INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Reinhild Ahlers, D-48147 Münster – Sp. 061–062, 461–463
Dr. Rüdiger Althaus, D-33189 Schlangen – Sp. 466–469
Henryk Anzulewicz, D-53111 Bonn – Sp. 141–143, 293–297, 297–298, 313–314
Dr. Edmund Arens, D-60594 Frankfurt – Sp. 250–252, 343, 488–490, 493–494
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-33098 Paderborn – Sp. 034–036, 036–038
Prof. Dr. Remigius Bäumer, D-79199 Kirchzarten – Sp. 299
Dr. Rolf Becker, D-32609 Hüllhorst – Sp. 427–428
Prof. Dr. Willem A. M. Beuken, B-3001 Leuven-Heverlee – Sp. 138–139
Dr. Ursula Beykirch, D-53111 Bonn – Sp. 474–475
Prof. Dr. Günter Biemer, D-79189 Bad Krozingen – Sp. 322–323
PD. Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, D-49074 Osnabrück – Sp. 515–516
Dr. Michael Bongardt, D-48143 Münster – Sp. 252–253, 435–436, 529–530
PD Dr. Stefan Nikolaus Bosshard, D-88045 Friedrichshafen – Sp. 399–402
Prof. Dr. Franz Courth, D-56174 Vallendar – Sp. 236–237
Prof. Dr. Ernst Dassmann, D-53125 Bonn-Röttgen – Sp. 235–236
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-49069 Osnabrück – Sp. 215–216, 216–217
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-48151 Münster – Sp. 068–069, 483–485
Dr. Henning Drecoll, D-48151 Münster – Sp. 505–507
Prof. Dr. Helmut Engel, D-60599 Frankfurt – Sp. 497–500
Prof. Dr. P. Pius Engelbert, I-00153 Roma – Sp. 306–308, 308–309, 309–310
Dr. Stephan Ernst, D-33106 Paderborn – Sp. 320–322
Dr. Georg Essen, D-48147 Münster – Sp. 314–315
Dr. Eva-Maria Faber, D-79115 Freiburg i. Br. – Sp. 165–166
Prof. Dr. Erich Feldmann, D-48151 Münster – Sp. 517–521
Prof. Dr. Albert Franz, D-01062 Dresden – Sp. 521–526
Prof. Dr. Josef Freitag, D-35037 Marburg – Sp. 148–149
Dr. Ewald Frie, D-41541 Dormagen – Sp. 003–010
Prof. Dr. Heinrich Fries, D-80686 München – Sp. 15–22
Prof. Dr. Dr. Franz Furger (†), D-48143 Münster – Sp. 332, 332–333, 333–334
Christoph Gellner, CH-8180 Bülach – Sp. 344
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53127 Bonn – Sp. 181–194
Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, D-53760 Hennef – Sp. 032–034, 140–141, 232–235, 408–410
Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, D-81479 München – Sp. 323–326, 424–427
P. Dr. Leo Groothuis, D-55116 Mainz – Sp. 436–438
Dr. Reimund Haas, D-51061 Köln – Sp. 239–240
Dr. Torsten Habbel, D-48161 Münster – Sp. 477–482
Prof. Dr. Ludwig Hagemann, D-97273 Kürnach – Sp. 160–161, 161, 161–163, 258–259
Dr. Johannes Halkenhäuser, D-97070 Würzburg – Sp. 022–023
Prof. Dr. Peter Heine, D-48308 Senden – Sp. 159–160, 160–161, 516
Dr. Norbert Herold, D-48143 Münster – Sp. 290–293
Dr. Andreas Hoffmann, D-44780 Bochum – Sp. 242–245
Prof. Dr. Fritz Hoffmann, O-5082 Erfurt – Sp. 283–289
Dr. Andreas Holzem, D-48346 Ostbevern – Sp. 108–112
Prof. Dr. Volker Honemann D-48143 Münster – Sp. 318–319
Dr. Helmut Hoping, D-72076 Tübingen – Sp. 145–148, 327–329
Prof. Dr. William J. Hoye, D-4400 Münster – Sp. 273–284, 289–290
Prof. Dr. Ludwig Hödl, D-44801 Bochum – Sp. 319–320, 335–336, 337–338
Prof. Dr. Hans Hübner, D-37249 Neu-Eichenberg – Sp. 300–304, 500–502
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, D-80539 München – Sp. 201–202
Prof. Dr. Otto Kaiser, D-35037 Marburg – Sp. 217–221, 225–227
Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, D-48143 Münster – Sp. 516–517
Dr. Norbert Klatt, D-37073 Göttingen – Sp. 377–378
Prof. Dr. Elmar Klinger, D-97070 Würzburg – Sp. 315–317
Prof. Dr. Franz Kohlschein, D-96050 Bamberg – Sp. 205
Dr. Benedikt Kranemann, D-48143 Münster – Sp. 057–058
Nils Kranemann, D-48143 Münster – Sp. 156–159
Dr. Gisbert Kranz, D-52076 Aachen – Sp. 014–016, 016
Dr. Josef Kreiml, D-93170 Bernhardswald/Kürn – Sp. 340–342
Prof. Dr. Armin Kreiner, D-55099 Mainz – Sp. 044–046
Prof. Dr. Michael Kunzler, D-33098 Paderborn – Sp. 210–212
Michael Labahn, D-06112 Halle (Saale) – Sp. 414–418
Dr. Ernst Laubach, D-48163 Münster – Sp. 310–313
Prof. Dr. Joseph Listl, D-53113 Bonn – Sp. 459–461
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp. 510–512
Dr. Hubertus Lutterbach, D-48163 Münster – Sp. 143–144
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 449–460, 469–471, 474–475, 475–478
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, D-85072 Eichstätt – Sp. 197–200
Prof. Dr. Johann Marböck, A-8010 Graz – Sp. 496–497
Frank Meier, D-24118 Kiel – Sp. 069–070
P. Dr. Domenicus Meier, D-59872 Meschede – Sp. 463–464
Prof. Dr. Kurt Meier, D-O4157 Leipzig – Sp. 503–505
Dr. Gerd Mentgen, D-54286 Trier – Sp. 491–493
Prof. Dr. Gerhard Merk, D-57022 Siegen – Sp. 107–108
Prof. Dr. Bernd Moeller, D-37085 Göttingen – Sp. 039
Prof. Dr. Herbert Muck, A-2340 Mödling – Sp. 046–050
Prof. Dr. Franz Mussner, D-94032 Passau – Sp. 481–483
Prof. Dr. Ruggero Dalla Mutta, I-16128 Genua – Sp. 050–054
Prof. Dr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 105–107, 336–337, 401–403
Dr. Christof Müller, D-35394 Gießen – Sp. 126–130
Prof. Dr. Hans-Peter Müller, D-48143 Münster – Sp. 135–138
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, D-81247 München – Sp. 253–255
Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, A-6020 Innsbruck – Sp. 338–340
PD Dr. Gerd Neuhaus, D-45289 Essen – Sp. 130–136
Prof. Dr. Kurt Nowak, D-24118 Kiel – Sp. 487–488
Prof. Dr. Manfred Oeming, D-53175 Bonn – Sp. 221–222, 222–225, 304–305, 305–306
Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, D-22763 Hamburg – Sp. 418–424
Dr. Paul Petzel, D-56626 Andernach – Sp. 211–215
Ina Podder-Theising, D-41539 Dormagen – Sp. 433–434
Prof. Dr. Dr. h. c. Franz Pöggeler, D-52064 Aachen – Sp. 344–346
Prof. Franz Karl Prassl, A-8010 Graz – Sp. 206–210
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 195–196
Prof. Dr. Walter Radl, D-86368 Gersthofen – Sp. 229–230
Johanna Rahner, D-79104 Freiburg – Sp. 329–332
Dr. Stefan Rau, D-48431 Rheine – Sp. 202–204
Prof. Dr. Heinrich Reinhardt, D-48149 Münster – Sp. 472–474
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, D-44801 Bochum – Sp. 299–300
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 009–011, 011–012, 012–013, 054–056, 200–201
Dr. Renate Richter, D-04416 Markkleeberg-Ost – Sp. 013–014
Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, D-53743 Sankt Augustin 1 – Sp. 038–039
PDDr. Erwin Schadel, D-96045 Bamberg – Sp. 111–124
Prof. Dr. Richard Schaeffler, D-72072 Tübingen – Sp. 071–074, 123–126
Prof. Dr. Philipp Schäfer, D-94030 Passau – Sp. 089–106
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, D-69117 Heidelberg – Sp. 139–140, 410–411
Prof. Dr. Adrian Schenker, CH-1700 Fribourg – Sp. 408
Prof. Dr. Georg Scherer, D-46047 Oberhausen – Sp. 378–380
Andreas Scherer, D-44780 Bochum – Sp. 411–414
Pater Dr. Joachim Schmiedl, D-70437 Stuttgart – Sp. 240–242
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, D-79098 Freiburg – Sp. 428–430
Dr. Klaus Scholtissek, D-97082 Würzburg – Sp. 227–229, 230–232, 502
Dr. Thomas Schüller, D-65533 Limburg – Sp. 150–152
PD Dr. Dr. Werner Schüssler, D-54292 Trier – Sp. 039–044
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, D-54290 Trier – Sp. 024–025
Prof. Dr. Raymund Schwager, A-6020 Innsbruck – Sp. 255–258
Georg Schwind, D-79111 Freiburg – Sp. 334–335
Prof. Dr. Thomas Söding, D-48161 Münster – Sp. 031–032, 229
Dr. Caspar Söling, D-61462 Königstein – Sp. 381–400
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach – Sp. 259–260
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda – Sp. 062–065
Prof. Dr. P. Stevens, NL-6411 BC Heerlen – Sp. 464–466
PD Dr. Hermann-Josef Stipp, D-72076 Tübingen – Sp. 030–031
Prof. Dr. Dietrich Stollberg, D-35032 Marburg – Sp. 430–433
Magnus Striet, D-48143 Münster – Sp. 163–165, 434–435
Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, D-48157 Münster – Sp. 144–145, 237
Prof. Dr. Basil Studer, I-00153 Roma – Sp. 245–249
Prof. Dr. Josef Sudbrack, D-80639 München – Sp. 027–028, 346–347, 347–348
Dr. Dietmar Thönnes, D-48143 Münster – Sp. 026–027, 056–057, 193–194, 196–197, 205–206, 348–350
Werner Trutwin, D-53129 Bonn – Sp. 485–487, 490–491
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 021–022, 025–026, 029–030, 149–150, 510–512, 512, 512–513, 530
Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, D-40489 Düsseldorf – Sp. 070–071
Prof. Dr. Rudolf Weigand, D-97070 Würzburg – Sp. 058–061, 152–155
Prof. Dr. Alfons Weiser, D-56179 Vallendar – Sp. 493–495
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80538 München – Sp. 507–509
Prof. Dr. Jürgen Werbick, D-48143 Münster – Sp. 249–250
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, D-49090 Osnabrück – Sp. 067–068, 155–156, 513–515
Dr. Günter Wilhelms, D-85072 Eichstätt – Sp. 403–408
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, D-53113 Bonn – Sp. 028–029
Prof. Dr. Werner Wolbert, A–5020 Salzburg – Sp. 065–067
Dr. Andreas Wollbold, D-54518 Arenrath – Sp. 238–239, 438–440
Dr. Walter Zahner, D-53115 Bonn – Sp. 527–528
Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn – Sp. 361–372, 373–374, 374, 375–377, 380–382
Prof. Dr. Dieter Zeller, D-65346 Eltville – Sp. 495–496

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Frie, Ewald: Standhalten im Quellenfluß. Neuerscheinungen zur Geschichte der Kirchen in der DDR – Sp. 003–010
Fries, Heinrich: Zur Lage der Ökumene – Sp. 015–022
Gerhards, Albert: Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen. Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft – Sp. 181–194
Habbel, Torsten: Martin Bubers Werk bleibt interessant – Sp. 477–482
Hoye, William J.: Nikolaus von Kues als Theologe – Sp. 273–284
Lüdicke, Klaus: Eine Wiedergeburt der Ehezwecke? – Sp. 449–460

Schadel, Erwin: Gottesbeweis – ein vergebliches Unterfangen? Onto-theologische Anmerkungen anläßlich einiger Neuerscheinungen – Sp. 111–124
Schäfer, Philipp: Literaturbericht zu „Katholische Aufklärung" – Sp. 089–106
Söling, Caspar: Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem – Sp. 381–400
Zander, Helmut: Anthroposophie im Wandel – Sp. 361–372

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften
(KR: Kurzrezensionen)

Albertus Magnus Doctor universalis. Philosophia realis, hg. v. Tomo Veres – Sp. 297–298
Amann, Thomas A.: Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex iuris canonici – Sp. 475–478
Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia. Bd 5: Pinell, Jordi: Liturgia delle ore / Bd 6: L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione / Bd 7: I sacramentali e le benedizioni – Sp. 050–054
Angelis, Marco de: Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die „dunklen Jahre" (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen – Sp. 105–107
Anthroposophie und Christentum. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung. Hg. v. Joachim Müller – Sp. 361–372
Anthroposophische Gesellschaft an der Jahrtausendschwelle. Eine Herausforderung. Ergebnisse einer Umfrage als Arbeitsmaterial für Mitglieder der allgemeinen anthroposophischen Gesellschaft, hg. v. Justus Wittich / Thomas Stöckli – Sp. 361–372
Anzenbacher, Arno: Einführung in die Philosophie – Sp. 334–335
Araki, Emiko Dorothea: Jochen Klepper – Aufbruch zum ewigen Haus. Eine Motivstudie zu seinen Tagebüchern – Sp. 439, KR
Ars Et Musica In Liturgia. Celebratory volume presented to Casper Honders on the occasion of his seventieth birthday on 6 June 1993, ed. by Frans Brouwer / Robin A. Leaver – Sp. 206–210
Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen – Sp. 349, KR
Aus zweier Zeugen Mund. FS für Nathan Peter Levinson und Pnina Navè Levinson, hg. v. Julius H. Schoeps – Sp. 264, KR
Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hg. v. Günther Bernd Ginzel – Sp. 073, KR
Badewien, Jan: Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen? – Sp. 374
Bañares, Juan Ignacio: El matrimonio. En torno a la esencia, propiedades, bienes y fines, in: Ius Canonicum XXXIV (1994), 441–458 – Sp. 449–460
Barber, Malcolm: The two Cities. Medieval Europe 1050–1320 – Sp. 306–308
Barth, Hans-Martin: Spiritualität – Sp. 027–028
Barz, Heiner: Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung. Zwischen lebendigem Goetheanismus und latenter Militanz – Sp. 361–372
Baur, John: Two Thousand Years of Christianity in Africa. An African History 62–1992 – Sp. 075, KR
Baur, Jörg: Einsicht und Glaube, Bd 2. Aufsätze – Sp. 073–074, KR
Bayrische Bibliothek. Texte aus zwölf Jahrhunderten. Bd 3: Die Literatur des 18. Jahrhunderts. Das Zeitalter der Aufklärung, hg. v. Hans Pörnbacher / Benno Hubensteiner – Sp. 089–106
Beck, Heinrich: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis – Sp. 111–124
Becker, Ulrich / Johannsen, Friedrich / Noormann, Harry: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen – Sp. 068–069
Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit – Sp. 155–156
Befiehl dem Herrn deinen Weg. Gottesdienste mit Senioren, hg. v. Heribert Feifel – Sp. 261, KR
Beinert, Wolfgang: Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts, hg. v. Georg Kraus – Sp. 029–030
Bergunder, Michael: Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung – Sp. 373–374
Bernhart, Joseph: Sinn der Geschichte. Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961, hg. v. Manfred Weitlauff – Sp. 165–166, KR
Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik – Sp. 054–056
Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hg. v. Thomas Metzinger – Sp. 381–400
Biehl, Peter: Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik – Sp. 515–516
Biewer, Klaus: Albertus Magnus De vegetabilibus. Buch VI, Traktat 2, lateinisch–deutsch. Übersetzung und Kommentar von Klaus Biewer, mit einem Geleitwort von Rudolf Schmitz – Sp. 141–143
Bischofberger, Norbert: Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie – Sp. 439–440, KR
Blankertz, Stefan: Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie – Sp. 336–337
Blank, Josef: Studien zur biblischen Theologie – Sp. 031–032
Bochinger, Christoph: „New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen – Sp. 375–377
Bock, Emil: Das Evangelium. Betrachtungen zum Neuen Testament – Sp. 361–372
Boojamra, John Lawrence: The Church and Social Reform. The Policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople – Sp. 349, KR
Bovon, François: New Testament Traditions And Apocryphal Narratives. Translated by Jane Haapiseva-Hunter – Sp. 525, KR
Bredow, Gerda von: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948 –1993, hg. v. Hermann Schnarr – Sp. 273–284
Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer – Sp. 403–408
Brown, Peter: Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer – Sp. 143–144
Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd I: 1897–1918, Bd II: 1918–1938, Bd III: 1938–1965, hg. v. Grete Schaeder – Sp. 477–482
Buber, Martin: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden – Sp. 477–482
Buber, Martin: Elija. Ein Mysterienspiel. / Wiesel, Elie: Elias oder eine Ahnung der Unsterblichkeit, mit 8 Farbradierungegn von Kristiana Slawik – Sp. 477–482
Bundschuh-Schramm, Christiane: Einheit und Vielheit der Kirchen. Ökumene im konziliaren Prozeß – Sp. 259–260, KR
Burger, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen – Sp. 314–315
Burke, Cormac: I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica? In: Annales theologici 6 (1992) 227–254 – Sp. 449–460
Burmester, Ute: Schlagworte der frühen deutschen Aufklärung. Exemplarische Textanalyse zu Gottfried Wilhelm Leibniz – Sp. 089–106
Cimosa, Mario: Guida allo studio della Bibbia greca (LXX). Storia-lingua-testi – Sp. 408
Cordes, Paul Josef: „Actuosa Participatio – tätige Teilnahme." Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften – Sp. 200–201
Corecco, Eugenio: Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller – Sp. 061–062
Corpus Orationum. Tomus I, A–C: Orationes 1–880 / Tomus II, D Pars prima. Orationes 881–1707 / Tomus III, D, Pars altera: Orationes 1708–2389 / Tomus IV E–H. Orationes 2390–3028 / Tomus V. Orationes 3029–3699. Inchoante Eugenio Moeller, subsequente Ioanne Maria Clément, totum opus perfecit Bertrandus Coppieters't Wallant – Sp. 196–197
Crick, Francis: Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins – Sp. 381–400
Crouzel, Henri: Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales Collection „Croire et Savoir" Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique – Sp. 144–145
Cunningham, Philip A.: Education for Shalom. Religion Textbooks and the Enhancement of the Catholic and Jewisk Relationsship – Sp. 483–485
Dalferth, Ingolf U.: Gott – Philosophisch-Theologische Denkversuche – Sp. 123–126
Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption – Sp. 250–252
Dane, Gerhard: Wie Menschen heil werden. Begegnungen mit Jesus dem Seelsorger. Mit einem Nachwort von Isidor Baumgartner – Sp. 169–170, KR
Das Eugen-Biser-Lesebuch, hg. v. Erwin Möde – Sp. 441, KR
Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis „Dekalog"-Filme als ethische Modelle, hg. v. Walter Lesch / Matthias Loretan – Sp. 163–165
Das Judentum, hg. v. Günter Mayer – Sp. 441, KR
Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet. Dankesgabe für Jürgen Fangmeier, hg. v. Dieter Jeschke / Eckhard Langner / Georg Plasger / Hans Achim Wellnitz – Sp. 526, KR
Demel, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand – Sp. 469–471
Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Hg. v. Dietrich Wiederkehr – Sp. 149–150
Der Heilige Geist. (Pneumatologie). Bearb. v. Gerhard Ludwig Müller – Sp. 073, KR
Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, hg. v. Andreas Bsteh – Sp. 160–161
Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen, hg. v. Helmut Reinalter – Sp. 089–106
Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich Rückert. Hg. v. Hartmut Bobzin mit erklärenden Anmerkungen von Wolfdietrich Fischer – Sp. 516–517
Der Mensch ist der Weg der Kirche. FS für Johannes Schasching, hg. v. Herbert Schambeck / Rudolf Weiler – Sp. 067–068
Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes, hg. v. Klaus Feldmann / Werner Fuchs-Heinritz – Sp. 261, KR
Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie, hg. v. Ludger Honnefelder – Sp. 340–341
Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, hg. v. Walter Odersky – Sp. 332
Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel – Sp.

Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie, hg. v. Hans Hübner – Sp. 497–500
Diekmann, Hans. D.: Religion und Konfession. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts – Sp. 474–475
Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald: „Jahwe und seine Aschera." Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot – Sp. 216–217
Dohms, Peter (in Verb. mit Wiltrud Dohms und Volker Schroeder): Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten". Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenbilder – Sp. 240–241
Dörrfuss, Ernst Michael: Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung – Sp. 304–305
Dumoulin, Heinrich: Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt – Sp. 070–071
Dünzl, Franz: Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa – Sp. 505–507
Eccles, J. C.: Wie das Selbst sein Gehirn steuert. Aus dem Englischen von Malte Heim – Sp. 381–400
Edelman, Gerald M.: Göttliche Luft, vernichtendes Feuer. Wie der Geist im Gehirn entsteht – die revolutionäre Vision des Medizin – Nobelpreisträgers. Aus dem Amerikanischen von Anita Ehlers – Sp. 381–400
Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, hg. v. Walter Dietrich / Martin A. Klopfenstein – Sp. 135–138
Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott, hg. v. Hubert Irsigler / Godehard Ruppert – Sp. 074–075, KR
Emeis, Dieter: Mit den Sakramenten leben. Ein kleiner Katechismus – Sp. 349, KR
Elucidarium und Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England, hg. v. Ernstpeter Ruhe – Sp. 318–319
Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. B I–IV. Eberhard Jäckel / Peter Longerich / Julius H. Schoeps – Sp. 485–487
Ernst, Wilhelm: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik – Sp. 513–515
Essen, Georg: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit – Sp. 327–329
Eulógema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ. A cura di Ephrem Carr / Stefano Parenti / Abraham-Andreas Thiermeyer / Elena Velkovska – Sp. 210–212
Evertz, Wilfried: Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835 – Sp. 089–106
Faber, Eva-Maria: Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen – Sp. 148–149
Feiter, Reinhard: Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich – Sp. 252–253
Finsterbusch, Karin: Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik – Sp. 349–350, KR
Fischer, Irmtraud: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 – Sp. 217–221
Fischer, Norbert: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen – Sp. 126–130
Freunde und Feinde. Friedensgebete in Leipzig zwischen 1981 und dem 9. Oktober 1989. Christian Dietrich / Uwe Schwabe im Auftrag des „Archiv Bürgerbewegung e. V." Leipzig. Mit einem Vorwort von Harald Wagner – Sp. 003–010
Freyer, Thomas: Zeit – Kontinuität und Unterbrechung. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner – Sp. 145–148
Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Internationale Christlich-Islamische Konferenz Wien, 30. März bis 2. April 1993. Hg. und mit einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen versehen durch Andreas Bsteh – Sp. 159–160
Fuchs, Guido: Psalmendeutung im Lied. Die Interpretation der „Feinde" bei Nikolaus Selnecker (1530–1592) – Sp. 350, KR
Fuchs, Guido: Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern – Sp. 202–204
Gaudemet, Jean: Église et Cité. Histoire du droit canonique – Sp. 058–061
Gay, Ruth: Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg – Sp. 491–493
Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild – Sp. 381–400
Gerosa, Libero: Das Recht der Kirche – Sp. 472–474
Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart, hg. v. Wilfried Barner – Sp. 014–016
Giesen, Heinz: Herrschaft Gottes – heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien – Sp. 502
Giovani, liturgia e musica, hg. v. Manilo Sodi – Sp. 201–202
Giussani, Luigi: Warum Jesus Christus? Am Ursprung des christlichen Anspruchs. Übersetzt von Carl-Franz Müller, durchgesehen von Peter Schulz / Konstanze Graziotto – Sp. 350–351, KR
Göbel, Gerald: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 – Sp. 150–152
Gönner, Johannes: Die Stunde der Wahrheit. Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn – Sp. 009–011
Görres, Ida Friederike: Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien – Sp. 525, KR
Gottes Recht als Lebensraum. FS für Hans Jochen Boecker, hg. v. Peter Mommer / Werner H. Schmidt / Hans Strauß – Sp. 352, KR
Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. (Hermann Pius Siller dem Praktiker theologischer Handlungstheorie zum 65. Geburtstag), hg. v. Edmund Arens – Sp. 211–215
Grabner-Haider, Anton: Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen – Sp. 071–074
Gradwohl, Roland: Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen. Bd 1. Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. und 4. Jahrgangs – Sp. 166–167, KR
Grande, Dieter / Schäfer, Bernd: Zur Kirchenpolitik der SED. Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983–1987 – Sp. 003–010
Gratian. The Treatise on Laws. (Decretum DD. 1–20 with the Ordinary Gloss.) Translated by Augustine Thompson and James Gordley, and an introduction by Katherine Christensen – Sp. 152–155
Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, hg. v. Andreas Heinz / Heinrich Rennings – Sp. 205–206
Graumann, Thomas: Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand, hg. v. Kurt Ahland / Ekkehard Mühlenberg – Sp. 245–246
Grässer, Erich: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers, hg. v. Martin Evang / Otto Merk – Sp. 034–036
Grethlein, Christian: Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung – Sp. 181–194
Grote, Heiner: Was verlautbart Rom wie? Eine Dokumentenkunde für die Praxis – Sp. 350, KR
Gruber, Franz: Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit – Sp. 044–046
Günthör, P. Anselm: Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie. Bd. I: Allgemeine Moraltheologie. Der Christ – gerufen zum Leben / Bd. II: Spezielle Moraltheologie. Der Christ vor Gott / Bd III: Spezielle Moraltheologie. Der Christ in der Gemeinschaft – Sp. 065–067
Hahn, Gerhard: Die Freiheit der Philosophie. Eine Fundamentalkritik der Anthroposophie – Sp. 361–372
Hall, Sidney G. III: Christian Anti-Semitism and Paul's Theology – Sp. 481–483
Hamm, Berndt / Möller, Bernd / Wendebourg, Dorothea: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation – Sp. 507–509
Handbuch Katholische Schule. Bd 1 Dokumente / Bd 2 Pädagogische Beiträge / Bd 3 Zur Geschichte des katholischen Schulwesens. Bearb. Von Christoph Kronabel / Bd 4 Kirchliches Schulrecht / Bd 5 Verzeichnis der katholischen Schulen in freier Trägerschaft / Bd 6 Bibliographie. Im Auftrag des Arbeitskreises katholischer Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland hg. v. Rainer Ilgner – Sp. 156–159
Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Heinrich Bieritz – Sp. 181–194
Hart, Stephen: What does the Lord require? How American Christians think about economic justice – Sp. 333–334
Hastings, Adrian: The Church in Africa 1450–1950 – Sp. 075, KR
Haubst, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie – Sp. 283–289
Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd 1. Alte Kirche und Mittelalter – Sp. 525, KR
Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik – Sp. 517–521
Heidenberger, Felix: Das Paradies wird euch gehören. Die Geschichte der Apostel – Sp. 525, KR
Heid, Stefan: Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land – Sp. 237
Heieck, Andreas: Selbstversöhnung. Eine Untersuchung zu religiösen Unruuhe im Denken von André Gide – Sp. 261–262, KR
Heil, Christoph: Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz – Sp. 440, KR
Heimbach, Johannes: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten." Der Kirchenbaumeister Emil Steffan (1899–1968) – Sp. 046–050
Heimerl, Hans / Pree, Helmuth: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich – Sp. 466–469
Hempelmann, Reinhard: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog – Sp. 021–022
Henaut, Barry W.: Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4 – Sp. 227–229
Herbstrith, Waltraud: Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens – Sp. 438–440
Hermann Hesse und das Christentum, hg. u. kommentiert v. Helmut W. Ziefle – Sp. 344

Hettinger, Anette: Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts – Sp. 308–309

Höllen, Martin: Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR – Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd 1: 1945–1955 – Sp. 003–010

Hörner, Lothar: Waldorfpädagogik und Naturphilosophie. R. Steiners Goetherezeption – Sp. 361–372

Hufnagel, Cordula: Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs – Sp. 493–494

Hutmacher, Hans A.: Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten – Sp. 408–410

Hünermann, Peter: Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven – Sp. 167, KR

Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus Lüdicke / Heinrich Mussinghoff / Hugo Schwendenwein – Sp. 461–463

Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1993 / 1994 / 1995 / 1996, hg. v. Lorenzo Ravagli – Sp. 361–372

Jaschke, Helmut: Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege der Heilung – Sp. 168–169, KR

Jaspert, Bernd: Theologie und Geschichte, Gesammelte Aufsätze; Bd 1 / Bd 2 – Sp. 167, KR

Johann Gottfried Herder – Theologische Schriften, hg. v. Christoph Bultmann / Thomas Zippert – Sp. 073, KR

Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung v. Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters OCD – Sp. 436–438

Johannsen, Friedrich – siehe: Becker, Ulrich: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen – Sp. 068–069

Juden und Christen in der Antike, hg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort – Sp. 165, KR

Judentum – Ausblicke und Einsichten. FS für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Johann Maier / Günter Stemberger / Clemens Thoma – Sp. 263, KR

Kandler, Karl-Hermann: Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit – Sp. 526, KR

Kapellari, Egon: Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst – Sp. 526, KR

Karrer, Andreas: Bekenntnis und Ökumene. Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung – Sp. 526–527, KR

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, hg. v. Harm Klueting in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske und Karl Hengst – Sp. 089–106

Khoury, Paul: L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. – Sp. 516

Kilwardby, Robert: Quaestiones in quattuor libros sententiarum. Appendix. Tabula ordine alphabeti contexta (cod. Worcester F 43), hg. v. Gerd Haverling – Sp. 337–338

Kim, Hee-Song: Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas – Sp. 229–230

Kintzinger, Martin: Norma elementorum. Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters – Sp. 293–297

Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer, hg. v. Wilhelm Geerlings / Max Seckler – Sp. 029–030

Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann, hg. v. Bernhard Fraling / Helmut Hoping / Juan Carlos Scannone – Sp. 029–030

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard, hg. v. Friedrich Niewöhner – Sp. 259–260

Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, hg. v. Friedo Ricken – Sp. 111–124

Klauck, Hans-Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube / II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis – Sp. 495–496

Kobusch, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild – Sp. 435–436

Koch, Klaus: Die Profeten I. Assyrische Zeit – Sp. 351, KR

Koch, Kurt: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft – Sp. 262, KR

Kohlschein, Franz: Die „Formulare" der Messe in deutscher Sprache bei Johann Baptist Hirscher (1788–1865) – Sp. 089–106

Körner, Bernhard: Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre – Sp. 315–317

Körner, Ulrich H. J.: Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik – Sp. 351, KR

Kreiner, Armin: Gott und das Leid – Sp. 130–136

Krenski, Thomas: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama – Sp. 510–512

Kriele, Martin: Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgängers – Sp. 361–372

Krötke, Wolf: Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom „real existierenden Sozialismus" zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft – Sp. 003–010

Kucirek, Xenia: Die Bildungsphilosophie Rudolf Steiners und ihre Realisierung an der Waldorfschule – Sp. 361–372

Kunzler, Michael: Die Liturgie der Kirche – Sp. 181–194

Kurz, Paul Konrad: Osterpassion. Szenische Gedichte zu Kreuzweg und Auferstehung. Mit Bildern von Georg Meistermann aus dem Kreuzweg von St. Fidelis Stuttgart – Sp. 441, KR

Kuss, Stefan: Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung. Der Vatikan und Italien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zur totalitären „Wende" des Mussolini-Regimes (1919–1925) – Sp. 076, KR

Lächele, Rainer: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen" in Württemberg 1925–1960 – Sp. 503–505

Lazaridés, Christina – siehe: Prokofieff, Sergej O.: Der Fall Tomberg. Anthroposophie oder Jesuitismus – Sp. 361–372

Lee, Seong-Woo: Das Wesen der Religion und ihr Verhältnis zu Wissenschaft und Sittlichkeit bei Wilhelm Herrmann – Sp. 074, KR

Lengeling, Emil Joseph: Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter – Sp. 195–196

Lentzen-Dies, Wolfgang: Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues – Sp. 273–284

Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg. v. Martin Stöhr – Sp. 354, KR

Leuze, Reinhard: Christentum und Islam – Sp. 258–259

Lewis, Bernard: Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen: Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring – Sp. 161

Lies, Lothar: Europa und die Kirchen. Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit – Sp. 527, KR

Limberis, Vasiliki: Divine Heiress. Mary in Late Antiquity – Sp. 236–237

Linke, Dietmar: Theologiestudenten der Humboldt-Universität. Zwischen Hörsaal und Anklagebank. Darstellung der parteipolitischen Einflußnahme auf eine Theologische Fakultät in der DDR anhand von Dokumenten – Sp. 003–010

Lob-Hüdepohl, Andreas: Kommunikative Vernunft und theologische Ethik – Sp. 062–065

Lohfink, Norbert: Studien zub biblischen Theologie – Sp. 262, KR

Lohfink, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II/III – Sp. 262, KR

Lohse, Bernhard: Epochen der Dogmengeschichte. Bd 8 – Sp. 527, KR

Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang – Sp. 418–424

Löw, Reinhard: Die neuen Gottesbeweise – Sp. 111–124

Loretz, Oswald – siehe: Dietrich, Manfred: „Jahwe und seine Aschera." Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot – Sp. 216–217

Lück, Wolfgang: Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart – Sp. 025–026

Lüdde, Marie-Elisabeth: Die Rezeption, Interpretation und Transformation biblischer Motive und Mythen in der DDR-Literatur und ihre Bedeutung für die Theologie – Sp. 016

Lülf, Franz: Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland – Sp. 262–263, KR

Macken, Raymond: Bibliographie d'Henri de Gand – Sp. 313–314

Macken, Raymond: Essays on Henry of Ghent – Sp. 313–314

Maier, Johann: Die Kabbalah. Einführung. Klassische Texte. Erläuterungen, hg. v. Johann Maier – Sp. 351, KR

Marböck, Johannes: Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. Irmtraud Fischer – Sp. 225–227

Marchon, Benoit: Jesus. Seine Heimat und seine Freunde. In Zusammenarbeit mit François Mourvillier. Übersetzung aus dem Französischen von Katja Douvier. Illustrationen von Claude und Denise Millet – Sp. 263, KR

Martini, Carlo Maria: Die Sakramente. Anregungen fürs Leben – Sp. 441, KR

Mau, Rudolf: Eingebunden in den Realsozialismus? Die evangelische Kirche als Problem der SED – Sp. 003–010

May, Georg: Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes – Sp. 459–461

Mazerath, Josef: Albert Schwegler (1819–1857) – Sp. 076, KR

März, Claus-Peter: Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung – Sp. 352, KR

Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit." Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd I: Text / Bd II: Untersuchungen. Bearb. v. Gisela Vollmann-Profe. Hg. v. Hans Neumann – Sp. 347–348

Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Übers. u. hg. v. Margot Schmidt – Sp. 347–348

Meier, Uto J.: Christoph von Schmid. Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier. Konzeption, Verwirklichung und Rezeption. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers – Sp. 089–106

Menke, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage – Sp. 253–255

Menschenbilder im Wandel – Menschenbilder im Dialog, hg. v. Engadiner Kollegium – Sp. 332

Merklein, Helmut: Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen – Sp. 140–141

Mette, Norbert: Religionspädagogik – Sp. 069–070

Mettinger, Tryggve N. D.: No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context – Sp. 215–216

Meyer, Harding: Ökumenische Zielvorstellungen – Sp. 352, KR

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd 22, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt – Sp. 290–293

Möller, Bernd – siehe: Hamm, Berndt: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation – Sp. 507–509

Möseneder, Franz: Franz Anton Maulbertsch. Aufklärung in der barocken Deckenmalerei – Sp. 089–106

Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie – Sp. 512

Müller, Wunibald: Von der Sehnsucht heimzukehren – Sp. 352, KR

Müller-Geib, Werner: Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit – Sp. 205

Musterbeispiele für die ansprechende Gestaltung von Schulgottesdiensten auf Diskette, hg. v. Eckhard Lade – Sp. 057–058

Neubauer, Edith: Die Magier, die Tiere und der Mantel Mariens. Über die Bedeutungsgeschichte der weihnachtlichen Motive – Sp. 167, KR

Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin, hg. v. Klaus Seybold / Erich Zenger – Sp. 222–225

Neuroworlds. Gehirn – Geist – Kultur, hg. v. Jutta Fedrowitz / Dirk Matejovski / Gert Kaiser – Sp. 381–400

Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society. Ed. by Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki – Sp. 273–284

Nieborak, Stefan: ‚Homo analogia.' Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚analogia entis' im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara SJ (1889–1972) – Sp. 338–340

Nikolaus von Kues: Der Laie über den Geist. Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. v. Renate Steiger. Lateinisch – deutsch – Sp. 273–284

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch – Deutsch. Bd I / Bd II / Bd III. Hg. u. eingef. v. Leo Gabriel. Übers. u. kommentiert v. Dietlind u. Wilhelm Dupré – Sp. 289–290

Noormann, Harry – siehe: Becker, Ulrich: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen – Sp. 068–069

Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur – Sp. 255–258

Onasch, Konrad: Ikone: Kirche, Gesellschaft – Sp. 441, KR

Oorschot, Jürgen van: Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung – Sp. 138–139

Opitz, Peter: Calvins theologische Hermeneutik – Sp. 024–025

Pannenberg, Wolfhart: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven – Sp. 428–430

Paul, Gudrun: Spirituelle Alltagskultur. Formationsprozeß anthroposophischer Kultur – untersucht am Beispiel von Baden-Württemberg. – Sp. 361–372

Pâcurariu, Mircea: Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche – Sp. 352, KR

Perlitt, Lothar: Allein mit dem Wort. Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag von Hermann Spieckermann – Sp. 299–300

Perlitt, Lothar: Deuteronomium-Studien – Sp. 263, KR

Petzel, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels – Sp. 488–490

Philosophie und Theologie von Averroes. Mit einem Nachwort von Matthias Vollmer, übers. v. Marcus Joseph Müller – Sp. 335–336

Pilon, Mark Andrew: The Primacy of Procreation and the Hierarchy of the Ends of Marriage – Sp. 449–460

Plasger, Georg: Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo" von Anselm von Canterbury – Sp. 167–168, KR

Pluralismus und Identität, hg. v. Joachim Mehlhausen – Sp. 527, KR

Pollack, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR – Sp. 003–010

Pott, Martin: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik – Sp. 108–112

Pree, Helmuth – siehe: Heimerl, Hans: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnissse in Bayern und Österreich – Sp. 466–469

Prokofieff, Sergej O. / Lazaridés, Christina: Der Fall Tomberg. Anthroposophie oder Jesuitismus – Sp. 361–372

Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz. Bd 1: Bischöfliche Informativprozess. Bd 2: Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zu Nachforschungen nach den Schriften der Heiligen, hg. v. Theresienwerk e.V. – Sp. 238–239

Pulsfort, Ernst: Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent – Sp. 433

Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen. Bd I, hg. v. Hanns Peter Neuheuser – Sp. 239–240

Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe Targumischer und Midraschischer Paralleltexte. Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert v. Dirk U. Rottzoll – Sp. 353, KR

Rabe, Horst: Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500–1600 – Sp. 310–313

Reimer, A. James: Emanuel Hirsch und Paul Tillich. Theologie und Politik in einer Zeit der Krise – Sp. 168, KR

Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion – Sp. 414–418

Religionssoziologie um 1900, hg. v. Volkhard Krech / Hartmann Tyrell – Sp. 074, KR

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. FS für Heinrich Döring, hg. v. Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel – Sp. 029–030

Riepl, Christian: Sind David und Saul berechenbar? Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1 Sam 21 und 22 – Sp. 410–411

Riffard, Pierre A.: L' Esoterisme – Sp. 380–382

Ringseisen, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener – Sp. 202–204

Ritter, Adolf Martin: Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, hg. v. Angelika Dörfler-Dierken / Ralph Hennings / Wolfram Kinzig – Sp. 235–236

Robbins, Vernon K.: Jesus the Teacher. A socio-rhetorical interpretation of Mark. With a New Interpretation – Sp. 229

Rojo, Carmen: Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico, in: Ius Canonicum XXXI (1991) 683–707 – Sp. 449–460

Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3 – Sp. 036–038

Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen – Sp. 381–400

Rouet, Albert: Art et liturgie – Sp. 527–528, KR

Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel – Sp. 111–124

Röhm, Eberhard / Thierfelder, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd 3. 1938–1941. Teil 1/2 – Sp. 487–488

Ruppert, Lothar: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments – Sp. 263–264, KR

Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten – Sp. 193–194

Schatz, Klaus: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart – Sp. 038–039

Schäfer, Bernd – siehe: Grande, Dieter: Zur Kirchenpolitik der SED. Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983–1987 – Sp. 003–010

Schäfer, Peter: Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik – Sp. 264, KR

Schmidt, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1–19 und 24 – Sp. 441–442, KR

Schmidt, Werner H.: Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Bd 1: Studien zu Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie – Sp. 353, KR

Schmidt-Lauber, Gabriele: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515 / 16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften – Sp. 353, KR

Scholl, Norbert: Sakramente. Anspruch und Gestalt – Sp. 353, KR

Schöppner, Lothar: Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog. Empirische Analyse des Würzburger Lernprojektes Juden – Christen – Sp. 490–491

Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin – Sp. 323–326

Schroer, Silvia: Die Samuelbücher – Sp. 139–140

Schrödter, Hermann: Das Verschwinden des Subjekts – Sp. 434–435

Schröer, Christian: Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant – Sp. 089–106

Schulz, Hans-Joachim: Die apostolische Herkunft der Evangelien. Mit einem Vorwort von Rudolf Schnackenburg – Sp. 264, KR

Schumacher, Joseph: Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen – Sp. 378–380

Schumacher, Thomas: Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs – Sp. 168, KR

Schürmann, Heinz: Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek – Sp. 032–034

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt. Übersetzt aus dem Englischen von Melanie Graffam-Minkus – Sp. 232–235

Schwinge, Gerhard: Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung. Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795–1816 und ihres Umfelds – Sp. 107–108

Scoralick, Ruth: Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15 – Sp. 411–414

Sebott, Reinhold: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts – Sp. 464–466

Sebott, Reinhold: Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici – Sp. 463–464
Sedmak, Clemens: Vorherwissen Gottes – Freiheit des Menschen – Kontingenz der Welt. Beitrag zu einer systematischen Diskussion – Sp. 528, KR
Selke, Jürgen: Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR. – Sp. 012–013
Senner, Walter: Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar. Teil I: Studiem / Teil II: Texte – Sp. 319–320
Siregar, Emmanuel: Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie – Sp. 329–332
Soneson, Jerome Paul: Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology – Sp. 343
Sons, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart – Sp. 430–433
„Sorget nicht, was ihr reden werdet." Kirche und Staat in Leipzig im Spiegel kirchlicher Gesprächsprotokolle (1977–1989). Dokumentation. Hg. v. Christof Kaufmann / Doris Mundus / Kurt Nowak – Sp. 003–010
Söding, Thomas: Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen – Sp. 493–495
Söling, Caspar: Das-Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie – Sp. 399–402
Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott – Sp. 521–526
Steinert, Hermann: Begegnung und Erlösung. Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin Buber – Sp. 477–482
Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch – Sp. 442, KR
Stemberger, Günter: Studien zum rabbinischen Judentum – Sp. 353–354, KR
Sterben in Würde. Die Hospizbewegung zum Streit um die Euthanasiebewegung. Studientagung in Kooperation mit Mainzer Hospiz e. V. 25./26. November 1994, Erbacher Hof – Sp. 264, KR
Steyn, Gert Jacobus: Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum – Sp. 528, KR
Stickelbroeck, Michael: Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux – Sp. 320–322
Strack, Wolfram: Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Helmut Merklein – Sp. 442, KR
Stubenrauch, Bertram: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung – Sp. 512–513
Studer, Basil: Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? – Sp. 242–245
Studien zum Matthäusevangelium. FS für Wilhelm Pesch, hg. v. Ludger Schenke – Sp. 528, KR
Sztychmiler, Ryszard: Doktryna soboru watykańskiego II o celach małżenstwa i jej recepcja w kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983 – Sp. 449–460
Taube, Kathrin: „Ertötung aller Selbstheit." Das anthroposophische Dorf als Lebensgemeinschaft mit geistig Behinderten – Sp. 361–372
Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, hg. v. Walter Gross / Hubert Irsigler / Theodor Seidl – Sp. 261, KR
The Letters and Diaries of Henry Newman. Ed. at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Gerard Tracey. Volume VII. Editing the British Critic. January 1839 – December 1840. – Sp. 322–323
Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit. Hg. v. Gerhard Müller – Sp. 299
Theophil Lessing. De Religionum Tolerantia. Über die Duldung der Religion. Hg. u. eingel. v. Günter Gawlick / Wolfgang Milde – Sp. 089–106
Thierfelder, Jörg – siehe: Röhm, Eberhard: Juden – Christen – Deutsche. Bd 3. 1938–1941. Teil 1/2 – Sp. 487–488
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Thomas Söding – Sp. 500–502
Tibi, Bassam: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte – Sp. 161–163
Tillich, Paul: Frühe Predigten 1909 – 1918. Hg. und mit einer Einl. versehen v. Erdmann Sturm – Sp. 039–044
Tolmie, D. François: Jesus' Farewell to the Disciples. John 13,1–17,26 in Narratological Perspective – Sp. 230–232
Trilling, Wolfgang: „Trauer gemäß Gott." Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. Klemens Richter – Sp. 013–014
Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Mit einem Geleitwort von Dietrich Goldschmidt. Bernd Westermann / Jürgen Friedrich – Sp. 166, KR
Urbild, Abbild, Spiegelung. Das Schöne, das Wahre und das Gute in der Schöpfung, hg. v. Rita Briese / Otto Zsok – Sp. 075–076, KR
Valerio, Karolina de: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns – Sp. 300–304
Vergote, Antoine: Explorations de l'espace théologique. Etudes de théologie et de philosophie de la religion – Sp. 028–029
Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum, bearb. v. Wolfgang Hilger – Sp. 309–310
Vinçon, Herbert: Du verstehst meine Gedanken von ferne. Gebete für den Gottesdienst – Sp. 056–057
Volp, Rainer: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 1: Einführung und Geschichte / Bd 2: Theorien und Gestaltung – Sp. 181–194
Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit, hg. v. Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky – Sp. 039
Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. FS für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee – Sp. 401–403
Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus – Sp. 442, KR
Wagner, Johannes: Mein Weg zur Liturgiereform. 1936–1986. Erinnerungen – Sp. 197–200
Wahl, Harald-Martin: Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37 – Sp.
Walach, Harald: Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text „Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung – Sp. 346–347
Waldenfels, Hans: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen – Sp. 249–250
Wallerstein, Immanuel: Die Sozialwissenschaft „kaputtdenken". Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts, hg. v. Hans Heinrich Nolte – Sp. 332–333
Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag, hg. v. Helmut Gehrke / Makarios Hebler OSB / Hans-Walter Stork – Sp. 029–030
Wanke, Joachim: Neue Herausforderungen – Bleibende Aufgaben. Beiträge zur Pastoral in postsozialistischer Zeit, hg. v. Carsten Kießwetter / Dietrich Freier – Sp. 011–012
Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation, hg. v. Jean-Pierre Wils – Sp. 442, KR
Weinrich, Michael: Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus – Sp. 427–428
Welck, Christian: Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 – Sp. 528–530, KR
Wendebourg, Dorothea – siehe: Hamm, Berndt: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation – Sp. 507–509
Wenzelmann, Gottfried: Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens – Sp. 022–023
Wenz, Helmut: Körpersprache im Gottesdienst. Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche – Sp. 026–027
Werner, Hans-Joachim: Martin Buber – Sp. 477–482
Wettstein, Ronald Harri: Leben- und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person – Sp. 354, KR
Weyers, Heinrich: Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob". – Sp. 202–204
Wicki, Hans: Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung – Sp. 089–106
Wieh, Hermann: Identität und Spiritualität. Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche – Sp. 170, KR
Wiesel, Elie: Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits – Sp. 354, KR
Wiesel, Elie: Elias oder eine Ahnung der Unsterblichkeit. siehe: Buber, Martin: Elija. Ein Mysterienspiel – Sp. 477–482
Wimmer, Otto: Kennzeichen und Attribute der Heiligen. Völlig neu bearbeitet von Barbara Knoflach-Zingerle – Sp. 348–350
Wirsching, Johannes: Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie – Sp. 264, KR
Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, hg. v. Josef Wieland – Sp. 333–334
Wischmeyer, Oda: Die Kultur des Buches Jesus Sirach, hg. v. Erich Gräßer – Sp. 496–497
Witte, Markus: Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches – Sp. 305–306
Wohmann, Gabriele: Erzählen Sie mir was vom Jenseits. Gedichte, Erzählungen und Gedanken – Sp. 344–346
Wolf, Siegbert: Martin Buber zur Einführung – Sp. 477–482
Wollbold, Andreas: Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie – Sp. 165–166
Würthwein, Ernst: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk – Sp. 030–031
Zahner, Walter: Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung – Sp. 046–050
Zander, Helmut: Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theolgie – Sp. 377–378
Zippert, Thomas: Bildung durch Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerkes – Sp. 168, KR
Zohary, Michael: Pflanzen der Bibel. Vollständiges Handbuch – Sp. 442–444, KR
Zur Unterscheidung der Geister, hg. v. Adel Theodor Khoury – Sp. 440–441, KR

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 75–88, 169–180, 265–272, 353–360, 443–448, 529–536.
Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1995/96. – Sp. I–XVI (Beilage zu Heft 2)

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–**

Nummer 1 | **1996** | **92. Jahrgang**

Frie, Ewald: Standhalten im Quellenfluß. Neuerscheinungen zur Geschichte der Kirchen in der DDR Sp. 3

Gönner, Johannes: Die Stunde der Wahrheit. Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn (Klemens Richter)

Wanke, Joachim: Neue Herausforderungen – Bleibende Aufgaben. Beiträge zur Pastoral in postsozialistischer Zeit, hg. v. Carsten Kießwetter / Dietrich Freier (Klemens Richter)

Selke, Jürgen: Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR (Klemens Richter)

Trilling, Wolfgang: „Trauer gemäß Gott." Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. Klemens Richter (Renate Richter)

Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart. Hg. v. Wilfried Barner (Gisbert Kranz)

Lüdde, Marie-Elisabeth: Die Rezeption, Interpretation und Transformation biblischer Motive und Mythen in der DDR-Literatur und ihre Bedeutung für die Theologie (Gisbert Kranz)

Fries, Heinrich: Zur Lage der Ökumene . . . . . Sp. 15

Hempelmann, Reinhard: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog (Harald Wagner)

Wenzelmann, Gottfried: Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens (Johannes Halkenhäuser)

Opitz, Peter: Calvins theologische Hermeneutik (Heribert Schützeichel)

Lück, Wolfgang: Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart (Harald Wagner)

Wenz, Helmut: Körpersprache im Gottesdienst. Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche (Dietmar Thönnes)

Barth, Hans-Martin: Spiritualität (Josef Sudbrack)

Allgemeines . . . . . Sp. 28

Vergote, Antoine: Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion (Josef Wohlmuth)

Festschriften (Harald Wagner)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 30

Würthwein, Ernst: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (Hermann-Josef Stipp)

Blank, Josef: Studien zur biblischen Theologie (Thomas Söding)

Schürmann, Heinz: Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek (Heinz Giesen)

Gräßer, Erich: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief, hg. v. Martin Evang / Otto Merk (Knut Backhaus)

Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3 (Knut Backhaus)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 38

Schatz, Klaus: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart (Karl-Josef Rivinius)

Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Hg. v. Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky (Bernd Moeller)

Tillich, Paul: Frühe Predigten 1909–1918. Hg. v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 44

Gruber, Franz: Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit (Armin Kreiner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 46

Zahner, Walter: Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung (Herbert Muck)

Heimbach, Johannes: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten." Der Kirchenbaumeister Emil Steffan (1899–1968) (Herbert Muck)

Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia, Bd 5: Liturgia delle ore / Bd 6: L'anno liturgico / Bd 7: I sacramentali e le benedizioni (Ruggero Dalla Mutta)

Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik (Klemens Richter)

Vinçon, Herbert: Du verstehst meine Gedanken von ferne. Gebete für den Gottesdienst (Dietmar Thönnes)

Lade, Eckhard: Musterbeispiele für die ansprechende Gestaltung von Schulgottesdiensten auf Diskette (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 58

Gaudemet, Jean: Église et Cité. Histoire du droit canonique (Rudolf Weigand)

Corecco, Eugenio: Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller (Reinhild Ahlers)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 62

Lob-Hüdepohl, Andreas: Kommunikative Vernunft und theologische Ethik (Gerhard Stanke)

Günthör, P. Anselm: Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie, Bd I: Allgemeine Moraltheologie. Der Christ – gerufen zum Leben / Bd II: Spezielle Moraltheologie. Der Christ vor Gott / Bd III: Spezielle Moraltheologie. Der Christ in der Gemeinschaft (Werner Wolbert)

Der Mensch ist der Weg der Kirche. FS für Johannes Schasching, hg. v. Herbert Schambeck / Rudolf Weiler (Joachim Wiemeyer)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 68

Becker, Ulrich / Johannsen, Friedrich / Noormann, Harry: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen (Detlev Dormeyer)

Mette, Norbert: Religionspädagogik (Frank Meier)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 70

Dumoulin, Heinrich: Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt (Hans Waldenfels)

Philosophie . . . . . Sp. 71

Grabner-Haider, Anton: Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen (Richard Schaeffler)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 73

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 75

Liebe Leserinnnen und Leser der Theologischen Revue!

Mit Ablauf des Jahres 1995 hat Herr Prof. Dr. Vinzenz Pfnür die Schriftleitung dieser Zeitschrift niedergelegt, nachdem er sie ein Vierteljahrhundert innehatte von 1971 bis 1988 gemeinsam mit Prof. Dr. Erwin Iserloh. Seiner kontinuierlich-präzisen Arbeit ist es zu danken, daß unsere Fakultätszeitschrift ein weltweit geschätztes Forum katholischer Theologie darstellt. Die Fakultät dankt ihm aufrichtig.

Mit Beginn dieses Jahres hat Herr Prof. Dr. Harald Wagner, seit 1. Oktober 1994 Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und Dogmengeschichte bei uns, die Schriftleitung übernommen. Die Fakultät dankt ihm für seine Bereitschaft, wünscht ihm Gottes Segen, eine glückliche Hand und insgesamt gutes Gelingen. Seine langjährige Herausgebertätigkeit in anderen Zusammenhängen wird ihm bei seiner Arbeit zugute kommen. *Prof. Dr. Klemens Richter, Dekan*

Standhalten im Quellenfluß. Neuerscheinungen zur Geschichte der Kirchen in der DDR

von Ewald Frie, Düsseldorf

Fünf Jahre Zusammenbruch der DDR und 50 Jahre Befreiung vom Nationalsozialismus: 1995 konkurrierten die Erinnerungsrituale. Doch während die fehlgeschlagene Sprengung der Remagener Rheinbrücke im März medienwirksam reinszeniert wurde, ging die erste und letzte freie Volkskammerwahl irgendwie unter. Die Aufmerksamkeitsschwellen haben sich verschoben. Im Vergleich zu den aufgeregten Stasi-Debatten der letzten Jahre hat die DDR-Vergangenheit an Medienpräsenz verloren. Die Kraft, Vergangenheit gegenwärtig zu halten, dauert nicht ewig. Folglich verwandelt sich das Thema in einen prominenten Gegenstandsbereich der interessierten Wissenschaften, der Historiographie zumal.[1] Es bleibt außerdem wichtig für die gesellschaftlichen Subsysteme, die den Tod der DDR überlebt haben. Hier sind vor allem die Kirchen zu nennen. Sie konnten im politisch übersteuerten und gesellschaftlich geschlossenen System DDR sicherlich Autonomiespielräume offenhalten – doch um welchen Preis? Diese Frage hat in Kirchenkreisen heftige Konflikte ausgelöst.

Wer also Neuerscheinungen zur Geschichte der Kirchen in der DDR durchsieht, muß mit Verwissenschaftlichungs- und Verkirchlichungstendenzen einer Debatte rechnen, die im politischen Raum begann. Bereits seit einiger Zeit ist festzustellen, daß die schnellen Urteile der Jahre 1991/92 durch zwei Tendenzen abgelöst worden sind: Einerseits wird nach theoretischen Grundlagen, nach handhabbaren Kriterienbündeln für die Analyse gefahndet, andererseits werden neue Quellen ausgegraben und in die kirchliche und wissenschaftliche Debatte eingebracht.[2] Der folgende Literaturbericht will diese Tendenzen anhand einiger neuerer Veröffentlichungen weiterverfolgen und ihre Ergebnisse feststellen.[3]

1. Gesamtdarstellungen

Auf die ganze Geschichte der DDR-Kirchen zielen zwei sehr verschiedene Veröffentlichungen.[4] Die Vf. entstammen den beiden alternativen theologischen Wissenschaftsbetrieben der DDR. Detlef Pollack war und ist Religionssoziologe an der Univ. Leipzig. Rudolf Mau war Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte am Ost-Berliner Sprachenkonvikt, einer der nichtstaatlichen theologischen Ausbildungsstätten. Beide Vf. definieren einleitend ein begrenztes Arbeitsvorhaben, vom dem aus sie dann aber doch zu allgemeineren Aussagen über die Rolle der Kirche im sozialistischen Staat kommen.

Mau will im Rahmen einer klassischen Politik- und Ideengeschichte wissen, „in welchem Sinne es die SED-Führung bei ihrem Versuch, ihre ideologiegeleitete Politik zum dauerhaften Sieg zu führen, mit dem Problem ‚Kirche' zu tun bekam" (9). Wie sah die SED die Kirche, welche Ziele hatte sie? Wie ging die SED mit den Kirchen um, was erreichte sie? M. behandelt dementsprechend zunächst die marxistisch-leninistische Weltanschauung als Wahrnehmungsmuster und zieldefinierendes Interpretationsraster der SED-Politik. Es folgen Abschnitte über die Instrumentarien: Verfassung und Gesetzlichkeit, die „Universalwaffe" (75) Gespräch und die steuerbaren Gruppen der ‚progressiven Christen'. Am Ende stehen zwei Kap., die den Ertrag der SED-Politik generell und im Hinblick auf das von Besier vorgeschlagene Interpretament „Anpassung" bewerten.

Pollack ist nicht vorrangig politik- oder ideengeschichtlich, sondern religionssoziologisch interessiert. Er will „eine auf dem jetzigen Aufarbeitungsstand der Quellen stehende soziologisch durchgearbeitete Prozeßanalyse" (12) vorlegen. Auf der Grundlage publizierter Quellen und eigener früherer Arbeiten, die durch kirchensoziologisch relevantes Zahlenmaterial angereichert sind, versucht er zwischen Empirie und Theorie zu vermitteln. Am Anfang steht daher ein Forschungsüberblick sowie eine Präsentation der theoretischen Grundannahme von der „Organisationsgesellschaft DDR". Es folgt die ausführliche gesellschaftliche Verortung der evangelischen Kirchen im Wandel der Zeit. Danach wird Zahlenmaterial zu Religiosität und Kirchlichkeit aufbereitet. Schließlich wendet sich P. in prägnanter Weise gegen den Begriff der „Protestantischen Revolution".

Die Arbeiten von Mau und Pollack lassen sich als Antworten auf Gerhard Besier lesen, an dessen monumentalen Darstellungen sich alternative Entwürfe messen lassen müssen. So gesehen verweisen sie auf unterschiedliche Strategien des Umgangs mit den plakativen und wirkmächtigen Formeln „Kumpanei" und „Anpassung".

Mau läßt sich auf die Argumentationsebene Besiers ein, beschreitet in ihr aber einen anderen Weg. Mit Besier teilt er die Annahme vom totalitären Charakter der DDR-Herrschaft, von der durchgehenden, ideologisch motivierten kirchenpolitischen Zielsetzung der SED, von der nur in Maßen variierten Differenzierungs- und Polarisierungspolitik. Doch die Entwicklung innerhalb dieses starren Korsetts beobachtet M. nicht durch die Brille des Kontroll- und Repressionsinstruments Staatssicherheit, sondern aufgrund der Lektüre der archivalischen Hinterlassenschaft des Staatssekretärs für Kirchenfragen, des politischen Arms der SED-Kirchenpolitik also. Dieser war zwar, wie M. überzeugend herausarbeitet, nur ein „stets weisungsgebundene[r] Parlamentär" (81), „in seiner gesamten Tätigkeit fest am Bande des ZK der SED" (85). Doch darin unterschied er sich – so M. – nicht vom Ministerium für Staatssicherheit, das unabhängig vom Staatssekretär tätig war. Die Stasi leistete „spezielle und punktuelle Arbeit" (98), wo der Staatssekretär die SED-Politik im ganzen zu vertreten hatte. Aussagen über Strategien und Konzepte des Staates im Umgang mit den Kirchen erwachsen daher eher aus einer Untersuchung der Staatssekretärsakten als aus der Sichtung des ‚Nachlasses' des Mielke-Imperiums.

Auf der Grundlage dieses Quellenfundus kommt M. zu Ergebnissen, die sich von denen Besiers sehr unterscheiden. Den von SED-Seite gegen die Kirchen gerichteten Vorwurf, aufgrund theologisch verstellter Beobachtungsraster zu angemessener Wirklichkeitswahrnehmung unfähig zu sein, karikiert M. treffend als die Annahme „einer Art geistiger Behinderung" (18), gibt ihn dann aber an die SED zurück. Sie habe infolge ideologischer Sichtblenden Kirche nicht in ihrer Eigenart wahrnehmen können. Steuerungsversuche seien letztlich erfolglos geblieben, weil die Kirchen kein hierarchisch strukturierter Block, kein Relikt vorsozialistischer Denkweisen, kein Agent des Klassenfeindes gewesen seien, wie die SED annehmen mußte. Kategorisierungen der Christen in „loyale", „realistische", „konservative" und „feindlich-negative" Kräfte (101–102) führten zu Konstruktionen wie der „Gruppe um Steinlein/Falcke" (159). Beeinflussungen der Kirchen auf der Grundlage solcher Wahrnehmungsdeformationen mußten scheitern.

Dagegen sei es den Kirchen gelungen, die legitimatorischen Kernbegriffe der SED als wirklichkeitsfremde Ideologeme zu entlarven, indem sie sie seit den 60er Jahren übernommen, ja enteignet hätten. Kirche im Sozialismus und das Friedensengagement vieler Christen werden so bei M. zur gefährlichsten Bedrohung des SED-Staates. Die Abgrenzungs- und Überwinterungsstrategie der katholischen Kirche habe die SED weniger in Schwierigkeiten gebracht. Die Partei „wußte ... es ... zu schätzen, daß sich ... das Verhältnis zu ihr (der Kath. Kirche, E. F.) über lange Zeiträume hinweg relativ problemlos gestaltete" (171). Der von Besier gegen die Evangelischen Kirchen gerichtete Vorwurf der „Anpassung" wird damit zum Kompliment. Nach dem Scheitern des Konfrontationskurses am Ende der 50er Jahre hätten sich die Evangelischen Kirchen in die Situation des DDR-Sozialismus hineinbegeben. Orientiert an der Leitlinie eigener Überlieferung – M. nennt Barmen und das Evangelium – hätten sie hier dem Totalitätsanspruch der SED getrotzt und den Menschen Freiräume ermöglicht.

M. präsentiert in vielem eine handliche Alternative zu Besier: eine alternative Quellengrundlage, eine alternative Fragestellung, eine alternative Leitthese. Bei beiden Vf.n sind quellengestützte Analyse und interessengeleitetes Werturteil nicht getrennt. Auch fünf Jahre nach dem Epochenbruch von 1989 und am Ausgang der kirchenbezogenen Stasi-Debatte ist distanzierte Beobachtung mit wissenschaftlichem Handwerkszeug offenbar noch schwer möglich.

[1] Vgl.: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland" (Hg.): Forschungsprojekte zur DDR-Geschichte. Ergebnisse einer Umfrage des Arbeitsbereiches DDR-Geschichte im Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (MZES) der Universität Mannheim, bearb. v. Thomas Heimann, Mannheim/Bonn 1994.

[2] Vgl. Ewald Frie: Geschichte der Kirchen in der DDR. Neuerscheinungen des Jahres 1993, in: NPL 39 (1994), 271–286.

[3] Einen Überblick über die 1994 insgesamt erschienene Literatur ermöglicht Gert Kaiser/Ewald Frie (Hg.): Arbeitskreis „Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR". Vorträge, Diskussionen und Bibliographie 1994/95, Düsseldorf 1995.

[4] **Mau,** Rudolf: **Eingebunden in den Realsozialismus.** Die evangelische Kirche als Problem der SED. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 259 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-525-01616-6. **Pollack,** Detlef: **Kirche in der Organisationsgesellschaft.** Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. – Stuttgart: Kohlhammer 1994. 515 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-013048.

Dies zeigt auch das Buch von Pollack, wiewohl es besonders distanziert daherkommt. P. verläßt nämlich die politik- und ideengeschichtliche Ebene. Begriffe wie „Inoffizieller Mitarbeiter" oder „Staatssicherheit" spielen bei ihm keine Rolle. Sein Gegenstand scheint durch doppelten Traditionsabbruch gleichsam aus der Geschichte herauszufallen. Zum einen geht P. davon aus, daß die DDR viele deutsche Traditionsstränge kappte und dadurch auch den Protestantismus zur Neuorientierung zwang. Zum anderen nimmt er an, daß mit dem Ausfallen der externen Bestandsbedingungen 1989 das System DDR zusammenbrach und dessen Inhalte an die Bundesrepublik fielen. P. vergibt damit gleich zwei wichtige Erklärungschancen für die Eigenart des DDR-Protestantismus: die politisch-ideologische und die historisch-diachrone. Er setzt auf eine systemtheoretisch angeleitete Gesellschafts- und Organisationsgeschichte mit empirisch gesicherter Bodenhaftung. Doch die konsequente Verknüpfung und gegenseitige Befruchtung von Empirie und Theorie erweist sich als ein außerordentlich schwieriges Unterfangen.

Unter Organisationsgesellschaft versteht P. „die Gegenläufigkeit von politisch-ideologischen Homogenisierungs- und funktionalen Differenzierungsprozessen" (61). Die politische Spitze der Organisationsgesellschaft akkumulierte die zentrale Ressource Macht und versuchte, das System geschlossen zu halten. Die Folge waren Modernisierungsverzüge in allen gesellschaftlichen Bereichen. Es bildeten sich inoffizielle und informelle Substrukturen, die die Defizite auffingen, aber auch Anlagerungsmöglichkeiten für politischen Protest bildeten.

Welche Rolle aber spielten die Kirchen in dieser Organisationsgesellschaft. Stand sie „als Institution auf dem Bruch zwischen offizieller und inoffizieller Gesellschaft" (352)? Stand sie „von allen Institutionen am weitesten am Rand der Organisationsgesellschaft" (371)? Welches war der Ort der Kirche vor dem von P. zu Recht herausgehobenen Epochenjahr 1961, das die Schließung des Systems DDR bewirkt haben soll? Mit der Unklarheit der Kirchenverortung korrespondiert die Unklarheit der für diese Arbeit doch so wichtigen Religionsdefinition, die „aus umfangstechnischen Gründen" (36) in eine knappe Anmerkung verbannt wird. P. scheint die grundsätzlichen Fragen nicht ganz geklärt zu haben, denn an den entscheidenden Wendemarken der Kirchengeschichte der DDR verwendet er seinen theoretischen Ansatz nicht. Das Kap. „Die Ursachen der Gründung des Bundes" (224–232) etwa nennt sieben Gründe für die Bundesgründung, die in zwei Ursachenbündel (Spaltung Deutschlands und staatlicher Druck) zusammengefaßt werden. Mit der Organisationsgesellschaft werden die Gründe und Ursachenbündel nicht in Beziehung gesetzt.

P.s selbstgewählter Anspruch, theoretische Pionierarbeit zu leisten und gleichzeitig das empirische Wissen zu erhöhen, verdeckt damit den eigentlichen Wert seiner Analysen. Das Kap. über „Religiosität und Kirchlichkeit" (373–445) verarbeitet neues kirchensoziologisches Material. Es zeigt drastisch den dramatischen Verfall kirchlicher Bindungen seit Mitte der 50er Jahre und arbeitet die leise Renaissance des organisierten Protestantismus seit Ende der 70er Jahre heraus. Das Hauptkap. „Die gesellschaftliche Lage der evangelischen Kirchen in der DDR von 1949 bis 1989" (78–372) ist ein wichtiger Baustein zu einer politischen Gesellschaftsgeschichte der DDR-Kirchen, die sich aus der Stasi- und IM-Fixierung löst und die Eigenlogiken von Kirche, Staat und ihren jeweiligen Vertretern ernst nimmt. So kann P. zeigen, daß schon nach dem Mauerbau das einsetzte, was später im Westen vielfach als Kirchenbundtheologie und -diplomatie wahrgenommen wurde: der Verzicht auf die Benennung grundsätzlicher Probleme, der Versuch, Regelungen hinter geschlossenen Türen zu finden, die Anpassung (im oben beschriebenen Mauschen Sinne) an die Semantik des Staates (vgl. 182–183), die Hochschätzung einer globalen Friedensethik auf Kosten des liberalen Staatsverständnisses und einer individualistischen Freiheitsethik (197). P. hat wichtige Anregungen gegeben für eine Verbindung von theoriegeleiteter Sozial- und Gesellschaftsgeschichte mit Politikgeschichte am Beispiel der Kirchen. Eine wichtige Aufgabe der Forschung ist angeschnitten.

2. Die „Heldenstadt": Leipzig in den 80er Jahren

Gleich zwei Dokumentationen präsentieren Quellenmaterial zu diesem Thema. Beide Publikationen sind in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erschienen. Beide konzentrieren sich auf die Geschichte der Kirchen zwischen staatlicher Beharrung und gesellschaftlichem Umbruch. Und doch sind die Unterschiede beträchtlich. Christoph Kaufmann, Doris Mundus und Kurt Nowak veröffentlichen vor allem Aufzeichnungen von Johannes Richter, Pfarrer an der Thomaskirche.[5] Richter war gleichzeitig Superintendent von Leipzig-West und daher zuständig für 30 Gemeinden und ca. 50 Pastoren im Leipziger Westen und den dazugehörigen Vorstädten. Sein Amtskollege in Leipzig-Ost war bis 1980 Ernst Gersdorf, seit 1982 Friedrich Magirius. Der abgedruckte geschlossene Quellenfundus betrifft den Zeitraum 1977 bis 1989. Er beinhaltet im wesentlichen von Richter angefertigte Protokolle über Gespräche mit staatlichen Stellen sowie verwandte Schriftstücke, die Richter im Entstehungszeitraum seinen Aufzeichnungen ergänzend beigefügt hat.

Christian Dietrich und Uwe Schwabe hingegen dokumentieren im Auftrag des „Archivs Bürgerbewegung e.V." die Geschichte der Friedensgebete in Leipzig zwischen 1981 und dem 9. Oktober 1989.[6] Zeitlich und thematisch ist dies ein engerer Rahmen. 217 der 246 Dokumente betreffen die Jahre 1988 und 1989. Die Dokumente sind teilweise gekürzt und ganz auf den thematischen Bezug „Friedensgebete" zugeschnitten, die als „das entscheidende Symbol für die Revolution in der DDR"[7] gelten.

Im Gegensatz zu der Dokumentation von Kaufmann, Mundus und Nowak sind Quellen aus unterschiedlichen Provenienzen herangezogen worden. Neben dem Archiv der Bürgerbewegung Leipzig haben die ‚Gauck-Behörde', der Bestand Staatssekretariat für Kirchenfragen im Bundesarchiv Potsdam, die Stiftung der Parteien und Massenorganisationen beim Bundesarchiv, das sächsische Staatsarchiv, das Stadtarchiv Leipzig und das Gästebuch der Nikolaikirche Material geliefert. Dies macht die Dokumentation facettenreich, bunt, spannend. Je dichter die Überlieferung 1988/89 wird, desto unmittelbarer wird die Dramatik der Situation. Wie der Pfarrer der Nikolaikirche, Christian Führer, der zuständige Superintendent Friedrich Magirius, der Oppositionelle Rainer Müller und viele andere sich unter schwierigsten Kommunikationsbedingungen zu orientieren suchen, im Spannungsfeld von staatlichen Zumutungen – die im Falle Müller auch ganz handgreiflicher Natur sind –, kirchlicher Verkündigung, jugendbewegtem Aufbruch und traditionsorientierten Gemeindeinteressen sich selbst treu bleiben und der Gesellschaft eine Hilfe sein wollen, das wird ungeheuer plastisch vor Augen geführt. Die spezifische Leipziger Situation, in der ÜSE (SED-Kürzel für „Übersiedlungsersuchende"), AStA (SED-Kürzel für „Antragsteller auf ständige Ausreise aus der DDR") bzw. „Ausreiser" ab 1988 in die von kirchlichen Basisgruppen geprägten Friedensgebete hineindrängten, um sie zu ihrem Kommunikationsforum zu machen, scheint deutlich auf. Im Sommer 1988 und dann noch einmal im Herbst drohten die Friedensgebete zu scheitern, weil Kirchenvorstand von St. Nikolai und Superintendent darauf drängten, im Interessengeflecht von friedens- und ökologiebewegten christlichen Basisgruppen und Ausreisewilligen den kirchlichen Verkündigungsauftrag nicht zu vergessen. Im Gegensatz zu Berlin hielten die Akteure diese Konflikte jedoch unter starkem staatlichen Druck in spannungsreicher Gemeinsamkeit aus, ließen sich nicht auseinandertreiben. So konnte das Friedensgebet Ausgangspunkt für die Montagsdemonstrationen werden, die am 18. September 1989 erstmals über 1000, drei Wochen später bereits ca. 70 000 Teilnehmer zählten. Daß der Staat am 9. Oktober nicht zuschlug, gilt als deutliches Zeichen für den Verfall der SED-Macht, als Beginn der „Herbstgesellschaft" (15), wie D. und Sch. es nennen. Mit diesem Datum bricht folgerichtig das Buch ab.

Trotz oder gerade wegen der mitreißend dokumentierten Ereigniskette, die in einer ausführlichen Chronologie (505–544) weiteren Niederschlag findet, hat die Arbeit des Archivs Bürgerbewegung auch etwas Betörendes. Sie spitzt die Ereignisse auf die Akteure Staat, Kirchenleitung, Basisgruppen und Ausreiser zu und inszeniert damit dokumentarisch die Perspektive der Basisgruppen. „Der unter- und entscheidende Faktor in der DDR", heißt es dementsprechend in der Einleitung von Harald Wagner, war im Vergleich zu den anderen osteuropäischen Reformstaaten „die Rolle der Kirche. Mit Kirche kann in direkter Weise nur der emanzipatorisch-befreiende Teil gemeint sein: die Gruppen in der Kirche und die an ihrem Rande."[8]

Wie anders und zunächst langweilig kommt dagegen die Dokumentation von Kaufmann, Mundus und Nowak daher. In den

[5] **„Sorget nicht, was ihr reden werdet."** Kirche und Staat in Leipzig im Spiegel kirchlicher Gesprächsprotokolle (1977–1989). Dokumentation. Hg. v. Christoph Kaufmann / Doris Mundus / Kurt Nowak. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993. 344 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-374-01474-7.

[6] **Freunde und Feinde.** Friedensgebete in Leipzig zwischen 1981 und dem 9. Oktober 1989. Dokumentation. Hg. v. Christian Dietrich / Uwe Schwabe im Auftrag des „Archiv Bürgerbewegung e.V." Leipzig. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1994. 571 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-374-01551-4.

[7] Harald Wagner: Friedensgebete – Symbol der Befreiung, in: Dietrich/Schwabe (Anm. 6), 17–33, hier 31.

[8] Wagner, Friedensgebete, 30.

Gesprächen von Superintendent Richter geht es um Fragen des Kirchenbaus, das Lutherjubiläum 1983, das kirchliche Friedensengagement und seit 1987 auch um die immer größeren Spannungen in der Stadt, bei denen sich die Superintendenten zwischen Staat und Basisgruppen vermitteln sahen. Die innerkirchliche Zerreißprobe 1988 um die kirchliche Anbindung der Friedensgebete in der Nikolaikirche wird gar nicht erst zum Thema. Dafür weitet sich der Blick in zweierlei Hinsicht. Zum einen war kirchliche Praxis auch in Leipzig mehr als ein Aushandlungsprozeß zwischen engagierten jungen Christen, ‚Ausreisern' und Kirchenleitungen unter staatlichem Druck. Zum anderen hatten die Superintendenten die Befriedung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den 70er Jahren im Kopf und den Mythos des Kirchenkampfes der 50er Jahre im Gefühl. Das bedingte eine andere Perspektive auf die Situation der Jahre 1987–1989 als bei den jüngeren Basisgruppenvertretern. Dieser Konflikt war eben auch ein mühsamer Verständigungsprozeß zwischen Generationen.

Die Dokumentation von K., M. und N. enthält einige Zeugnisse, in denen die Überpolitisierung der DDR schlaglichtartig deutlich wird. Ventillose Überempfindlichkeit und Unfähigkeit zur außerpolitischen Kommunikation auf seiten des Staates waren die Folge. Im Herbst 1981 versuchte eine „Arbeitsgruppe Umweltfragen" beim Jugendpfarramt, Bäume zu pflanzen (153–156). Sie wurde mit immer neuen (Schein-)Argumenten daran gehindert und auf „Mach-Mit-Wettbewerbe" der Nationalen Front verwiesen. Eigenständige ökologische Aktivitäten duldete der Staat nicht. Sie hätten als Aufdeckung staatlicher Fehlleistungen gewertet werden können. Acht Jahre später, im Frühjahr 1989, versuchte der als Wahlhelfer bei der Kommunalwahl vorgesehene Ernst Koch herauszufinden, was eine gültige, eine ungültige, eine „Ja"- und eine „Nein"-Stimme sei (256–265). Sein langer Weg durch die Instanzen trägt tragikomische Züge. Systeminterne Dissidenz war für die ausgebildete SED-Herrschaft nicht definierbar.

Beide Dokumentationen haben ihre Vorzüge, sind auf je eigene Weise multiperspektivisch. Bei Dietrich und Schwabe bedingen die Breite des Quellenzugriffs und die Enge des Themas einander. Bei Kaufmann, Mundus und Nowak ist es umgekehrt ein einziger und einzigartiger Quellenfundus, der viele thematische Blickrichtungen eröffnet. Für eine Kirchengeschichte Leipzigs in den 80er Jahren, die mehr ist als Vorgeschichte des 9. Oktober 1989, sind damit wichtige Vorarbeiten geleistet.

3. Nachwuchsrekrutierung: Das Theologiestudium

Manfred Schulze ist 1942 in Berlin geboren worden. Nach dem Abitur 1960 studierte er Theologie an der Humboldt-Univ. Ende 1961 wurde er verhaftet und ein halbes Jahr später wegen „staatsgefährdender Hetze" zu 14 Monaten Gefängnis verurteilt. Im Februar 1963 entlassen, erhielt sein Studienbuch den Eintrag „Studienverbot für dauernd an allen Universitäten und Hochschulen der DDR". Schulze wurde – nach einem Intermezzo als Kohlenschipper – Tischler. Das mögliche Alternativstudium am Sprachenkonvikt brach er nach kurzer Zeit ab. „Ich hatte ein Ding mitgekriegt fürs Leben", urteilt er im Rückblick (186).

Es sind vor allem diese Fälle, die in Erinnerung bleiben aus der umfangreichen dokumentengestützten Darstellung von Dietmar Linke über „Theologiestudenten der Humboldt-Universität".[9] Daneben die erschreckende Disparität zwischen archivalisch gestützten biographischen Skizzen des Vf.s und den nachträglichen Selbstbeobachtungen der Akteure, etwa im Fall der ehemaligen Dekane Heinrich Fink und Karl-Heinz Bernhardt. L.s Stärke ist, dies hat bereits sein 1993 erschienener Sammelbd über ‚republikflüchtige' Pfarrer[10] gezeigt, die nüchterne Präsentation des Elends, das mit den Kirchen in der DDR auch verbunden bleiben wird, wobei er diesmal nicht Interviews, sondern eine breite Schriftquellendokumentation in den Vordergrund stellt.

Sie schöpft vor allem aus dem Archiv der Humboldt-Univ., dem Bestand des Ministeriums für Hoch- und Fachschulwesen des Landesarchivs Potsdam, aus der Gauck-Behörde sowie dem Archiv der Parteien und Massenorganisationen beim Bundesarchiv. L.s besondere Aufmerksamkeit gilt den Jahren nach 1961, als „die soziale Umwälzung der Hochschullehrerschaft voll zum Tragen"[11] kam. Eindringlich belegt er die Brechung jugendlicher Opposition Anfang und Ende der 60er Jahre, die Entwicklung systemloyaler Dissidenz in den 80er Jahren, die sich wandelnde Motivation zum Theologiestudium.

L.s Arbeit ist damit eine notwendige Ergänzung zur nüchternen sozialgeschichtlichen Analyse, wie sie Ralph Jessen für die Hochschullehrerschaft in fakultäts- bzw. sektionsübergreifender Perspektive vorgelegt hat.[12]

Stärker auf die Inhalte des theologischen Studiums bezieht sich Wolf Krötke.[13] Wo sich bei der Lektüre von Linke die bange Frage auftut, wie eine gediegene theologische Ausbildung angesichts der massiven staatlichen Interventionen noch möglich war, antwortet K., „daß die Verquickung von Theologie und Macht auf die meisten Studenten an den Sektionen eher abschreckend wirkte und jedenfalls durch sie nicht prägend in die Kirchen hineingetragen wurde" (245).

K. betont die Freiheit der Theologie, die sich auch in der DDR durch die ungünstigen Verhältnisse letztlich nicht habe einengen lassen. Zwischen den Gefahren ideologischer Verstaatlichung (bes. an den staatlichen theologischen Fakultäten/Sektionen) und distanzloser Verkirchlichung (bes. an den kirchlichen Hochschulen) habe die Theologie einen eigenen Weg gefunden. Insbesondere an den nichtstaatlichen kirchlichen Hochschulen konnte „die Wirklichkeit so unverfälscht gesehen und analysiert werden . . ., wie sie sich im Lichte der Sache der Theologie zeigte" (245). Die Leistung der Theologie während der 40 Jahre DDR zu würdigen, sei angesichts der massiven Verzeichnungen durch Publikationsverbote, Zensur und künstlich hochgespielter Kontroversen um SED- oder CDU-Theologie derzeit kaum möglich. Theologie habe sich vor allem im Vollzug von Theologie, in Ausbildung und innerkirchlichem Dialog entwickeln können. Erst nach der Befreiung der Wende werde allmählich aus Akten und nachträglich Niedergeschriebenem deutlich, was da alles gedacht und bewegt worden sei.

Krötke, Jessen und Linke weisen drei mögliche Zugänge[14] zum Gegenstandsbereich ‚theologische Ausbildung': Dokumentation aus der Betroffenenperspektive mit den Möglichkeiten von Quellensichtung und oral history, sozialgeschichtliche Bestandsaufnahme und wissenschaftsimmanente Interpretation. Vergleichsebenen tun sich auf: zwischen verschiedenen Ausbildungsstätten und ihrem jeweiligen theologischen und kirchlichen Hintergrund, zwischen universitärem und kirchlichem Studium, zwischen theologischem und anderweitigem Studium. Inwieweit Linke und Krötke aus jeweiliger persönlicher Betroffenheit zu Überzeichnungen neigen, wird weitere Forschung zeigen müssen, die hier ein reiches Betätigungsfeld findet.

4. Die kleine Schwester: Katholische Kirche

Was machen die Katholiken? Sie sammeln. Noch. Die kleine Schwester der evangelischen Kirchen in der DDR ist weiterhin ein nachrangiges Forschungsthema. Zwar wird an den Universitätseinrichtungen, die sich mit der Geschichte des Katholizismus beschäftigen, emsig gearbeitet. Doch der buchdruckerische Ertrag ist noch gering. Und die im protestantischen Bereich so reichhaltige und trotz aller bleibenden Verletzungen auch so erkenntnisfördernde öffentliche Debatte ist im Katholizismus weitgehend ausgeblieben. Eine „Brachlandschaft"[15] tut sich auf. Die Auseinandersetzung im „Deutschland-Archiv" zwischen Ute Haese auf der einen und Bernd Schäfer, Dieter Grande u. a. auf der anderen Seite[16] wird eine For-

[9] **Linke,** Dietmar: **Theologiestudenten der Humboldt-Universität.** Zwischen Hörsaal und Anklagebank. Darstellung der parteipolitischen Einflußnahme auf eine Theologische Fakultät in der DDR anhand von Dokumenten. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 529 S. (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert [Quellen], 3), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7887-1481-6.

[10] Dietmar Linke: „Streicheln, bis der Maulkorb fertig ist." Die DDR-Kirche zwischen Kanzel und Konspiration, Berlin 1993.

[11] Ralph Jessen: Professoren im Sozialismus. Aspekte des Strukturwandels der Hochschullehrerschaft in der Ulbricht-Ära, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Kocka / Hartmut Zwahr (Hg.): Sozialgeschichte der DDR, Stuttgart 1994, 217–253, hier 239.

[12] Vgl. Jessen, Professoren; ders.: Die Gesellschaft im Staatssozialismus. Probleme einer Sozialgeschichte der DDR, in: Geschichte und Gesellschaft (1995), 96–110.

[13] **Krötke,** Wolf: **Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft.** Theologische Orientierung im Übergang vom „real existierenden Sozialismus" zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 285 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-16-146287-4. Hier bes. „Profile der Theologie in der DDR", 235–248.

[14] Einen weiteren Zugang, der auf Aussagen, Erinnerungen und Materialien von ca. 300 Studenten in der SBZ/DDR beruht, jedoch nicht vorrangig nach kirchengeschichtlichen Themen fragt, eröffnen Waldemar Krönig / Klaus Dieter Müller: Anpassung – Widerstand – Verfolgung. Hochschule und Studenten in der SBZ und DDR 1945–1961, Köln 1994.

[15] Bernd Schäfer: Katholische Kirche in der DDR, in: StZ 213 (1995), 212–214, hier 212. Schäfer gehört zu denjenigen, die die Brachlandschaft am eifrigsten beackern. Vgl. u. a. die folgenden Literaturhinweise.

[16] Vgl. Ute Haese: Katholische Kirche in der DDR und MfS, in: Deutschland-Archiv 27 (1994), 130–140; Dieter Grande, Siegfried Seifert u. Bernd Schäfer: Stellungnahme des Bistums Dresden/Meißen zu Ute Haeses Beitrag in DA 2/1994, in: ebd., 531–533; Ute Haese: Nelke um Nelke, Tulp' um Tulp'. Erwiderung, in: ebd., 533–535.

schungskontroverse kaum genannt werden können. Zu nachrangig ist der Anlaß, zu unscharf sind die Fragen formuliert, zu spekulativ bleibt beim derzeitigen Forschungsstand manches Argument.

Bleiben die Quellensammlungen. Hier allerdings liegen einige wichtige Arbeiten vor. Dieter Grande und Bernd Schäfer dokumentieren die Auseinandersetzungen im Vorfeld des Katholikentreffens 1987 in Dresden als Beispiel für die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in den 80er Jahren[17].

Das kirchliche Großereignis fällt in eines der glücklicheren Jahre der DDR. Im Schatten des Honeckerschen Bonn-Besuchs wurde innenpolitischer Friede angeordnet. Der Olof-Palme-Friedensmarsch war hierfür nur ein Beispiel. Dem Staat kamen zwei Leitlinien kirchlicher Politik entgegen. Zum einen vollzogen mehrere Bischöfe in der DDR den Kurswechsel der Protestanten aus den 70er Jahren anfanghaft nach. Die DDR wurde als dauerhafter Lebensraum, als bleibendes Wirkungsfeld kirchlicher Arbeit akzeptiert. Das Katholikentreffen sollte nach Ansicht Meißners Ausgangspunkt für in fünfjährigen Abständen zu wiederholende Wallfahrten aller Christen in der DDR sein. Zum anderen blieb es trotz vorsichtiger Lockerungsübungen bei der Enthaltsamkeit in gesellschaftspolitischen Fragen. Diese Enthaltsamkeit war Bestandsbedingung des schwarzen Blocks, als der die Kirche weithin erschien. Auf der Grundlage von kirchlichen und staatlichen, von Partei- und MfS-Quellen illustrieren G. und Sch., wie die Verhandlungen zwischen Staat und Kirche vonstatten gingen. Zwischen die Quellen sind sachliche, teils auch wertende Kommentare gesetzt.

Deutlich wird, daß der schwarze Block intern durchaus Fragmentierungen aufwies – zwischen Berlin und Dresden, zwischen Bischofskonferenz und der Dresdener Vorbereitungsgruppe und auch innerhalb des Berliner episkopalen Apparates. Wobei G. und Sch. die Berliner Differenzen deutlich offenlegen, die anderen Brüche jedoch unter anderem durch nach der Wende eingeholte Zeitzeugenstatements zu entschärfen suchen. Interpretiert werden die Brüche nicht. Das kann von einer Dokumentation nicht erwartet werden und bleibt daher Aufgabe zukünftiger Forschung, wenn sie gleiche Akteneinsicht erhält.

Gewichtiger als das Buch von Grande und Schäfer ist die monumentale Dokumentensammlung von Martin Höllen.[18] Von der Anlage her ähnlich – Quellentexte mit überleitenden Kommentaren – verfolgt dieses Publikationsprojekt anspruchsvollere Ziele. Geplant sind drei Bde, die einen historischen Überblick in Dokumenten über Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR liefern sollen. Allein der nun vorliegende erste Bd für den Zeitraum 1945–1955 hat 412 eng bedruckte Seiten verschlungen, gegliedert in drei Großkap. mit 80 Unterkap. und mehr als 1100 teils ausführlichen Fußnoten. Vorgeschaltet ist eine 73 S. und mehr als 1300 Titel umfassende Bibliographie. Eine Materialschlacht zeichnet sich ab: am Ende kündigt H. für die beiden folgenden Bde weitere acht Großkap. mit 185 Unterkap. an.

[17] **Grande,** Dieter / **Schäfer,** Bernd: **Zur Kirchenpolitik der SED.** Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983–1987. – Leipzig: Benno 1994. 212 S., kart. 24,80 ISBN: 3-89543-024-2.

[18] **Höllen,** Martin: **Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR.** Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd 1: 1945–1955. – Berlin: Martin Höllen 1994. XCVIII, 427 S., kart. DM 42,00.

Es ist nicht leicht, anhand des vorliegendes Bdes ein Urteil abzugeben. H. hat mit immensem Fleiß gesammelt. Aufgrund seiner Diss. über den „unpolitischen Kirchenpolitiker" Heinrich Wienken und durch seine frühere Tätigkeit als Leiter des Berliner KNA-Büros verfügt er ohnehin über ein großes Vorwissen. Das Buch ist daher prall gefüllt mit Informationen, die Fußnoten genauso wichtig wie der Text. Neben vielen sprechenden Beispielen für kirchliche Überlebensstrategien stehen Kurzbiographien der wichtigsten Personen. H.s Überleitungen wachsen sich gelegentlich zu eigenen Aufsätzen aus. So gibt er einen sehr nützlichen Einblick in die „kirchliche Geographie" des damals noch mitteldeutschen Raumes und erläutert daraufhin die Ausgangslage 1945 (18–38). H. weist auf Forschungsdesiderata hin, etwa auf das „dringend erforschungsbedürftige Dreieck zwischen Katholizismus, Kirche und Ost-CDU" (60). Er liefert Material, Suchhinweise, Anregungen, ein Kaleidoskop des DDR-Katholizismus und seiner politischen Selbstbehauptung.

Die im Eigenverlag erschienene Arbeit dürfte in Zukunft für die Forschung unverzichtbar sein. Leicht lesbar ist sie allerdings nicht. Das etwas unspezifische Vorhaben, Material für eine Beurteilung des Katholizismus in der DDR bereitzustellen (XV), führt zum weitgehenden Verzicht auf Strukturierung. Das am Ende des dritten Bdes geplante Register wird möglicherweise die Orientierung erleichtern. Daß die beiden übrigen Bde trotz aller publikationstechnischen Schwierigkeiten, auf die im Vorwort hingewiesen wird, bald erscheinen können, ist im Sinne der Katholizismusforschung sehr zu hoffen. Man wünschte allerdings dem Vf. auch die Gelegenheit, sein Wissen in etwas analytischerer Form weiterzugeben.

Letztlich war 1994 kein herausragendes Jahr, bezogen auf die Publikationen zur Geschichte der Kirchen in der DDR. Neben des Gesamtdarstellungen von Mau und Pollack sind es vor allem die vielen Dokumentationen, die ins Auge fallen und im Gedächtnis bleiben werden. Nach 40 Jahren Aktenmangel im Westen und Aktenverweigerung im Osten hat der freie Zugang zu den Archiven einen Effekt gehabt wie ein Platzregen in der Wüste. Allenthalben entstehen Quellenpublikationen, die schnell erworbene Aktenkenntnis mit langjähriger, oft leidvoller Lebenserfahrung koppeln. „So notwendig es ist, sich die formellen und informellen Strukturen eines politischen Systems zu erarbeiten, so sehr laufen reine Strukturdarstellungen Gefahr, das Schicksal jener aus den Augen zu verlieren, die im Räderwerk dieser Strukturen Objekte und Opfer waren."[19] So oder so ähnlich heißt es immer wieder in den Einleitungen. Derzeit scheint jedoch nicht die Gefahr zu bestehen, über zuviel theoriegeleiteter Reflexion die Menschen zu vernachlässigen. Vielmehr werden gerade im kirchlichen Bereich eine Menge von quellengestützten Informationen über Schicksale, Tragödien und Karrieren produziert. An Puzzleteilen für ein Bild der Kirchen in der DDR mangelt es nicht. Sie zusammenzusetzen ist die drängende Aufgabe. Mau und Pollack haben sich 1994 an diesem Problem in einer Weise versucht, die nicht ganz zu überzeugen vermochte. In ihre Spuren hinein und aus ihnen herauszutreten, das dürfte für die Forschung in den nächsten Jahren besonders wichtig sein.

[19] Falco Werkentin: Politische Strafjustiz in der Ära Ulbricht (Forschungen zur DDR-Geschichte, 1), Berlin 1995, 13.

Gönner, Johannes: **Die Stunde der Wahrheit.** Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 581 S. (Forschungen zur praktischen Theologie, 14), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-48529-8

Diese bei dem Wiener Pastoraltheologen P. M. Zulehner erstellte Diss. umfaßt einen Themenbereich, der kaum noch von einem Vf. allein zu bewältigen ist. Dabei sieht Gönner in dem Leitwort „Wahrheit" eine mögliche Brücke von Ost nach West, da dieses „von Theologen aus dem Osten meist noch über jenes der ‚Freiheit' gestellt wurde. Die spürbare Ideologie-Müdigkeit der Menschen im ehemals indoktrinierten Osten stellt für die innerkirchlichen Weichenstellungen, aber auch für theologische und pastorale Positionen und Sprachmuster eine kaum zu überschätzende Herausforderung dar" (14).

Eine Gesamtwürdigung dieses umfangreichen und mit vielen Detailstudien versehenen Werkes ist hier kaum möglich. Zu unterschiedlich sind dann doch die Entwicklungen in den einzelnen untersuchten Staaten. Zwar gibt der Vf. für jeden einzelnen Abschnitt eine Zusammenfassung, doch ist es für den Leser nicht einfach, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den einzelnen Ländern immer zu verfolgen. Die Untertitel der einzelnen Kap. sind für eine Benutzung als Nachschlagewerk – als solches wäre es wohl am besten angelegt worden – zudem kaum förderlich. Von daher wundert es auch nicht, daß eine Zusammenfassung des gesamten Werkes nicht erfolgt, wohl auch nicht möglich ist. Ein entscheidender Mangel ist das Fehlen eines Registers, das die Fülle der zweifellos ausgezeichneten Informationen hätte erschließen können. Die Grundproblematik dieser Studie, die unbestritten ein immenses Arbeitspensum des Vf.s darstellt, wird auch an der immerhin über 30 S. umfassenden Literaturliste deutlich: Für den Bereich der DDR, den der Rez. am besten übersehen kann, scheinen viele der benutzten Publikationen eher zufällig ausgewählt.

So wichtig derartige Gesamtübersichten sind, so bleibt die oben gestellte Frage, ob sie von *einem* Vf. noch zu bewältigen sind. Wer das Werk insgesamt liest, hat zweifellos einen erheblichen Erkenntnisgewinn; doch ist dies bei fast 600 S. noch möglich? Als Gewinn bleibt, daß der Vf. einen Beitrag zum Dialog zwischen Ost und West leistet, denn dieser Dialog zwischen den Ortskir-

chen wie den Theologen hat recht mühsam begonnen, was auf die über ein halbes Jh. hin so unterschiedliche Entwicklung zurückzuführen ist. Tatsächlich wird es derzeit nur wenige Theologen geben, die ein so umfassendes Wissen bezüglich der dargestellten Länder aufweisen können wie der Vf. Gerade deshalb bedauert der Rez., daß der Vf. keine andere Weise der Darstellung gewählt hat. Das schmälert keineswegs die unglaubliche Arbeitsleistung.

Münster Klemens Richter

Wanke, Joachim: **Neue Herausforderungen – Bleibende Aufgaben.** Beiträge zur Pastoral in postsozialistischer Zeit. Hg. v. Carsten Kießwetter / Dietrich Freier. – Hildesheim: Verlagsgesellschaft Benno / Bernward / Morus 1995. 278 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-89543-016-1

Als der heutige Bischof von Erfurt, J. Wanke, 1981 Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen wurde, begann eine neue Ära des DDR-Katholizismus (vgl. K. Richter, Die achtziger Jahre – eine neue Phase im DDR-Katholizismus, in: Deutschland Archiv 22, 1989, 1231–1240).

Er ist der erste Bischof auf dem Gebiet der DDR, der – zwar noch in den deutschen Ostgebieten geboren – hier aufgewachsen ist und seine Ausbildung am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt durchlaufen hat, wo er selbst später Professor für neutestamentliche Exegese war. Während sein Vorgänger, der wie fast alle katholischen Priester in den Kernlanden der Reformation Mitteldeutschlands aus dem Westen kam, sein Wirken in der DDR als *„sein Los"* betrachtete, erklärte W. 1981 in dem „Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" über den „Weg der Kirche in unserem Raum", daß die DDR für ihn Heimat sei: „In diesem gesellschaftlichen Umfeld habe ich meine geistige und religiöse Entwicklung erfahren. Und ich spreche sicherlich auch im Namen der im Presbyterium nachwachsenden Mitbrüder: Wir wollen auch hierher gehören, nicht weil wir nicht anders können, sondern weil wir um dieses Landes willen, um seiner Menschen willen einen Weg suchen wollen, um das Evangelium Jesu Christi auf ‚mitteldeutsch' zu buchstabieren. Ich bin der Meinung, daß diese Aufgabe noch nicht gelöst ist." Während andere Bischöfe vor ihm die DDR nicht als ihr Haus betrachteten, da sie daran in der atheistisch-kommunistischen Gesellschaft nicht mitarbeiten durften (so 1956 der Meißener Bischof Otto Spülbeck), geht es W. von Anfang an um eine *Inkulturation des Christentums in diese konkrete Gesellschaft* hinein. Der Rez. äußerte dazu schon 1982: W. beschreibt die DDR-Kirche als eine „Kirche, die es genau wie die Kirchen im Westen mit einer Umwelt zu tun hat, in der Gotteserfahrung nicht mehr vorkommt, in der sich nicht der Atheist, sondern der Gläubige rechtfertigen muß. Und das hat eben weniger mit einem atheistischen Marxismus als vielmehr mit einer totalen Säkularisierung und Materialisierung des gesamten öffentlichen Lebens in Ost wie West zu tun. Insofern sind die Äußerungen Wankes auch – und das vielleicht erstmals in der Geschichte der katholischen Kirche in der DDR – für die Theologie und die Kirche in der Bundesrepublik von Bedeutung" (K. Richter, Zu einer Standortbestimmung der katholischen Kirche in der DDR, in: Deutschland Archiv 15, 1982, 800–803). Von da an läßt sich im einzelnen zeigen, wie sich der Einfluß W.s auf die Kirche in der DDR und ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft verändern. Dieser Veränderung kann nunmehr an den Predigten, Reden und Aufsätzen W.s nachgespürt werden, die für die Zeit von 1981 bis zur „Wende" 1989 veröffentlicht wurden unter dem Titel „Last und Chance des Christseins. Akzente eines Weges", Leipzig 1991; darin findet sich auch die o. g. Standortbestimmung als erster Beitrag.

Der hier nun anzuzeigende Sammelbd von Reden auf Aufsätzen W.s bezieht sich auf die Zeit danach, von 1991 bis 1994. Dabei zeigt sich, wie wegweisend sein Reden und Handeln schon zuvor war, denn was er nach der Wende zu sagen hat, zeigt W. als einen der weitsichtigsten und pastoral ganz nah bei den Menschen befindlichen und somit als einen der profiliertesten deutschen Bischöfe. Da hier die insgesamt 29 Beiträge nicht im einzelnen aufgelistet oder gar besprochen werden können, sei ein Wort W.s von 1990 zitiert, das als grundlegende Erkenntnis hinter seinem Wirken in dem nun vereinigten Deutschland steht:

„Wir haben aus den letzten Jahrzehnten seelsorgliche Erfahrungen einzubringen, die nicht einfach verlorengehen dürfen: die Erfahrung lebendiger Pfarrgemeinden als Quellort der Glaubensbezeugung und Glaubensfreude, die Sorge um eine persönliche Atmosphäre in unseren Gemeinden und Häusern, die Schlichtheit der kirchlichen Selbstdarstellung (eine auch bei uns zunehmend gefährdete Grundhaltung), die Bereitschaft zur Konzentration in der Verkündigung und Katechese, die Bereitwilligkeit, die Grenze zwischen amtlichen, halbamtlichen und ehrenamtlichen Diensten in den Gemeinden fließend zu halten, die Offenheit für die Nöte und Empfindsamkeiten unserer östlichen Nachbarn, die spirituellen Erfahrungen aus der Zeit der äußeren Bedrängnis der Kirche und aus dem Umgang mit einer atheistischen Ideologie, die einen Säkularismus eigener Prägung hervorgebracht hat, und manches andere mehr. Hier sollten wir von dem inneren Glanz unserer Diasporakirche (die natürlich ebenso auch ihre ‚Runzeln und Flecken' hat) nicht gering denken." Schon zu DDR-Zeiten wollte W. die Kirche als eine Kirche der „Karriere nach unten" verstanden wissen. Und für ihn gilt heute noch, was er schon vor 15 Jahren zum diakonischen Aspekt christlichen Lebens sagte: „Es sollte keinen von uns geben, der nicht irgendwo eine Stelle hat, wo er sich hinkniet und jemandem die Füße wäscht." Nur eine dienende Kirche sei eine Antwort auf eine Wohlstandsgesellschaft, in der keiner mehr dienen wolle: „Wir mercedesfahrenden Bischöfe klopfen dabei zuerst an die eigene Brust."

Es ist schade, daß im Westen Deutschlands auch nach der Wende kaum zur Kenntnis genommen wird, was die Katholiken in den neuen Bundesländern umtreibt, daß ein Bischof wie W. – der sich allerdings nirgendwo in den Vordergrund drängt – nicht so bekannt ist, wie er es gerade um seines glaubwürdigen Zeugnisses wegen verdiente. Was allerdings zu DDR-Zeiten im Westen schwierig war, sich gründlich informieren zu können über den Katholizismus „drüben", das ist nun kein Problem mehr: Das neue Buch von Bischof W. kann, wenn es zur Kenntnis genommen wird, diese Lücke schließen.

Münster Klemens Richter

Selke, Jürgen: **Katholische Kirche im Sozialismus?** Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 300 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 38), kart. DM 58,00 ISBN: 3-89375-113-0

Diese Arbeit ist deshalb so bedeutsam für die Aufarbeitung der (vornehmlich katholischen) Kirchengeschichte in der DDR, weil der Hirtenbrief der DDR-Bischöfe zum Weltfriedenstag 1983 (abgekürzt: H.), in allen Gottesdiensten am 2. Januar verlesen, einen Wendepunkt in der Haltung der Bischöfe angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt, so daß von einer pastoralen Neuorientierung der Kirche mit entsprechenden Konsequenzen für ihr Verhältnis zum Staat DDR und für ihr eigenes Selbstverständnis gesprochen werden muß. Wohl völlig zu Recht kann Selke seine Untersuchungen in sieben Thesen zusammenfassen:

1. Der H. ist in Sprache und Inhalt für die bis dahin doch immerhin über 30jährige Geschichte der kath. Kirche in der DDR ein Novum. 2. Er knüpft an die friedensethische Reflexion innerhalb des Jurisdiktionsbezirkes Magdeburg (inzwischen ein eigenständiges Bistum) am Ende der 60er Jahre und der Meißener Diözesansynode von 1968/70 an. 3. Er ist Höhepunkt eines neuen pastoralen Engagements in der Wehrdienstfrage. 4. Der H. ist Abschluß einer nichtöffentlichen Auseinandersetzung in der kath. Kirche über die Militarisierung der Gesellschaft in der DDR in den Jahren 1981/82, die bei den Bischöfen unterschiedliche Positionen erkennen ließ. 5. Er muß in Verbindung mit der Friedensdiskussion innerhalb der kath. Weltkirche gesehen und zusammen mit dem Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" der (nur die damalige Bundesrepublik umfassenden) Deutschen Bischofskonferenz gelesen werden. 6. Dieser H. setzt sich mit der sozialistischen Gesellschaft auseinander und distanziert sich gleichzeitig von dem Sicherheitsanspruch des Staates DDR, dem damit weithin die Legitimität überhaupt abgesprochen wird. 7. Er signalisiert ein neues Selbstverständnis der kath. Kirche in der DDR.

Das Ziel des Vf.s, die Bedeutung des H.s von 1983 für die kath. Kirche einerseits und für ihr Verhältnis zum Staat DDR andererseits aufzuzeigen, wird voll erreicht. Dabei kann er viele Fäden aufnehmen, die letztlich zu einem so klaren Bild der Situation der Kirche Anfang der 80er Jahre führen, wie es bislang wohl nicht bekannt war. Dem Vf. war dies möglich, weil er die kirchlichen Archive in der ehemaligen DDR einsehen und Gespräche mit Zeitzeugen führen konnte. Besonders wichtig dabei war, daß der Erfurter Bischof Joachim Wanke, der für Insider von Anfang an als Inspirator und Autor des H.s galt, sein Privatarchiv zur Verfügung stellte. In seinem Geleitwort zu dieser Publikation bescheinigt Wanke dem Vf., daß dieser „minutiös der Entstehungsgeschichte des gemeinsamen Hirtenbriefes der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und dessen Einordnung in den damaligen kirchlichen Kontext nachgeht" (9). Er kann lediglich nicht bestätigen, daß die DDR-Bischöfe den Entwurf zum H. mit Rom abgestimmt hätten (166, Anm. 24). „Den ‚Vorwurf' der SED im Nachhinein, von Rom ‚gelenkt' zu sein, haben wir Bischöfe uns freilich gern gefallen lassen" (ebd.), wohl auch deshalb, weil damit die SED davon ausging, es nicht nur mit den Bischöfen, sondern in dieser Frage auch mit dem Vatikan zu tun zu haben. Und der Vatikan war als außenpolitischer Faktor (z. B. als Mitunterzeichner der KSZE-Akte) für die DDR von Belang.

S. gliedert seine Arbeit in drei Teile von unterschiedlicher Wertigkeit. Teil I (23–95) charakterisiert die Strukturen der Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone wie der Deutschen Demokratischen Republik von 1945 bis 1977, wobei auch – darüber gibt es bislang kaum übersichtliche Darlegungen – innerkirchliche Zusammenschlüsse wie etwa der Aktionskreis Halle vorgestellt und dann auch in ihrer Stellung zum H. untersucht werden. Der Vf. legt dabei selbstverständlich vor allem Wert auf die Entwicklung der

Friedensthematik in Kirche und DDR-Gesellschaft. Dabei wird die Bedeutung der Meißener Synode unter Bischof Otto Spülbeck, der übrigens weltweit ersten Diözesansynode nach dem II. Vatikanum überhaupt, für die weitere Diskussion in der Pastoralsynode der DDR-Jurisdiktionsbezirke wie für den H. selbst sauber herausgearbeitet. Teil II (95–229) legt den gesellschaftspolitischen Entstehungszusammenhang zwischen 1978 und 1982 dar sowie die innerkirchliche Auseinandersetzung 1981/82. Dazu gehören eine Sachanalyse des H.s sowie die Reaktionen auf ihn, u. a. auch im Westen. Teil III (231–259) untersucht die Konsequenzen des H.s für das Staat-Kirche-Verhältnis, womit eine deutliche Unterscheidung zum evangelischen Selbstverständnis als „Kirche im Sozialismus" verbunden ist: Für Wanke ist die kath. Kirche eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in einer säkularisierten und materialistischen Umwelt.

Die außerordentlich sorgfältige Untersuchung bietet anhand dieses H.s eine derart grundlegende Einsicht in die Entwicklung (übrigens nicht nur, wenn auch vor allem) der kath. Kirche angesichts der gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen in der DDR, daß mit Fug und Recht gesagt werden darf, sie ersetzt viele andere Arbeiten. Daß es sich „nur" um eine an der Kath.-Theol. Fak. Münster gefertigte Diplomarbeit handelt, ist wirklich nicht zu vermuten. Unter all den Publikationen, die derzeit zur kath. Kirche in der DDR erscheinen, ist dies eine, die von besonderem und für die weitere DDR-Kirchengeschichtsschreibung wohl unentbehrlichem Wert sein dürfte.

Münster Klemens Richter

Trilling, Wolfgang: **„Trauer gemäß Gott."** Leiden in und an der Kirche in der DDR. Hg. von Klemens Richter. – Altenberge: Oros 1994. 167 S. (Münsteraner theologische Abhandlungen, 33), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89375-101-7

Kräftig aufgeräumt werden muß noch mit dem Klischee, die katholische Kirche habe in der DDR als geschlossene Enklave würdig und recht überwintert. Das zeigt ein Zitat aus einem Brief, den der Vf. 1990 an die Berliner Bischofskonferenz gerichtet hat:

„Gab es in unseren etwa 45 Jahren nichts zu beklagen, keine Fehleinschätzung, keinen Mangel an Mut, kein falsches Wort zur nötigen Stunde, keine Verweigerung des Zeugnisses für die Wahrheit, keine kirchenpolitische Fehlentscheidung? ... wie oft haben sich unsere Eltern und Jugendlichen und auch wir Seelsorger mit Zweifeln und unter Qualen fragen müssen, ob wir das Rechte getan hatten und haben das auch öfter verneinen müssen? Doch die Bischöfe wissen nur zu sagen, daß es ‚die gleichen Grundsätze, die unser bisheriges und unser jetziges Verhalten bestimmen', seien – vor und nach der Wende. Das ist die Sprache der Selbstgerechtigkeit. Welche Not mit der Unfähigkeit zu trauern, mit der Schuld und deren Eingeständnis in der katholischen Kirche!" (132).

Dieser Brief ist in diesem Sammelbd posthum veröffentlichter Reden und Schriften des weltweit bekannten Exegeten W. Trilling zu Aspekten der Entwicklung der Kirche in der DDR abgedruckt. Und er liest sich wie die geschärfte Fortsetzung jener Reden »zorniger alter Männer der Kirche«, denen Norbert Sommer schon 1983 im Saarländischen Rundfunk Öffentlichkeit gab. T. war damals einer von ihnen, m. E. der einzige aus dem Osten, und für uns Laien eine wichtige, eine glaubwürdige Stimme nach draußen. Denn T. war schon in den 60er Jahren in doppelte Ungnade gefallen wie viele jener gesellschafts- und kirchenkritischen Personen, die schließlich von Staat und Amtskirche diszipliniert wurden. Die Gauck-Behörde fördert es peu à peu zutage.

Den T.-Schriften ist das Geleitwort »Steh auf und rede, sei es gelegen oder ungelegen!« von Fritz Rebbelmund vorangestellt, einem Freund und Wegbegleiter, der wie T. 1968 den konziliaren Aufbruch als Jh.-Chance in die Meißner Synode trug und der später deren völlige Ignorierung erleben mußte. Denn auf der DDR-weiten Pastoralsynode Anfang der 70er Jahre war schon stigmatisiert, wer die Meißner Synode auch nur zitierte. Ja, es gab dieses »Leiden in und an der Kirche in der DDR« im mauerumstellten Land. Und es gibt heute die Gefahr, diese existentielle Erfahrung kritischer Katholiken nur zu gerne zu minimalisieren.

Um so wertvoller ist das Zeugnis der nun zugänglichen Vorträge und Schriften, zumal sie weder larmoyant noch destruktiv verfaßt sind. Vielmehr sprechen sie von Trauer oder eben von „Zorn aus Liebe". Trotz allem aber schwingt immer wieder des Vf.s Dank mit an seine Kirche, der er zweifelsohne zugehören wollte. Seine Kirche war eine unbedingt ökumenisch-konsequente mit viel Möglichkeitssinn. Seit 1971 war er ökumenischer Gastdozent für Neues Testament am evang. Theol. Seminar in Leipzig (mit vollem Prüfungs- und Abstimmungsrecht!). Der evang. Theologe Ulrich Kühn schreibt dazu: „Er hat als katholischer Neutestamentler auf ganz neue Weise uns evangelische Christen auf das Neue Testament hingewiesen. Wenn das kein Anlaß zu ökumenischem Träumen ist!"

Seismographisch reagierte T. deshalb auf den Brief der katholischen Bischöfe zur „Wende": „Am meisten schmerzt mich der völlige Ausfall der ökumenischen Dimension ... Vor diesem Bischofswort in bedeutungsvoller Stunde werden die früheren ökumenischen Erklärungen und Absichtsbekundungen zur Farce ..."

T., unbestechlich, mit gut sammelnder Kraft als Studentenpfarrer wie Dozent, stiftete Hoffnung und Gemeinschaft – ökumenische, versteht sich. Auch wenn er sich – so oft und so tief enttäuscht – gelegentlich zu heftiger Äußerung hinreißen ließ wie „Kirche – das ist institutionalisierte Heuchelei" (140), hat er mit uns immer neu den Weg im Glauben trotz aller atheistischen Bedrängnis gesucht. Und er hat Tröstung weitergesagt: „Bedrängnis und Trost sind wie zwei kommunizierende Röhren" (78).

Weil T. kritisch nach- und mitdachte, wurden seine Vorträge und Schriften rasch zum Geheimtip in der ehemaligen DDR. Der nun vorliegende Sammelbd „Trauer gemäß Gott" könnte es für jene werden, denen es um das detaillierte Verstehen einer bisher kaum bekanntgewordenen DDR-Realität geht; auch um der Redlichkeit wegen im Umgang mit der jüngeren Geschichte. Daß sie vom Dekan der Kath.-Theol. Fak. Münster herausgegeben wurden, ist wohl auch darauf zurückzuführen, daß diese Fak. in für T. schwieriger DDR-Zeit ihm 1971 die theologische Ehrendoktorwürde verliehen hat.

Leipzig Renate Richter

Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart, hg. v. Wilfried Barner. – München: C. H. Beck 1994. XXIV, 1116 S. (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, 12), Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-38660-1

Das halbe Jh. Literaturgeschichte wird hier nach Jahrzehnten gegliedert. Innerhalb jeder der fünf Perioden werden zuerst das literarische Leben (Autorengruppen, Verbände, Tagungen, Diskussionen, Programme, Tendenzen, Buchhandel, Zeitschriften, Bildungswesen, Literaturförderung, Literaturkritik, Skandale), dann der Reihe nach die Gattungen (Erzählende Prosa, Lyrik, Hörspiel, Drama; nicht aber Essayistik und Sachbücher) dargestellt. Diese Gattungskapitel gliedern sich wieder jeweils nach Ländern (Bundesrepublik, DDR, Schweiz, Österreich, Rumänien; die deutschsprachige Literatur in Ostbelgien, Luxemburg und im Elsaß bleibt draußen). Diese Organisation des Stoffs ist plausibel. Die gute Zusammenarbeit der acht Vf. kam der Einheitlichkeit des Bandes zugute.

Fragwürdig sind Gewichtung und Auswahl. Von den 940 S. Text sind 400 der DDR (16 Mio. Einw.) gewidmet, 540 S. der Bundesrepublik, Österreich, der Schweiz und Rumänien (zusammen 72,8 Mio. deutschsprachige Einw.). Das erweckt den Eindruck, als habe es in der DDR mindestens dreimal so viele nennenswerte Schriftsteller gegeben wie in den übrigen deutschen Sprachgebieten oder weit bedeutendere, umfangreiche Würdigungen verdienende Lyriker, Erzähler und Dramatiker als im kapitalistischen Westen. Ein Beispiel für die sonderbare Gewichtsverteilung: Von Ernst Jünger, der das meiste seines umfangreichen Œuvres kontinuierlich zwischen 1945 und 1995 schrieb, wird außer den Tagebüchern „Strahlungen" nur der Roman „Heliopolis" erwähnt; mit insgesamt 30 Zeilen ist dieser Vf. im Kap. über die vierziger Jahre abgehakt; in den späteren Jahrzehnten kommt er nie mehr vor. Dagegen werden dem SED-Literaten Erik Neutsch (geb. 1931) 120 Zeilen gewidmet. So ausführlich das „literarische Leben" in der DDR dargestellt wird – manches Peinliche wird verschwiegen. Ein Beispiel: S. 280 wird erwähnt, daß im Februar 1956 auf dem XX. Parteitag der KPdSU Chruschtschow massive Kritik an dem toten Stalin und dessen Personenkult übte, daß dem die „Tauwetter"-Periode folgte und Ulbricht von Stalin vernehmlich abrückte, „nicht ohne den Hinweis, daß es derlei Personenkult in der DDR ohnehin nicht gegeben habe". Hier wäre es angebracht gewesen, an die Lobeshymnen auf Stalin zu erinnern, die, von allen prominenten DDR-Autoren verfaßt, 1953 das zweite Heft des 5. Jahrgangs von „Sinn und Form" füllen.

Die christliche Literatur wird, wenn nicht totgeschwiegen, marginalisiert und abgewertet. Von den christlichen Autoren glänzen durch Abwesenheit J. M. Bauer, H. Bemmann, A. Brandstetter, F. Braun, H. Claudius, G. Fussenegger, B. v. Heiseler, R. Henz, J. Klepper (Tagebuch!), W. Kramp, S. v. Radecki, L. Schreyer, R. Seewald, W. Szabo, O. v. Taube, R. Ullmann, S. Walter, R. O. Wiemer und Eva Zeller. Josef Reding wird nur einmal als Mitglied einer Literatengruppe, Luise Rinser nur zweimal als Unterschreiberin von Protesten erwähnt; beide hätten wenigstens eine kurze Würdigung unter den frühen Meistern der dt. Kurzgeschichte verdient. Den in

den ersten Nachkriegsjahren erfolgreichen christlichen Autoren Bergengruen, Reinhold Schneider, le Fort, Schaper und Andres werden jeweils nur ein paar Sätze gewidmet; die ganze Richtung wird mit den Stichworten Lebenshilfe, Trost und Geschichtsdeutung im Zeichen des Kreuzes abgetan. Die Bibliographie im Anhang verzeichnet ca. 1500 Bücher (Dokumentationen, Anthologien, Analysen), aber keine einzige der vielen Anthologien christlicher oder religiöser Dichtung, keine einzige der vielen Darstellungen christlicher Literatur. Selbst K. J. Kuschels Buch „Jesus in der deutschen Gegenwartsliteratur" bleibt unbeachtet. Unter den vielen angeführten literarischen Zeitschriften fehlen „Hochland", „Wort und Wahrheit" und ähnlich orientierte. Die beiden christlichen Verlage in der DDR, St. Benno in Leipzig und Evangelische Verlagsanstalt in Berlin-Ost, und ihre reiche Produktion christlicher Dichtung, deren Verbreitung von den kommunistischen Machthabern auf die kirchlichen Gemeinden beschränkt wurde, bleiben auch jetzt noch ausgegrenzt. Die Debatten im VS über Honorare und Tantiemen werden breit berichtet, aber weder die lebhafte Diskussion über Begriff und Wesen der „christlichen Literatur" um 1960, an der sich Böll, Andersch, Jens, Piontek und viele andere Autoren und Kritiker beteiligten, noch die Tagungen über Religion und Literatur, die von 1982 bis 1986 stattfanden (mit W. Jens, H. Koopmann, G. Kranz, P. K. Kurz, K. J. Kuschel, C. P. Thiede, Th. Ziolkowski u. a.), werden einer Erwähnung wert gefunden. Daß die Vf. dieser Literaturgeschichte vor allem an Politik und Gesellschaft, aber überhaupt nicht an Religion interessiert sind, zeigt sich auch in der schludrigen Weise, in der die paar dürftigen Passagen über christliche Autoren gearbeitet wurden. S. 39 erfährt man, daß Reinhold Schneider 1926 wieder katholisch wurde (in Wirklichkeit 1938) und 1971 starb (in Wirklichkeit 1958). Der Name Gertrud von le Fort wird ständig falsch geschrieben. S. 196 liest man verwundert: „... Gertrud von LeFort, die 1924 ihre ‚Hymnen an die Kirche' erscheinen ließ, die sie 1932 ohne allzu große gedankliche und textliche Veränderung in ‚Hymnen an Deutschland' modernisiert hatte". Das kann nur einer schreiben, der die beiden Bücher nie in der Hand gehabt hat; sie haben völlig verschiedene Themen und nicht *eine Zeile* gemeinsam. Eine besondere Infamie liegt darin, daß der Zusammenhang des Textes den Eindruck erweckt, als habe die Dichterin, die dem Nazismus nie ein Zugeständnis gemacht hat, sich für einige Jahre, als das opportun war, auf der ganzen Linie angepaßt.

Weitere Mängel, Irrtümer und Fehler: Das Kap. „Die Dichtung der Frauen" (238ff) beginnt mit dem Satz: „In den fünfziger Jahren entsteht auch eine erste implizite Theorie weiblichen Dichtens." Was „weibliches" Dichten von männlichem Dichten unterscheidet, wird in diesem Kap. aber nicht einmal andeutungsweise klar. S. 129 heißt es, die produktive Kafka-Rezeption habe Ende der vierziger Jahre eingesetzt. Nein, schon in den zwanziger Jahren, z. B. mit Ernst Jünger, „Das Abenteuerliche Herz". Alfred Kittner, S. 237 als „noch lebend" bezeichnet, starb Mitte 1991. Lorca, S. 1071, gehört unter García alphabetisiert. Im Register, das auch die zitierten Zeitungen enthält, fehlt das SED-Blatt „Neues Deutschland", obwohl es in den langen Kap.n über die DDR-Literatur sehr oft angeführt wird.

Aachen Gisbert Kranz

Lüdde, Marie Elisabeth: **Die Rezeption, Interpretation und Transformation biblischer Motive und Mythen in der DDR-Literatur und ihre Bedeutung für die Theologie.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. VI, 178 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 4), geb. DM 118,00 ISBN: 3-11-013773-9

Dem Thema, „die Verwendung biblischer Stoffe und Motive durch eine Literatur, die sich nicht als christliche versteht", sind nur 73 S. gewidmet; 96 S. referieren, was E. Cassirer, R. Otto, W. F. Otto, P. Tillich, K. Kerényi, M. Eliade, E. Auerbach, R. Bultmann, W. Pannenberg u. a. über das Wesen des Mythos geschrieben haben. Eine Verbindung zwischen diesen beiden Teilen wird kaum hergestellt; ausdrücklich heißt es S. 78, daß die theologische Diskussion von den Schriftstellern der DDR nicht zur Kenntnis genommen wurde, auch wenn sie biblische Geschichten in das Arsenal von Modellen mythischer Weltdeutung einbezogen. Die auf S. 1 gestellten Fragen können nicht gründlich und umfassend beantwortet werden, da – im Unterschied zu dem, was der Buchtitel verspricht – von der DDR-Literatur das meiste (Lyrik, Kinderbücher, die Werke sämtlicher christlicher Autoren, Werke aus der Zeit vor 1970) unberücksichtigt bleibt und nur wenige Texte herangezogen werden: 27 S. sind F. Fühmann gewidmet, 13 Peter Hacks, 8 J. Brezan, je 5 St. Hermlin, G. de Bruyn und Chr. Wolf, 3 E. G. Sasse, 2 V. Ebersbach.

Das Buch besteht zum größten Teil aus Zitaten. Zweimal wird Nietzsche erwähnt, doch jedesmal Nitzsche geschrieben (55, 155). Gehören „Metharmophosen" (61) und „sermo homilis" (163) zu den vielen Druckfehlern?

Der bereits im Sommer 1989, noch vor dem Fall der Mauer, beendeten und 1990 als Diss. von der Univ. Greifswald angenommenen Arbeit fügte die Vf.in 1993 noch eine „Nachbemerkung" von 4 S. bei, in der sie fragt, „was sich in den 70er und 80er Jahren in den westlichen deutschsprachigen Literaturen abgespielt hat". Da in der DDR „westliche Literatur nur schwer oder gar nicht beschafft werden konnte", seien „erst jetzt ... einige neugierige aber notgedrungen zufällige und unsystematische Blicke über den Zaun, der weggeräumt wurde, möglich". Diese 4 S. sind völlig überflüssig und an Dürftigkeit kaum zu überbieten.

Aachen Gisbert Kranz

Zur Lage der Ökumene

von Heinrich Fries, München

Ökumene meint hier Betroffenheit und Verpflichtung in einem – angesichts von Kirchen, die immer noch nicht eins sind, eins im Sinne von Einheit in Vielfalt, im Sinne einer versöhnten Verschiedenheit[1].

I. Überholte Bemühungen?

Man könnte sagen, Ökumene sei überholt, weil das Thema „Einheit der Kirche" bzw. „Einheit der Kirchen" weithin das Interesse und das Engagement vieler Christen verloren hat. Nicht wenige sind der Auffassung, die Einheit der Menschheit in Frieden und Freiheit sowie die Bewahrung der Schöpfung seien wichtiger als die Einheit der christlichen Kirchen. Viele Bemühungen der letzten Jahre – einschließlich von Gebeten – haben die Kirchen zwar näher, jedoch nicht ans Ziel gebracht. Ökumenische Gottesdienste, die einst in vollen Kirchen stattfanden, sind heute die Sache einer Minderheit geworden. Die großartigen Impulse und Motivationen, die z. B. das Zweite Vatikanische Konzil gebracht hat, wurden in unserer schnellebigen Zeit vergessen oder überspielt. Das Feuer von einst ist zur Sparflamme oder gar zur Asche geworden. Zwar fehlt es nicht an beschwörenden Worten der Kirchenleitungen, das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche eingeschlossen. Die Praxis aber bleibt hinter solchen Beschwörungen zurück, mag man an die Frage einer möglichen Abendmahlsgemeinschaft oder an gemeinsame ökumenische Gottesdienste denken. Hier gibt es immer noch viele Einschränkungen.

Auch scheint es, daß die Kirchen heute mehr auf Selbsterhaltung als auf die Verpflichtung zur Einheit bedacht sind (Ghettomentalität), mehr auf das Profil der je eigenen Konfession als auf das Streben nach Einheit. Zusätzlich ist zu bemerken, daß wir eine wachsende Erosion des Christlichen insgesamt – als Botschaft und als Orientierung – in unserer säkularisierten Welt feststellen, eine Welt, die sich so verhält, als ob Gott nicht existiere,

[1] Ich spreche mich sozusagen im Vorgriff für dieses Modell aus, daß heute nicht nur bei katholischen Ökumenikern am meisten verbreitet ist, sondern im „Ökumenischen Direktorium" von 1993 auch eine quasi-kirchenamtliche Bestätigung gefunden hat: *„Die Einheit der Kirche wird im Rahmen einer reichen Vielfalt verwirklicht. Diese Vielfalt in der Kirche ist eine Dimension ihrer Katholizität. Bisweilen kann gerade der Reichtum dieser Vielgestaltigkeit zu Spannungen in der Gemeinschaft führen. Aber trotz solcher Spaltungen wirkt der Geist weiter in der Kirche, indem er die Christen in ihrer Vielfalt zu immer tieferer Einheit ruft"* (Nr. 16). Die folgenden Nummern ergeben klar, daß hier nicht nur von einer innerkatholischen Einheit die Rede ist, sondern von der *„Einheit der Kirche Christi"*, von jener *„Einheit, die Christus für seine Kirche will"*. Sie gilt es innerhalb der ökumenischen Bestrebungen der Gegenwart wiederzufinden.

als ob Jesus nie gelebt hätte. Man beobachtet eine regelrechte, unbeschwerte Konsummentalität, frei nach dem Motto: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Diese Parole findet sich bekanntlich schon in der Bibel (vgl. Lk 12,19).

II. Notwendigkeit von Ökumene

These: Ökumene ist keineswegs überholt, weil ihr Ziel, weil die Einheit der Kirchen durch Einigung nach dem Modell „versöhnter Verschiedenheit" noch keineswegs eingeholt ist, sondern als Verpflichtung und Chance immer noch ansteht.

Das Gebet Jesu (Joh 17) ist ein bleibendes Vermächtnis für die an ihn Glaubenden, das weder aufgehoben ist, noch rückgängig gemacht werden kann. Eine getrennte Christenheit verdunkelt Botschaft und Werk Christi und macht sie in der Welt von heute unglaubwürdig. Die Glaubwürdigkeit von Glaube und Kirche und das Versagen in der Ökumene hängen aufs engste miteinander zusammen. Ökumene ist auch deshalb nicht überholt, sondern notwendig, weil sie gerade heute vor neuen Aufgaben und Chancen steht – im Blick auf Europa und auf die Welt, bei Begegnung und Konfrontation mit den Weltreligionen und angesichts der unübersehbaren Tendenzen, Person und Werk Jesu zu nivellieren und einzuebnen, indem man in Jesus nicht den *Einzigen und Einzigartigen* sieht, sondern *Einen von Vielen* (das ist übrigens nicht neu!), der zudem noch angegriffen und geschmäht wird. Es gilt das Motto: Überlege dir, was Jesus an deiner Stelle getan hätte – und tue das Gegenteil!

Alle diese Herausforderungen greifen überkonfessionell; nur *eine* Christenheit kann ihnen begegnen, die *selbst in sich* nicht gespalten ist, sondern eben Einheit und Vielfalt repräsentiert, worunter wir die wahre Ökumene verstehen. Auch kann man diese Herausforderungen nur dann bestehen, wenn man Ökumene nicht durch unerleuchtete Bekehrungsunternehmungen betreibt, sondern durch einfühlsamen Dialog und im Gebrauch überzeugender Argumente. Außerdem dürfen nicht Randfragen, die in den jeweiligen Konfessionen eine (unterschiedliche) Rolle spielen, erörtert werden. Auszugehen ist von der Mitte des christlichen Glaubens, diese ist zu vermitteln.[2] Hierin ist man sich bei allen, die die Ökumene voranzubringen suchen, Gott sei Dank einig. Die besonderen und konfessionsspezifischen Fragen sind von der Mitte des Christlichen aus anzugehen und zu beantworten.

Ökumene kann nur gelingen, wenn man nicht von Behauptungen und von Thesen ausgeht, sondern nur, wenn man dialogisch redet und sich auch so zueinander verhält. Dies ist um so eher möglich, als es eine unbestrittene gemeinsame Basis gibt: *Die Hl. Schrift und die Tradition der noch ungeteilten Christenheit, interpretiert vor den Herausforderungen der Christenheit.*

III. Die ethische Herausforderung

Gerade im ethischen Bereich scheint zur Zeit alles aus dem Ruder zu laufen, entsprechend der postmodernen Devise: *„Anything goes."* Diese Einstellung hatte schon Dostojewski, später Nietzsche ausgesprochen: *Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.* Dieses Wort hatte bei Dostojewski bekanntlich Schrecken ausgelöst, bei Jean Paul Sartre hingegen Jubel. Unsere Gegenwart wird (z. B. von seriösen Journalisten) oft als eine Zeit der Willkür, der Beliebigkeit und der Schrankenlosigkeit diagnostiziert, vor allem deshalb, weil es keine verbindliche Ethik mehr gibt und keine moralischen Prinzipien, die dem Handeln Grenzen setzen würden. Unsere Zeit steht auch vor der unvermeidlichen Frage: *Dürfen, können wir moralisch verantworten, wozu wir technisch oder medizinisch in der Lage sind?* Hier meldet sich die Ökumene zu Wort, indem sie für die Beachtung der Grenzen des Machbaren eintritt und sich zum Anwalt der Größe, aber auch der Grenzen des Menschen macht. Der Mensch ist kein Gott. Er hat ein Gewissen und eine Verantwortung. Diese Verantwortung besteht nicht in der Erfüllung der eigenen Wünsche, sondern im Gespür für Recht und Unrecht, für Gut und Böse. Dieses Gespür zu wecken, hat mit Ökumene zu tun. Wirken kann der Appell nur, wenn die Christenheit sich darin einig ist und sich mit allen Menschen guten Willens verbündet.

Daran sieht man auch, wie sehr Ökumene damit zusammenhängt, Gott in dieser Welt zu Gehör zu bringen. Mit dem ethischen Bereich ist es ja gegeben, in radikalen und entschiedenen Situationen die Dimension von Unbedingtheit ins Spiel zu bringen. Man nehme einige konkrete Beispiele, gewissermaßen als Negativfolie: Das Unbedingte verpflichtet den Menschen, Folter auf jeden Fall zu unterlassen; Verbrechen an Kindern immer und absolut zu verwerfen.

IV. Das Unbedingte und das Gewissen

Dieses Sich-Anmelden von Unbedingtheit kann nicht von der Welt bzw. der Menschheit kommen, die ja immer und überall unter dem Gesetz von Bedingungen steht und deshalb auch selbst keine Begründung für Unbedingtheit leisten kann. Das Merkmal der Unbedingtheit weist über die Welt hinaus. Das Unbedingte einer Handlung meldet sich im Gewissen an, der obersten Instanz unseres Tuns. In ihr meldet sich das Wissen um Gut oder Böse, um Recht oder Unrecht. Diese Instanz befiehlt und richtet über unser Tun in Form von Befreiung oder Belastung. John Henry Newman nennt das Gewissen das Echo der Stimme Gottes, die sich in den Herzen der Menschen zu Wort meldet. Die Kirche als Anwalt des Menschen in einem umfassenden Sinn muß auch Anwalt des Gewissens sein. Das Gewissen ist eine Ausstattung und Begabung des Menschen, die in ihm selbst ist, sozusagen verbunden mit seinem Innersten, aber zugleich eine Instanz, die gewissermaßen „über ihn kommt". Nicht unmittelbare Stimme Gottes ist das Gewissen, sondern dessen *Echo.* Weil es nicht ganz präzise vernehmbar ist, braucht es ständige Pflege und Orientierung.

Besonders Martin Luther war es, der dem Christentum das Profil einer Gewissensreligion gegeben hat. Die katholische Kirche hat das Gewissen und die Gewissensfreiheit erst relativ spät zu eigenen Themen gemacht, nämlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Unbewußt folgte man dabei vielleicht Newmans Programm: *Erst das Gewissen, dann der Papst.*

Der derzeitige Papst, der das Gewicht lehramtlicher Entscheidungen sehr stark betont, hat kürzlich doch auch gesagt: *„Ich bin nicht der Herr über euer Gewissen."* Er schlägt im übrigen für das Jahr 2000 eine Bilanz vor, in der auch Schuld und Versagen der Vergangenheit eine Rolle spielen. Wer Schuld eingesteht, verdient Respekt und wird glaubwürdig. Er weiß, daß auf Besinnung und Reue ein besserer, neuer Anfang folgen kann.

Dieses Beispiel zeigt, daß Ökumene auch intensives Bemühen der Christen fordert. Dabei sind natürlich Fügung und Führung Gottes im Spiel, aber sie dürfen kein Alibi für menschliche Passivität sein. Niemand weiß den Tag, wann es zur definitiven Einheit kommt. Der Prozeß darf aber nicht mehr allzulange dauern, damit er nicht der Ermattung, der Müdigkeit und der Resignation erliegt.

V. Ökumene der Religionen

Die Ökumene hat in letzter Zeit eine neue Dimension bekommen: Begegnungen mit den großen Religionen Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und den vielen religiösen Gruppen und Gemeinschaften in aller Welt und auch mitten unter uns. Für diese größere Ökumene sind wir noch nicht recht eingeübt. Es fehlt uns diesbezüglich noch weithin an Kompetenz und an Erfahrung. Jedenfalls sind die früheren Missionsmethoden (Predigt des Evangeliums, Bekehrung, Taufe) ganz unmöglich geworden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in einem seiner großen Dokumente (wenn auch dem Umfang nach klein), der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (Nostra aetate), wichtige Aussagen über das Fundament, auf dem alle Religionen stehen, gemacht: *„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"* (Nr. 1) Die Form der Begegnung mit diesen Religionen kann heute nur der Dialog sein, der Dialog im Sinne einer größeren Ökumene. Das ist um so mehr möglich, als heute ja Ausgang von einer positiven Beurteilung der Religionen zu nehmen ist. Der missionarische Auftrag der Kirche kann hier durchaus integriert werden, aber er muß im Zeichen der Freiheit stehen.

Der große Dialog wird sich heute vor allem um Fragen der Ethik bewegen: Was kann sein? Was kann nicht sein? In seinem Buch

[2] Diesen Weg hat das Konzil gemeint, als es die Besinnung auf die *„Hierarchie der Wahrheiten"* im ökumenischen Dialog zur Richtschnur machte (Unitatis redintegratio, Nr. 11).

„Projekt Weltethos"[3] verweist Hans Küng auf Übereinstimmungen der Religionen im ethischen Bereich, wie sie zu einem guten Teil schon gegeben sind: nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, die Eltern achten, die Kinder lieben. Küng faßt sein Programm sinngemäß so zusammen: Kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen – kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen, ohne Dialog zwischen den Religionen. Das ist die Chance des größeren Ökumenismus.

VI. Heutige Einstellungen zur Ökumene[4]

Angesichts der Ökumene zeichnen sich gegenwärtig folgende Einstellungen bzw. Verhaltensweisen ab: Eine ökumenische Ungeduld, welche die bisher gültigen Bestimmungen auf eigene Rechnung und Gefahr zu umgehen sucht; die vorwegnimmt, was künftiges Ziel ist; die den möglichen Konflikt mit den Leitungen der Kirchen als heilsame Unruhe bezeichnet. Hier bestehen Gefahr und Versuchung zu übereilten Schritten und Lösungen, denen keine Beständigkeit verheißen ist und die auch zu neuen Spaltungen führen kann. Damit soll nicht bestritten werden, daß die entscheidenden Impulse in der Ökumene von unten kommen, aber Ökumene muß doch die Sache aller werden und sein.

Es gibt ferner ökumenische Resignation, eine heute sehr verbreitete Einstellung, wo die Hoffnung fehlt, daß sich am jetzt schon Bestehenden noch etwas ändert, eine Einstellung, die zu Gleichgültigkeit und Interessenlosigkeit führt. Ökumene ist kein Thema mehr. Aber damit wird dem heutigen Säkularismus nur der Weg bereitet, einer Welt ohne Gott, ohne Spuren des Christlichen.

Daneben gibt es die – geringer werdende – Zahl der ökumenisch Unentwegten, die die bestehende Situation als Herausforderung für ihr Engagement ansehen und davon überzeugt sind, daß diese Situation eine Epoche auf dem schwieriger gewordenen Weg zum Ziel ist, eine Epoche, die aber mit Glaube, Geduld und Beharrlichkeit bestanden werden kann. Die Ökumene der ersten Stunde ist zur Ökumene im Alltag geworden. Das ist nicht ihr Ende, sondern ihre Bewährung. Bewährung hat als Grundtugend Geduld bei sich. Hier gibt es eine Hoffnung, die alle Resignation überstrahlt.

VII. Ziele der Ökumene[5]

Das Ziel der Ökumene kann nicht die Unterwerfung einer Kirche unter die andere zugunsten einer zentral gesteuerten Einheitskirche sein. Dazu ist keine der existierenden Kirchen bereit. Das Ziel kann auch nicht eine sog. Rückkehr-Ökumene sein im Sinne einer Konversion aller Kirchen zu einer bestehenden Kirche, etwa der römisch-katholischen, wie sie ist. Das war lange Zeit das Modell auf katholischer Seite. Die „Heimkehrer" würden mit offenen Armen empfangen, sagte man hier (so noch Papst Pius XII.).

Ökumene kann auch nicht Bestätigung des Bestehenden sein, verbunden nur mit dem Austausch wechselseitiger Freundlichkeiten. Damit ist die ökumenische Verantwortung der Kirchen nicht abgegolten. Ein solches Ziel würde die Festschreibung der bestehenden Trennungen und ihre nachträgliche Legitimierung bedeuten. Das ist keine Basis.

Ausgeschlossen als Ziel der Ökumene ist die Vorstellung von einer dritten Konfession als Ablösung der bestehenden Kirchen. Diese würde die Trennung nicht überwinden, sondern um ein weiteres Subjekt vermehren. Ökumene kann nicht an die Stelle der Konfessionen treten; diese sollten vielmehr Träger, Subjekt und Gestalt der Ökumene werden. In der Formulierung von J. Ratzinger: *„Kirchen sollen Kirchen bleiben und Kirche werden."*

Das Ziel der Ökumene kann deshalb nur eine Einheit in Vielfalt sein. Dies bedeutet im Blick auf die bisher noch getrennten Konfessionen: eine versöhnte Verschiedenheit. Diese Vielfalt im Blick auf das Zeugnis der Schrift ist nicht der Gegensatz, sondern der Ausdruck lebendiger Einheit. In einem Prozeß der umfassenden theologischen Aufarbeitung, im Ernstmachen mit dem geschichtlichen Verlauf von 400 Jahren und ihrem Ertrag, im Blick auf die Herausforderung der Gegenwart sollen die bislang bestehenden Verschiedenheiten ihren kirchentrennenden Charakter verlieren und Elemente einer versöhnten Verschiedenheit werden; sie stellt eine Bereicherung aller Kirchen dar. Ein verheißungsvoller Anfang dazu ist in dem Dokument: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"[6] gemacht. Die früheren gegenseitigen Verwerfungen treffen den Partner von heute nicht mehr. Der Blick in die Geschichte tröstet und befreit.

Die anderen ökumenischen Zielvorstellungen – wie konziliare Gemeinschaft der Kirchen – sind Varianten des Modells der versöhnten Verschiedenheit. Aber diese Erkenntnisse müssen in der Kirche im Ganzen nicht nur registriert, sondern aufgenommen, rezipiert werden – oben und unten.

Das Ziel der Ökumene darf nicht so bestimmt werden, daß es als eschatologisches Ereignis erst am Ende der Geschichte erwartet werden kann. Eine solche Vorstellung führt leicht zur Resignation oder zu einer unangebrachten Beruhigung, die alles beläßt, wie es ist. Die Einheit der Kirche ist als innergeschichtliches Ziel zu erwarten und anzustreben; sonst wird das Vermächtnis Jesu nicht erfüllt, sonst kann eine überzeugende Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft in dieser Zeit nicht erbracht werden.

VIII. Wege zum Ziel

Die Einheit der Kirchen erfolgt durch den Prozeß der Einigung. Die Orientierungsdaten der Erneuerung sind die Besinnung auf den Ursprung aller Kirchen: auf Jesus Christus und sein Evangelium und die dadurch bewirkte *Conversio* aller, das kritische und produktive Ernstnehmen der Geschichte, schließlich die Besinnung auf die Sendung der Kirche, der Kirche für die Welt und die Menschen. Das alles kann aus der Engführung herausführen.

Ein weiterer Schritt auf dem Weg ist der Abbau der Ignoranz im Blick auf die andere Kirche, die Überwindung von Klischees und Vorurteilen, das Kennenlernen der Lehre, des Lebens und der vielfältigen Praxis der Kirchen. Wir wissen zuwenig. Dabei zeigt es sich, daß die Bereinigung der nichttheologischen Faktoren psychologischer, gewohnheitsmäßiger und soziokultureller Art oft schwieriger ist als die Frage der Lehre. Die hier erkennbare Vielfalt erfordert Einfühlungsvermögen, Weite und Toleranz.

Eine weitere Aufgabe besteht in der Realisierung der Gemeinsamkeit, die zwischen den Kirchen bereits besteht, sie ist viel größer als die Differenz, und die zu der Möglichkeit und Verpflichtung führt, zu tun was eint. Dafür gibt es auf allen Ebenen viele Möglichkeiten, die Glaube, Hoffnung und Phantasie zu entdecken vermögen. *„Wir dürfen mehr, als wir können."* Eine große Möglichkeit besteht in dem neuen Programm des Weltrates der Kirchen: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die Vollversammlung in Cambera (Australien) hat sich dieses Ziel zum Thema gemacht, das viele ökumenische Chancen eröffnet.

Dazu kommt die Aufarbeitung der noch bestehenden, die Gemeinschaft der Kirchen noch behindernden Differenzpunkte in der Frage des Amtes, des Bischofsamtes, des Papsttums, der Mariendogmen und einer möglichen Gemeinschaft im Abendmahl. Die Fragen scheinen sich heute in der Frage nach der Bedeutung der Kirche für den Glauben und die Vermittlung des Heils zu konzentrieren. Die Unterschiede verlieren ihren trennenden Stachel und werden Bausteine für eine Bereicherung. Die Lösung dieser Fragen ist im Blick auf das bereits Erreichte nicht unmöglich, im Horizont der Gemeinsamkeit, im Glauben und Leben der Kirche und im Blick auf die Ergebnisse der bisherigen, diesen Fragen gewidmeten ökumenischen Dialoge. Dabei muß das Prinzip der *ecclesia semper reformanda* ebenso ins Spiel kommen wie das Prinzip der *Hierarchia Veritatum*. Eine große Hilfe ist der auf der Würzburger Synode ausgesprochene Grundsatz: Es ist *„zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, daß eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will"* (Beschluß Ökumene 3.2.3.). Die Konfessionen sind verschiedene Traditionen mit Eigenwert und Eigengewicht.

[3] H. Küng, Projekt Weltethos, München 1991.

[4] Grundsätzlich gilt, daß sich die katholische Kirche in keiner Weise von der Ökumene verabschieden will, im Gegenteil. In seiner Ökumene-Enzyklika von 1995 (Ut unum sint) sagt Papst Johannes Paul II. lapidar: *„Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche unumkehrbar dazu verpflichtet, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen ..."* (Nr. 3; Hervorhebung im Original).

[5] Die immer noch gültigen bzw. diskutierten Zielvorstellungen in der Ökumene hat umfassend mein Schüler Harald Wagner in seiner Arbeit dargestellt: Die eine Kirche und die vielen Kirchen, München u. a. 1976, darin: Aktuelle Perspektiven, 277–330.

[6] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg 1986.

Auf dem Weg zum Ziel kommt der sog. Basis, der Ortskirche, eine besondere Bedeutung zu. Hier werden die ökumenischen Probleme, z. B. in der Frage der konfessionsverschiedenen Ehen – diese müßten mehr und mehr zu konfessionsverbindenden Ehen und zu einer Bewährung der Ökumene werden –, der Frage des Gottesdienstes, der ökumenischen Praxis in den verschiedenen Bereichen, besonders akut und konkret. Alle großen Bewegungen kamen von unten. Die hier gemachten Erfahrungen sind als Grundlage übergreifender Bestimmungen und Regelungen wichtig. *„Die Obrigkeit in der Kirche kann nichts schaffen, was nicht zuvor in ihrem Leben an Einsicht und Erfahrung aus Glauben gereift ist"* (J. Ratzinger).

Ein Hindernis auf dem Weg zur Einheit ist eine weitverbreitete Angst vor dem Verlust von Kontinuität und Identität der Kirchen. Dabei müßte gefragt werden, was Identität der Kirchen bedeuten kann. Sie kann sich nicht am Modell eines Felsblocks orientieren, sondern an einem lebendigen Organismus. Auch hier gilt: Angst ist kein guter Ratgeber. Der berechtigte Wille zur Bewahrung des Eigenen darf nicht zu einer Frage der Macht und einem, dem Prestigedenken entstammenden Beharren um jeden Preis und zur bloßen Verteidigung des Besitzstandes werden. Profile sollen bleiben, Profilneurosen sind überflüssig. Der Angst vor dem Verlust des Propriums einer Kirche kann nur begegnet werden durch die Einsicht, daß Ökumene nicht das Ende der Kirchen bedeutet, sondern sie zu einer umfassenderen und glaubwürdigeren Gestalt ihrer selbst führt: Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden. Hier kommt eine größere Dimension des *Katholischen* in Sicht.

Die innerchristliche Ökumene ist die Voraussetzung für die als neue Chance und Herausforderung anstehende Frage nach einer Ökumene der Weltreligionen. Dabei stehen wir erst am Anfang.

Zur heute oft gehörten Parole ist zu sagen: Ökumene und Resignation sind ein innerer Widerspruch, sie schließen sich gegenseitig aus. Resignation bedeutet das Ende der Ökumene. Hoffnung, die Zukunftsgestalt des Glaubens, ist die nie versiegende Quelle der Ökumene und zugleich die Kraft, Schwierigkeiten und Behinderungen zu überwinden. Auch diese Hoffnung ist von der Gewißheit getragen, daß sie nicht zuschanden wird und daß ihr die Zukunft gehört.

Hempelmann, Reinhard: **Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils.** Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 246 S. (Kirche und Konfession, 32), kart. DM 74,00 ISBN: 3-525-56536-4

Genau besehen ist das ökumenische Gespräch der Gegenwart im wesentlichen ein Gespräch über die Sakramente: Über Taufe, Herrenmahl und Amt zumal. Die selten direkt ausgesprochene, aber oft angedeutete oder der Sache nach ins Spiel gebrachte Botschaft dieses Buches lautet: Gerade am Verständnis der Sakramente zeige sich, daß es zwischen den Konfessionen nicht nur einen „Grundkonsens" gibt, sondern auch eine „Grunddifferenz". Freilich liegt diese auch hinsichtlich der Sakramente weniger im Detail der Lehre, „sondern ist in unterschiedlichen Interpretationshorizonten begründet, die sich aus einer geschichtlich gewachsenen Gesamtsicht ergeben" (202). Das ist aber für den Vf. kein Grund zur Resignation, wie sie sonst regelmäßig bei der Rede von einer „Grunddifferenz" auftaucht. Man kann damit leben, wenn die unterschiedlichen Interpretationshorizonte zu „Sakramentssystemen" führen, die sich – gedeutet durch das Raster einer *„hierarchia veritatum"* – gegenseitig anerkennen und ergänzen. Solche unterschiedlichen Interpretationshorizonte, die zu so etwas wie „Grunddifferenz" führen bzw. eine solche aufzeigen, sind „das Verhältnis von Sakrament und Schöpfung bzw. Natur; die Beziehung zwischen Schrift und Tradition und der in ihr wirksamen Zuordnung von Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie; die Frage des Einbezogenseins des Menschen und der Kirche in das Sakramentsgeschehen und den Vorgang der Heilsvermittlung" (208). Vf. bezeichnet diese Probleme als *fundamentaltheologische* und meint (mit „fundamentaltheologisch") „einen für alle dogmatische Themen relevanten methodischen Zugangsweg" (149), also eine Art theologisch-dogmatischer Methoden- und Prinzipienlehre, die man katholischerseits mindestens *auch* in der Fundamentaltheologie ansiedeln könnte.

Im einzelnen bietet das Buch (nach einer fast zu verästelten Einleitung, Teil A) im Teil B Aspekte des Sakramentsverständnisses. Wenn der Vf. auch immer wieder betont, zum Verständnis heutiger Sakramententheologie müsse man die Vergangenheit kennen, so scheint mir dieser Teil doch etwas zu breit geraten. Eine Ausnahme bietet die vorzügliche Skizze: „IV. Sakramente in der Theologie der Reformatoren." Teil C stellt das Sakramentsverständnis von K. Barth, E. Jüngel, J. Moltmann, P. Tillich und G. Ebeling dar. Fast noch brauchbarer als diese kenntnisreichen Darstellungen scheinen mir freilich die ersten beiden Teile dieses Hauptteils zu sein, wo zum einen die theologische Überzeugung von der Unableitbarkeit des Sakraments, zum anderen das Verhältnis von Wort und Sakrament im evangelischen Raum bedacht wird. Hier wird man auf knappem Raum, aber grundsolide, mit den *„essentials"* evangelischer Sakramententheologie vertraut gemacht.

Die Darstellung der allgemeinen Sakramententheologie im katholischen Raum (in Teil D) ist sehr kenntnisreich und versucht, eben nicht nur Darstellung, sondern auch ökumenisches Gespräch zu sein, so etwa dort, wo die Beziehung der Sakramente zu Wort und Glauben in der katholischen Theologie bedacht wird (153–158). Einen breiten Raum nimmt die Darstellung der These von der Kirche als Sakrament ein, auf die die evangelische Theologie ja besonders sensibel reagiert. Bei allem großen Wohlwollen gegenüber katholischem Denken, welches das ganze Buch prägt, ist doch das Gesamturteil eher vorsichtig-negativ formuliert: „Die vieldeutige, diffuse und insgesamt viel zu unkontrollierte Verwendung des Begriffs stellt in Frage, ob das Programm Kirche als Sakrament als fruchtbar und weitbringend angesehen werden kann" (175).

Das Buch ist trotz einiger kleiner Schwächen, die angedeutet wurden (z. B. gelegentliche Weitschweifigkeit, aus dem durchschnittlichen Rahmen herausfallendes Verständnis von beispielsweise „Fundamentaltheologie" und „Grunddifferenz") von großem ökumenischen Wert. Es handelt sich m. W. um die erste große Studie überhaupt, die dem allgemeinen Verständnis der Sakramente mit ökumenischer Fragestellung nachgeht. Leider konnte Vf. später erschienene, katholische Studien zur Sakramentenlehre noch nicht kennen bzw. berücksichtigen (F. Courth, Chr. Meuffels, W. Scholl und andere). Das Buch hätte noch an Kolorit gewonnen.

Münster Harald Wagner

Wenzelmann, Gottfried: **Nachfolge und Gemeinschaft.** Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens. – Stuttgart: Calwer Verlag 1994. 304 S. (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, 21), kart. DM 78,00 ISBN: 3-7668-3286-7

„Ein protestantisches Tabu zerbröckelt. Evangelische Orden? Noch vor nicht langer Zeit für viele ein undenkbarer Gedanke, ein Widerspruch in sich selbst ... Nun sind sie wieder da, und man kann davon sprechen: es gibt Orden, Bruderschaften, sogar Klöster in den Kirchen der Reformation." Mit einiger Verwunderung registrierte S. von Kortzfleisch noch 1963 die Erneuerung des Ordenslebens im europäischen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg. In der Zwischenzeit haben die evang. Kommunitäten – wie man bald diese neuen geistlichen Gemeinschaften nannte – im „geistlichen Haushalt" ihrer Kirchen einen anerkannten Platz gefunden. Die „protestantische Klostervergessenheit", die mit dem Ausscheiden des Ordenslebens aus der evang. Soziologie in der (nach-)reformatorischen Zeit eingesetzt hatte, ist damit zu Ende.

1978 erschien meine Monographie: Kirche und Kommunität, Paderborn 1978, 441 S. In Auseinandersetzung mit der reformatorischen Klosterkritik, vorab Luthers glaube ich den Nachweis erbracht zu haben, daß der monastische Lebensentwurf eine eigenständige, vor „Schrift und (luth.) Bekenntnis" zu rechtfertigende und darum biblisch-reformatorisch legitime Einlösung des Evangeliums darstellt. Wie zahlreiche kirchenamtliche Erklärungen unterstreichen, ist den Kommunitäten im evang. Raum mehr und mehr ein „kirchlicher Wert" und in der Folge eine ekklesiologische Platzanweisung zugewachsen.

Die hier anzuzeigende Untersuchung Wenzelmanns „Nachfolge und Gemeinschaft" – eine bereits 1991 an der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg vorgelegte Diss. – liefert mit dem Schwergewicht auf der *bibel-theologischen Grundlegung des Christseins* in Kommunitäten zweifellos einen vertiefenden Beitrag hinsichtl. der biblischen Legitimität dieses Lebensentwurfs in einer Kirche, die sich als „Kirche des Wortes" wie auch immer dem sola-scriptura-Prinzip verpflichtet weiß.

Zu Recht geht der Vf. davon aus, daß das Thema „Nachfolge und Gemeinschaft" innerhalb der Basileia-Verkündigung Jesu ein leitender Zielgedanke ist, der (auch) für die Grundlegung des kommunitären Lebens zentrale Bedeutung hat.

Man mag bedauern, daß der erste Hauptteil der Diss. aus Gründen des Gesamtumfangs in der Buchveröffentlichung nur kurz skizziert wird (11–14). Gerade für das ökumenische Gespräch der Kommunitäten scheint mir die dort verhandelte Frage: „Welche Elemente des christlichen Glaubens und der Theologie der Kommunitäten für alle Christen der Kirche gemeinsam gelten" (11) wichtig zu sein. Die Einbindung der kommunitären Berufung in die „Berufung aller zu Heiligkeit" (II. Vatikanum!) und deren Verwirklichung in verschiedenen Lebensformen verdiente als Grundlegung der gedruckten Arbeit mehr Raum und Gewicht.

Im ersten Kap. behandelt W. die „Nachfolge in der Situation des irdischen Jesus" (15–110). Besonders erhellend v. a. für evang. Leser ist die exegetisch ausführlich begründete Feststellung, daß die Basileia-Verkündigung Jesu in den synoptischen Evangelien (darauf beschränkt sich der Vf.) in Zuspruch und Anspruch differenziert auf den jeweiligen Hörerkreis zielt. Alle sind mit der Botschaft vom Heil gemeint und von Jesu Ruf eingefordert, aber das „Gesicht" der Nachfolge ist verschieden. Die Unterscheidung zwischen einem „Nachfolgen im weiteren Sinn" und der speziellen Berufung zu einem engeren Jüngerkreis ist bereits in der vorösterlichen synoptischen Tradition zu beobachten (38ff, v. a. 45f). Die Kommunitäten sehen darin zu Recht Grundlage und Legitimation für ihren Lebensentwurf.

Von der nachösterlichen Ausweitung des Jüngerbegriffs bzw. der Nachfolgewirklichkeit her (so schon 107ff) wendet sich W. im ausführlichen zweiten Kap. den „Konsequenzen aus der Nachfolge für das kommunitäre Leben" zu (111–269). Wichtig ist die grundlegende Aussage: Weil Nachfolge Christi nach dem einhelligen Zeugnis des NT Urform jeder christlichen Existenzverwirklichung ist, muß auch die kommunitäre Berufung „ihren Grund und Bestand im Gnadenruf des Evangeliums haben" (116).

Den für die Existenz der Kommunitäten „konstitutiven" Begriff der Berufung (114ff) zu einem unter die Faszination des Reiches Gottes geratenen Lebens entfaltet W. – analog dem indikativischen und imperativischen Aspekt der Basileia-Botschaft Jesu – als Erweis und Auswirkung des Hl. Geistes, der das Engagement des Glaubens und des Dienstes im Freisein für Gott und die Menschen einfordert und ermöglicht (116).

Die mit erkennbarem Engagement und in eigener Erfahrung begründeter Kompetenz zusammengetragenen „Kriterien für die kommunitäre Berufung" (126ff), die neben den geistlichen auch wichtige anthropologische und psychologische Kriterien berücksichtigen, sollten zur Pflichtlektüre für die werden, die für die Noviziatsausbildung Verantwortung tragen. Gegenüber dem leicht sich einstellenden Pathos der Idealisierung des kommunitären Lebens werden in nüchtern-realistischer Weise die Gaben, aber auch die Grenzen und Gefährdungen dieses Lebensentwurfs behandelt. Eine klare Beachtung dieser Erkenntnisse könnte manche menschliche Tragödie einer gescheiterten „Berufung" von vorneherein verhindern.

Ausführlich werden schließlich die „Kommunitären Nachfolgebedingungen" bedacht als Konsequenzen, die sich aus der Nachfolge Jesu für die Nachfolge in Kommunitäten ergeben (144–243). Dies geschieht im Anschluß und in Entfaltung der traditionellen Trias Armut, Zölibat und Gehorsam, wobei die kritische Auseinandersetzung mit der einschlägigen evangelischen und katholischen Literatur nicht nur die Belesenheit, sondern auch die ökumenische Offenheit des Vf. zeigt. Zusammenfassende Gedanken zu Askese, Weltdistanz, Vollkommenheit und Verbindlichkeit (Zur Frage der Gelübde!) beschließen diesen Teil, der biblisch-theologischen Tiefgang mit vielen praktisch-pastoralen Anregungen für das Gemeinschaftsleben der Kommunitäten verbindet und darüber hinaus Orientierungshilfen für jeden bringt, der – nach Luther – „mit Ernst Christ sein" will.

Relativ kurz, doch konzentriert wird der „Auftrag der Kommmunitäten" (243–269) und „Kirche und Kommunität – ihre Zusammengehörigkeit im Gegenüber" (270–273) dargestellt, ihr ekklesialer Wert, ihre ekklesiologische Standortbestimmung, ihr ökumenisches Engagement und die Bedeutung ihres Dienstes in Welt und Gesellschaft beschrieben. Eine ausführliche, auf den neuesten Stand gebrachte Literaturzusammenstellung beschließt das Buch.

W. hat mit „Nachfolge und Gemeinschaft" gleichsam stellvertretend für die evang. Kommunitäten einen wichtigen Dienst geleistet. Daß die Bischofskonferenz der VELKD den Gemeinden empfehlen konnte, „beim Nachdenken über kirchliche Erneuerung die Kommunitäten als mögliche Gestaltungen christlichen Lebens zu bejahen", hat seinen Grund in der biblischen Legitimität dieses Lebensentwurfs. W. hat v. a. im ersten Teil seiner vorliegenden Veröffentlichung dafür den Nachweis gründlich und überzeugend erbracht. Die evangelischen Kommunitäten und darüber hinaus alle, die sich mit dem Phänomen der Erneuerung des Ordenslebens in den Kirchen der Reformation sachgemäß und kritisch befassen wollen, werden an diesem Standardwerk nicht vorübergehen können.

Würzburg Johannes Halkenhäuser

Opitz, Peter: **Calvins theologische Hermeneutik.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 303 S., kart. DM 64,00 ISBN: 3-7887-1489-1

Die Arbeit umfaßt sechs Kap. und ein Literaturverzeichnis. Register fehlen.

Im ersten, einleitenden Kap. wird die Leitfrage der Untersuchung formuliert: Wie und unter welchen Bedingungen vollzieht sich für Calvin die sachgemäße Schriftauslegung, die der in der Bibel zur Sprache kommenden theologischen Wahrheit entspricht? Außerdem werden zwei Problemkreise genannt, die besonders in den Blick geraten, nämlich das Verhältnis des *reformatorischen Theologen* Calvin zum *Humanisten* Calvin, und das Verhältnis zwischen Calvins Verständnis der Schrift und ihrer Auslegung einerseits und seiner Christologie andererseits. Im zweiten Kap. wird untersucht, wie Calvin die Psalmen 19 und 21 (und zwar jeweils nur drei Verse) auslegt. Dabei wird seine Exegese von Ps 19,2.5bf.8 verglichen mit der Auslegung Augustins und Luthers, und seine Interpretation von Ps 51,6.9.19 mit der Erklärung Sadolets und Melanchthons. Anschließend wird Calvins Frage nach dem Sinn des Textes (Literalsinn, geschichtlicher und grammatischer Kontext, Gattung und Thema, argumentative Erschließung) und nach dem Nutzen des Textes (nützliche Lehre für die christliche Gemeinde) erörtert. Im dritten Kap. geht es im Blick auf den Sinn des Textes um Calvins methodischen Gebrauch der humanistischen bonae artes (Grammatik, Rhetorik und Dialektik). Dabei wird die Differenz zwischen christlich-humanistischer und reformatorischer Exegese herausgearbeitet. Auch wird dargetan, daß Calvin in der durchsichtigen Kürze (perspicua brevitas) die wichtigste Tugend des Auslegers sieht.

Die drei folgenden Kap. sind auf dem Hintergrund der Frage nach dem Nutzen der Schrift verfaßt. Im vierten und umfangreichsten Kap. wird Calvins Theologie des Wortes Gottes geboten. Für den Reformator ist das Wort Gottes Quelle und Kriterium allen Redens über Gott. Es ist bei Calvin oft, aber nicht einfach identisch mit der Schrift. Es meint Gottes Reden überhaupt. Calvin bezeichnet das Wort Gottes oft als *doctrina*. Der Ausdruck „Wort Gottes" gibt die Herkunft des Wortes Gottes an, während sich der Begriff „doctrina" besonders auf den Inhalt und die Ankunft des Wortes Gottes beim Menschen bezieht. Für Calvin ist das Wort Gottes das sich akkommodierende, sich uns nähernde Wort und zugleich das erwählende, uns mit Gott verbindende Wort. Als erwählendes Wort ist es wesentlich Verheißung, aber auch Regel (regula pie iusteque vivendi) sowie *institutio* und *eruditio*. Nach dieser grundlegenden Klärung wird die Theologie des Wortes Gottes christologisch begründet und trinitarisch verankert. Bei den christologischen Darlegungen wird Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi bzw. von den drei Aspekten des einen umfassenden Amtes Christi entwikkelt. In diesem vierten Kap. über Calvins Theologie des Wortes Gottes unterstreicht Vf. die Bedeutung des Irenäus für die Theologie Calvins (vgl. 108, Anm. 50).

Im fünften Kap. werden die hermeneutischen Bedingungen der Frage nach dem Nutzen der Schrift behandelt, nämlich der Zusammenhang von *Gotteserkenntnis* und *Selbsterkenntnis* sowie der Bund (gratuitum foedus). Calvin beginnt alle Ausgaben seines Hauptwerkes, der Institutio christianae religionis, mit dem Satz: „Nahezu der ganze Vollbegriff der heiligen Lehre bzw. unserer Weisheit besteht aus zwei Teilen: der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis unserer selbst." Calvin erblickt in der ganzen biblisch erzählten Heilsgeschichte einen Spiegel für die Gottes- und Selbsterkenntnis. Noch vor dem Zusammenhang von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis spielt für Calvins Schriftauslegung der Gnadenbund eine entscheidende Rolle. Der Bund ist die grundlegende hermeneutische Kategorie Calvins, der Horizont, in welchem der Reformator nach dem Nutzen der Schrift und so nach Gottes Wort in der Schrift fragt. Mittler und Fundament des Bundes ist für Calvin Jesus Christus. Dadurch ist der Bund zugleich trinitarisch bestimmt. Calvin betont die Einheit des Bundes, seine konstante „Substanz". Sie besteht in der Erkenntnis Gottes des Erlösers in Christus und ist durch das erwählende Wort Gottes begründet. Das neunte Kap. des II. Buches der *Institutio* trägt die Überschrift: Christus war zwar schon den Juden unter dem Gesetz bekannt, er tritt uns aber erst im Evangelium klar entgegen. Gesetz und Evangelium sind für Calvin primär zwei zeitliche Gestalten der Erkenntnis Gottes des Erlösers innerhalb des durch Gottes erwählendes Wort konstituierten einen Gnadenbundes.

Im sechsten und letzten Kap. wird aufgezeigt, daß für Calvin die Analogie des Glaubens (vgl. Röm 12,6) der gewisseste Maßstab der Schriftauslegung darstellt. Das Kap. gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten Abschnitt wird erläutert, wie Calvin den Glauben versteht. Die Bemerkung zu meinem Buch, Die Glaubenstheologie Calvins (vgl. 230, Anm. 9), ich sei als katholischer Forscher besonders an Calvins Kritik am scholastischen Glaubensbegriff interessiert, trifft den Hauptinhalt meiner Abhandlung nicht. (Sie erschien übrigens München 1972, nicht, wie in der Anm. vermerkt, Trier 1972, oder, wie im Literaturverzeichnis angegeben [301], Trier 1971.) Im zweiten Abschnitt wird die Bibel als „consignatio caelestis doctrinae" ins Auge gefaßt. Im dritten Abschnitt werden im Sinne der Glaubensanalogie drei Punkte herausgestellt, die bei der Frage nach dem Nutzen der Schrift zu beachten sind. Erstens ist eine sachgemäße menschliche Disposition erforderlich, d. h. die Lernbereitschaft (docilitas). Zweitens gibt die Bibel selbst an, in welcher Weise sie nützlich sein will (vgl. 2 Tim 3,16; Röm 15,4). Drittens ist das Ziel der Schriftauslegung die Christuserkenntnis. Damit sind die anfangs referierten und besprochenen calvinischen Exegesen der Psalmen 19 und 51 theologisch eingeholt.

Nicht wenige Anmerkungen des Buches enthalten wichtige ergänzende Ausführungen, vor allem auch Stellungnahmen zu anderen Veröffentlichungen. Die vorgestellte Untersuchung zeigt klar, wie Calvin die Bibel verstanden und ausgelegt hat. Sie führt zudem gründlich in Calvins theologisches Denken ein und läßt die Hauptanliegen und die wesentlichen Konturen seiner Theologie deutlich erkennen. Sie regt an, Calvins exegetische Prinzipien und seine Theologie des Wortes Gottes mit den offenbarungstheologischen Aussagen der Konstitution „Dei verbum" des II. Vatikanischen Konzils zu vergleichen und in der gegenwärtigen Diskussion um die sachgemäße Schriftauslegung zu berücksichtigen.

Zu Calvins Exegese des Psalms 51 sei noch hingewiesen auf den Beitrag des Rez., Ein Grundkurs des Glaubens. Calvins Auslegung des 51. Psalms, in: Catholica 44 (1990), 203–217. Calvin verwendet öfters das Wort „adminiculum" (vgl. z. B. 111: das Wort als adminiculum; 272, Anm. 314: vivae vocis adminiculo). Deshalb hätte man das Werk „Media salutis" (Stuttgart 1989) notieren können, in dem Stefan Scheld hauptsächlich vier mediale Begriffe bei Calvin analysiert: medium, remedium, adiumentum und adminiculum. In seinem Kommentar zu Ps 18,16 (vgl. 278) kennzeichnet Calvin Davids persönliche Rettung durch Gott als Teil und Anhängsel (appendix) der einstigen Rettung des Volkes Israel beim Durchzug durch das Rote Meer. Der Begriff „appendix" findet sich bei Calvin häufig; vgl. dazu den Aufsatz des Rez., Der Begriff „appendix" in der Theologie Calvins und die Hierarchie der Wahrheiten, in: Katholische Beiträge zur Calvinforschung, Trier 1988, 122–126.

Trier Heribert Schützeichel

Lück, Wolfgang: **Lebensform Protestantismus.** Reformatorisches Erbe in der Gegenwart. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1992 (Praktische Theologie heute, 9), kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-012198-7

Wer dieses Buch von Pfarrer Lück liest, erspart sich die Lektüre einer Menge anderer Bücher. Vor allem findet er hier, was er in anderen Büchern oftmals vergeblich sucht: Eine lebendige Beschreibung dessen, was die „Lebensform Protestantismus" ausmacht. Vielen Katholiken, die am Gespräch zwischen den Kirchen interessiert oder sogar daran beteiligt sind, fehlt genau jenes Informationspotential, das hier vermittelt wird. Die „Lebensform Protestantismus" ist ja das, was unreflektiert mitgegeben ist in und unter den Wirklichkeiten von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus der Reformation. Vf. versucht also eine „Rekonstruktion des Protestantischen in der Lebenswelt des Menschen" (8), er versucht den Protestantismus als „Ethos" zu fassen, als „Haltung, Grundlebensform" (26).

Vf. bedient sich einer leicht verständlichen Sprache und bringt viele Erinnerungen und Erlebnisse aus dem eigenen Leben ein. Vieles vergißt man nicht, so etwa, wenn protestantischer „Elan" und dessen „stolze Autonomie" zusammengebracht wird mit einer gewissen „Abstinenz" gegenüber den Freuden der Sinne. Kommentar: „Barocke Protestanten gibt es wohl nicht" (146). Dabei fehlt dem Buch keineswegs ein wissenschaftlicher Tiefgang. Bereits die Überschriften der sechs Kap. verraten das Programm des breit angelegten Spektrums.

„Die Gestalt des Protestantismus läßt sich schwer fassen", ist die Aussage von Kap. 1. Hier wird die Frage verhandelt, ob es sich um ein Bekenntnis, eine Form der Spiritualität oder um einen Kulturbegriff handelt. Der Protestantismus ist Ethos und Lebensform, lautet das Ergebnis. Im allgemeinen laufen im Protestantismus mehrere Grundtypen zusammen, möchte Kap. 2 zeigen: „Verschiedene Lebensstile entstanden im Protestantismus". Hier wird u. a. der Zusammenhang zwischen (protestantischer) Religion und Lebenszyklus (Biographie) bedacht, ferner der Protestantismus als selbstverständliche Umwelt – dort, wo ein Mensch in konkreter Gemeinde lebt, schließlich der Protestantismus als „subversive" Wirklichkeit („prophetische Jüngergemeinde"). In Kap. 3 wird vorgestellt, wie der Protestantismus vor allem das private Leben prägt („Die protestantische Gemeinde ist die Hausgemeinde"). Dem korrespondiert ein wenig Kap. 5: „Die Kirche ist dem Protestantismus nachgeordnet" (Unterüberschriften: „Man kann auch ohne Kirche glauben" – „Die Aufgabe der Kirche ist Dienstleistung" – „Der Protestantismus ist die größte Kirche"). Kap. 4 „Die Geschichte verändert den Protestantismus" blickt vor allem auf den deutschen Protestantismus und kontrastiert als dessen Wendepunkte die Jahre 1918, 1945 und 1989. Das letzte Kap., „Protestantisch leben", ist besonders eindrucksvoll und überzeugend.

Natürlich kann man auch diese oder jene Aussage kritisieren. Man kann fragen, ob hier nicht die Erfahrungen eines einzelnen zu normativ angesetzt werden. Man mag diesbezüglich zu verschiedenen Antworten kommen: Das alles schmälert den hohen Informationswert des Buches, gerade weil es mehr als Fakten vermittelt, nicht.

Münster Harald Wagner

Wenz, Helmut: **Körpersprache im Gottesdienst.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1995. 191 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-374-01575-1

In der Einführung beschreibt Wenz sein Ziel, nämlich einen Beitrag zur Überwindung einer „weithin feststellbaren ‚Wortlastigkeit' und Bewegungsarmut" leisten und „die Dominanz der verbalen Kommunikation im Gottesdienst durch die Aufarbeitung des Defizits an nonverbalen Elementen überwinden" zu wollen. Daß er dabei nicht ausschließlich den protestantischen Gottesdienst im Blick hat, zeigt sich nicht nur in der Formulierung, daß vieles „analog (...) auch für den katholischen Gottesdienst" gilt, „weil die Liturgiereform des II. Vatikanums eine Aufwertung des Wortes und damit zugleich ein Abwertung der nonverbalen Kommunikation im Gottesdienst bewirkte" (9f), sondern ebenso deutlich in der Tatsache, daß eine Reihe von Problemen thematisiert werden, die in beiden Konfessionen sehr ähnlich sind. Es wird auch dadurch deutlich, daß Vf. ausgesprochen viel Literatur von katholischen Theologinnen und Theologen verarbeitet und nicht zuletzt darin, daß der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards die Arbeit vor der Publikation begutachtet hat.

Neben einem ausführlichen Kap. zum Thema „Predigt als Dialog und Mehrbahnkommunikation" (II), in dem Vf. die in der Einleitung allgemein formulierte Forderung nach einem *Zusammenspiel von verbalen und nonverbalen Audrucksmitteln* für Kommunikation darstellt, kommen besonders in Kap. III (1.) eine ganze Palette nonverbaler und nonvokaler Signale zur Sprache, die anschließend (2.) durch nonverbale vokale Signale ergänzt werden. Neben den direkt leiblichen Ausdrucksmitteln wie Gesten, Bewegungen oder Haltungen sind auch Berührung, räumliches Verhalten und sogar Aspekte der Kleidung (wenn auch weitgehend auf die Amtstracht der evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer beschränkt) Bausteine, die die Gottesdienstbesuchenden eine sinnliche oder sinnenhafte Feier erleben lassen. Die sinnliche Verarmung vieler Gottesdienste bleibt an keiner Stelle ungenannt.

In bezug auf die Eucharistiefeier mit ihren zeichenhaften Ausdruckshandlungen ist der Abschnitt über die Geruchs- und Geschmackssignale aufschlußreich; Vf. bietet vielfältige Möglichkeiten zur Überwindung einer möglichen „spiritualistischen Engführung" (Klemens Richter) oder sogar einer „Zerstörung der Sinnlichkeit" (Alfred Lorenzer) an (78).

Unter der Überschrift „IV. Besondere nonverbale Signalkomplexe im Gottesdienst" werden die Elemente Tanz und Verkündigungsspiel subsumiert. In wohltuend sachlicher Weise und mit Bezug auf die grundlegenden Arbeiten von Christine Bittner und Teresa Berger relativiert W. die Bedeutung des Tanzes für den Gottesdienst, wobei er jedoch Hintergründe für diese eminent leibliche und sinnliche Ausdrucksmöglichkeit aufzeigt. Vf. wendet sich deutlich gegen eine „Spiritualisierung der Liturgie" (103). Mit dem Blick über den europäischen Raum hinaus ist Tanz als eine Art der wirklichen „tätigen Teilnahme" der Gemeinde (108) zu fördern, die dem Festcharakter des sonntäglichen Gottesdienstes Ausdruck verleihen kann. Besonders die Anregungen, sekundäre gottesdienstliche Elemente (Adventskranz, Osterkerze, Taufbecken, etc.) durch einen Reigentanz zu betonen, stellen eine mögliche und liturgisch unbedenkliche Form der Integration von Tanz in die Liturgie dar.

Viele wertvolle Hinweise, kritische Bemerkungen und hilfreiche Überlegungen sind im zweiten Abschnitt zum Thema Verkündigungsspiel zu finden. Allein die dort genannte Literatur kann Wege zu einem sinnvollen und guten Verhältnis des Verkündigungsspieles zu anderen gottesdienstlichen Handlungen verhelfen. Der Exkurs „*Bibliodrama*" und „*Bibeltheater*" geht nicht nur auf ein Thema ein, das im Moment „en vogue" ist, sondern beschreibt den Prozeß, der bei der Entstehung einer solchen über das Verkündigungsspiel hinausgehenden Ausdruckshandlung durchlaufen wird. Überraschend „katholisch" scheint die Bemerkung zu sein, daß auch aus Sicht der Kinesik „die Abendmahlsfeier der Höhepunkt im Gottesdienst" ist, „weil erst in ihr die Aktivierung der Sinnesorgane der TeilnehmerInnen und zugleich viel Bewegung und Handlung geschieht" (117). Andererseits muß hierbei kritisch die Frage nach einem liturgietheologisch ausgewogenen Verhältnis von Feier des Wortes Gottes und Feier der Eucharistie gestellt werden.

Das Kap. zum Thema „Die verschiedenen Rollen im Gottesdienst" (V.) nimmt, wie nicht anders zu erwarten, trotz aller Schlaglichter, die auf die am Gottesdienst beteiligte Gruppen und Personen geworfen werden, wesentlich die Rolle der Pfarrerin/des Pfarrers in den Blick.

Kurz und zusammenfassend stellt Vf. die historischen Gründe für die Vernachlässigung der Körpersprache dar (VI.), soweit sie nicht schon vorher in den Einzeldarstellungen angeklungen sind.

Wichtige Anregungen enthält das VII. Kap., das dem Thema der Körpersprache in der Aus- und Fortbildung gewidmet ist. Körpersprache ist nur sehr begrenzt antrainierbar und erlernbar. Wesentlich für den Umgang mit körperlichen Signalen sind z. B. vielmehr die Sensibilisierung für den eigenen Körper, die Interpretation von Körperhaltungen und -gesten in Zusammenhang mit dem dahinterstehenden Bedeutungskodex und die Erfahrungen, die anhand von Videos kontrolliert werden können. Auch diese Art der Bildung

bezieht sich wesentlich auf die hauptamtlichen Vorsteher der Liturgie; darüber hinaus sollte ein weiterer Horizont die liturgische Bildung aller Mitfeiernden sein.

Der Ausblick (VIII.), den Vf. gibt, faßt die wichtigsten angesprochenen Elemente zusammen und reflektiert sie noch einmal auf die Praxis hin. Mit Klemens Richter nennt Vf. die katholischerseits formulierte Zielrichtung heutiger Liturgie: die „Mystagogische Liturgie", eine Liturgie die „so gefeiert wird, daß sie Lebensveränderung in der Nachfolge unseres Herrn ist und bewirkt" (152).

Etwas angehängt wirkt das IX. Kap. „Das Zeugnis der Evangelisten von der Körpersprache Jesu", das eine biblische Anbindung der vorausgegangenen Überlegungen unternimmt. An ausgesuchten und sinnfälligen Beispielen sensibilisiert Vf. den Leser, die verschiedensten Elemente (Mimik, Haltung, Körperkontakt, Kleidung, nonverbale und vokale Signale, etc.) bei Jesus wiederzuentdecken. Etwas massiv enden diese Untersuchungen mit der Feststellung, daß im Gottesdienst „Predigt und sonstige Reden dominieren" und daß dies „in der Zukunft grundlegend geändert werden" muß, „damit unsere Gottesdienste in der Nachfolge Jesu stehen" (161).

Der letzte Abschnitt (X.) ist wenig relevant für die katholische Liturgie, weil er als Exkurs eine kritische Würdigung der „Erneuerten Agende" und des „Evangelischen Gesangbuchs" im Blick auf den Einsatz der Körpersprache gestaltet ist.

Insgesamt setzt Vf. sich kritisch mit den bisherigen Veröffentlichungen – auch katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler – auseinander, wobei er zahlreiche Literatur aus angrenzenden, dem Thema benachbarten Wissenschaftbereichen verwendet. Das hat in manchen Kap.n zur Folge, daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, es handle sich im wesentlichen um eine Zitatensammlung.

Der Rez. fragt sich, warum Frauen mit Vornamen *und* Nachnamen, Männer aber nur mit abgekürztem Vornamen in den Anmerkungen genannt werden. Es wäre sicher ein leichtes gewesen, sämtliche Autoren mit Vornamen zu nennen.

Neben einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur enthält das Buch ein ausführliches und sehr hilfreiches Sachregister (13 S.), dem sich ein Register der aufgeführten Personen anschließt.

Münster Dietmar Thönnes

Barth, Hans-Martin: **Spiritualität.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 191 S. (Bensheimer Hefte, 74; Ökumenische Studienhefte, 2), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-87162-7

Der Marburger Prof. für Evangelische Theologie ist zugleich Sprecher der Forschungsstelle Ökumenische Theologie. Schon sein Buch von 1992 „Sehnsucht nach den Heiligen?" zeigt die Fruchtbarkeit des ökumenischen Dialogs auf dem Boden der Spiritualität.

Das Gespräch wird weitergeführt in vorliegender vergleichender Übersicht über die drei großen christlichen Spiritualitäten: Orthodox, Römisch-katholisch, Evangelisch (Warum „römisch"-katholisch? Konsequent müßte man „lutherisch"- oder „protestantisch"-evangelisch schreiben.) Hinzugefügt werden charismatische, befreiungs-orientierte und weibliche Spiritualität. Nach definitorischen Vorüberlegungen werden sie zuerst in ihrer Eigengestalt und dann in ihren großen Themen vorgestellt: Gebet, Wort Gottes, Sakramente, Liturgie, Kampf und Kontemplation und mit einem geschichtlichen Rückblick eingeleitet. Am Schluß geht es um Störfaktoren und Wege zur ökumenischen Identität.

Die leserfreundlich verfaßte Arbeit lebt von dem übersichtlich dargebotenen Wissen und der ökumenischen Offenheit; sie erfüllt die Ansprüche eines „Handbuchs". Meine Anmerkungen möchten weniger Kritik als Situierung und Weiterführung sein. Die orthodoxe Spiritualität wird wohl zu sehr vom „Jesus-Gebet" her angegangen. Haben nicht große moderne Autoren wie Theophan der Einsiedler an dessen einseitiger Übung Kritik geübt? Ist dort die Sünde wirklich nur eine „Trübung" auf dem „Goldgrund der Gottesbeziehung" und das Fehlen einer „reflektiert ausgearbeiteten Ethik" so verhängnisvoll? (31) Zum Katholizismus ist vor allem die Dringlichkeit der Frage Barths zu unterstreichen: Hat er heute noch „die Kraft der Integration und des synkretistischen Wagnisses" wie im altkirchlichen Ursprung? Gerade von der Spiritualität her wäre aber zugleich die Notwendigkeit des Wagnisses der Institutionalisierung von Glaubenshaltungen in Chance und Gefahr stärker zu betonen. Der Bezug der charismatischen Spiritualität zu den Pfingstkirchen sollte ohne Berührungsängste gezeigt werden. Die positive Darstellung der Befreiungstheologie sieht die kritisierte Offenheit zum Marxismus doch zu undifferenziert. Bei der weiblichen Spiritualität haben Tendenzen von U. Kratinger und E. Sorge zuviel Gewicht. „Kampf und Kontemplation" ist nicht nur von Taizé, sondern von der Urdiskussion um *Actio-Contemplatio* her zu sehen. Alle Fragen aber unterstreichen nur die dialogische Offenheit dieses überaus gelungenen Buches, wie eine Schlußfrage Barths zeigt. „Ob nicht Maria, die Mutter Jesu Christi, ein hilfreiches ökumenisches Integrationssymbol sein könnte?"

München Josef Sudbrack

Vergote, Antoine: **Explorations de l'espace théologique.** Études de théologie et de philosophie de la religion. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1990. XVI, 709 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XC), kart. bfr 2000 ISBN: 90-6186-329-5 / 90-6831-253-7

Der Titel dieser respektablen Aufsatzsammlung ist bei weitem nicht übertrieben. Hier wird wirklich der Raum der Theologie nach vielen Richtungen abgeschritten und ein Spektrum der Theologie unterbreitet, das der Rezeption harrt. Dahinter steht eine theologische Arbeit von fast 40 Jahren. (Der früheste hier aufgenommene Aufsatz stammt aus dem Jahre 1952, wie aus dem Erstveröffentlichungsnachweis XIII–XV hervorgeht.) Diese Aufsätze inhaltlich vorzustellen, ist nicht möglich. Ich belasse es bei einer Übersicht. Im Vorwort legt der Vf. selbst Rechenschaft über die Zusammenordnung der 35 Beiträge ab. Die 700 Seiten umfassende Sammlung beinhaltet unter I zehn Aufsätze zu theologischen Fragen im engeren Sinne. Hier geht es um exegetische und hermeneutische Probleme, wobei gerade für den deutschen Sprachraum zu beachten ist, daß V. schon vor Drewermann eine Reihe von religionspsychologischen Fragen aufgegriffen hat. (Vgl. bes. „*Psychanalyse et interprétation biblique*" [131–141 mit Bibliographie 142–144], Psychoanalytische Interpretation der Ursprungssünde [145–150] und des 7. Kap.s des Römerbriefes [95–130].) Auch der Beitrag über die anthropologischen Implikationen des Erlösungstodes Jesu aus dem Jahre 1976 hat m. E. nichts an Aktualität verloren, zumal auch hier die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse zentral bleibt. V. arbeitet hierbei zwei Schemen heraus, nach denen der Tod Jesu verstanden wird: Der Tod als Sühnopfer und der Tod als Befreiungstat.

Die zwölf Aufsätze des zweiten Abschnitts („*La pensée de la finitude et l'excédent divin*") versuchen eine gegenseitige Kritik von Philosophie und Theologie zu inszenieren, die sich auf höchstem Niveau abspielt. Es geht dabei, wie die Überschrift dieses zweiten Abschnitts anzeigt, um das Gespräch über Endlichkeit und göttliche Transzendenz. V. muß ja nicht mehr vorgestellt werden als Kenner sowohl der Philosophie, zumal auch der Phänomenologie, *als auch* der Theologie. Dies zeigt sich jedenfalls überzeugend etwa an dem Aufsatz „*De la finalité religieuse en l'homme*", wo die Diskussion um das Verhältnis von Natur und Übernatur der 50er Jahre (H. de Lubac) noch einmal aufgegriffen und mit der Phänomenologie des Begehrens (désir) ins Gespräch gebracht wird. Es zeigt sich nicht weniger in dem englischsprachigen Beitrag „*Finding God*", wo V. sich intensiv mit Augustinus auseinandersetzt und die Konsequenzen seiner platonischen Prämissen bedenkt. Nahe an der Problemstellung einer Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins bewegen sich die beiden Aufsätze „*Réciprocité du temps et de l'éternité*" und „*Pour une logique du temps chrétien*". In letzterem heißt es u. a., das größte Geheimnis sei nicht eine begreifbare Welt, wie Einstein meinte, sondern daß ihre Rationalität der Ort sei, wo sich ein Bedeutungsakt abspielt, der ein Wort in der ersten Person aussprechen läßt (408). Entsprechend bestimmt sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft so, daß die Vernunft zu begreifen versucht und dabei allen entspringenlassenden Ursprung verneint, während der Glaube sich auf ein Ursprungswort einläßt, das den Menschen im Augenblick des Aussprechens erreicht. Der Glaubende wird sich bewußt, daß das Sein als Sprache zum sprechenden Subjekt wird (409). Genau dieser Augenblick aber eröffnet eine Ewigkeit, die in ihrer Ankunft wirkende Gegenwart ist (393). An dieser Stelle wäre wohl auch das Gespräch mit E. Levinas, J.-F. Lyotard oder auch mit M. Theunissen weiterzuführen.

Der dritte Abschnitt mit der Überschrift „*L'existence symbolique*" enthält sechs Aufsätze, davon zwei zur Eucharistietheologie (Anthropologie der Eucharistie, Opfer). Hier vertritt V. u. a. die These, es genüge nicht, die Feier der Eucharistie nur durch ästhetische Formen zu erneuern, vielmehr gehe es zuerst um eine Besinnung auf die Strukturen des Menschlichen und der christlichen Feier (429). Dabei müsse der Mensch erst für die symbolische Dimension der Sakramente geweckt werden. Sakramente seien künstlerischen Schöpfungen zu vergleichen, die von sich aus etwas aufzeigen können (430f). In einem weiteren Beitrag behandelt

V. das Verhältnis von Gestik, symbolischer Aktion und Liturgie. Das Grundverständnis von Symbol, Symbolverlust und die Bedeutung der Metaphorik stellt der englischsprachige Aufsatz „*The Chiasm of Subjektive and Objective Functions in the Symbol*" vor. Zwei weitere Aufsätze behandeln das Leibverständnis (in phänomenologischer und biblischer Sicht) und die symbolische Dimension der Gottrede. Immer wieder überrascht auch hier die selbstverständliche Konstellation von philosophischer, psychoanalytischer und theologischer Fragestellung.

Der vierte Abschnitt behandelt das Verhältnis des Christentums zum kulturellen Wandel. Die sieben Beiträge spannen den Bogen von der europäischen Säkularisierung und ihrem Einfluß auf die Religion über „Psychoanalyse und Religion" – ein nochmals lesenswerter Grundlagenaufsatz! – über die psychologischen Voraussetzungen von Visionen und Erscheinungen (wie der niederländische Titel wohl präziser sagt). Am überraschendsten erscheint der letzte Titel „*Interpretation psychologique du ‚Phénomène Antonien'*", wo sich V. mit psychoanalytischen Überlegungen dem Heiligen Antonius von Padua nähert. Doch schon zuvor hatte sich der Vf. in einem englischsprachigen Beitrag dem Volkskatholizismus samt seiner Bedeutung und Zwiespältigkeit zugewendet, um dann auch behutsam genug das Auseinanderklaffen von wissenschaftlicher Erkenntnis und Frömmigkeit des Volkes in der Verehrung des heiligen Antonius aufzuzeigen.

Schließlich gibt das Namenverzeichnis (705–709) einen Einblick in den enormen Kreis von Gesprächspartnern, die V. in seinen Beiträgen beizieht. Dabei zeigt sich, daß eine in solchem Maß dialogbereite Theologie durchaus nicht um ihre Aktualität fürchten muß. Auch bei den weiter zurückliegenden Aufsätzen hat man noch das Gefühl, daß sie sich ganz nahe an den aktuellsten Problemfeldern der Gegenwart abarbeiten, auch wenn die Zeit nicht stehen geblieben ist.

Das Gewicht dieser 35 Beiträge auch für die deutschsprachige Theologie ist nicht hoch genug anzusetzen. Ich wäre dankbar, wenn man sich zu einer Übersetzung ins Deutsche entschließen könnte. Dies würde die Rezeption dieses „Großraums" von gegenwärtiger Theologie im deutschen Sprachraum wesentlich erleichtern.

Bonn Josef Wohlmuth

Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann, hg. v. Bernhard Fraling / Helmut Hoping / Juan Carlos Scannone. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 494 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–23330–4

Beinert, Wolfgang: **Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche.** Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts, hg. v. Georg Kraus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 369 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–23083–6

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. FS für Heinrich Döring, hg. v. Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel. – Paderborn: Bonifatius 1993. 402 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–87088–772–9

Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer, hg. v. Wilhelm Geerlings / Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 461 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–451–23329–0

Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jh. FS Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag, hg. v. Helmut Gehrke / Makarios Hebler OSB / Hans-Walter Stork. – Paderborn: Bonifatius 1995. 947 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–87088–862–8 / 3–87476–308–0

Einige hochangesehene Systematiker (Dogmatiker, Fundamentaltheologen) haben „runde" Geburtstage gefeiert. Zu dem jeweiligen Anlaß sind Festgaben erschienen, jede in sich eine „runde" Sache. Sie gilt es hier kurz vorzustellen. Auf einzelne Beiträge in den recht voluminösen Bden einzugehen oder sie auch nur zu nennen – es sind ca. 100 Beiträge insgesamt –, würde den Rahmen bei weitem sprengen, zumal der bibliographische Dienst dieser Zeitschrift in der Regel die Beiträge in FSen detailliert auflistet.

Wie bei allen vier FSen, so ist auch der Titel der *Peter Hünermann* (Tübingen), dem 65jährigen, gewidmeten ein Programm. In vielfacher Weise, praktisch und theoretisch, hat er sich dem interdisziplinären und theologischen Dialog (vor allem zwischen Europa und Lateinamerika) gewidmet. Aufgrund dieses zentralen Anliegens kreisen die Beiträge u. a. um die Themen „Kirche und Kultur" sowie „Kirche und Ethik". Weil dieses Tun Hünermanns sich nicht dem Zufall verdankt, sondern in seinem Grundverständnis von Theologie bzw. Dogmatik wurzelt, gibt es auch die Teile „Kirche und öffentlicher Diskurs" (hier u. a. die Unterabteilung „Theologie und Wissenschaft") sowie „Kirche und christliche Identität" (hier u. a. die Teilbereiche „Glaube und Kommunikation" sowie „Ämter-Sakramente"). Wie bei einer FS zu erwarten, stehen am Ende eine Biographie sowie eine Bibliographie des Geehrten (darunter allein 41 Buchtitel) aus den Jahren 1960–1993.

Die folgenden FSen sind jeweils anläßlich des 60. Geburtstages erschienen. Die für *Wolfgang Beinert* (Regensburg) fällt insofern aus dem Rahmen, als es sich um Beiträge des Geehrten selbst handelt. Der Hg. versteht seine – gewiß mühevolle – Arbeit als „Festgabe zum 60. Geburtstag Beinerts". Es ist äußerst verdienstvoll, die Beiträge von Beinert, dem Meister gerade theologischer Erkenntnislehre, einmal in einem Buch beieinander zu haben. Auch hier fehlt die Bibliographie (1964–1992) nicht.

Die FS für den Fundamentaltheologen *Heinrich Döring* (München) kreist um das Thema „Erfahrung", ein Grundthema zeitgenössischer Theologie und neuzeitlichen Denkens überhaupt. Mit diesem Raster ist das Buch in fünf große Komplexe unterteilt: Religiöse Erfahrung zwischen Weisheit und kritischer Vernunft; exemplarische Entwürfe zur Theologie der Erfahrung; Erfahrungen im christlichen Glauben; Erfahrungen im ökumenischen Dialog der Kirchen; religiöse Erfahrung im Horizont religiöser Pluralität. Man darf bei einer FS wohl auch einmal darauf hinweisen, daß sie auch verlagstechnisch besonders ausstattungsintensiv geworden ist (durch diesen Hinweis sollen natürlich die anderen nicht herabgesetzt werden!). Die Bibliographie umfaßt die Jahre 1969–1993.

Die FS für *Hermann Josef Pottmeyer* (Bochum) ist einem Fundamentaltheologen gewidmet, der eigentlich habilitierter Dogmatiker ist. In seinem umfangreichen theologischen Werk (Bibliographie mit weit über 100 Titeln) hat er gezeigt, wie fruchtbar das „Zusammen" dieser beiden theologischen Disziplinen in einer Person sein kann. Pottmeyer hat, wie der Titel andeutet und die Hg. zweimal hervorheben, besonders die nachkonziliare Ekklesiologie erklärt und entfaltet.

Nicht immer halten sich die Mitarbeiter von FSen an den vorgegebenen Rahmen bzw. die thematische Konzeption. Hier ist es durchweg (in der Festgabe für Beinert sowieso) rundum gelungen. Man möchte wünschen, daß nicht nur Bibliotheken unter den Käufern dieser Werke sind.

Gelegentlich gibt es auch schon FSen zum 50. Geburtstag. So hat der Studienleiter *Bernd Jaspert* eine erhalten, eigentlich eine modifizierte Fassung von Manuskripten, die man ihm zu seinem 50. Geburtstag überreichte. Dieser voluminöse Bd hat, wie schon der Titel andeutet, den Charakter einer theologischen Fundgrube. Der Geehrte wirkt durch seine Tätigkeit sehr intensiv in den Raum der Multiplikatoren hinein. So sind unter den Autoren z. B. auch etliche Pfarrer (was die Beiträge aber oft sehr originell macht), jedoch finden sich auch Namen wie Oswald Bayer, Bernhard Lang und Werner Ritter. Die Bibliographie des Geehrten (mit 2273 Titeln) beeindruckt.

Münster Harald Wagner

Würthwein, Ernst: **Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 219 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 227), Ln DM 138,00 ISBN: 3–11–014269–4

Ernst Würthwein, emeritierter Ordinarius für Altes Testament an der ev.-theol. Fak. der Univ. Marburg, hat einen Gutteil seiner Forschungstätigkeit der Aufhellung des Werdegangs und der Auslegung des Deuteronomistischen Geschichtswerks gewidmet. Davon zeugen sein zweibändiger Kommentar zu den Königsbüchern aus der Reihe ATD (1977, 1984), dessen erster Bd schon 1985 in zweiter, überarbeiteter Auflage erschienen ist; ferner die kleine, aber bedeutsame Monographie „Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?" (1974) sowie eine eindrucksvolle Serie von Zeitschriftenartikeln. Der vorliegende Sammelband vereinigt nun in leicht zugänglicher Form das Büchlein W.s zur Thronfolgeerzählung sowie zwölf Aufsätze, drei davon bisher unveröffentlicht.

An bereits gedruckt vorliegenden Artikeln enthält die Sammlung die folgenden Titel: „*Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern. Zu einer These Gerhard von Rads*" (1987); „*Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel. Zur Komposition von 1 Kön 13*" (1973); „*Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel*" (1962); „*Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21–39*" (1989); „*Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19.9–18*" (1970);

„Naboth-Novelle und Elia-Wort" (1978); *„Zur Komposition von I Reg 22,1–38"* (1967); *„Die Josianische Reform und das Deuteronomium"* (1976).

Die Neuveröffentlichungen in diesem Bd seien kurz vorgestellt. In seinen *„Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze"* bietet W. am Beginn der Sammlung einen Überblick über seine zusammenfassende Sicht der Entstehung des DtrG. Grundsätzlich dem von R. Smend und seinen Schülern entwickelten Schichtenmodell nahestehend, nimmt W. vorweg ein blockweises Wachstum des Werkes an, indem „Darstellungen, die von einzelnen Epochen der israelitischen Geschichte berichteten, in einem längeren Zeitraum miteinander vereint wurden. Dabei ist als Ausgangspunkt die – später durch DtrP- und DtrN-Zusätze erweiterte – Übersicht über die Könige von Salomo bis Zidkija anzusehen." Der Aufsatz *„Abimelech und der Untergang Sichems – Studien zu Jdc 9"* legt dar, daß Ri 9 „erst in spätdtr Zeit" in das Richterbuch eingegangen sei, ablesbar daran, daß Ri 6,25-32 und damit die Identifikation Gideons mit Abimelech den Sprachgebrauch jener späten Epoche widerspiegele. Ein kanaanäischer Erzählkranz mit Überlieferungen über Jerubbaal sei zunächst durch Jotamfluch und -fabel erweitert worden um „das Motiv, daß diejenigen, die einen König einsetzen, ihm aber nicht die Treue halten, strenge Strafe zu erwarten haben" (W. bestreitet die königsfeindliche Tendenz der Jotamfabel). Folglich kann erst der spätdtr Redaktor den Komplex israelitisiert und theologisiert haben. Die Untersuchung „Tradition und theologische Redaktion in I Reg 17–18" sucht in Absetzung vom Haupttrend der Elijaforschung zu zeigen, daß die sog. „Dürreeinheit" kein vordtr Erzeugnis sei, sondern auf eine Komposition von DtrP zurückgehe, die später noch mehrfach erweitert worden sei.

W. ist vielleicht der wichtigste Exponent der literarkritisch orientierten Forschung am DtrG. Es ist ihm und dem Hg. der Reihe, O. Kaiser, nachdrücklich zu danken, daß diese Arbeiten – die Früchte eines reichen Gelehrtenlebens – nun gebündelt vorliegen, damit sie die Diskussion um Geschichte und Aussageziele des DtrG um so mehr beleben können.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

Blank, Josef: **Studien zur biblischen Theologie.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 282 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 13), kart. DM 49,00 ISBN: 3-460-06131-6

Josef Blank, 1989 viel zu früh gestorben, war einer der kreativsten katholischen Exegeten seiner Generation. Schüler von Rudolf Schnackenburg, ist er immer seinen eigenen Weg gegangen. Auf diesem Weg hat er manchen Strauß für die Beachtung der von ihm geliebten Heiligen Schrift und die Anerkennung der von ihm vertretenen historisch-kritischen Methode ausgefochten. Die Frage nach der Theologie, nach dem unverwechselbaren und unüberholbaren Sinngehalt der Bibel, nicht nur des Neuen, sondern auch des Alten Testaments hat ihn zeit seines Lebens in Atem gehalten. Sein Forscher-Interesse galt dem ursprünglichen Sinn der biblischen, speziell der neutestamentlichen Texte, den er gegen jede Überfremdung und Vereinnahmung durch noch so fromme Applikationen zu verteidigen suchte. Gleichzeitig war er aber das Musterbeispiel eines Exegeten, der mit großem Gespür die Aktualität und Relevanz alt- und neutestamentlicher Texte, Themen und Thesen wahrzunehmen und mit leidenschaftlichem Engagement das exegetisch Erforschte in das theologische Gespräch der Gegenwart einzubringen imstande war.

Den Hg.n der Reihe und des Bds gebührt Dank, daß sie drei Jahre nach dem Tod B.s einen Bd mit gesammelten Studien zur biblischen Theologie in den Druck gegeben haben. Es ist beileibe nicht der erste Sammelband mit exegetischen Arbeiten des Vf.s. Der vorliegende kann sich deshalb auf neuere Aufsätze aus den Jahren 1979–1989 konzentrieren, die in den anderen Büchern noch nicht abgedruckt sind.

Folgende Arbeiten sind aufgenommen: *Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte in der Bibel*, zuerst 1982; *Der leidende Gottesknecht* (Jes 53), zuerst 1979; *Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?*, zuerst 1981; *Der „eschatologische Ausblick" Mk 14,25 und seine Bedeutung*, zuerst 1981; *Das Kreuz: Anstoß und Hoffnung. Gedanken zum Kreuz des Jesus von Nazareth und seiner Bedeutung für den christlichen Glauben*, zuerst 1980; *Was von Anfang an war. Zum Proömium des Ersten Johannesbriefes*, zuerst 1987; *Petrus – Rom – Papsttum. Eine folgenreiche Geschichte*, zuerst 1985; *Secundum Scripturas. Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im Neuen Testament*, zuerst 1986; *Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit? Die theologische Dimension der Freiheit*, zuerst 1989.

Die Auswahl der Beiträge hat ihr gutes Recht; alle wieder abgedruckten Studien sind interessant und relevant; sie werden über den Tag hinaus Bedeutung haben. Aus der letzten Dekade seines Lebens konnten, bei der Produktivität B.s unvermeidlich, nur einige wenige Titel aufgenommen werden. Daß sich der Hg. größte Beschränkung auferlegen mußte, ist klar. Gleichwohl habe ich einige wichtige hermeneutische und exegetische Beiträge vermißt, zumal der Bd schmaler als manche andere der Reihe ausgefallen ist.

Insbesondere seien folgende Titel erwähnt: Die überforderte Rationalität. Zur Aktualität des Mythos: Kairos 29 (1987) 29–44; Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik, in: M. Schmidt (Hg.), Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart 1987, 1–13; Die Johannespassion. Intention und Hintergründe, in: K. Kertelge (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus, Freiburg u. a. 1988, 148–162; Die systematischen Implikationen der historisch-kritischen Methode: Una Sancta 44 (1989) 186–192. Der wichtige Aufsatz: Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuzestod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: J. Blank / J. Werbick (Hg.), Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986, 21–91, sprengt leider die Grenzen eines Sammelbandes.

Dem Bd beigegeben ist die einfühlsame Gedenkrede, die Alex Stock seinem Freund gehalten hat. Eine ausführliche Bibliographie, die Thomas Schmidt erstellt hat, schließt den Bd ab.

Das Buch ist geeignet, einen Einblick in die exegetische Arbeit und die theologische Reflexion zu geben, die B. im letzten Jahrzehnt seines Lebens bewegt hat. Wer den früheren Aufsatz: „Exegese als theologische Basiswissenschaft" (ThQ 159, 1979, 2–23; wieder abgedruckt in: ders., Der Jesus des Evangeliums, München 1981, 11–42) mit dem hier abgedruckten späteren „Secundum Scripturas" vergleicht, wird Kontinuität und Wandlungen seines hermeneutischen Denkweges beobachten können. Wer den letzten Aufsatz studiert, wird noch einmal auf das große Lebens-Thema B.s gestoßen: die Freiheit aller Christenmenschen, die in der Liebe Gottes gründet.

Der Bd ist auch ein theologisches Vermächtnis. Für jüngere Exegeten ist er wegweisend; denn er zeigt, wie akribische Detailgenauigkeit sich mit dem Sinn für das große Ganze, wie wissenschaftliche Unbestechlichkeit sich mit kirchlich-kritischem Engagement, kurz: wie Exegese sich mit Theologie fruchtbar verbinden kann.

Wuppertal Thomas Söding

Schürmann, Heinz: **Jesus – Gestalt und Geheimnis.** Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek. – Paderborn: Bonifatius 1994. 456 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-87088-773-7

In der katholischen Exegese und Theologie steht vor allem seit dem Zweiten Vaticanum die Person Jesu im Mittelpunkt theologischer Reflexion. An ihr hat der bekannte Erfurter Neutestamentler H. Schürmann maßgeblichen Anteil. Die im vorliegenden Buch gesammelten Aufsätze zur Jesusforschung aus den Jahren 1960–1985 sind zum Teil überarbeitet, aktualisiert und aufeinander abgestimmt. Oft werden neuere Forschungsergebnisse nachgetragen.

Der Bd gliedert sich in zwei Hauptteile: In den „Blickpunkten" (I.) nimmt Sch. Stellung zu kontrovers oder unbefriedigend gelösten Fragen der gegenwärtigen historisch-kritischen Jesusforschung: die Reich-Gottes-Verkündigung, das Gebet Jesu, Ursprung und Mitte seiner ethischen Weisung, Jesu Abendmahl und sein ureigenes Todesverständnis. In der „Schau der Gestalt" (II.) verbindet er die exegetischen Erkenntnisse, die theologische Reflexion, die kerygmatische und spirituelle Wahrheit zu einer bibeltheologischen Gesamtschau. Im Anhang (III.) stehen vier Beiträge zur Geschichte und Arbeitsweise der Jesusforschung. Es würde den Rahmen der Rezension sprengen, wenn alle Beiträge in angemessener Weise gewürdigt würden. Ich konzentriere mich deshalb auf die Beiträge, die das Reich-Gottes-Verständnis des Vf.s thematisieren.

Wer der Gestalt Jesu und seinem Geheimnis auf die Spur kommen will, muß notwendig zum zentralen Thema der Verkündigung Jesu, der Basileia, Stellung nehmen. Denn daß die Basileia das Hauptthema Jesu ist, darin sind sich alle Neutestamentler einig. Dagegen gehen die Meinungen, worin der Inhalt der Basileia besteht, z. T. weit auseinander. Von daher ist es verständlich, daß Sch. vor allem in seinen ersten Beiträgen, den Begriff „Reich/Herrschaft Gottes" zu klären sucht. Dabei betont er richtig, daß die Basileia so sehr das zentrale Thema der Botschaft Jesu ist, daß alles, was Jesus lehrt und tut, mit ihr in irgendeiner Weise zusammenhängt.

Bei seiner ersten Annäherung (Die verborgenen Ursprünge Jesu in Nazaret, 18–30) nennt Sch. die Basileia mit R. Otto einen „Assoziationskomplex", mit dem alle Gruppen des damaligen Judentums ihre jeweiligen Vorstellungen ausdrücken konnten, wenngleich er nirgendwo so zentral war wie in der Botschaft Jesu. Der Begriff Basileia lasse drei Aspekte unterscheiden: „Nach Jesu Verständnis ist die Basileia die bald kommende bereichernde Herrschaft und das herrscherliche Reich Gottes, die eschatologisch-transzendent (apokalyptisch) gedacht ist, das weder (1.) politisch-gesellschaftlich (zelotisch) erzwungen noch (2.) sittlich (pharisäisch) verwirklicht werden kann. Der Term ist (3.) von Jesu Abba-Verständnis her ‚personalisiert' und zugleich ‚theologisiert', wie umgekehrt sein Basileia-Verständnis sein Abba-Verhältnis

zuinnerst bestimmt" (29). Der Term sei für Jesus ungefähr identisch mit dem kommenden Eschaton. Besonders wichtig ist dabei, Jesu Basileia-Verständnis zusammen mit seiner Abba-Erfahrung zu begreifen. Von Jesus wird keine Berufung erzählt, während es Hinweise gebe, „daß und wie ihm – bereits in Nazaret – die Basileia zum Ge-Schick geworden ist, das sich ihm ursprünglich zuschickte und ihn ‚schickte' (was mehr ist als prophetische ‚Sendung')" (21).

Nach dem Mißerfolg des Täufers ist es Jesus nicht möglich, an dessen Gerichtspredigt anzuknüpfen (Jesu Aufbruch zum Jordan – Beginn der ureigenen Basileia-Verkündigung Jesu, 31–44). Er verkündigte vielmehr, daß der Gott, den er als Abba erfahren hatte, die heilbringende Basileia trotz der Unbußfertigkeit Israels aufrichten werde. Seine Verkündigung wurde so zur reinen Heilsbotschaft. Jesus habe nicht daran gezweifelt, daß die kommende Basileia die Äonenwende bringe. Gott ist es, der Israel, aber auch den Völkern das Reich Gottes schenken will. Jesu Auftrag richte sich an den einzelnen, für den das eschatologische Heil die Sündenvergebung bedeutet. Deshalb wende sich Jesus vornehmlich den Sündern zu. Auch wenn das Heil für Jesus bevorzugt in der Zukunft liege, verstehe er es auch als anstehend-gegenwärtig, da er mit seinem Kommen bereits die entscheidende Zeitenwende vollzogen weiß. An terminlichen Berechnungen ist Jesus völlig uninteressiert. Den Ort der eschatologischen Heilsgegenwart sieht Sch. im Ge-Schick Jesu und damit in der Person Jesu, dem letzten, absoluten und endgültigen Heilsmittler.

Im Gebet Jesu (Das „eigentümlich Jesuanische" im Gebet Jesu, 45–63) liegt der Schlüssel für Jesu Verkündigung. Das Gebet hat eine horizontale und eine vertikale Ausrichtung. Jede Bitte enthalte zugleich einen Aufblick zum Vater und einen Ausblick auf das kommende Reich. Für Jesu Gebet wie Verkündigung ist die Koinzidenz von Aufblick und Ausblick charakteristisch. Voraussetzung dafür ist die Gegenwart des Eschaton. Die Eschatologie zeigt sich in Jesu Beten und Verkünden als eine in Jesus gegenwärtige Heilswirklichkeit, die christologisch zu verstehen ist. In ihr liegt das tiefe Geheimnis der Offenbarung Gottes. Gott kommt in seinem Königtum und wirkt als Herr im Kommen und Wirken Jesu, der seinerseits Gottes Wirken und Kommen repräsentiert. Jesus betet im Vaterunser als Jude, weshalb alle Juden es mitbeten können. Doch nur wer das eigentümlich Jesuanische am Vaterunser als Ganzem erfaßt und darin die beginnende implizite Christologie, hat das Gebet Jesu in seiner Tiefe verstanden.

Jesu Botschaft mußte auch angesichts des Mißerfolgs seiner Verkündigung und der negativen Erfahrungen seines Einsatzes für die Basileia verständlich bleiben (Die Basileia als mißliches Todesgeschick Jesu, 157–167). Denn da das Eschaton in der Geschichte nur „historisiert" anwesend ist, ist es notwendig verborgen, so daß man an der Botschaft irre werden kann. Seine Basileia-Verkündigung brachte Jesus wegen seines Anspruchs in Gegensatz zu allen jüdischen Gruppen. Gefährdet war Jesus auch, weil seine Verkündigung eine Bewegung ausgelöst hat. Deshalb konnte, ja mußte Jesus mit seinem Märtyrertod rechnen.

Wenn die Annahme der Basileia Heil bedeutet, stellt sich die Frage, wie sich das mit der nachösterlichen staurologischen Soteriologie vereinbaren läßt (Jesu Tod als Heilstod im Kontext der Basileia-Verkündigung, 168–185). Sch. setzt seine Antwort bei der grundsätzlichen Offenheit Jesu für die Weisen des Basileia-Geschicks des Vaters an. Sobald Jesus während des letzten Mahls seinen Tod für moralisch gewiß hielt, konnte er ihm eine von Gott zugewiesene Notwendigkeit zubilligen, die er noch nicht als eine absolute Heilsnotwendigkeit verstanden haben muß. Im Dienst Jesu könne die eschatologische Soteriologie letztlich identisch sein mit der staurologischen. „Die sich aktiv bis in den Tod hinein durchhaltende Pro-Existenz Jesu, die lebend und sterbend das nahende Heil der Basileia verkündet, repräsentiert die Basileia in all ihren Stadien" (178).

Von der Basileia-Botschaft her gab es kein Hindernis für Jesus, seinen Märtyrertod proexistent anzunehmen und ihn von Gott her als heilsbedeutsam zu verstehen. Denn wenn er sein Todesgeschick als Basileia-Geschick begriffen hat, konnte er zuversichtlich hoffen, es würde Heil bewirken. Er konnte in seinem Tod einen Sinn sehen und diesen in Vorstellungen seiner Zeit (Geschick der Propheten in Israel und Leiden des Gerechten) und im Rahmen seiner Basileia-Verkündigung artikulieren (Konnte Jesus seinen erwarteten Tod als sinnvoll verständlich machen und ihn zur Sprache bringen?, 186–192).

Jesus habe sein Geschick durchaus im Licht der Gottesknechtslieder deuten können. Da der Gedanke an Jes 53 in den echten Jesusworten zu fehlen scheint, habe Jesus seinen bevorstehenden Märtyrertod jedoch wahrscheinlicher im Sinn der Märtyrertheologie für heilsbedeutsam gehalten. Dafür spricht auch sein proexistentes Verhalten (Jesu Tod im Verstehenshorizont seiner Umwelt, 193–201).

Diesem faktischen Verstehen der Heilsbedeutung des Todes Jesu geht Sch. im folgenden nach (Jesu ureigenes Todesverständnis, 202–240). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht erst Inhalt der nachösterlichen Verkündigung ist, sondern „bereits eine ‚Prästruktur' im Verhalten und in der Verkündigung Jesu" hatte. Als Kontinuum gilt ihm zu Recht das proexistente Verhalten Jesu und „das Verhalten, durch das Jesus als der Christus Gleichnis und Repräsentant der Pro-Existenz Gottes und seines Reiches ist" (237). Was die Frage angeht, ob Jesus seinen Tod als stellvertretende Sühne verstanden habe, läßt sich eine aufdrängende Möglichkeit konstatieren, die sich allerdings nicht mit der notwendigen Sicherheit erhärten lasse.

Sch. sieht richtig, daß es einen engen Zusammenhang zwischen Jesu Basileia-Verkündigung und seiner Abba-Beziehung gibt. Gerade an diesem Punkt läßt sich sein Ansatz weiterführen, was dann wichtige Konsequenzen für das Verständnis der Basileia hat. In Anknüpfung an die alttestamentliche und frühjüdische Vorgeschichte der Basileia-Konzeption versteht Jesus unter Basileia Gottes heilsame Herrschaft zugunsten seines Volkes. Wie sich z. B. an der Gleichnisauslegung ablesen läßt, bedeutet die Basileia, daß Gott gegenwärtig und zukünftig zum Heil des Menschen handelt. Herrschaft Gottes heißt deshalb nichts anderes als die Herrschaft des gütigen Abba. Wenn Jesus also von der Herrschaft Gottes spricht, dann redet er von seinem gütig handelnden Vater. Herrschaft Gottes ist somit ein Gemeinschaftsbegriff.

Wer die Herrschaft Gottes glaubend annimmt, tritt schon in der Gegenwart in die Gemeinschaft mit Gott ein, die sich in der Zukunft vollenden wird. Die Botschaft von der Herrschaft Gottes und die Botschaft vom gütigen Abba sind geradezu identisch. Der Christ begegnet weder in der Gegenwart noch in der Zukunft – wenigstens nicht primär – dem Eschaton. Das Heil besteht vielmehr in der personalen Gottesbegegnung, die Jesus durch sein proexistentes Leben und Sterben ermöglicht hat. Wie jede personale Beziehung ist auch die Gemeinschaft mit Gott für Wachstum, aber auch für einen Rückschritt offen. Da der Christ weiß, daß er sich das Heil nicht selbst beschaffen kann, muß er immer wieder darum beten, daß Gottes Herrschaft auf Erden sich mehr und mehr durchsetze, bis sie einmal ihre Erfüllung in der Heilsvollendung findet. Weil die Gottesherrschaft ebenso wie der Zugang zum Vater allein durch Jesus vermittelt ist, kann man m. E. nicht sagen, daß jeder Jude das Vaterunser mitbeten könne (vgl. zum Ganzen H. Giesen, „Herrschaft Gottes – heute oder morgen. Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien" (Biblische Untersuchungen 26), Regensburg 1995).

Die übrigen Beiträge des wichtigen Sammelbandes sollen wenigstens noch genannt werden: Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und Urbild des kirchlichen Rätestandes) (64–84); Jesus bringt Gottes Wort in letzter Stunde (85–104); Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu (105–130); Moraltheologische Ansätze im Verhalten und Wort Jesu (131–135); Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen (136–156); Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl (241–265); Jesu Tod – unser Leben (268–285); „Pro-Existenz" als christologischer Grundbegriff (286–315); Der pro-existente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? (316–345); Jesus, engagiert im Engagement Gottes (346–358); Epilog: Passio et Compassio Caritatis (359–362); Zur (aktuellen) Situation der Leben-Jesu-Forschung (364–379); Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu (380–397); Zur Kompositionsgeschichte der Logienquelle (398–419); Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des „Unähnlichkeitskriteriums" (420–434). Das Buch schließt mit mehreren Registern: einem Verzeichnis der mehrfach abgekürzt zitierten Literatur, einer Übersicht über neuere Jesusliteratur seit 1982 sowie einem Autoren- und einem Stellenregister jeweils in Auswahl.

Dem Hg. K. Scholtissek ist zu danken, daß er die umfangreichen wissenschaftlichen Bemühungen Sch.s um eine tiefere Erkenntnis Jesu und seiner Botschaft geschlossen vorgelegt und so leichter zugänglich gemacht hat.

Hennef Heinz Giesen

Gräßer, Erich: **Aufbruch und Verheißung.** Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers. Hg. v. Martin Evang / Otto Merk. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. VIII, 367 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 65), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-013669-4

Die deutschsprachige Hebr-Forschung wurde in den letzten Jahrzehnten maßgeblich von E. Gräßer geprägt, und umgekehrt ist es vornehmlich der Hebr, der das Lebenswerk des Bonner Neutestamentlers seit langem bestimmt, angefangen bei G.s richtungweisender Habil.schrift „Der Glaube im Hebräerbrief" (1965) bis hin zu dem großen, auf drei Bde angelegten Kommentar in der EKK-Reihe (seit 1990). Dies war Grund genug für die beiden Hg., den Lehrer und Fachgenossen aus „alter Marburger Zeit" anläßlich seines 65. Geburtstages mit dieser Aufsatzsammlung zu ehren. Von daher spiegelt der Bd auf der einen Seite die wissenschaftliche Biographie eines führenden evangelischen Exegeten wider; auf der anderen Seite illustriert er gerade so eine wichtige Wegstrecke der neueren Hebr-Exegese.

Die Sammlung vereint fünfzehn einschlägige Aufsätze G.s aus den Jahren 1964 bis 1991. Bislang unveröffentlicht ist der Vortrag „‚Wir haben hier keine bleibende Stadt' (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten" (1988/89) (251–264). Besonderes Interesse dürfte

die hier erstmals publizierte, im ganzen positive Stellungnahme G.s zu dem kongenialen Kommentarwerk von H.-F. Weiß (Der Brief an die Hebräer, Göttingen $^{15/1}$1991, KEK 13) finden (291–294). Außerdem wird eine vollständige Bibliographie (1955–1992) des Jubilars vorgelegt (318–338). Ein ausführliches Stellen- und Sachregister beschließt den Bd.

Auffallend ist das breite Spektrum der literarischen Genera. Es umfaßt nüchterne Forschungsberichte (1–99: „Der Hebräerbrief 1938–1963"; 265–294: „Neue Kommentare zum Hebräerbrief"), streng textbezogene Studien (zu Hebr 2,1–4; 2,6; 2,14–18), Übersichtsexegesen bzw. thematische Arbeiten (100–128: „Der historische Jesus im Hebräerbrief"; 166–180: „Rechtfertigung im Hebräerbrief"; 213–230: „Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief"; 231–250: „Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes"), kräftige Einschaltungen in die aktuelle Diskussion (143–154: „Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun"; 201–212: „Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11") und Predigtmeditationen.

G.s Aufsätze bedürfen keiner Empfehlung. Sie haben seit Jahren ihren Dienst getan und tun ihn nach wie vor. Was hier geboten wird, ist solideste Exegese, strikt textorientiert und dabei doch stets durchgeführt in theologischer Verantwortung und mit spiritueller Tiefe.

Die Interdependenz zwischen exegetischer Texterschließung und theologischem Erkenntnisinteresse ist ein Signum fast aller Beiträge des Sammelbds, und zweifellos liegt hier eine seiner Stärken. Das wird deutlich bei der souveränen Intervention im Disput um die Glaubensrelevanz des „historischen Jesus", bei der Auseinandersetzung mit Herbert Brauns theologischer Kritik an der Christologie des Hebr (Die Gewinnung der Gewißheit in dem Hebräerbrief, in: ThLZ 96, 1971, Sp. 321–330), in exegetischer Meisterschaft beim Paradethema protestantischer Systematik: „Rechtfertigung im Hebräerbrief."

Doch weist diese Interdependenz auch auf ein hermeneutisches Problemfeld, dann nämlich, wenn die Grenzen zwischen exegetischer Interpretation und theologischer Applikation unscharf werden (vgl. dazu grundsätzlich K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, 108–124). Kann man von der historischen Auslegung so unvermittelt zur theologischen Aussage gelangen, wie dies bei G. mitunter geschieht (vgl. aber 259f)? Zwei Gefahren liegen hier nahe: Zum einen drohen bei der *theologischen Aussage* die Verstehensvoraussetzungen des heutigen Lesers in den Hintergrund zu treten; zum anderen kann die *historische Auslegung* allzusehr unter den Einfluß der theologischen Prämissen geraten.

Die erste Gefahr läßt sich an G.s Auseinandersetzung mit Bertold Klapperts Interpretation von Hebr 11,1.32–40; 12,1f illustrieren, die dieser als „Bibelarbeit" der Synode der evangelischen Kirche im Rheinland vorgetragen hat[1] (vgl. 201–212). Diese Synode hat bekanntlich 1980 weitgehende, durchaus kontrovers diskutierte Beschlüsse zum Verhältnis zwischen Judentum und Christentum gefaßt. Bei einem nüchternen Textvergleich wird rasch deutlich, daß G. dem Hebr, seiner christologischen Sinnrichtung und paraklетischen Wirkabsicht entschieden gerechter wird als Klappert. Aber ist Klappert – bzw. die Rheinische Synode – dadurch bereits *theologisch* ins Unrecht gesetzt? Der Mangel an Klapperts Bibelarbeit liegt m. E. darin, daß dieser seine theologischen Geltungsansprüche nun unbedingt an dem ausgewählten Text des Hebr „festmachen" will, und G. bemerkt mit Recht: „Der Text scheint dem Interpreten aus Gründen, die nicht im Text selber liegen, für seine Argumentation brauchbar zu sein" (212). Aber sind damit die „Gründe" selbst widerlegt, für die sich die „Exegese nach Auschwitz" (bisweilen freilich ohne die wünschenswerte Sensibilität) auf Erfahrungen beruft, die kein heutiger Rezipient ausklammern kann? Selbstverständlich übersieht G. keineswegs die „Bedeutung des Holocaust für unser aller Denken und Tun" (201).[2] Gerade wenn man seine exegetische Kritik für textgerecht und seine theologischen Einwände weithin für triftig hält, wünschte man sich, daß er dieser Applikationsvoraussetzung erkennbarer Rechnung trüge.

Die zweite Gefahr beeinträchtigt wohl gerade den Beitrag über die „Gemeindevorsteher im Hebräerbrief" (213–230). Der Rezensent sieht hinter den von G. skizzierten ἡγούμενοι eher ein dezidiert reformatorisches „Amtsverständnis" walten als ein solches, das er dem antiken Christentum zutrauen kann. Woher weiß G., daß der *Auctor ad Hebraeos* „theologisch wohlüberlegt" (vgl. 226) und „als gezielte Absage an juridisch abgesichertes Amtsverständnis" (225), gar bewußt „unpriesterlich" (224) und „profanierend" (vgl. 222, 225f) den Titel ἡγούμενος „wählt" (vgl. 215, 222, 225f)? Angesichts des gleichen Begriffs bereits in 1 Clem 1,3; 21,6 sowie in Herm vis II 2,6; III 9,7 liegt es m. E. näher, daß der Hebr einfachhin auf eine in der (römischen) Gemeinde übliche Amtsbezeichnung zurückgreift. Jedenfalls wirkt G.s Gedanke etwas gezwungen, daß erst die „Wirkungsgeschichte" seit 1 Clem (!) die Amtsbezeichnung des Hebr – „gegen den Strich bürstend" – im „frühkatholischen" Sinn deutet (vgl. 226f). Recht problematisch erscheint die Weise, in der G. selbst auf der Grundlage dreier sehr schmaler Verse (Hebr 13,7.17.24), verbunden mit einer Reihe von *argumenta e silentio*, den ἡγούμενος-Begriff des Hebr interpretiert (vgl. v. a. 224–228), so daß aus dem *Auctor ad Hebraeos* ein engagierter Streiter wider den Frühkatholizismus mit seiner kultischen Hierarchie und faktisch der Verfechter einer frühreformatorischen Amtstheologie wird. Hier übernehmen denn doch die konfessionellen Prämissen die Regie! Die Diskussion, die hier zu führen wäre, dürfte eher im (vorläufigen?) systematischen als im (endgültigen) exegetischen Dissens münden.

Für jeden, der am Hebr arbeitet, sind G.s Beiträge Pflichtlektüre. Die urprotestantische Lust des Vf.s an der Kontroverse, seine Fähigkeit zur Selbstkorrektur (vgl. z. B. 153 A. 38), die weiten Perspektiven seiner Forschung lassen die Beschäftigung mit diesem Sammelbd darüber hinaus zu einem spannenden und theologisch bereichernden Erlebnis werden. Die Leistung des *Auctor ad Hebraeos* beschreibt G. so: „Sie verrät den theologischen Kopf: Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denk-würdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat" (291). Zu dieser Wirkungsgeschichte gehört auf seine Weise auch der rezensierte Sammelbd: Er verrät den „theologischen Kopf".

Paderborn Knut Backhaus

[1] Handreichung Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Mülheim a. d. Ruhr 1980, 79–98.

[2] Zum Hintergrund der Diskussion vgl. v. a. die beiden streitbaren Aufsätze „Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche" (1981), in: E. Gräßer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Tübingen 1985 (= WUNT 35), 212–230, und „Christen und Juden. Neutestamentliche Erwägungen zu einem aktuellen Thema" (1982), ebd., 271–289.

Rose, Christian: **Die Wolke der Zeugen.** Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. X, 445 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/60), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-146012-X

Die eigentümliche Definition des Glaubens in Hebr 11,1 und deren Illustration in der Paradigmenreihe von der „Wolke der Zeugen" (11,2–38; vgl. 12,1) haben das Interesse der Forschung schon lange angeregt.[1] Seit der umstrittenen Bibelarbeit von B. Klappert während der Rheinischen Landessynode 1980[2] fand Hebr 11 auch in der Diskussion um das christlich-jüdische Verhältnis besondere Aufmerksamkeit.[3] Die erste Monographie über den „tractatus de fide" im deutschsprachigen Raum erfüllt somit ein Forschungsdesiderat. Die Arbeit entstand unter Anleitung von Otfried Hofius und wurde 1990/91 von der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. zu Tübingen als Diss. angenommen.

Nach einer kompositionskritischen Situierung (5–33) erschließt der Vf. seinen Text in drei Hauptteilen: 10,32–39 (34–77), 11,1–40 (78–333), 12,1–3 (334–344). Dabei dominiert die traditionsgeschichtliche Perspektive. Die Resultate der Auslegung werden jeweils in Paraphrasierungen des Schrifttextes zusammengefaßt. Ein knappes Resümee mit einer Formulierung weiterführender Forschungsaufgaben (345–351), eine ausführliche Bibliographie (352–398) sowie (unnötig detailfreudige) Stellen- und Sachregister (399–445) beschließen den Bd.

Im Hinblick auf das *Gesamtschreiben* betont der Vf. das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Paränese und Theologie im argumentativen Gefüge der „tröstlich-ermahnenden Predigt" und arbeitet die Prävalenz

[1] Vgl. v. a. E. Gräßer, Der Glaube im Hebräerbrief, Marburg 1965 (MThSt 2); G. Dautzenberg, Der Glaube im Hebräerbrief, in: BZ 17 (1973) 161–177. Der wichtige Aufsatz von Th. Söding, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, in: ZNW 82 (1991) 214–241, wurde von R. leider nicht mehr eingearbeitet. Der Beitrag von J. W. Thompson, Faith in Hebrews, in: ders., The beginnings of Christian philosophy: The Epistle to the Hebrews, Washington 1982 (CBQ.MS 13), 53–80, bleibt bei R. ebenso unberücksichtigt wie D. Hamm, Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus factor, in: CBQ 52 (1990) 270–291. Insofern Thompsons Arbeit mit ihrer religionsgeschichtlichen These den diametralen Gegenpol zu der zu besprechenden Arbeit darstellt, hätte eine Auseinandersetzung mit ihr gewiß weitergeführt!

[2] Handreichung Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Mülheim a. d. Ruhr 1980, 79–98.

[3] Vgl. v. a. E. Gräßer, Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11 (1981), in: ders., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Tübingen 1985 (WUNT 35), 259–270; K. Haacker, Der Glaube im Hebräerbrief und die hermeneutische Bedeutung des Holocaust. Bemerkungen zu einer aktuellen Kontroverse, in: ThZ 39 (1983) 152–165.

einer konsequenten Wort-Gottes-Theologie heraus. In diesen Kontext sieht er die theologischen Darlegungen 11,1–40 samt ihrem paränetischen Rahmen 10,32–39; 12,1–3 organisch eingebettet. Von daher steht er der Annahme einer literarischen Vorlage skeptisch gegenüber: „Der auctor ad Hebraeos erweist sich als traditionskundiger Theologe, der *eigenständig* auf die Schriften des Alten Testaments und die ihm vorgegebenen Traditionen des antiken Judentums Bezug nimmt" (347).

Das Zitat beleuchtet bereits den *traditionsgeschichtlichen Standpunkt* des Vf.s. Er wandelt hier ganz in den Spuren seines exegetischen Lehrers O. Hofius.[4] Große Mühe verwendet er auf den Aufweis zahlreicher Sachparallelen zu 10,32–12,3 in der frühjüdischen Apokalyptik. Unter den Corpora jüdischer Literatur widmet er außer Jub und 4 Makk den Targumim besondere Aufmerksamkeit. Zugleich wendet er sich strikt gegen die Einbeziehung des platonisch-philonischen „Dualismus" in die Interpretation von Hebr 11: Das Urbild/Abbild-Denken bleibe auf die Kulttypologie beschränkt, die Schöpfungstheologie des Hebr erweise sich im Licht von 11,3 als Implikation seiner Wort-Gottes-Theologie, das Theologumenon vom wandernden Gottesvolk (vgl. 11,14.16; 13,14) komme angesichts von 11,10 als Basismotiv des Schreibens nicht in Frage. Auf der gleichen Ebene liegt die Hervorhebung einer intensiven Naherwartung des Auctor ad Hebraeos.

Den *πίστις-Begriff* des Hebr deutet R. als responsorisch und ordnet ihm den Leitgedanken der göttlichen ἐπαγγελία zu. Glaube erweist sich so „als das objektive Überführtsein von den unsichtbaren Heilsgütern [und] erfordert das Feststehen beim göttlichen Verheißungswort" (349). Dies zu dokumentieren ist Funktion der Glaubensparadigmen, die der Auctor ad Hebraeos der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition entnimmt und in eigener theologischer Verantwortung interpretiert. Den christologischen Bezug solchen Glaubensverständnisses stellt 11,39–12,3 her: Jesu hohepriesterliches Sühneopfer konstituiert (objektiv) das Heil; dem entspricht die πίστις als dessen (subjektive) Annahme durch den Glaubenden.

Das Charakteristikum der Monographie liegt in ihrer profunden Kenntnis der frühjüdischen Quellen. Das von R. zusammengestellte und ausgewertete Material wird der Hebr-Exegese künftig wertvolle Hilfe leisten. Gerade der traditions- bzw. religionsgeschichtliche Schwerpunkt der Arbeit fordert jedoch auch zur Kritik heraus:

1) Unter *einzelexegetischem Aspekt* feit sich der Vf. nicht immer gegen die Gefahr, daß bei der konkreten Auslegung der frühjüdische Intertext gegenüber dem unmittelbaren literarischen Kontext prädominiert. Zudem wäre es wünschenswert gewesen, daß das philonische Vergleichsmaterial (v. a. Praem 11; Her 90–95.260–263) wenigstens heuristisch ausführlicher herangezogen worden wäre. Hier beläßt es R. weithin bei skeptischen Randbemerkungen.

2) In der *religionsgeschichtlichen Grundentscheidung* scheint mir überhaupt das Manko der Arbeit zu liegen. In ihrer – fast apologetischen – Einseitigkeit wirkt sie forschungsgeschichtlich ein wenig anachronistisch. Die Trennung zwischen „Form" und „Inhalt" der einschlägigen ontologischen Termini (vgl. v. a. 135.215f.227f.347) überzeugt kaum. Vielmehr ist die Terminologie als solche bereits Indikator für den Verstehenshorizont, der im ganzen von der mittelplatonischen Sphärendichotomie deutlich geprägt ist. Die Vorstellung isolierter religionsgeschichtlicher Strömungen, die einlinige Einflüsse auf Texte ausüben, wird der Komplexität theologischer Schöpfungs- und Integrationsprozesse nicht gerecht. Wenn der Auctor ad Hebraeos – R. unterstreicht dies nachdrücklich – als eigenständiger Theologe argumentiert, so wird man ihm auch zutrauen, daß er Typen theologischen Denkens eigenständig auszuwählen, auszuwerten, zu kombinieren und zu integrieren vermag. Gerade darin scheint mir die Originalität des Auctor ad Hebraeos zu liegen, daß er frühjüdisches Traditionsmaterial, interpretiert im ontologischen Koordinatensystem des Mittelplatonismus, der Auslegung der urchristlichen Christus-Homologie dienstbar macht und so Überlieferung, zeitgenössische Verstehensprämissen und kirchliches Kerygma zu einer spannungsvollen, aber christologisch konsequenten Einheit zusammenschließt.

3) Schließlich ist prinzipiell der methodische *Primat der Diachronie vor der Synchronie* zu beanstanden. Nicht nur, woher Hebr sein Traditionsmaterial entlehnt, ist für die Interpretation maßgebend, sondern gerade auch, was er daraus macht. R. betont den gattungsgeschichtlichen Charakter des Schreibens als tröstend-ermahnende Predigt. Von daher hätten die Analyse der persuasiven Strategie der Glaubensparaklese und die Erschließung der Adressatensituation – mit anderen Worten: die rhetorische und textpragmatische Dimension – unbedingt zu einer sachgerechten Auslegung gehört.

[4] Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, Tübingen 1970 (WUNT 11); Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f., Tübingen 1972 (WUNT 14).

Diese Einwände gegen den traditionsgeschichtlichen Duktus der Arbeit sollen das Urteil über deren exegetische Qualität jedoch nicht beeinträchtigen. R.s Monographie ist insgesamt Frucht einer höchst quellenkundigen und nüchtern-textorientierten Exegese, die zudem in erfreulicher Klarheit dargeboten wird. Mit dem Aufweis der Wort-Gottes-Theologie und der christologisch-soteriologischen Fundierung des πίστις-Begriffs sind Markierungen gesetzt, an denen sich jede weitere Hebr-Interpretation zu orientieren hat.

Paderborn Knut Backhaus

Schatz, Klaus: **Der päpstliche Primat.** Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. – Würzburg: Echter 1990. 231 S., kart. DM 26,00 ISBN: 3-429-01274-0

Seit geraumer Zeit ist die altehrwürdige Institution des Papsttums, „die älteste Dynastie Europas" (Ludwig von Pastor), in die Schußlinie scharfer Kritik geraten. Zum einen hängt dies mit den oftmals ungerechtfertigten Attacken und dem frivolen, ja bösartigen Verhöhnen alles Christlichen in gewissen Massenmedien zusammen. Zum anderen dienen das Unverständnis für besagte Einrichtung sowie das stramm zentralistische Regiment des gegenwärtigen Inhabers des Petrusamts und bestimmte Verlautbarungen von ihm nicht selten als Anlaß, Kirche, Papst und Papsttum zu schmähen. Das Wissen um die historische Entwicklung des Papsttums und die damit korrespondierende Aufgabe des Papstes in der Universalkirche könnten dazu beitragen, bei Auseinandersetzungen damit angemessener umzugehen. Insofern kommt das hier anzuzeigende Buch der erwähnten Problematik entgegen. Zugleich wird mit ihm eine Lücke geschlossen, da es katholischerseits bislang kein vergleichbares Werk der Grundzüge einer Geschichte des päpstlichen Primats gab. Der vom Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) definierte Glaubenssatz vom Primat des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche stellt für das katholische Kirchenverständnis ein wesentliches und unaufgebbares Strukturelement dar, das im Willen Christi und in der Person des Petrus im Neuen Testament gründet. Gleichwohl bedurfte es einer langen und wechselvollen, von theologischen Kontroversen geprägten komplexen historischen Entwicklung, bis der päpstliche Primat, die primatiale Struktur und die als dogmatisch substantiell angesehenen Rechte des Bischofs von Rom auf dem Ersten Vatikanum eine höchste lehramtliche und für den katholischen Glauben verbindliche Anerkennung erfahren haben.

Vorliegendes Buch weist vier Hauptteile auf. Der erste zeichnet die Entwicklungslinien des Primats bis zum 5. Jh. nach (11–55), im nächsten wird seine unterschiedliche Bedeutung in der Ost- und Westkirche vom 5. bis zum 9. Jh. behandelt (57–98), der dritte hat das Papsttum als oberste Instanz für Kirche und Gesellschaft im Mittelalter zum Gegenstand, wobei die einzelnen Phasen der expliziten Ausformung der Primatsidee von Gregor VII. bis Innozenz IV. und den Theoretikern der absoluten Papstmonarchie sowie die Krisen des Primats im Spätmittelalter im Zentrum der Betrachtung stehen (99–154); der letzte Hauptteil beschäftigt sich mit dem Primat als einheitsstiftendem Element in der Neuzeit, wobei die für ihn kontraproduktive Virulenz des gallikanischen und episkopalistischen Kirchenverständnisses gebührend berücksichtigt wird (155–206).

Mit Bezug auf die heftigen Kontroversen zwischen der Majorität und Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil folgen konzise, verdeutlichende Reflexionen über die signifikanten historischen Etappen bis zum Dogma von der primatialen Stellung des Papstes, die im Verlauf der Kirchengeschichte durch Gegenkräfte und konkurrierende Ideen immer wieder retardierend gewirkt hatten sowie eine theologische Bewertung dieser Entwicklung (207–215). Bereits um das 5. Jh. im Westen – im Unterschied zum Osten – wurde die Kirche Roms als Zentrum der Communio anerkannt. Sch. räumt ein, daß diese Akzeptanz damals für eine mehr föderative oder episkopalistisch-konziliare Kirchenstruktur durchaus noch offen gewesen sei, wie es de facto auch praktisch durch sämtliche Jhe. hindurch gegenläufige Trends und polarisierende Strömungen gegeben hat. Fazit: „Insofern muß man rein historisch sagen, daß das I. Vatikanum eine bestimmte Traditionslinie und Tendenz, die sich bis auf die Spätantike zurückführen läßt, durchgesetzt und zum Siege geführt hat" (208). Sch. läßt jedoch den kritischen Einwand – weil zu simpel – nicht gelten, diese Entwicklung allein oder primär mit zielbewußter römischer Machtpolitik oder anderen markanten Faktoren erklären zu wollen. Interessant ist die Feststellung, daß insbesondere sowohl kirchliche Krisenzeiten als auch geistig-religiöse Neuorientierungen jeweils zur Festigung des Primats beigetragen hatten. Denn „wo kirchliche Ordnungen und frühere Orientierungen zerbrachen, rief dies einen bisher nicht gewohnten Rekurs auf das Einheitszentrum hervor" (209). Dabei darf man die Kollegialität des Papstes mit dem Gesamtepiskopat, deren jeweilige Vertreter einerseits die Ortskirchen repräsentieren, andererseits zusammen die Universalkirche vertreten, nicht übersehen. Daß wegen unterschiedlicher Positionen Dissens und Spannungen zwischen Primat und Episkopat die Einheit und Communio belasten können, ist ein oftmals belegtes historisches Faktum. In diesem Zusammen-

hang wäre es angebracht gewesen, den Ursachen, Gründen und Motiven nachzuspüren, warum die Inhaber des Petrusamts es trotz ihres identitäts- und einheitsstiftenden Anspruchs nicht vermocht hatten, Spaltungen und das Aufkündigen der Kirchengemeinschaft mit Rom zu verhindern.

Wer sich ein sachlich kompetentes Urteil über die Institution des Papsttums und den damit verbundenen Primatsanspruch bilden möchte, dem sei diese um eine differenzierte Sicht bemühte Darstellung – im Anhang sind die einschlägigen Dokumente zur Geschichte des päpstlichen Primats abgedruckt – zur Lektüre empfohlen; in ihr findet er die unerläßlichen historischen Informationen und theologischen Bewertungsmaßstäbe.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky. – Münster: Aschendorff 1994. 138 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Kirchenspaltung, 54), kart. DM 32,00 ISBN: 3-402-02975-8

Der schmale Bd enthält neun knappe Aufsätze, in denen das Thema im Blick hauptsächlich auf den deutschen Katholizismus des gegenreformatorischen Zeitalters dargestellt wird; diese Grenzen überschreiten nur der (eher blasse) Beitrag von Vogler über das Luthertum und der die internationale Forschung kundig einbeziehende Literatur- und Quellenüberblick Scribners. Wissenschaftliche Apparate werden nicht geboten, wohl aber nützliche und ziemlich ausführliche Literaturverzeichnisse. Alles in allem kommt das Bändchen über eine gewisse Allgemeinheit nicht hinaus; die größte Anschaulichkeit erreichen die regional verankerte Studie von Molitor und der ins Aufklärungszeitalter ausgreifende Beitrag von Münch, der einige zeitgenössische Texte, die sich um den Vergleich der Konfessionen bemühen, bekannt macht.

Der Bd enthält folgende Beiträge: Heribert Smolinsky, *Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte* (9–16). Klaus Ganzer, *Das Konzil von Trient und die Volksfrömmigkeit* (17–26). Heribert Smolinsky, *Volksfrömmigkeit und religiöse Literatur im Zeitalter der Konfessionalisierung* (27–35). Bernard Vogler, *Volksfrömmigkeit im Luthertum deutschsprachiger Länder* (37–48). Peter Thaddäus Lang, *„Ein grobes, unbändiges Volk". Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit* (49–63). Bernhard Schneider, *Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (65–87). Hansgeorg Molitor, *Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg* (89–105). Paul Münch, *Die Kosten der Frömmigkeit. Katholizismus und Protestantismus im Visier von Kameralismus und Aufklärung* (107–119). Robert W. Scribner, *Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie* (121–135).

Göttingen Bernd Moeller

Tillich, Paul: **Frühe Predigten 1909–1918.** Hg. und mit einer Einl. versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin, New York: de Gruyter 1994. XVI, 694 (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, VII), geb. DM 218,00 ISBN: 3-11-014083-7

Den Prediger Paul Tillich kannte man bisher nur von seinen „Religiösen Reden" her, die alle 61 aus den amerikanischen Jahren stammen, im wesentlichen aus der Zeit von 1943 bis 1963, und nachträglich aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzt wurden.[1] Entstanden sind diese Predigten aus der Verpflichtung heraus, als Prof. der Theologie auch regelmäßig Gottesdienste in der akademischen Gemeinde vor Studenten und Professoren zu halten. Über den Prediger der deutschen Zeit wußte man bisher so gut wie nichts, abgesehen vielleicht von einigen „Insidern", die sich in den Tillich-Archiven an der Harvard University in Cambridge, Mass. oder an der Univ. Marburg etwas genauer umgeschaut haben, und von denen, die die Tübinger Diss. von Andreas Rössler studiert haben, die aber leider nicht im Buchhandel erschienen ist.[2] Zwar hat T. in den Jahren zwischen 1919 und 1933 nur wenige Predigten gehalten und selbst nur eine einzige Predigt veröffentlicht, nämlich die im Juli 1925 in Marburg zum Semesterabschluß gehaltene Predigt „Über das Wagnis",[3] doch scheint dies seinen eigenen Interessen geradezu zuwiderzulaufen, spricht er doch in seiner Autobiographie „Auf der Grenze" davon, daß er seit seinen frühen Jahren eine Liebe zur Predigt gehabt habe.[4] Ja, in Gesprächen mit Studenten hat T. sogar einmal bekannt, daß er die Predigt für wichtiger halte als die Theologie.[5]

Nun liegen auf weit über 600 Seiten stattliche 173 deutsche Predigten T.s ediert vor, die aus seiner Zeit als Cand. theol., Vikar und Hilfsprediger in verschiedenen Gemeinden in und um Berlin und aus seiner Feldpredigerzeit stammen, genauerhin 67 aus den Jahren von 1909 bis 1914 und 106 aus den Jahren von 1914 bis 1918. Herausgegeben hat diese der Münsteraner Systematische Theologe Erdmann Sturm, der sich seit Jahren intensiv mit dem Werk T.s auseinandersetzt. Wer selbst einmal eine T.-Handschrift der deutschen Zeit ediert hat – ich selbst habe 1986 die Marburger Dogmatik-Vorlesung T.s von 1925 herausgegeben[6] –, der weiß, welche Mühe es kostet, T.s Handschrift zu transkribieren. Amerikanische T.-Forscher haben sich aus diesem Grunde bis heute noch nicht an diese Aufgabe gewagt, obwohl das T.-Archiv an der Harvard University noch so manchen ungehobenen Schatz hütet.

Die Predigten aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg finden sich in 28 Heften des Formates DIN A5; auch seine Vorlesungen hat T. später in solchen Heften niedergeschrieben. So war es Sturm möglich, die Predigten der Jahre von 1909 bis 1914 relativ genau zu datieren. Die Datierung der Weltkriegspredigten dagegen erwies sich als schwieriger, da diese jeweils nur auf losen Blättern ohne erkennbare historische Reihenfolge vorliegen. Darum war hier eine sichere Datierung nach Jahr und Monat nur bei rund einem Drittel der Predigten möglich. Doch ist es Sturm auch hier gelungen, die Predigten aufgrund innerer und äußerer Kriterien mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Jahr zu datieren. Die vorliegende Edition der 173 Predigten bietet also eine chronologische Anordnung der Texte.

Zwar lag schon eine erste Transkription der meisten dieser Predigten vor, die eine ehemalige Sekretärin aus T.s amerikanischer Zeit für die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft schon zu Anfang der 70er Jahre besorgt hatte, doch erwies diese sich als so unzulänglich, daß eine neue vollständige, wortgetreue Transkription der Handschriften vonnöten war.

Die Edition ist äußerst sorgfältig gearbeitet. Wichtige Streichungen werden im Apparat aufgeführt, ebenso finden sich hier Stellennachweise und Dokumentationen zu Eingriffen in den Text. Ausführliche Register zu den Predigttexten, den zitierten Bibelstellen und zu Namen und Begriffen machen den Bd zu einem guten Arbeitsinstrument.

In einer „Historischen Einleitung" (1–15) berichtet Sturm über die Jahre, in denen die Predigten entstanden sind. In diese Zeit fallen T.s philosophische und theologische Diss.en zu Schelling, sein Vortrag über „Die christliche Gewißheit und der historische Jesus" von 1911, seine apologetische Vortragstätigkeit in Berlin-Moabit, die Ausarbeitung der Habil.schrift sowie sein erstes System, die „Systematische Theologie von 1913", die Gert Hummel im Harvard-Archiv entdeckt hat und die nun bald herauskommen wird.[7] Damit ist der historische und systematische Kontext von T.s Predigttätigkeit umrissen. „Seine Predigten sind nicht abseits des theologischen Systems und der praktischen Apologetik zustandegekommene Gelegenheitsarbeiten", schreibt Sturm. „Sie sind alles andere als konventionelle Gemeindepredigten. Ihr zuweilen hymnischer, mystischer oder meditativer Stil, an Augustins Confessiones erinnernd, von der Sprache der Bibel und des Gesangbuchs geprägt und auf das Kirchenjahr ausgerichtet, kann die Originalität seines Denkens, das sich in diesen Jahren in seinen Arbeiten über Schelling ausbildet, nicht verbergen" (3).

Am 28. 9. 1914 verläßt T. als Feldprediger die Heimat in Richtung Westfront; er hatte sich kurz zuvor freiwillig gemeldet und sich nur wenige Tage vorher mit Greti Wever trauen lassen. Eine anfänglich gezeigte Zukunftshoffnung weicht schon bald einer pessimistischeren Stimmung, was sich auch

[1] The Shaking of the Foundations, New York 1948 (dt.: In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge, Stuttgart 1952); The New Being, New York 1955 (dt.: Das Neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge, Stuttgart 1957); The Eternal Now, New York 1963 (dt.: Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden, 3. Folge, Stuttgart 1964). Vgl. dazu Andreas Rössler, Die „Religiöse Reden", in: Renate Albrecht/Werner Schüßler (Hg.), Paul Tillich – Sein Werk, Düsseldorf 1986, 197–212.

[2] Andreas Rössler, Die Predigttheorie Paul Tillichs, Diss. Tübingen 1971.

[3] In: Neuwerk 8, 1927, 469–472; jetzt auch in: Paul Tillich, Gesammelte Werke. Bd. XIII. Hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1972, 181–184. – Hinzu kommen noch zwei weitere predigtähnliche Betrachtungen zu Weihnachten und Ostern, ebenfalls aus den zwanziger Jahren; jetzt auch in: Paul Tillich, Gesammelte Werke, Bd. XIII, 105–112.

[4] Paul Tillich, Gesammelte Werke. Bd. XII. Hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1971, 37.

[5] Ultimate Concern: Tillich in Dialogue. Hg. von D. Mackenzie Brown, London 1965, 40.

[6] Paul Tillich, Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925. Hg., eingel. u. mit Anm.en u. Registern versehen v. Werner Schüßler, Düsseldorf 1986.

[7] Vgl. Gert Hummel, Das früheste System Paul Tillichs: Die „Systematische Theologie von 1913", in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 35, 1993, 115–132.

deutlich in den Weltkriegspredigten niederschlägt. Vollends die Kämpfe um Verdun im Mai/Juni 1916 und die von Amiens und Aisne-Marne und die Niederlage in der Champagne tun das ihre dazu. T. fühlt sich nun als „reinster Eschatologe": Er erlebt „den tatsächlichen Weltuntergang dieser Zeit" mit – wie er in einem Brief bekennt (12).

Die Predigten aus dieser frühen Zeit, die T. – wie es scheint – in einem Atemzug niedergeschrieben hat und die druckreife Texte darstellen, thematisieren z. T. Motive, die in seinem späteren Denken weiter entfaltet werden.[8] Man spürt hier sofort die außerordentlich systematische Kraft dieses Denkers, dessen sämtliche Grundgedanken schon sehr früh vorliegen. In einem Vortrag, den T. 1963 in Tübingen gehalten hat, bekennt er in diesem Sinne, daß schon in seiner Studienzeit in Tübingen im Jahre 1905 in ihm der Gedanke da war, „die Welt durch ein System des Denkens zu erobern".[9]

Ich will hier einige solcher Motive nennen, die schon in diesen frühen Predigten zu finden sind und in seinem späteren Denken zentrale Bedeutung gewinnen. Da sind Gedanken zu finden, die in Richtung dessen gehen, was T. später „Theonomie" genannt hat. So geht es ihm in einer Predigt um die Überwindung des „Zwiespaltes zwischen Leben und Andacht". Jeder Tag, jede Stunde, so heißt es hier, soll „wie ein Wohnen in den Vorhöfen Gottes" werden (68f). Ebenso klingt schon in diesen frühen Texten T.s späteres Religions- und Theologieverständnis an, das geprägt ist durch Offenheit zur Kultur und zu anderen Religionen, wenn er sich gegen ein „Treibhauschristentum" und eine „Treibhausfrömmigkeit" wehrt, die in dem Augenblick erfriert, wenn „der kalte Luftzug der Welt" herantritt (80). Wenn T. schreibt, daß Wahrheit mit Irrtum gemischt ist, „Reinheit mit Unreinheit, Gutes mit Bösem, Schönheit mit Häßlichkeit, Göttliches mit Ungöttlichem" (275), so klingt hier der zentrale Begriff der Zweideutigkeit an. Wenn es in einer Predigt heißt: „Muß nicht immer wieder davor gewarnt werden, die Schrift wie ein Zauberbuch zu behandeln, dessen Buchstaben von Gott diktiert, dessen Sätze mit Wunderkraft begabt sind, anstatt als das Zeugnis Christo, in dem der Geist Gottes weht und Menschenherzen bezwingt von Jahrhundert zu Jahrhundert?" (265), so deutet sich schon hier T.s Kritik an der „supranaturalistischen Schreibmaschinentheorie" an, wie er sich in der Marburger Dogmatik-Vorlesung ausdrückt. Auch der später so zentrale Gedanke einer Theologie der Kultur findet sich schon angedeutet, wenn T. davon spricht, daß Gott zu der Menschheit kommt „durch die Werke der Kultur" (576).

Folgende weitere Motive sind hier noch zu nennen: Glaube ist „kein Fürwahrhalten irgendeiner Lehre, eines Dogmas, einer Theologie". Glaube ist vielmehr Vertrauen. „Und dieser Glaube kann da sein, wenn auch die Stürme des Zweifels das Herz durchtoben und Gott selbst ein Rätsel, eine Frage wird, er kann da sein im tiefsten Innern des Zweiflers und kann fehlen dem allzeit Rechtgläubigen. Er kann leben fern von der Kirche und fehlen in der Brust des Priesters an Gottes Altar" (616). Die betont pneumatologische Ausrichtung seiner späteren Theologie wird darin deutlich, daß die zentrale Aussage über Gott die ist, daß er Geist ist (606 u. ö.). Zuweilen scheint in diesen frühen Texten fast so etwas wie eine Natürliche Theologie durch (577), die der späte T. allerdings völlig ablehnt.

Zwar deuten manche Stellen in die Richtung einer Religion des Herzens oder der Seele, doch will T. diese letztlich nicht gegen das Äußere in der Religion ausspielen. Was T. so zur Kirche sagt, ist heute aktueller denn je:

> „Wir alle gehören zu einer Kirche, und die Kirche hat wie jede menschliche Gesellschaft ihre Einrichtungen und Ordnungen, ihre Rechte und Behörden, ihre Pflichten und Mängel. Es gibt ein Kirchenregiment und Kirchenwahlen, es gibt Kirchensteuern und Kirchengelder. Was hat das alles mit dem Leben der Seele in Gott zu tun?, so fragt wohl mancher. Und manche gab es und gibt es noch, denen ihre Kirche nicht die paar Mark Kirchensteuer wert ist, die darüber schelten und austreten! Und die Kirche hat ihre Diener, die Pfarrer, ein Beruf wie andere auch, angewiesen auf Gehalt für sich und ihre Familien wie jeder, Menschen wie andere auch mit allen Fehlern und Schwächen und Sünden, weder heilig noch irrtumslos. Was hat ein irdischer Beruf mit dem Leben der Seele in Gott zu tun? Und kein Stand wird mehr gescholten und beurteilt und verurteilt als die Diener der Kirche. Und die Kirche hat ihre Ordnungen, Sonntage und Festtage, ihre Lieder und Sprüche, ihre Lehren und Gebote; und wieder fragt man: Was hat das mit dem inneren Leben der Seele zu tun? Und Tausende, ja Millionen, die äußerlich noch zur Kirche gehören, halten sich fern davon ... Noch einmal sei es betont: Wir sind frei davon! Aber laßt uns auch frei sein dafür, frei sein zu benutzen, was uns die Kirche gibt, um unseres inneren Lebens, um unserer Seele willen! Und nicht gering ist, was sie uns gibt ... Und wenn ihr urteilt und kritisiert an Lehren und Einrichtungen, an Pfarrern und Geboten, so tut ihr recht daran; denn ein jeder evangelischer Christ ist Priester und Lehrer und Verkünder des Wortes! Darum urteilt und verurteilt auch, aber nicht um zu urteilen, sondern um zu bessern!" (608f)

Auch der späte T. hat sich vehement gegen die falsche Alternative „Religion des Herzens" oder „öffentliche Religion" gewandt. Und die Unterscheidung zwischen „frei sein von" und „frei sein für" hat er später auf die Formel gebracht: „Der Mensch, der sich von dem Zwang der Religion befreit, wird frei für die Gnade der Religion."

Weitere Motive, die immer wieder zur Sprache kommen, im späteren Denken aber in den Hintergrund geraten, sind folgende: der Mensch als Ebenbild Gottes, Werden und Vergehen (Tod), das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, die Würde des Menschen. Allein ein Blick in das Begriffsregister genügt, um zu sehen, daß T. schon hier Begriffe benutzt, die später ganz charakteristisch für sein Denken werden, wie z. B. Abgrund und Tiefe, Angst und Zweifel bzw. Verzweiflung. Ja, nach T. scheinen wir geradezu im „Zeitalter des Zweifels" zu leben (179). Aber die „Therapie", die T. in diesen frühen Predigten anbietet, um dem Zweifel zu entgehen, ist grundverschieden von seinem späteren Denken. Denn es ist nur schwer denkbar, daß der späte T. folgende Sätze geschrieben hätte:

> „Der Weg zu Gott ist Weg zum Sieg über den Zweifel an Gott. Weg von allem, worin du Gott sehen wolltest, weg von den Menschen, weg von der Natur, weg von allem, ja vor allem von dir selbst und hin zu Gott. *Hin zu Gott im Gebet*, im Gespräch des Herzens mit Gott. *Bete, Zweifler, zu dem, an dem du zweifelst, und er wird dir antworten!* Bitte ihn nicht um etwas, nicht um äußere, nicht um innere Gaben, bitte ihn um ihn selbst! Die Gabe wird er dir nicht versagen, er wird dir erscheinen im Heiligtum, im Heiligtum des Gebets" (183f – Herv. von mir!).

Das Erstaunliche ist nun, daß dieser Gedanke keine Ausnahme darstellt, sondern daß das Gebet das zentrale und durchgehende Thema dieser frühen Predigten ist. Zwar hat sich der späte T. auch hier und da zum Gebet geäußert, wobei die Quintessenz seiner späteren „theonomen" Gebetstheologie in seiner Antwort auf die Frage eines Studenten, ob er bete, prägnant so zum Ausdruck kommt: „Always and never."[10] Aber das Gebet hat in seinem späteren Denken doch nicht mehr diese zentrale Rolle, die ihm hier in diesen frühen Texten zweifellos zukommt.

Das Gebet ist hier für T. der „Pulsschlag unseres Lebens in Gott" (104). „Niemand kann Gott nahe kommen ohne das Gebet" (387). Wie aber versteht T. das Gebet? Es ist klar: Die Wirksamkeit des Gebets kann nicht nach dem Schema des mechanistischen Kausaldenkens verstanden werden. Kant hat diesen Mißstand wie kein anderer angeprangert, gleichzeitig damit aber das Gebet insgesamt abgelehnt.

Auch nach T. geht es im Gebet nicht darum, Gott etwas mitzuteilen, was er noch nicht wüßte, denn er weiß ja schon immer, was wir begehren, bevor wir ihn überhaupt bitten. Im Gebet kann es auch nicht darum gehen, Gott zu etwas zu bewegen, „was ihm seine Freiheit nähme, als ob er nicht vorher uns gibt, was uns not tut, und uns versagt, was uns schadet. Gott ist doch nicht das Mittel, das wir immer gebrauchen können, wenn wir etwas begehren. Gott läßt sich nicht zum Mittel für unsere Zwecke herabwürdigen. Das alles ist das Zerrbild des Gebets, aber nicht das Gebet selbst." Vielmehr treten wir im Gebet „mit allem, was wir sind, vor Gott" und bringen „unsern Willen und unser Fühlen und unser Denken Gott zum Opfer", „um es geheiligt und gereinigt wiederzuerhalten". Im Bitten stellen wir uns unter Gottes Willen; wir opfern unseren eigenen Willen und machen uns Gottes Willen zu unserem. Das Gebet ist in diesem Sinne „der unmittelbare Verkehr und Austausch zwischen Gott und Mensch, zwischen Vater und Kind. Das Gebet ist die Form, in der sich unsere Gotteskindschaft darstellt" (105; vgl. 432; 556). Hört das Gebet auf, dann ist die Kindschaft zerstört. Dann können wir nur hoffen, daß der Geist Gottes selbst „für uns eintritt und die Gemeinschaft mit Gott für uns erhält" (105).

Es kommt also auch beim Bittgebet weniger auf die Bitte an als vielmehr darauf, daß wir uns „hindurchbeten zu Gottes Willen" und unser Wille eins wird mit seinem. „Erst dann ist völlige Gemein-

[8] Vgl. Erdmann Sturm, Theological Motifs in Tillich's Sermons 1909–1918, in: Newsletter of the North American Paul Tillich Society 20, 1994, 1, 3–7.

[9] Zit. nach Werner Schüßler, Einleitung, in: Paul Tillich, Dogmatik, a.a.O., 11.

[10] Vgl. Werner Schüßler, Das Paradox des Gebets. Zu Paul Tillichs theonomer Gebetstheologie, in: Theologie und Philosophie 68, 1993, 242–246.

schaft, erst dann ist Gewißheit da, erhört zu werden. Und das ist das Werk des Geistes, daß er das Gebet zu seinem Ziel bringt." Das Gebet ist also gelungen, wenn wir „uns hindurchbeten zu Gottes Willen" (109). Oder anders formuliert: Gottes Hilfe ist „sein Nahesein" (641).

Die theonome Gebetstheologie des späten T. scheint auch schon klar durch, wenn es heißt:

„Ein Gebet ist unsere Arbeit, wenn sie aus Gott geschieht; denn sie trägt uns empor vor Gottes Thron. Ein Gebet ist der Magd niedrigster Dienst, und Gebet des Königs gewaltigste Tat. Ein Gebet ist der Hände Arbeit und ein Gebet das Werk des Geistes. Ein Gebet ist das Lied, das die Seele beflügelt, und ein Gebet das Bild, das die Schönheit offenbart. Ein Gebet ist die Erkenntnis und ein Gebet der Gedanke, der Welten durcheilt, um wieder heimzukehren zum Throne Gottes, von dem er ausgegangen ist. Ein Gebet ist das Zittern der Seele, die bewältigt ist von der Herrlichkeit der Natur, ein Gebet das Leben der Freude, wenn ein Jubel aufsteigen möchte gen Himmel. Ein Gebet ist der Schrei des Schmerzes, der die Ewigkeit durchdringen möchte, und ein Gebet die Träne der Wehmut, die der Anblick des Sterbens und Vergehens quellen läßt. Wo Gott in einer Seele ist, da ist Gebet ohne Unterlaß in ihr, da bleibt nichts fern von Gott, da wird alles, was sie braucht, hineingetragen vor das Angesicht Gottes wie auf den Flügeln des Gebets. Und das Kleinste, Alltägliche, Gewöhnliche, das uns so leicht hinabzieht in den Staub und so leicht trennt von Gott, es wird geheiligt zum Gebet durch Gottes Gegenwart im Herzen, und das Größte und Heiligste, was die Erde zu bieten hat, die Gemeinschaft von Mensch zu Mensch, die Liebe von Freund zu Freund, von Bruder zu Bruder, von Vater und Kind, von Mann und Weib, sie wird erst wahrhaft geheiligt, erst wahrhaft groß, wenn sie Gebet wird, wenn sie getragen wird von Gott, der allezeit gegenwärtig ist. Das ist Reich Gottes, das heißt Gebet allezeit, das heißt: ‚Siehe da, Gottes Hütte unter den Menschen' (Offb 21,3)" (330). Und doch soll das nicht bedeuten, daß in der Christenheit nun das Gebet aufhören könnte, „denn noch ist nicht erschienen, was wir sein werden (1. Joh 3,2), noch ist das Reich Gottes nicht vollendet unter uns, sondern wir sind allezeit solche, die sich hindurchkämpfen müssen, bis sie erreicht haben, was sie schon längst besitzen, die immer von neuem werden müssen, was sie schon längst sind, die immer von neuem Gott suchen müssen, den sie schon gefunden haben, und darum, die sich immer von neuem hindurchbeten müssen bis zu dem vollkommenen Gebet, in dem alles Beten zugleich aufgehoben und eingesetzt ist" (331). „Und weil es so ist", fährt T. fort, „darum schütten wir unser Herz vor Gott aus, als wüßte er nichts, was in uns ist, und sagen ihm, was uns bedrückt, *bis wir uns hineingebetet haben in den Geist Gottes* und unser Reden vor Gottes Antwort verstummt. Und weil wir so töricht sind in unsern Wünschen, darum bringen wir sie vor Gottes Angesicht und beten voll Inbrunst und heißem Verlangen und beten, *bis wir uns hindurchgebetet haben zu dem Willen Gottes* und unser Wille eins ist mit seinem und unser Reden verstummt. Und weil wir nur stammeln können vor Gott, darum machen wir viele Worte und suchen und suchen, bis wir das rechte Wort gefunden haben, das unsre Seele wahrhaft zu Gott trägt, und unser Reden verstummt. Und weil wir träge sind in der Gemeinschaft mit Gott, darum machen wir uns Stunden und Zeiten und Sonntage und Feste und bestimmte Gebete und kämpfen mit unserer Trägheit und unserer Vergeßlichkeit, als könnten wir mit alledem Gott ein Opfer bringen, *bis wir uns jedesmal hindurchgebetet haben* durch diesen Kampf und nun vor dem Angesicht Gottes stehen und aller Gedanke an Opfer und Werk weithin entschwindet und wir es nur als reine Gnade empfinden, daß wir beten dürfen, nicht nur dann und wann, nicht nur um dies und das, sondern um alles, bei allem, allezeit. Dann klingt es uns nicht mehr: Betet ohne Unterlaß, sondern wir dürfen, wir können beten ohne Unterlaß. Gott sei gelobt, wir können bei ihm sein allezeit. Unser Leben, es soll nichts mehr sein als ein Gebet ohne Unterlaß" (331 – Herv. von mir!).

Der Sinn des Gebets ist für T. also letztlich die Einigung unseres Willens mit dem Willen Gottes. Das ist für ihn auch der Sinn des Bittgebets. Kritisch muß hier an T. die Frage gestellt werden, ob er mit dieser Sicht dem Bittgebet wirklich gerecht wird. Bricht er dieser Form des Gebetes nicht letztlich die Spitze ab? Boethius, Thomas oder Meister Eckhart haben unter denselben Prämissen gerade an der *Wirksamkeit* des Bittgebets festgehalten, wobei natürlich diese Denker – ebenso wie T. – bestrebt sind, Gott aus dem mechanistischen Kausaldenken herauszuhalten.[11] T., so meine ich, spiritualisiert letztlich das Bittgebet, umgeht, oder besser: entgeht damit den eigentlichen Problemen, die sich hier stellen.

Hier aber macht sich der Einfluß des Deutschen Idealismus bemerkbar. Denn T. folgt hier eindeutig Fichte, für den es letztlich beim Gebet auch nur um die Ergebung in den Willen Gottes geht. Daß sich natürlich jedes Gebet letztlich unter den Satz „Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe" zu stellen hat, ist keine Frage, aber mit einer solchen Haltung, wie sie T. im Anschluß an Fichte vertritt, wird nur allzu leicht übersehen, daß das Vaterunser auch Bitten um ganz konkrete Dinge zum Ausdruck bringt.

[11] Vgl. Werner Schüßler, Das Gebet im Horizont des Verhältnisses von Philosophie und Religion, in: Trierer Theologische Zeitschrift 103, 1994, 92–112.

Doch dürfen diese kritischen Anmerkungen nicht über die grundsätzliche Tiefe der Gedanken und die systematische Kraft, die einem in diesen frühen Predigten T.s entgegenkommen, hinwegtäuschen. Man ist darum auch nur allzu schnell geneigt, zu vergessen, daß es sich hier um Predigten eines 23- bis 32jährigen handelt. Natürlich finden sich auch Schwächen: Zuweilen erscheint die Rede zu plakativ, ja überzeichnend, vornehmlich wenn es um interkonfessionelle Polemik geht. So wenn T. den Katholizismus als „die Kirche im Kindesalter des Glaubens" bezeichnet (217), oder wenn er den katholischen Christen als sein Leben lang in Furcht lebend charakterisiert (263). Oder – ich habe es schon angedeutet – wenn die ersten Kriegspredigten etwas von Siegesrausch erahnen lassen, was sich aber schon bald ändert. Solche Dinge sollte man aber dem jungen Denker nicht zu hart ankreiden, denn es sind Ausnahmen. Zudem gehört das, was T. später über das protestantische Prinzip und die katholische Substanz sagt, zu dem Tiefsten seines Denkens.

Gegen Ende der Lektüre fragt man sich unwillkürlich: Wer waren wohl die Zuhörer dieser Predigten, die von ihrer Länge und von ihrem theologischen Anspruch her so manchen Zuhörer sicherlich überfordert haben, sprach T. doch z. T. im Arbeitermilieu und vor einfachen Soldaten.

T. selbst hat seinen Studenten die „Religiösen Reden" als „den besten Schlüssel zum Verständnis seiner Gedanken" empfohlen.[12] Diese Empfehlung kann man ohne Zögern auch auf diese nun vorliegenden frühen Predigten ausdehnen. Der sonst doch oft sehr abstrakt wirkende Denker T. wird hier äußerst plastisch und konkret.

Die Edition dieser frühen Predigten, mit der der Verlag Walter de Gruyter die „Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich" fortsetzt, eröffnet aber nicht nur der T.-Forschung ein neues Feld, sondern bereichert auch die Predigt- und Theologiegeschichte des 20. Jh.s um ein wichtiges Dokument.

Trier Werner Schüßler

[12] Paul Tillich, Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte. Hg. von Renate Albrecht und Margot Hahl, Stuttgart 1980 (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich V), 338.

Gruber, Franz: **Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit.** – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1993. 350 S. (Innsbrucker theologische Studien, 40), kart. DM 49,00 ISBN: 3-7022-1881-5

Das Thema der Diss.schrift von F. Gruber bildet die Wahrheitsfrage im gegenwärtigen Kontext von Wissenschaft, Glaube, Theologie und Kirche. Das Wahrheitsproblem wird vom Vf. in einem sehr weit verzweigten Geflecht von mehr oder weniger relevanten Problemstellungen erörtert.

Im einleitenden 1. Kap. steckt der Vf. den Rahmen für seine weiteren Untersuchungen ab. Er geht dabei von der Beobachtung aus, daß sich der Wahrheitsbegriff in einer tiefen Krise befinde. Die Krise betreffe sowohl die Bedeutung dieses Grundbegriffs als auch die Kriterien seiner Einlösbarkeit. Im Anschluß daran gibt G. einen kurzen, aber sehr prägnanten Überblick über die wichtigsten der zur Zeit in Philosophie und Theologie diskutierten Wahrheitstheorien. In der Einleitung wird bereits deutlich, daß es G. nicht um eine im spezifischen Sinn wahrheitstheoretische Studie geht, sondern daß er den Begriff „Wahrheitstheorie" sehr weit fassen will. Sein Interesse konzentriert sich auf die Bedeutung von Wahrheit im Spannungsfeld von Glaubensgemeinschaft, theologisch-wissenschaftlicher Reflexion und kirchlicher Institution. Die Theologie – so G. – stehe heute vor der Aufgabe, den Wahrheitsbegriff so zu revidieren, „daß er *freiheitsermöglichend* ist, damit der Wahrheit entsprochen wird" (42). Auch die philosophischen Präferenzen des Autors werden in der Einleitung deutlich. G. will keine genuin theologische Wahrheitstheorie entwickeln, sondern zeigen, „daß die kommunikative Handlungstheorie auch in der so komplizierten wie heiklen Frage der Wahrheit theologischer Aussagen ein brauchbares Theoriekonzept darstellt, das wert ist, weiterentwickelt zu werden" (45). Als Beitrag zu dieser Weiterentwicklung versteht sich offensichtlich auch die vorliegende Studie.

Das 2. Kap. widmet sich der Krise des theologischen Wahrheitsanspruchs im 20. Jh., die in ihren vielfältigen Aspekten paradigmatisch aufgezeigt werden soll. Zu diesem Zweck rekonstruiert der Vf. zunächst den Modernismusstreit als Konflikt zwischen Geschichte und Glaubenswahrheit. Anschließend erörtert er wissenschaftstheoretische Ansätze zur Klärung des Selbstverständnisses theologischer Reflexion und Rationalität, wobei wiederum die Vorliebe für den handlungstheoretischen Ansatz deutlich wird. Schließlich kommt erneut das Spannungsverhältnis zwischen Glaubensgemeinschaft, Theologie und Lehramt zur Sprache. Hier steht u. a.

das Problem der Spannung zwischen Autorität und Kommunikation im Mittelpunkt.

Im 3. Kap. referiert und diskutiert G. Karl Rahners Wahrheitsverständnis, und zwar auf dem breiten Hintergrund des Rahnerschen Ansatzes und seiner Entwicklung. Die Ausführungen dieses Kap.s verdeutlichen das transzendentaltheologische Lösungspotential im Hinblick auf jene Krisenphänomene, die im 2. Kap. aufgezeigt wurden. Sie bieten gleichzeitig einen glänzenden und trotz der gebotenen Kürze auch umfassenden Einblick in das Grundanliegen der Rahnerschen Religionsphilosophie und Theologie.

Das 4. Kap. soll den Vorzug der Habermasschen Diskurs- bzw. Konsenstheorie für die theologische Reflexion aufzeigen, wobei bereits in eine ähnliche Richtung weisende Ansätze integriert werden. Abschließend kommt G. zu dem Ergebnis: „Das theologische Wahrheitsverständnis ist mittels einer transzendental-pragmatischen Diskurstheorie von Wahrheit rekonstruierbar. Im Dickicht sprachphilosophischer Analysen ist das Konzept einer Transzendental- bzw. Universalpragmatik noch das – zumindest nach Programmstellung und Theoriebreite – kompakteste und gemäßeste für theologische Anforderungen. Im Grundbegriff kommunikativer Rationalität versteht es diese Theorie, sowohl die Praxis kommunikativen Handelns als auch den theoretischen Gehalt konstativer, regulativer und repräsentativer Äußerungen so miteinander zu verbinden, daß Wahrheit als ein genuin kommunikatives und sprachliches Geltungsideal begriffen werden kann. Wahrheit ist in diesem Konzept ein Geltungsanspruch, für den ein Sprecher jene Garantien der Einlösbarkeit mitbringt, die besagen, daß ein behaupteter Sachverhalt auch tatsächlich besteht" (329).

Im Zentrum der anspruchsvollen und in jeder Hinsicht lesenswerten Arbeit stehen die Probleme der Wahrheitsfindung, -feststellung und -verkündigung innerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, deren gegenwärtig geübte Praxis nach Ansicht des Vf.s an erheblichen Defiziten leidet, die mit Hilfe einer Konsens- und Diskurstheorie der Wahrheit behoben werden könnten. Die nachfolgenden Anfragen konzentrieren sich ausschließlich auf G.s Rezeption der Konsenstheorie, also auf seine These, „daß eine theologische Wahrheitsidee mit einer Konsenstheorie der Wahrheit nicht nur zusammengeht, sondern von dort her Einsichten in die Wahrheitsstruktur von Aussagen und Diskursen gewinnen kann, die dem genuinen Anliegen einer Glaubensrede zutiefst entsprechen" (325).

G. will das korrespondenztheoretische Element im Wahrheitsbegriff offensichtlich nicht ausblenden, sondern irgendwie integrieren (330). Unter dieser Voraussetzung ergeben sich einige Rückfragen an die Konsenstheorie sowie an den Versuch ihrer theologischen Rezeption: (1) Unter anderem bleibt unklar, inwiefern unter diesen Bedingungen die Wahrheit einer Überzeugung mit ihrer Konsensfähigkeit zusammenhängen kann (im Sinne eines Definiens). Die in wahrheitstheoretischer Sicht entscheidende Frage, ob der Konsens als Kriterium oder Definiens von Wahrheit fungieren soll, wird nur am Rande berührt und dabei nicht eindeutig beantwortet (318f). Nach der Korrespondenztheorie hängt die Wahrheit einer Überzeugung bekanntlich davon ab, ob die behaupteten Sachverhalte existieren, und zwar in der Weise, in der behauptet wird, daß sie existieren. Wie ihre Wahrheit darüber hinaus auch noch konsensabhängig sein soll, blieb schon bei Habermas schleierhaft, und wird auch in G.s Studie nicht klarer. Dies ist umso bedauerlicher, als G. die prinzipielle Vereinbarkeit von Konsens-, Kohärenz- und Korrespondenztheorie mehrfach betont. Auch in der Wahrheitstheorie kann man vermutlich nicht alles haben, wenn man zuletzt noch irgend etwas haben will, so bedauerlich dies vielleicht auch erscheinen mag. (2) Des weiteren bleibt unklar, warum gerade die Konsensfindung einen optimalen Weg zur Wahrheitsfindung darstellen soll, es sei denn, man hat den Wahrheitsbegriff schon von vornherein definitorisch im Sinne der Konsenstheorie „angereichert". Dann kann es natürlich nicht mehr überraschen, wenn Konsens- und Wahrheitsfindung gleichgeschaltet werden. Überraschend wirkt dann aber wiederum der Hinweis, das Ganze habe noch etwas mit der Korrespondenztheorie zu tun. (3) Und schließlich spricht außer dem frommen Wunsch auch nichts – jedenfalls keine im weitesten Sinn empirische Beobachtung – dafür, daß die Konsensfähigkeit einer Überzeugung ein Kriterium oder Indiz für ihre Wahrheit sein könnte. Im übrigen sind auch keine Gründe in Sicht, warum sich daran in Zukunft etwas ändern sollte. Überzeugungen mit relativ hoher Konsensfähigkeit haben sich in der Vergangenheit als Irrtümer erwiesen. Umgekehrt entwickelten sich ehemalige Außenseiterüberzeugungen zu gut fundierten und breit rezipierten Hypothesen. Da wir wohl nicht davon ausgehen können, daß sich mit der wandelnden Konsensfähigkeit unserer Überzeugungen jedesmal das gesamte Universum verändert, kann mit der Konsenstheorie wohl etwas nicht stimmen. Daran dürfte auch der zaghafte Versuch nichts ändern, die angeblich immer schon antizipierte ideale Kommunikationssituation theologisch-eschatologisch zu mystifizieren. (4) Selbst wenn die Wahrheit einer Überzeugung darüber hinaus irgend etwas mit ihrer Konsensfähigkeit zu tun haben sollte, so hätte dies eher negative Rückwirkungen auf den theologischen Kontext. Denn erfahrungsgemäß gehören religiöse Geltungsansprüche zu jener Klasse von Überzeugungen, die allgemein am umstrittensten sind, woraus eigentlich nur folgen kann, daß sie – konsenstheoretisch betrachtet – definitionsgemäß falsch sind. Unter diesem Aspekt bleibt der angebliche theologische Sinn der Konsenstheorie unbegreiflich, zumal G. einräumt, daß der Wahrheitsanspruch des Glaubens nicht diskursiv eingelöst werden könne (331). Ein nur „interner" Konsens läßt sich vermutlich für sämtliche Überzeugungen herstellen, die von mehr als zwei Personen vertreten werden (323). Lag aber die Pointe der philosophischen Konsenstheorie nicht gerade in der Universalität des Konsensus! So betrachtet wäre die Konsenstheorie theologischerseits eigentlich eher als kontraproduktiv zu bewerten. (5) G.s Kritik an den gegenwärtigen innerkirchlichen Kommunikationsstrukturen mag zumindest teilweise durchaus nachvollziehbar sein. Bisweilen gewinnt man den Eindruck, G. geht es in all seinen Überlegungen primär um diesen einen Punkt. Selbstverständlich ist es in der Regel besser, wenn Geltungsansprüche diskursiv und argumentativ, statt autoritativ und repressiv einzulösen versucht werden. Nach Ansicht des Rez. dürfte es jedoch illusionär sein, sich von einer diskursiv-argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen auch ein Mehr an Konsens zu versprechen. Und es dürfte schlicht auf einer definitorischen Konfusion basieren, sich von einem Mehr an Konsens wiederum Aufschluß über die Wahrheit der betreffenden Geltungsansprüche zu erwarten.

München Armin Kreiner

Zahner, Walter: **Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde.** Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung. – Altenberge: Oros 1992. 428 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 15), kart. DM 69,80 ISBN: 3–89375–046–0

Heimbach, Johannes: **„Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten."** Der Kirchenbaumeister Emil Steffann (1899–1968). – Altenberge: Oros 1995. 172 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 36), kart. DM 35,00 ISBN: 3–89375–108–4

Rudolf Schwarz und Emil Steffann haben schon vor und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg durch ihre Bauten und Bekenntnisse zum Bewußtsein beigetragen, daß verantworteter Kirchenbau in Konzeptionen der Liturgietheologie mitbegründet ist. Über Schwarz gibt es seit seinem grundlegenden Buch „Vom Bau der Kirche" (Würzburg 1938, Heidelberg 1947) zahlreiche Publikationen, doch mit der Arbeit von Walter Zahner liegt nun eine gründliche Untersuchung der liturgietheologischen Grundlagen seiner Architektur vor.

Lange hat es gedauert, bis nun auch über den 1968 verstorbenen Kirchenbaumeister Emil Steffann ein Buch vorliegt. Johannes Heimbach, der von der Theologie und Sozialpädagogik herkommt, präsentiert mit diesem Rückblick auf einen der Wegbereiter ein Handbuch über Grundlagen des Kirchenbaus, das für Räume plädiert, die als Lebensräume mehr sind als nur eine modische Demonstration von Architektur.

„Raum als sichtbarer Leib einer um den Altar versammelten Gemeinde" (37). H. kann mit Worten Steffanns, seiner Mitarbeiter, Kollegen und mit frühen Stellungnahmen von Theologen und Architekturpublizisten die Zielsetzungen wieder wachrufen, die so wegweisend wurden für alles Planen, das Kirche als Raum versteht. Das ist höchst aktuell in einer Zeit, in der Kirchenbau zum Spielfeld wurde für konstruktiv Spektakuläres, für postmoderne Fassadenszenerie, für Formeln, Motive und Zitate.

Steffann vertritt ein Planen, das von innen nach außen geht. Er geht aus von der gottesdienstlichen Gemeinde in der Gestalt ihrer Versammlung. Die ist nicht mehr bestimmt von Prozession und Ausrichtung nach vorn, wie das die Reduktion auf das Längsaxiale im 19. Jh. mit sich brachte, sondern von der „Mahlgestalt", wie Romano Guardini es nannte und der Oratorianer Heinrich Kahlefeld, mit dem Steffann Kontakt hatte und baute. Vorausgesetzt ist damit schon „die Gemeinde als Trägerin und Subjekt der Liturgie" (66), wie Klemens Richter, bei dem H. studierte, das immer wieder so nachdrücklich formuliert und damit eine Grundlage des Zweiten Vatikanums urgiert, die schon Steffann praktisch vertraut war.

Die von Steffann bevorzugte Anordnung der Plätze gruppiert die Gemeinde von drei Seiten um den im vorderen Teil des Raums frei stehenden Altar. Auf der vierten Seite schließt die Bank für Priester und Ministranten den „Ring" der feiernden Gemeinde. Der theologische Sinn dieser Anordnung wurde verstanden, wenn auch von den Ordinariaten zunächst oft nur mit Abstrichen genehmigt. „Christus in unserer Mitte, das ist es, was hier gestalterisch sinnenfällig wahrnehmbar wird." Mit diesem Zitat Günter Rombolds bestimmt der Vf. in seiner Schlußbemerkung nochmals das Wesentliche, das Steffann in der Aufbruchsphase des Kirchenbaus nach dem Zweiten Weltkrieg in den Kirchenbau als Raumbild eingebracht hat. Aus der liturgietheologischen Begründung, die der Vf. in besonderer Weise verfolgt, kam es damit neben anderen Ansätzen und inmitten von vielerlei ungeklärten Kirchen zu einigen bedeutenden Kirchenräumen, die über Architekturmoden hinaus bleibende Berücksichtigung beanspruchen. Wichtige darunter behandelt der Vf. im einzelnen.

Schon am Beginn des in seiner Konsequenz so überzeugenden Lebenswerkes mit über 40 Kirchenplanungen erkannte Schwarz in dieser Persönlichkeit die Fähigkeit, „die gottesdienstlichen Aufgaben aus ihrem Sinn, aus ihrer schlichten Dinglichkeit, neu zu entdecken und zu formen, ohne dabei zu verblüffenden, aber unverantworteten Motiven zu greifen" (45).

Steffann schafft gemeindetheologische Raumsymbolik. Sie kann zustande kommen, weil er auf die Übernahme fremd bleibender Bilder und Symbole verzichtet (50). Sie entsteht durch „die gemeindebildende Kraft menschlichen Zusammenseins", wie Nikolaus Rosiny aus den Erfahrungen seiner Zusammenarbeit mit Steffann weiß (47). „Nichts verunklärt die Situation. Nicht die Gegenstände sind hier wichtig, sondern das, was geschieht . . . Ideale Räume für die Gemeinschaft und für den Einzelnen." So Rombold 1969. Man merkt das schon an der Bauform. Sie schlägt sich in den Grundrissen nieder. „Der quadratische Grundriß bietet ideale räumliche Bedingungen zur Versammlung der Gemeinde um den Altar. Steffann selbst bezeichnet diesen Grundriß als seine gelungenste Lösung der liturgietheologischen Raumproblematik (Mahlaufstellung)." So schreibt der Oratorianer Kahlefeld schon zu St. Laurentius in München, dieser Planung mit Siegfried Östreicher von 1953 (117). Das gilt ebenso für die ein Jahrzehnt später mit Gisbert Hülsmann errichtete Kirche St. Laurentius in Köln, ein um zwei Höfe gruppierter Gebäudekomplex. Das „Haus der Familie Gottes" war für Steffann ein vielräumiges (72). Vielleicht hätte der Vf. das Thema „domus ecclesiae" als Raumgruppe noch deutlicher zeigen können, etwa anhand eines der Projekte für Mexiko, wie sie publiziert wurden in dem im Literaturverzeichnis fehlenden Heft von Art d'Église XXV, Nr.139, 39–45.

Die Konzepte Steffanns sind, wie H. zeigt, *liturgietheologische* insofern, als er Liturgie als Handlung versteht. Kirchenbau soll Freiraum geben für diese Handlung. Freilich kommt am Kirchenbau immer auch Bleibendes zur Darstellung, wie Schwarz mahnte (39). Bewußt und provokativ dazu Steffanns Mahnwort: „Handlung ist alles, Form ist nichts" (71).

Solche Offenheit der Raumkonzeption als „Freiraum" hat ihren bergenden Rahmen in der meist außerordentlichen Geschlossenheit der Baugestalt. Gegen die oft immer noch übliche längsaxiale oder basilikale Bauausrichtung bieten Steffanns Kirchen in sich ruhende Gestalten. Das gilt für die Bauform, den Raum und die Versammlungsordnung (85).

Anders als Schwarz bezieht sich Steffann auf den Grundplan des Ringes und konkretisiert ihn im Geviert von Bau und Bankordnung. Das zeigt sich schon bei der Gestaltung des Festumzugs der Fronleichnamsprozession in Lübeck von 1932 (53). „Kirche aus lebendigen Steinen" entsteht durch die teilnehmenden Gläubigen. Sie umschreiten den Platz in einem Zug, der ein Rechteck bildet. Und so umstehen sie den Altar in der Mitte. In den Kirchenräumen jedoch wird zwar das Geviert ausgeformt, doch wird Zentralität nicht durch eine Altaraufstellung im abstrakten Mittelpunkt versucht. Der Vf. erinnert zu Recht an Van Ackens „Christozentrische Kirchenkunst" und an die Unterschiede gegenüber Schwarz. Das Postulat der neu zu gewinnenden „inneren Mitte" sollte jedoch der vielen Mißverständnisse wegen in den so unterschiedlichen Ausprägungen immer möglichst überschaubar dargestellt werden. Dazu einige ergänzende Hinweise.

Auffällig ist, daß bei Steffann Zentralität nicht als geometrische Mitte und Mittelpunktsetzung für einen Altar als Form vorgegeben wird. Zentralität entsteht in Steffanns Räumen mit der Umfassung des Mensabereichs durch die versammelte Gemeinde, auch wenn der Altar aus guten Gründen im „vorderen" Raumteil steht. Diese Ausformung geschieht in der lebendigen Handlung. Die Sitzordnung ist dazu ein Hilfsmittel und wird deshalb unauffällig ausgeführt. Dieses gemeindeliturgische Konzept Steffanns „drückt sich also zuerst im Grundriß aus" (37). Damit hängt zusammen, daß H. Steffanns Bautätigkeit – nicht nur aus Gründen der Darstellungsökonomie – vorwiegend mit Grundrissen belegt.

Van Acken hatte den Kirchenbau als „christozentrischen" gefordert. Er wollte einen das Wesentliche ausformenden Raum, in dem der freistehende Altar die innere Mitte bildet, so daß er von den (Plätzen der) Gläubigen umfaßt und umstanden werden kann (Circumstanz): ein Raumbild der Gegenwart Christi inmitten der Versammlung. Eine geometrische Zentralität von Bau oder Einrichtung war damit nicht unmittelbar gemeint. Für Architekten wie Dominikus Böhm waren jedoch Raumpläne mit der Position des Altars zumindest im Brennpunkt einer Ellipse naheliegend, wie der Anhang in Van Ackens 2. Aufl. von 1923 zeigt.

Der Vf. erinnert kurz daran, daß dieser Christozentrik Schwarz seinen „theozentrisch" orientierten Kirchenraum entgegenstellt bzw. zu behaupten sucht. Der Kirchenraum ist über den Altar, über den Ort Christi hinaus wie über eine Schwelle hinweg „offen" (im symbolischen Sinn) auf die nicht darstellbare Ewigkeit hin, was dem trinitarischen Beten „durch Christus zum Vater" entspricht (38). Prozessionsweg und offen gehaltener Ring waren deshalb seine bevorzugten Grundpläne.

Konträr dazu Steffanns Bauten und Aussagen zum „Ring" der versammelten Gemeinde von vier Seiten um den Altar, über dem oft ein Ringleuchter die Zentralität zusätzlich markiert, auch wenn der Ort nicht die Raummitte ist. In der Figur des offenen Ringes bei Schwarz blieben Priester und Volk in Ausrichtung und Gegenüberstellung zu der in der Abschlußwand in Blickrichtung bausymbolisch markierten Offenheit. Für Steffann ist der Versammlungsring um die Altarmitte das Sinnbild der in Christus gegründeten Gemeinschaft. Man beachte, daß der Ring auch bei Steffann ungebaute Idee bleibt und nicht zur Form des Rundbaus führt oder zum Sitzkreis. Der Ring als Leitbild der gemeinschaftlichen Handlung bleibt gerade dadurch für die aktuelle Erfüllung offen, daß Steffann ihn übersetzt in eine kubische Architektur und in eine Einrichtung aus Bankgruppen, die rechtwinkelig zueinander die Umfassung bilden. Sie sind nur die Fassung für den zu vollziehenden Ring, der nicht szenisch darstellend vorweggenommen werden soll, wie das bei kreisförmig oder halbkreisförmig vorgegebenen Sitzordnungen der Fall ist.

Während Schwarz der Gemeinde zumutet, sich der Ewigkeit auszusetzen und im Ausblick an der Schwelle zu verharren, plant Steffann Räume für die Geborgenheit in der Gemeinschaft mit Christus, die in der Eucharistie sakramentale Gegenwart ist. Schwarz ist konzentriert auf die Umsetzung seiner „poetischen Idee" einer Verortung der trinitarischen Beziehungen im Raum. Er meditiert über die Bedeutung des Ringes, als geschlossenen lehnt er ihn jedoch für die Versammlungsordnung der Gemeinde ab. Er bewertet ihn als Bild des Ursprungs (Gestirn) und der ewigen Vollendung, kann sich aber Gemeinde, die erst unterwegs ist, in dieser Figur nicht vorstellen. Er fügt sie als offenen Ring. Er geht aus von der Offenheit des idealen Leibes (offenes Auge, offene Hand) und nimmt sie als Bild für die Offenheit des Einzelnen und der versammelten Gruppe. Den geschlossenen Ring reserviert er als Bild des endzeitlich Verheißenen. Als Verfechter des Bauens bleibender Sinnformen sah er sich nicht in der Lage, feiernde Gemeinde in der vorübergehenden Gestalt erfüllten Zusammenseins in der Gegenwart des Herrn in ihrer Mitte zu sehen und darzustellen. Dieser Sicht hat Steffann zur Geltung verholfen und die Gespräche mit den Oratorianer-Theologen mochten zur Vertiefung dieser Versammlungsfigur beigetragen haben, die oft nur so oberflächlich als bloße Gemeinschaftskonstellation „ohne Transzendenz" abgetan wird – wie übrigens auch die Wegordnung bei Schwarz als Marschkolonne.

Für die *Pastoraltheologie* und ihr Anliegen „aktiver Teilnahme" ergab sich zunehmend eine Aufgeschlossenheit für den jetzt gebotenen Ansatz, intensive Gemeinschaftserfahrung im Versammlungsring wie in der Krypta von Maria Laach und auf Burg Rothenfels auch in Gemeindekirchen anzubieten.

Zur Legitimierung konnte man sich auf historische Darstellungen berufen, die ein solches Leitbild der Versammlung um die Mensa zeigen, in dem Gläubige auch zu beiden Seiten des Altarbereichs Plätze einnehmen. Martin Weber hatte in Überlegungen zu seinen Kirchenbauten um 1930 die Versammlung auch zu beiden Seiten des Altars als „Einrücken der Pfarrgemeinde in die Chorassistenz" bezeichnet, wie Kleriker und Mönche sie in mittelalterlichen „Chorräumen" bildeten. Kardinal Lercaro hat später auf dem Liturgischen Kongreß in Assisi von der jetzt angemessenen räumlichen Darstellung der Gottesfamilie (familia Dei) gesprochen.

Konzilstheologen wie J. A. Jungmann bezeichneten das als einen Aufbruch im Kirchenbau, der alte vergessene Kirchenraumordnungen wieder aufgreift. Die Historiker erinnerten, daß einst Großkirchen eine „Kirchenfamilie" aus einzelnen Kirchen bildeten, unter einem Dach zusammengefaßt. Jede von ihnen war um ein eigenes Zentrum gesammelt, was die Polyzentrik mittelalterlicher Kirchen ausmachte. Die „zentral akzentuierte" (Kahlefeld) Versammlungs- und Raumform ist ein im 18. und 19. Jh. verlorenes altes Leitbild christlicher Kirchenraumgestaltung. Die alte zeitbedingte Baustruktur des Langhauses ist also kein Argument gegen eine zentralisierende Einrichtung darin, nicht einmal gegen Platzordnungen quer zur Längsachse, wie sie Steffann programmatisch skizzierte (36). So gelangen ihm wegweisende großzü-

gige Neuordnungen alter Kirchenräume wie beim Wiederaufbau des Doms zu Münster (149) oder bei der Erneuerung von St. Martin in Dornbirn (139).

Derart wesentlich begründetes Bauen führt eine vermeintliche „Qualität des Sakralen" ad absurdum. Das Sakrale als Vorstellung abgelöst von den Christen und ihrem gottesdienstlichen Handeln kommt für Steffann nicht in Frage (63). Diesbezüglich standen Steffann und Schwarz gemeinsam gegen den Sakralformalismus und die von ihm genährten Erwartungen an das Aussehen einer Kirche. Für Steffann war das auch eine Frage des bescheidenen Maßstabs der kirchlichen Raumgruppe in der urbanen Umgebung, der vom Gemeindeleben her und im Zusammenhang mit der Gesamtsituation der Kirche zu verantworten war. Dennoch – oder gerade deshalb – gelangen ihm wirkungsvolle Bauten.

Die auf das Wesentliche und Begründende verweisenden Bauformen bewähren sich für eine religiöse Einstellung. Das ist für H. ein Ansatz, diese Bauten im Rahmen einer Schöpfungstheologie zu verstehen. Schon Steffanns erster Entwurf für eine Kirche in Schlutup weist in diese Richtung. Manches Bauen hat – wie das Steffanns – jenseits der Diskussion um Sakralität und Profanität – potentielle Gegebenheiten einer Kirche an sich. „Authentische Bauwerke haben ihre religiöse Dimension in sich, auch wenn sie nicht als Kirche errichtet sind" (Paul Tillich. 102, Anm. 260). Das zeigen schon Eigenheiten an Steffanns ersten Bauten. Nachdrücklich wird vom Vf. (116f) bei St. Laurentius in Köln angesprochen, wie das Geviert, das den „Ring" im Innern konkret ausformt, im vorgelagerten, umschlossenen, quadratischen Hof mit der im Boden angelegten Symbolik der vier Paradiesesströme nochmals explizit zur Darstellung kommt. Und auch im kubischen Baukörper: „Der quaderförmige schlichte Aufbau der Kirche entbehrt jeder (vermeintlichen) sakralen Bauform" (a.a.O.). Diese Aussage des Vf.s betont zwar zu Recht die Radikalität, mit der Steffann gegen konventionelle Bezeichnungen von Sakralität stand und sich durchzusetzen hatte; es sollte jedoch berücksichtigt werden, daß dies eine andere Lesart von sakral ist, die das Verständnis für derartige „Grundformen" meint und voraussetzt, auch wenn sie nicht volkstümlich wurde.

Auch für die fachlich Zuständigen ist der Sinn für eine Entsprechung zwischen neuen Bauformen, neuer religiöser Gemeinschaftserfahrung und den einer Schöpfungstheologie entsprechenden Gestalten in diesem Jh. erst allmählich gewachsen. Man denke nur an den langen wechselseitigen Austausch zwischen verschiedenen Architekten und dem Theologen Romano Guardini auf Burg Rothenfels seit den ausgehenden 20er Jahren. Walter Zahner hat in seiner gründlichen Arbeit „Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde" auch dazu grundlegende Voraussetzungen dokumentiert. Diese Diss. wurde übrigens beim selben Institutsvorstand Klemens Richter in Münster eingereicht, der auch H.s Nachforschungen begleitete.

Steffann „vertraute auf die Kraft der klaren und einfachen Form, welche die größere Sache, der sie dient, spürbar werden läßt". Von solchem Zeugnis des Größeren im Einfachen sprach der Liturgiebischof Hermann Volk im Vorwort zu dem Heft der Christlichen Kunstblätter, das Günter Rombold 1969 Steffann widmete. „Die Bedeutung der Grundformen" war schon ein Thema im Handbuch „Sakralbau heute" (H. Muck, Aschaffenburg 1961, 28ff).

Es war Schwarz, der eine Meditation der „Urphänomene" von Baukunst neu begründet hat, verstehbar als grundlegende Lebensgestalten, die über Architektur hinausgehend von Bedeutung sind. Auf die Ausführungen von Schwarz bereits in „Schildgenossen" 1923/24 (273ff) verweist Z. Die Lehre von den Baugestalten bestimmt Schwarz von der Vorstellung des Innen her als Raumgestalt: der Raum als Gefäß mit Symbolkraft aus der Beziehung zum Leib. Und aus der Entsprechung zu Gestalten der Gemeinschaft: „Die Menschen werden im Raum zur Gemeinschaft und dieser wird zur monumental geformten Bruderliebe" (a.a.O., 277). Wirklich wahre Baukunst ist Sakralbau. In ihm nimmt der mystische Christus seinen „Raumleib" an.

Im Ethos einer „Lehre zum Tun" und im Verlangen nach einer aufs Wesen gerichteten Gestalt waren sich – nach Z. – Schwarz und Guardini einig. Lebensordnung sollte zur Darstellung kommen im Baulichen und im Einrichten: ideale Formen des Vorgangs, Klarheit und Einfachheit im Räumlichen und im Gerät. Z. zeigt, daß man dabei nicht der modischen „Neuen Sachlichkeit" folgte, was die überlegten Differenzierungen zeigen: Wohnlichkeit, Festlichkeit, Feiern im Geformten und im Verhalten. Echtheit, Materialgerechtigkeit, Schmucklosigkeit als Grundsätze der Avantgarde des Neuen Bauens und der Jugendbewegung erweisen sich hier dem christlichen Glaubensverständnis als symbolkräftige Entsprechung für Wahrhaftigkeit, Wesentlichkeit, Ursprünglichkeit und für eine der göttlichen Schöpfungsordnung geltende Hingabe. Z. beweist aus den Quellen, daß es um mehr ging als um die Auffassung, Abstraktheit sei angemessener Ausdruck für Geistigkeit. Steffann waren die für Schwarz geltenden Bedeutungen nicht zuletzt aus den Gesprächen auf Burg Rothenfels vertraut. Er vertrat diese Grundsätze, konkretisierte sie jedoch in einer weniger an der Idealität als an der menschlichen Naherfahrung orientierten Maßstäblichkeit und Dringlichkeit, wie die von H. ausgeführten Beispiele zeigen.

„Kirchenbau ist keine Stilfrage." Für Steffann ist Kirchenbau nicht Tat aus Übermut oder Werk in der Fassung einer ästhetischen Mode. Es geht wie bei jedem wirklich lebenswichtigen Bauen um eine „notwendende" Tat. Sie gelingt nur in „Übereinstimmung mit der geistigen Situation, mit der materiellen Situation und mit den baulichen Mitteln" (Gisbert Hülsmann. Heimbach, 103).

Zur Bescheidung im Aufwand der Mittel zwang schon die Nachkriegssituation. Unter solchen Bedingungen, aber grundsätzlich über sie hinausweisend, vollzog sich die „Wiedergeburt der Baukunst aus der Armut" (74). Erfahren wird „franziskanische Bescheidung auf dem Grund real erfüllter Sinnhaftigkeit" (Nikolaus Rosiny, 44). Greifbar wurde dieses Notwendende in der noch während des Zweiten Weltkrieges als Gemeinschaftsscheune getarnten „Notkirche" in Boust (47).

Sinnenhafter Bauleib: das ist das künstlerische Geheimnis seiner Baugefüge. Die ansprechende Wirkung der Bauten Steffanns kommt auch aus der Sinnlichkeit und Ehrwürdigkeit der Gemäuer. Überlegungen geistiger Natur verbinden sich mit sinnlichen Erfahrungen und Eindrücken. Diese Mauern stehen in selbstverständlicher Verbindung mit dem Holzrahmenwerk oder den Gitterträgern des Pultdachs und mit den Stahlrahmen und Glasflächen, in denen sich der Raum zuweilen in den Atriumshof öffnet. Die Steinsetzungen und Mauerverbände sind bis ins Detail durchgestaltet. Diese Sprache der Mauern verrät Steffanns Herkunft von der Bildhauerei, aber auch die tiefe Erfahrung der Mauern von Assisi 1926 bei seiner Konversion.

H. betont, wie sehr für die anthropologische Dimension der Räume Steffanns, die „Lebensräume" sein wollen, wie auch für sein Verständnis von Gemeinschaft und Liturgie maßgeblich ist, daß er „radikal vom Menschen aus" ansetzt, was auch eine „Rückführung der Liturgie auf das sie tragende Subjekt" mit sich bringt. Maßgeblich für den Raum ist „der in ihm handelnde und sich bergende Mensch" (71). Auch der Einzelne fühlt sich in diesen Räumen jederzeit geborgen. Sie sind „seelische und leibliche Zufluchtsstätte für jedermann" (98).

Steffann vertritt das Umdenken „von einer Architektur auffälliger Objekte zu einer Architektur teilnehmender Räume" (127). Dieser Satz zu Ende von H.s Schlußbemerkung kennzeichnet die Aktualität seiner Schrift zugleich mit der Einstellung und der provokativen Wirkung der Bauten Steffanns. „Die ‚lebendigen Steine und Mauern' sind aufgehoben in der sozialen und geistigen Situation des Gebauten" (105). So behalten Steffanns Bauten den Charakter von Zeugnissen auch für eine Gegenwart, die einerseits das Wesentliche am Kirchenbau im gesuchten Design verspielt und anderseits in Räumen mit starr vorgegebenen Bankordnungen nicht zurechtkommt. Statt der Einrichtungsordnungen als bloß symbolischer Kompensation für verlorene Lebendigkeit der Liturgie und des Teilnehmens will man mehr Offenheit. Wenigstens fallweise braucht man für eine noch nicht ausgegorene nachkonziliare Liturgie Räume, die geeignet sind zum Probehandeln, für eine dem Wechsel der Anlässe und Situationen entsprechende Umdisposition. So sollten Freibereiche gelassen werden. Auch in diese Richtung weist Steffann. „Wir dürfen den Raum nicht verstellen . . . Wir müssen der Zukunft Raum lassen für Aufgaben, die wir noch nicht kennen . . ." (119).

H.s anregendes und wegweisendes Buch erneuert auch für uns Steffanns Appell, der das Motto dieser Arbeit ist: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offenhalten." Bei allen Unterschieden ist Steffann damit wie Schwarz „Baumeister der neuen Gemeinde". Beide an der Kath.-Theol. Fak. Münster entstandenen Publikationen sind gelungene Beiträge „zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der liturgischen Erneuerung dieses Jahrhunderts".

Wien Herbert Muck

Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia. Ed. Ildebrando Scicolone, Bd. 5: Pinell, Jordi: **Liturgia delle ore**. – Genua: Marietti 1990. 208 S., br. Lit 38 000 ISBN: 88–211–6505–1

Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia. Ed. Anscar J. Chupungo. Bd 6: Augé, Matias / Chupungo, Anscar J. / Nocent, Adrien / Rooney, Marcel / Scicolone, Ildebrando / Triacca, Achille M.: **L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione.** – Genova: Marietti 1988. 382 S., br. Lit 40 000 ISBN: 88–211–6506–X

Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia. Ed. Ildebrando Scicolone. Bd 7: Scicolone, Ildebrando / Nocent, Adrien / Augé, Matias / Chengalikavil, Luke / Chupungo, Anscar J. / Triacca, Achille M.: **I sacramentali e le benedizioni**. – Genova: Marietti 1989. 278 S., br. Lit 40 000 ISBN: 88-211-6507-8

Vor fast zwanzig Jahren begann das Pontificio Institutio Liturgico S. Anselmo in Rom unter der Leitung von Salvatore Marsili und unter Mitwirkung seiner internationalen und kompetenten Dozenten die Herausgabe von „Anàmnesis". Das Werk zeichnet sich durch seine wissenschaftliche Qualität und durch seine historisch-theologische Ausrichtung aus, die schon im Untertitel deutlich wird und charakteristisch für Forschung und Lehre des Institutes ist. Es wird nun durch den fünften Bd von Jordi Pinell über die Stundenliturgie vervollständigt.

Dieser Bd ist bis jetzt der einzige dieser Reihe, der nur einem Vf. anvertraut wurde; dies vor allem wegen der hohen Qualifikation von P., der Titular für Stundenliturgie am Institut war und sich seit Jahrzehnten dem Studium und der Lehre dieser Materie widmet, so daß er als einer ihrer besten Kenner betrachtet werden darf.

Das Buch enthält drei Teile: biblische Wurzeln (15–49), historische Etappen der Ausbildung und Entwicklung des Stundengebetes (51–202), die Stundenliturgie als kirchliches Lobgebet des Heilsgeheimnisses (203–220). Der Mittelteil ist wiederum in neun Kap. unterteilt, die vom Sinn, der Struktur und den Bestandteilen der Gebetshoren handeln und einen knappen historischen Überblick über das Offizium bieten. Allerdings handelt es sich eigentlich nicht um eine Geschichte des Offiziums, sondern vielmehr um eine Studie über Sinn und Komposition der Horen, allerdings in vorwiegend historischer Perspektive. Zwei Kap., jene über die Responsorien und über die Hymnodie, stellen gegenüber der früheren Ausgabe des Buches als Lehrskriptum eine Bereicherung dar.

Der erste und der dritte Teil sowie die vergleichbaren Kap. des zweiten Teiles sind hervorragende Einzeldarstellungen – eingeleitet von umfassenden und fast erschöpfenden Bibliographien –, in denen die Aspekte und Komponenten des Offiziums durch Texte und Dokumente vertieft werden, die auf die historische Entwicklung und auf die verschiedenen Riten hin analysiert werden (besonders auf den hispanischen Ritus wegen der Herkunft des Vf.s). Diese Darstellungen – häufig bereits selbständig veröffentlicht – stellen grundsätzlich wichtige Beiträge zur Kenntnis der Stundenliturgie dar. Ihre Zusammenführung in einem Bd ist tatsächlich gemäß dem Untertitel des Werkes eine historisch-theologische Einführung in die Stundenliturgie, auch wenn dieser Bd keine Gesamtdarstellung bietet, da Aspekte wie der zelebrativ-pastorale oder wichtige Komponenten wie das Lektionar oder die Preces nicht behandelt werden.

Die zusammenhängende Betrachtung der Texte und ihrer Inhalte dient einer eigenständigen Theologie der Stundenliturgie. Sie wird im dritten Teil in einer umfassenden Synthese dargestellt, in der die großen theoretischen Themen aufscheinen, die das Offizium betreffen.

Der dritte Teil präsentiert eine theologische Synthese, ausgehend von den liturgischen Texten. Dabei erscheint allerdings – abgesehen von der nicht immer logischen Gedankenverknüpfung – das ausschließliche Insistieren auf dem Gebetscharakter des Offiziums unter Vernachlässigung seiner wesentlichen Ausprägung als *Liturgia Horarum*, die auch Lesung der Schrift ist, nicht immer glücklich.

Die ohne Zweifel reichhaltige theologische Synthese in Hinblick auf das wirksame Gedächtnis des Erlösungsgeschehens als eines fundamentalen Aspekts der Stundenliturgie sollte integriert werden, z. B. im Lichte eines maßgebenden Textes wie der Apostolischen Überlieferung von Hippolyt, die am Ende des 41. Kap.s die Stundenliturgie als eine Feier des Gedächtnisses Christi darstellt, mit Parallele in dem apostolischen Schreiben von Paul VI. „*Laudis Canticum*", für welchen die Stundenliturgie durch die Lesung der Schrift bewirkt, „daß die Heilsgeschichte ständig erinnert wird und mit großer Wirksamkeit ihre Fortsetzung verkündet wird".

Alles in allem ist dieses Werk, sei es wegen des vorwiegend theoretischen Ansatzes der Analyse, sei es wegen des wissenschaftlichen Wertes der enthaltenen Monographien, ein Beitrag von hoher Qualität zur Erforschung der Stundenliturgie und indirekt damit zu einer fruchtbaren Praxis.

Im sechsten und vorletzten Bd des Werkes Anàmnesis findet die Methode des Institutes Anwendung, die im Untertitel beschrieben wird: „Geschichte, Theologie und Feier" – und sie bewährt sich. Man geht von der Untersuchung der Texte im Lichte ihrer geschichtlichen Entwicklung aus, um schließlich eine Theologie der Feier zu erarbeiten.

In der Einleitung zeigt der damalige Schriftführer des Werkes Anscar J. Chupungo die Anwendung der Methode auf das Thema: Das liturgische Jahr wird unter besonderer Beachtung der liturgischen Texte auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung untersucht. Dadurch will man im Hinblick auf die Praxis und die pastorale Anwendung zu einer „theologischen Integration" kommen. Die theologische Vertiefung durch die Interpretation vom liturgischen Jahr her zielt auf ein besseres Verständnis des Christusgeheimnisses. Durch die Einordnung ins liturgische Jahr öffnet sich der „*anni circulus*", der kosmische Zirkel, um den „*Kairos*" Gottes aufzunehmen, das Heilsgeheimnis in seiner rituellen Aktualisierung, wodurch es das „Herrenjahr" wird. Diese bedeutsame pragmatische Darstellung wird natürlich zum fundamentalen Kriterium für die Bewertung des Bdes.

Der theologische Gesichtspunkt des Themas kommt im Kap. von Matias Augé über die „Theologie des liturgischen Jahres" zur Sprache, der historische im Kap. von Adrien Nocent „Historischer Überblick über die Entwicklung des liturgischen Jahres" und der strukturelle mit dem Kap. (nochmals) von Matias Augé „Der liturgische Kalender". Diese einführende Behandlung der globalen Aspekte enthebt nicht von einer weiterführenden Betrachtung derselben, die auch tatsächlich in verschiedenem Maße in den nachfolgenden Teilen berücksichtigt werden. Die Prüfung des theologischen Gesichtspunktes ist wegen der Einarbeitung der wichtigsten Errungenschaften von Anthropologie und bibeltheologischen und liturgischen Forschungen von besonderer Bedeutung. Das liturgische Jahr stellt sich hier dar als Einführung der Heilsgeschichte in den Jahreszyklus vermittels der Repräsentation des Ostergeheimnisses unter verschiedenen und sich ergänzenden Sichtweisen vermöge der Liturgie – besonders der Eucharistie – in ihrer dreifachen Dimension von Gedächtnis, Gegenwart und Prophetie.

Mit diesem Kap. scheint der erste Teil des Bdes nicht so sehr eine Einführung als vielmehr eine Ausarbeitung des Folgenden zu leisten, eine Analyse, die in lehrhafter Synthese auf jene Erfassung des Christusgeheimnisses im liturgischen Jahr zielt, von der in der Einführung die Rede war.

Der zweite und umfangreichste Teil stellt die jährliche Feier des Christusgeheimnisses dar, nach dem Schema, das nach SC 102–105 in Gebrauch gekommen ist, d. h. nicht in chronologischer, sondern vielmehr in genetisch-historischer Abfolge mit grundlegenden theologischen Motiven. Deswegen geht man vom Ostergeheimnis aus, das wöchentlich („Der Sonntag" von Adrien Nocent), dann jährlich gefeiert wurde („Das Ostertriduum und die Karwoche", „Die Osterzeit", „Die Fastenzeit" von Adrien Nocent). Darauf schreitet die Darstellung zur Feier im Jahreskreis („Die Zeit ‚per annum'" von Ildebrando Scicolone) fort. Sie schließt mit dem Christusgeheimnis, das unter besonderen Gesichts- oder Beziehungspunkten („Die Herrenfeste, die Feste der Mutter Gottes und der Heiligen" von Matias Augé) oder bei besonderen Gelegenheiten („Die Quatember- und Bittage" von Adrien Nocent) gefeiert wird, ab.

Dieser Teil gibt in seiner Ausführlichkeit ein überaus reiches und auch wertvolles Dokumentarmaterial. Das Kap. über „Die Zeit ‚per annum'" hätte man an jenes über „Den Sonntag" anfügen können, und die historische und zelebrative Untersuchung des ersten hätte sich zwanglos in die analoge Betrachtung des zweiten eingefügt. In der Behandlung der Themen betrachten die verschiedenen Beiträge – mit einem im wesentlichen identischen Analyseansatz – zunächst die Entstehung und die Entwicklung der Feiern und daraufhin die Texte und den Ablauf heute. Häufig begegnet man neben der reichen Dokumentation vielen Anstößen und Inspirationen für die liturgische Praxis und Pastoral. Aber es wäre schön gewesen, für alle Kap. eine Synthese vorzufinden, die, von der Feier ausgehend, eine theologische Vertiefung des entsprechenden Teiles des liturgischen Jahres ausgearbeitet hätte. Das hätte sowohl die nötige Vervollständigung des ersten Kap.s erbracht – welches jetzt stattdessen wie ein Ansatz ohne Fortsetzung erscheint – wie auch die Integration des hermeneutischen und historischen Aspekts auf der theologischen Ebene. So scheint die günstige Gelegenheit verloren zu sein, zu zeigen, wie jede Zeit des liturgischen Jahres vom Heilsgeheimnis unter einem bestimmten Gesichtspunkt erfüllt ist.

Im dritten Teil, „Die Anpassung des liturgischen Jahres. Prinzipien und Möglichkeiten", geht Anscar J. Chupungo, einer der größten Kenner der Materie, ein Problem an, das von besonderer Wichtigkeit für das liturgische Jahr ist, wenn man bedenkt, daß der Symbolismus der Texte häufig an die Jahreszeiten gebunden ist und aus der Perspektive einer bestimmten Kultur wahrgenommen (und konditioniert) wird. Inwieweit und in welcher Weise kann der theologische Kern eines Textes symbolisch in bezug auf die Jahreszeiten in einer anderen Kultur ausgedrückt werden? In einem Lösungsversuch gibt der Autor, nach Klärung der theologischen Grundprinzipien, für die Sonntage und die Feste Prinzipien und Anpassungsmöglichkeiten.

Es ist nur eine Skizze, die aber doch den wichtigen Ansatz für eine weitere und notwendigerweise umfassende Untersuchung einer neuen und angemessenen Übersetzung der rituellen Einfügung des Heiles in die Jahreszeiten des Menschen darstellt.

Der vierte und letzte Teil von ACHILLE M. TRIACCA hat bezeichnenderweise den Titel „Theologie des liturgischen Jahres in den antiken westlichen und nichtrömischen Liturgien". Nach der Darstellung – einmalig wegen des Umfanges und der Dokumentation – der afrikanischen, italienischen nichtrömischen, ambrosianischen und hispanischen Liturgien legt der Vf. die theologischen Grundlinien, die sich aus den Fakten herleiten. Die bedeutende Synthese, deren Reichweite über die nichtrömischen Riten, auf die sie sich bezieht, deutlich hinausgeht, stellt eine wertvolle Ergänzung zum Einführungskap. dar.

Trotz der oben gemachten Anmerkungen ist der Bd wegen des Reichtums der Dokumentation, wegen der Darstellungsmittel – man schaue sich nur die Infomationsdichte der zahlreichen und wertvollen Aufstellungen und Tabellen an, und man vergleiche die wichtigen internationalen Bibliographien am Anfang eines jeden Kap.s – und vor allem wegen des Ansatzes und der Art der Analyse vielleicht gegenwärtig das beste und nützlichste Werk über das liturgische Jahr.

Der siebte Bd über die Sakramentalien und die Segnungen ist als gedankliche Fortführung der Bände 3/1 und 3/2 über die Sakramente und die Eucharistie zu sehen. Einige Sakramentalien, die den Sakramenten direkter verbunden sind – Salbungen, Exorzismen, usw. –, wurden bereits im entsprechenden Bd abgehandelt, und die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Sakramentalien, für die das Konzil neue Riten vorgesehen hat.

Die Verbindung Sakramentalien-Sakramente wird schon von SC herausgehoben, das in Nr. 60 beide miteinander strukturhaft vergleicht, insofern Sakramentalien „heilige Zeichen sind, durch die ... Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und ... erlangt werden". Mit entschieden theologischer Inspiration wird in Nr. 61 die Wirksamkeit beider auf „die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi", zurückgeführt.

Die Abhandlung ist in sechs Abschnitte unterteilt. Die ersten vier Teile stellen Riten dar, die dem Pontificale und dem Rituale angehören, dabei handeln die ersten drei von konstitutiven Sakramentalien und invokativen Segnungen, respektive von den Personen und den Dingen.

Die Bearbeitung des Themas wechselt natürlich nach der Ausrichtung und der Qualifikation der Autoren. Im ersten Teil behandeln drei Beiträge „Die Jungfrauenweihe", „Die Weihe des Abtes und der Äbtissin" und „Die Profeß", die ersten beiden von ADRIAN NOCENT und der dritte von MATIAS AUGÉ. Im wesentlichen ist dies eine Darstellung der Entwicklung des Ritus von den Anfängen bis heute. Nur der dritte Teil hebt knapp, aber doch mit Sorgfalt, die theologischen Gesichtspunkte des Profeßritus hervor, auch wenn dem ersten, wegen des Themas, eine Skizze über „Die Jungfräulichkeit in der Schrift und bei den Vätern" vorausgeht und der zweite einen Hinweis von wenigen Zeilen zur theologischen Bereicherung beinhaltet. Im zweiten Teil „Die Dedikation der Kirche und des Altares" entwirft LUKE CHENGALIKAVIL, nachdem er die Entwicklung, die zum heutigen Ritus führte, aufgezeigt hat, eine weite liturgische Theologie des Ritus. Er hebt die großen biblisch-theologischen Themen, die Christus und die Kirche betreffen, hervor und stellt schließlich auf dem Hintergrund des Ritus die theologischen Linien bezüglich der Kernpunkte und der Geräte in der Liturgie heraus.

Der dritte Teil von ACHILLE M. TRIACCA behandelt in drei Kap.n jenen Teil des Römischen Rituale, der wegen seiner Ausführlichkeit und mehr noch wegen seiner anthropologischen Bedeutsamkeit und der daraus folgenden pastoralen Relevanz wichtig ist: das Benediktionale. Das erste Kap. bietet nach einem knappen Überblick über die Tradition des Rituals eine dichte Lehrsynthese über die Realität und den Sinn der Segnung. Danach kommt es zur Betrachtung des aktuellen Stands der invokativen Personensegnungen. Das zweite Kap. handelt mit einem ähnlichen Ansatz von den invokativen Segnungen der kosmischen Realitäten; das dritte Kap. über den Exorzismus, dessen Ritual noch nicht erneuert wurde, und bietet, nachdem es die Situation und den „*status quaestionis*" herausgestellt hat, eine lehrreiche Klarstellung über das Wesen des Exorzismus. Dieser gesamte Teil erscheint methodisch vorbildlich wegen des entschieden theologischen Ansatzes.

Der vierte Teil von PHILIPPE ROUILLARD handelt von den „Begräbnisriten" in vier Kap.n, in denen eine anthropologisch-kulturelle Betrachtung über den Umgang mit dem Tod eines Menschen heute und über die Entwicklung des Ritus geboten wird. Es folgt der aktuelle „*Ordo exsequiarum*", gefolgt von einer Untersuchung der Totenmessen des neuen Missale. Aus dem jetzigen Rituale mehr noch als aus dem vorherigen und aus den neuen Messen werden knappe Synthesen erhoben, die sowohl einen Vergleich zwischen den Riten, wie auch eine umfassende Sicht der neuen Totenliturgie erlauben.

Es ist bemerkenswert, daß nur in diesem Fall die Formulare der Eucharistie in Verbindung mit einem Sakramentale getrennt und vertieft untersucht werden.

Die beiden letzten Teile „Die Äußerungen der Volksfrömmigkeit" von DOMENICO SARTORI und „Anpassung der Sakramentalien: Prinzipien und Möglichkeiten" von ANSCAR J. CHUPUNGO behandeln allgemein und im Hinblick auf die gesamte Materie die Forderung nach Harmonisierung mit der Volksfrömmigkeit und den lokalen Kulturen.

Insgesamt präsentiert sich das vorliegende Werk sehr positiv. Durch die Weite der Ausarbeitung des Themas und die Fülle der Gesichtspunkte, unter denen es behandelt wird, ist es sicherlich ähnlichen Arbeiten in vergleichbaren liturgiewissenschaftlichen Handbüchern überlegen.

Allerdings erscheint die Heterogenität der Methoden, mit denen die Themen behandelt werden und durch die sich das Werk als sehr abwechslungsreich darbietet, als eine Grenze. So dominiert die theologische Sicht in der Behandlung einiger Aspekte; sie ist dagegen in anderen zweitrangig oder fällt ganz weg; nur der dritte Teil hebt die pastoralen und spirituellen Folgen der Untersuchung heraus, während der vierte Teil der einzige ist, der bei der Untersuchung des neuen Ritus mit einer gewissen Emphase die Ausarbeitung betrachtet und sich ausführlich mit den Meßformularen befaßt; nur der dritte und der vierte Teil befassen sich ausführlicher mit dem Umfeld und mit der anthropologischen Wirkung des Themas; schließlich ist es im ersten Teil nur das letzte Kap., das eigenständig über die Anpassung reflektiert. Unzweifelhaft würde eine bessere methodische Koordination zu einer homogeneren Behandlung mit dem rechten Gleichgewicht der verschiedenen Ansätze beitragen.

Dennoch stellt das Werk wegen der vorwiegend theologischen Bearbeitung eine aktuelle Realisation von Liturgiewissenschaft dar und folglich eine optimale Einführung in dieselbe.

Genua Ruggero Dalla Mutta

Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 416 S. (Innsbrucker theologische Studien, 42), kart. DM 79,00 ISBN: 3-7022-1968-4

Kein treffenderer Themenbereich konnte zur Ehrung von Hans Bernhard Meyer gewählt werden, der seit 1969 in der Nachfolge von Josef Andreas Jungmann an der Univ. Innsbruck Liturgiewissenschaft lehrt. 1989 hat er zum Gedenken an dessen 100. Geburtstag in Fortschreibung von Jungmanns „Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe" ([5]1962), ohne die die Meßreform des II. Vaticanum so nicht denkbar gewesen wäre, das heutige Standardwerk „Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral" (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4) veröffentlicht (vgl. ThRv 88 [1992], Sp. 62–64). Darin finden sich unzählige Hinweise auf eine Weiterführung der Reform der liturgischen Feier der Eucharistie aus vertieften wissenschaftlichen Erkenntnissen, wie sie bei Erstellung des 1970 erschienenen „Missale Romanum" und des 1975 publizierten „Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes" noch nicht zur Verfügung standen. So lag es nahe, daß sich Schüler und Kollegen zusammenfanden, um in 21 Beiträgen einerseits Verständnis für die Anliegen der gegenwärtigen Meßliturgie zu vermitteln und andererseits Impulse für eine Weiterentwicklung zu geben. So soll und kann dieser Bd einen Beitrag zur Erneuerungsarbeit an der Meßliturgie leisten, die auf Weltebene wie im deutschen Sprachgebiet derzeit ansteht: einmal ist auf Weltebene eine „Editio typica tertia" des Missale Romanum geplant, zum anderen arbeitet seit einigen Jahren eine Studienkommission der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgiekommissionen des deutschen Sprachgebietes im Auftrag der Bischöfe an einer Verbesserung des jetzigen deutschen Meßbuchs (vgl. dazu: Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Hg. v. E. Nagel u. a., Freiburg 1995).

Die einzelnen Beiträge befassen sich mit Gattungen (Verkündigung: Perikopen, Homilie; euchologische Texte: Orationen, Eucharistiegebete; Gesang und Musik), mit der rituellen Struktur sowie mit grundsätzlichen Fragen. Da eine sachgerechte Besprechung aller Aufsätze nicht möglich ist, soll hier wenigstens auf einige wichtige aufmerksam gemacht werden.

EDUARD NAGEL (Missale semper reformandum?, 15–28) befaßt sich angesichts einiger Stimmen, die keine Notwendigkeit für eine weitergehende Reform sehen wollen, mit den Gründen, die unabweislich für eine Weiterführung des Erneuerungsprozesses sprechen, denn eine *Ecclesia semper reformanda*, wie sie das Konzil der Kirche aufgegeben hat, bedarf einer

ständigen Erneuerung der Feier des Glaubens, einer *Liturgia semper reformanda* – Ekklesiologie und Liturgie gehören untrennbar zusammen. Ausgehend von den Art. 47–58 der Liturgiekonstitution wird die Phase der Reform in Erinnerung gerufen, die u. a. zur Missa normativa, aber auch zu den Dokumenten für Meßfeiern in kleinen Gemeinschaften wie zur Meßfeier mit Kindern und zu einer Fülle von Wahlmöglichkeiten geführt hat. Ziel der Umsetzung der konziliaren Beschlüsse war die *actuosa participatio* der ganzen Gemeinde. Die anschließende Phase der Festigung und Bewährung hat zwar zu einer Akzeptanz des Meßbuchs Pauls VI. geführt, aber zugleich auch Schwachstellen aufgezeigt: „zu abstrakt", „lebensfremd", „nicht in heutiger Sprache" sind Stichworte für die Erkenntnis, daß eine eigentliche Inkulturation noch aussteht, daß das derzeitige Meßbuch weithin nur eine Übersetzung der lateinischen Vorlage ist. Ein Beleg dafür ist das sog. „Schweizer Hochgebet", das als muttersprachlicher Text (deutsch und französisch) weltweit Verbreitung erlangt und von daher jüngst Eingang in das lateinische Missale gefunden hat. Für eine weitere Phase der Fortschreibung steht also noch aus, was die römische Übersetzerinstruktion von 1969 verlangte: „Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen; Neuschöpfungen sind erforderlich." Dem Fazit des Vf., daß Veränderungen in der Gesellschaft, im geistlichen Leben heutiger Menschen und in der Sprache einen Bedarf an neuen Texten erzeugt haben und Änderungen nahelegen, ist zuzustimmen. Vermutlich ist in einem Zeitraum von jeweils 25–30 Jahren eine Revision erforderlich, wie sich dies auch schon bei dem Rollenbuch der Gemeinde, den Diözesangesangbüchern, gezeigt hat. Vf. schlägt vor, neue Studientexte zu publizieren, wo das Bestehende als Überforderung erfahren wird, ohne daß dadurch das Meßbuch in seiner Verbindlichkeit preisgegeben würde.

Mit der Perikopenordnung beschäftigen sich Elmar Nübold, der neue Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts (Die Ordnung der Meßperikopen an den Sonn- und Wochentagen, 29–49), und Georg Braulik (Die Tora als Bahnlesung, 50–76). Beide befassen sich mit der Eigenständigkeit des Alten (Ersten) Testaments, die durch das bisherige Auswahlschema Verheißung – Erfüllung, wonach die AT-Perikopen im allgemeinen in ihrem jeweiligen Bezug zur Evangelienperikope ausgewählt sind, nicht genügend berücksichtigt wird. Braulik belegt seinen Vorschlag, die Tora als lectio continua in den christlichen Gottesdienst (wieder) einzuführen mit der Leseordnung in den syrischen Kirchen sowie mit einer Verbindung zur jüdischen Tradition. Diese Frage beschäftigt derzeit Liturgiewissenschaftler wie Exegeten; in Kürze sind weitere konkrete Vorschläge zu erwarten, die dem heutigen Stand exegetischer und liturgiewissenschaftlicher Forschung entsprechen, wie er hier schon angezeigt wird.

Irmgard Pahl (Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier, 92–113) untersucht im Anschluß an neuere Arbeiten die Gebetsrichtung in der Meßfeier (steht Christus auf seiten der betenden Gemeinde, die sich mit ihm an den Vater wendet, oder steht er ihr gegenüber als Gebetsadressat?) sowie die Stellung Christi nach dem Inhalt der Gebete. Immerhin gibt es noch sechs Orationen im Missale Pauls VI., in denen Christus Adressat ist. Sie plädiert mit Recht für Klarheit in den liturgischen Gebeten und macht auf zahlreiche mißverständliche Formulierungen aufmerksam, so etwa im Bereich der Opfertheologie. Es wäre an der Zeit, daß sich auch systematische Theologie mehr mit liturgischen Texten befaßt, in denen sich der Glaube der Gemeinde wohl mehr artikuliert als in dogmatischen Traktaten.

Den heutigen Stand der Forschung zum Bereich von Epiklese und Darbringungsaussagen formuliert Reinhard Messner (Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, 174–201). Er stellt nochmals (vgl. ders., Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche, 1989; dazu: ThRv 90 (1994), Sp. 67–69) die mittelalterliche Kanonhermeneutik dar, die Ende des 12. Jh.s zu der vorher undenkbaren Konsequenz führt, Christi Leib und Blut werde im *Unde et memores* Gott dargebracht. Die gegenüber den Anaphoren des Ostens wie auch dem Eucharistiegebet der „Apostolischen Überlieferung" gespaltene Epiklese in eine „Wandlungsbitte" vor den Einsetzungsworten und eine „Kommunionepiklese" danach, führt auch in den heutigen Eucharistiegebeten trotz gegenteiliger theologischer Erkenntnis dazu, die Einsetzungsworte als Konsekrationsmoment zu verstehen. Da die Wandlung der Gaben aber auf die Umwandlung derer zielt, die davon genießen und damit des Heiligen Geistes teilhaft werden, ist die Wandlungsbitte notwendig der Kommunionbitte untergeordnet bzw. auf sie hingeordnet. Dieser Zusammenhang ist in den neuen römischen Hochgebeten nicht erkennbar. Vf. sieht hier eine Umkehrung des Verhältnisses von Pneumatologie und Christologie. Während die klassische Epiklese, die der Priester im Namen der Gemeinde vorträgt, um das verwandelnde Eingreifen des Heiligen Geistes in die actio der Kirche bittet, spricht der Priester nun in persona Christi die „Wandlungsworte"; damit wird das Amt zur Vorbedingung der Eucharistiefeier, die doch eigentlich durch das Wirken des Geistes mitkonstituiert werden sollte. So werde die gespaltene Epiklese erst möglich auf der Grundlage der typisch westkirchlichen christologischen Begründung der Sakramente: In ihnen setzt sich die Wirksamkeit Christi fort, und dieser wirkt nicht ohne die instrumentale Kausalität des Amtsträgers, womit die Pneumatologie gegenüber der Christologie zurücktrete. Vf. belegt diese auch weithin bestehende (mittelalterliche) Deutung u. a. mit Verweis auf die Gebärdensprache im Hochgebet (Knien bei den Einsetzungsworten, Elevation etc.). Noch immer scheint einzig entscheidend der Moment der Konsekration, der Anlaß gibt zur Anbetung Christi. Die actio, das Lobopfer der Kirche, ist demgegenüber sekundär. Vf. verlangt entsprechend theologischer, liturgietheologischer wie systematischer Erkenntnis hier eine Änderung, die wohl am besten durch eine Verbindung von Gaben- und Kommunionepiklese wie im Osten erreicht werden könnte.

Albert Gerhards (Die Präfationen, 202–218) macht darauf aufmerksam, daß die früher bestehende Trennung von Präfation und Hochgebet noch immer nicht überwunden ist. Er fordert einen Ordo simplex mit einem Hochgebet ohne Sanctus, also ohne eigentliche Präfation, als Ergänzung. Auch der Sprachstil sei erneuerungsbedürftig. Gewünscht wird eine stärkere Orientierung an der Bibel wie an den jüdischen Berakoth. Rudolf Pacik (Gesang und Musik, 230–251) legt gut begründete Wünsche zur Revision der geltenden Bestimmungen vor. Dabei sollten die tatsächlichen Gegebenheiten besser berücksichtigt (etwa was Sprache und verwendete Musik betrifft), mehr Möglichkeiten zur Vereinfachung der Struktur geschaffen und die Gesänge der Messe in ihrer Gestalt wirklich ernst genommen werden. Mit einer Fülle von Beispielen wird eindrücklich belegt, daß es noch immer nicht gelungen ist, die Liturgie zu singen, statt zur Liturgie zu singen. Franz Karl Prassl (Psallite sapienter, 252–263) führt dies mit Hinweisen zur Auswahl von Meßgesängen fort.

Hans Hollerweger (Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern, 274–284) trägt zusammen, was für eine Verlegung und Verbindung von Schuldbekenntnis und Friedensgruß an den Beginn des eucharistischen Teils der Messe, also vor die Gabenbereitung, spricht. Konkrete Überlegungen zur Gestalt der Gabenbereitung unterbreitet August Jilek (285–301), die er andernorts mehrfach schon dargelegt hat. Zur Struktur des Kommunionteils, der eine bessere Anbindung an das Hochgebet braucht, äußert sich Andreas Heinz (302–317). Er wünscht, daß die Brotbrechung unmittelbar auf das Hochgebet folgt (warum aber soll die Mischung beibehalten werden?) mit dem Begleitgesang Agnus Dei bzw. anderen Gesängen, darauf dann das Gebet des Herrn ohne den Embolismus, woran sich die Kommunion sofort anschließen sollte. Das scheint ein gut begründeter Vorschlag, der die Fülle der heutigen Elemente reduziert und eine klare Struktur bietet. Reiner Kaczynski (Formen des Kommunionempfangs, 318–335) plädiert nach einer Darlegung der Entwicklung für die Wiedergewinnung der vollen Zeichenhaftigkeit von Brot- und Kelchkommunion; konkrete Vorschläge zum Vollzug schließen sich an.

Paul Wess (Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier, 336–350) unterzieht den Art. 62 der Einführung in das Römische Meßbuch einer kritischen Analyse, wobei er Widersprüche hinsichtlich der Gemeinde als Trägerin auch der Eucharistiefeier aufzeigt. Mit guten theologischen Gründen plädiert er für ein Überdenken des Verhältnisses von Priester und Gemeinde. Gerade von der Liturgie her muß das Wesen der Gemeinde stärker bedacht und verwirklicht werden.

Die weiteren Beiträge sollen hier wenigstens angezeigt werden: Martin Klöckener, Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität, 114–142; Marijan Steiner, (Für-)Bitten im Hochgebet, 219–229; Balthasar Fischer, Die Rolle des deutschen Kirchenliedes in der Messe, 264–273; Rupert Berger, Meßbuch und Meßfeier, 351–358); Klemens Schaupp, Bereitung des Herzen für die Feier der Eucharistie, 374–385. Selbstverständlich enthält die Festschrift Biblio- und Biographie von H. B. Meyer und ein Personenregister.

Den Beiträgen ist anzumerken, daß viele ihrer Vf. an einzelnen Bereichen einer Erneuerung des Meßbuchs arbeiten. Erkennbar ist, daß sich weithin Konsens abzeichnet in dem, was heute schon änderbar ist und was aufgrund der Studien der letzten drei Jahrzehnte auch verändert werden muß. Soll das Axiom *„lex orandi – lex credendi"* auch weiterhin Gültigkeit behalten, müssen neue theologische Erkenntnisse – etwa über das Opferverständnis der Meßfeier – auch Eingang in die Texte und Zeichen der liturgischen Feier finden. Es wäre sehr zu wünschen, daß sich die Dogmatik dieser Fragen mehr als bisher annimmt, denn die Liturgie ist nach der Schrift die zweite Quelle des Glaubens.

Münster Klemens Richter

Vinçon, Herbert: **Du verstehst meine Gedanken von ferne.** Gebete für den Gottesdienst. – Stuttgart: Betulius 1994. 144 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-89511-010-8

Vf. bemerkt im Vorwort, daß er diese bei Gottesdienstvorbereitungen entstandenen Gebete vielfach thematisch anzubinden versucht, um den Gottesdienst für die Gemeinde ganzheitlicher und „nicht nur als eine Reihe von liturgischen Stücken" (5) erfahrbar werden zu lassen. In den vorliegenden Texten sucht er für den Gemeindegottesdienst nach einer „einfachen, für die ganze Breite der Lebenserfahrungen offenen und zugleich der gottesdienstlichen Tradition angemessenen Sprache" (5).

Die Gebete sind kirchenjahreszeitlich geordnet (Advent, Christfest, Altjahresabend, Neujahrstag, Erscheinungsfest, Sonntage im Jahreskreis, Konfirmation, Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreieinigkeitsfest, Erntedankfest, Kirchweihfest, Reformationsfest, die letzten Sonntage des Kirchenjahres, Buß- und Bettag, Ewigkeitssonn-

tag/Totensonntag). Ein thematisches Stichwortregister wäre möglicherweise zur Erschließung des gesamten Konvoluts von über 200 Texten hilfreich gewesen. Insgesamt betrachtet, enthält die Sammlung einige übermäßig redundante Texte. Legte man die Leitlinien der ‚Studienkommission der IAG (Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet) für die Meßliturgie und das Meßbuch, Arbeitsgruppe 3 – Gebetstexte' zugrunde, müßte man feststellen, daß viele Gebete nur sehr bedingt für den katholischen Gottesdienst zu gebrauchen sind. Oft ist auch das Verhältnis von Diktion und Zielgruppe nicht deutlich erkennbar.

Die Texte sind – wie im Vorwort ausdrücklich erklärt – nicht in der traditionellen liturgischen Gebetssprache verfaßt, was allerdings zur Folge hat, daß sie nicht unbedingt beim einmaligen Vorbeten verständlich und nachvollziehbar sind. Der Versuch einer Erneuerung der liturgischen Sprache wäre – zumindest für die katholische Liturgie – auch an der Maßgabe, daß liturgische Texte wiederholbar sein müssen, zu prüfen. Ganz sicher wird aber einer heutigen Welt- und Lebenserfahrung in großem Maß Rechnung getragen. Die Anreden der Gebete wechseln unmotiviert (Gott, Vater – Jesus Christus), was – immer aus katholischer Sicht – zumindest für die Amtsgebete einen Widerspruch zu den Aussagen von AEM 10 (vgl. auch SC 33) bedeutet. Kein Gebet enthält eine Konklusion, die der Gemeinde einen Impuls für die abschließende „Amen"-Akklamation gibt, wie es für Präsidialgebete einer Eucharistiefeier nötig wäre. Trotzdem ist durchaus vorstellbar, daß viele der vorliegenden innovativen Texte z. B. in Gruppengottesdiensten nach guter Vorbereitung verwendet werden können.

Dieser kleine Überblick zeigt im wesentlichen grundsätzliche Gegensätze der liturgischen Sprache und des liturgischen Gebrauchs von Gebetstexten in der evangelischen und katholischen Liturgie, die eine wechselseitige und damit möglicherweise konfessionsübergreifende Verwendung nur bedingt ratsam erscheinen lassen.

Münster Dietmar Thönnes

Musterbeispiele für die ansprechende Gestaltung von Schulgottesdiensten auf Diskette. Hg. v. Eckhard Lade. – Kissingen: Weka Verlag 1993. DM 299,00

Personalcomputer werden längst auch als Arbeitsmittel bei der Vorbereitung von Gottesdiensten eingesetzt. Ein Beispiel dafür ist das im Weka Verlag erschienene EDV-Paket, das der Gestaltung von Schulgottesdiensten dienen will. Es umfaßt zwei Disketten (3,5-Zoll- oder 5,25-Zoll-Disketten [DD oder HD]; 8 MB Speicherplatz). In verschiedenen Dateien wird über die katechetischen Leitlinien dieser Arbeitshilfe Rechenschaft gegeben, es werden vollständige Gottesdienstmodelle, aber auch Bausteine (Lieder, Gebete, Lyrik- und Prosatexte usw.) angeboten. Über einen Filter, der Thema, Anlaß des Gottesdienstes, Altersstufe der Schüler, Schulart und Dauer des Gottesdienstes erfragt, können Recherchen durchgeführt werden. Bemerkenswert ist, daß die Konfession der Schüler bei der Vorbereitung von Gottesdiensten hingegen keine Rolle spielt!

Das liturgietheologische Profil dieser Arbeitshilfe ist mehr als problematisch: „Gottesdienste von und mit Schülern sind ein wichtiges Medium für den Religionsunterricht", so eine Verlagsinformation. Die Erläuterungen in den verschiedenen Dateien versuchen zwar, den Eindruck einer Verzweckung des Gottesdienstes für pädagogische Ziele ein Stück weit zu relativieren, verfallen aber letztlich doch immer wieder in die Gefahr einer Pädagogisierung der Liturgie. Dafür spricht auch, daß jedem Gottesdienst-Modell ein ‚Ziel' (gemeint ist wohl ‚Lernziel') vorangestellt ist.

Der Feier der Liturgie wird man nicht gerecht, wenn man Fragen wie die folgenden zum Maßstab erhebt: „Was machen wir eigentlich, wenn wir Schulgottesdienste planen und durchführen (feiern)? Was wollen wir mit dem Schulgottesdienst bei unseren Schülern, der Schule und den Eltern gegenüber bewirken? Wozu sind wir von unserer Christlichkeit verpflichtet? Was entzieht sich letztlich unserer Verantwortung?" Das mögen Kriterien für eine Diskussionsveranstaltung sein, aber nicht für einen Gottesdienst.

Die Vorüberlegungen für Gottesdienste z. B. mit Kindern im Alter von fünf bis zwölf Jahren bestätigen den Eindruck, daß die Didaktik gegenüber der Doxologie dominiert.

Beklagt wird breit das Benehmen und Auftreten von Kindern und Erwachsenen im Gottesdienst. Vorschläge für die Vermittlung eines angemessenen Verhaltens werden unterbreitet. Die Kinder sollen mit dem ‚Personal' der Kirche vertraut werden. Als „drittes ... wichtiges Lernzielbeispiel" [sic!] wird das Kennenlernen der biblischen Botschaft genannt. Was die Verlesung der Heiligen Schrift in der Liturgie eigentlich bedeutet, wird nicht vermittelt. Dafür erfährt der Bildschirmbenutzer aber Allgemeinplätze wie die, „daß die Botschaft von Jesus Christus eine gute Botschaft ist" und daß sie „Anlaß zur Freude" ist. Ein weiteres ‚Lernzielbeispiel' ist die ‚Sinndimension' der Liturgie, ein in den letzten Jahren eifrig bearbeitetes Feld der Pastoralliturgie. Daß der Liturgie selbst Zeichenhaftigkeit eignet, scheint den Autoren entgangen zu sein. Sie verweisen statt dessen auf „Händeklatschen, in den Hüften wiegen, Schunkeln, Sich-die-Hände-geben oder andere Formen der Körpersprache". Auf ähnlichem Niveau bewegen sich auch die anderen pastoralliturgischen Informationen.

Die Datenbank liefert, so die Verlagsinformation, „auf Tastendruck über 300 fertig ausgearbeitete Gottesdienste für die verschiedensten kirchlichen und weltlichen Anlässe". Konkret heißt das: Gottesdienste werden allein unter dem Gesichtspunkt des jeweiligen Themas gesehen, eine Verzweckung des Gottesdienstes und sein Mißbrauch zu einer ‚kurzweiligen' Unterrichtung für Schüler über lebens- oder christenkundliche Themen tritt in den Vordergrund. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht kann das Urteil über diese Arbeitshilfe nur negativ ausfallen.[1]

Trier Benedikt Kranemann

Gaudemet, Jean: **Église et Cité.** Histoire du droit canonique. – Paris: Éd. du Cerf / Montchrestien 1994. X, 740 S., kart. FF 300,00 ISBN: 2-204-05043-1 / 2-7076-00587-5

Der Altmeister der französischen Kanonistik Jean Gaudemet hat im Verlaufe von 60 Jahren zahlreiche rechtsgeschichtliche Bücher und noch mehr einschlägige Artikel veröffentlicht. Darin erweist er sich sowohl als exzellenter Kenner der Quellen- und Literaturgeschichte als auch der Institutionengeschichte. Erst 1993 hatte er z. B. ein Buch über die Quellen des Kirchenrechts vom 8.–20. Jh. veröffentlicht, auf das er mehrfach verweist, und 1987 eine Geschichte der Ehe im Westen. Mit dem überraschenden Haupttitel: Kirche und Stadt (oder Staat) legt er nun eine zusammenfassende Geschichte des kanonischen Rechts als reife Frucht seines Schaffens vor. Der oft schwierige Dialog der Kirche mit der Stadt/dem Staat soll ein „Leitmotiv" (VI) seiner Darstellung sein, die besonders den Menschen als Christ in der Kirche und Bürger im Staat methodisch in den Blick nimmt. Bei der gesamten Darstellung spürt man den erfahrenen Lehrer, der überzeugend die Hintergründe für die Entwicklung der einzelnen Bestimmungen oder Einrichtungen aufzeigt und zugleich ihren Sitz im Leben erkennen läßt, worüber der Vf. aus seiner reichen Beratertätigkeit bestens unterrichtet ist.

Ohne lange über die zeitliche Gliederung zu reflektieren, gliedert er die Geschichte des Kirchenrechts in vier etwa gleich große Zeitabschnitte. „Die Kirche im römischen Reich" umfaßt die ersten fünf Jh.e; sie wird bis S. 139 behandelt. Unter dem Stichwort „eine neue Welt" wird das Frühmittelalter behandelt (bis 277), das nach S. VIII bis in die Mitte des 11. Jh.s reicht; aber faktisch stellt die Jahrtausendwende die Grenze dar, weil alle Ereignisse danach erst im dritten Teil behandelt werden (bes. 312f, 390). Der dritte Teil, mit „La splendeur médiévale" überschrieben, reicht bis zur Reformation und umfaßt fast die Hälfte der Darstellung (279–610), während die Neuzeit relativ knapp gefaßt wird (611–698). Auf diesen 700 eng bedruckten Seiten ist eine Fülle von Informationen enthalten, die hier nur knapp angedeutet werden können. Vor jedem Abschnitt steht eine Liste der einschlägigen Literatur, auf die in den Anmerkungen verwiesen wird. Die einzelnen Teile sind je nach Schwerpunkten unterschiedlich gegliedert, wobei das erste Kap. meist den zeit- und kirchengeschichtlichen Rahmen skizziert.

Im ersten Teil ist das die Situation der Christen im Reich mit den Verfolgungen, dann deren Kultfreiheit und schließlich die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, bevor die Ausbreitung des Christentums unter geographischen und sozialen Aspekten geschildert wird. Ein eigenes Kap. ist der Entstehung des Kirchenrechts gewidmet (33–55), das gut die allmähliche Entwicklung herausarbeitet: Die in den (biblischen) Briefen faßbare Entwicklung von Ratschlägen zu rechtlicher Weisung, die liturgisch-rechtlichen Sammlungen, bevor in den Konzilskanones und den Dekretalen eigene Quellen des Kirchenrechts entstanden und in frühen Sammlungen gebündelt wurden, relativ umfassend um 500 und kurz danach durch Dionysius Exiguus. Der starke personale Aspekt ist im dritten Kap. unüber-

[1] Andere Rezensionen: H. J. Limburg: LJ 38 (1988) 253f (zu einer Loseblattsammlung, die der Diskettenversion offensichtlich entspricht); A. Poschmann: Gottesdienst 28 (1994) 192.

sehbar: „eine Gesellschaft organisiert sich". Zuerst die Stellung der Laien, dann der Kleriker (Weihen und Zugangsbedingungen, Grade, Pflichten und Privilegien) und der Beginn des Mönchtums, bildhaft mit „von den ägyptischen Wüsten zu den Inseln von Lerin" umschrieben, wobei auch die Anfänge der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung für diesen Bereich anklingen.

Bei der Organisation der Kirche kommt zuerst die Einzelgemeinde in den Blick und ihre Ordnung in diesen Jh.en, bevor ihre materiellen Mittel untersucht werden, je in der Zeit der Verfolgung und den folgenden Jh.en, in denen bereits eine kirchliche Gerichtsbarkeit begann. Die sich anbahnende Struktur der Gesamtkirche verwirklicht sich im konziliaren Leben und Handeln, aber auch in der hierarchischen Struktur, für die einerseits die Patriarchate und Metropolien, andererseits der Vorrang Roms charakteristisch sind.

Im Frühmittelalter änderte sich für die westliche Welt, die jetzt allein im Blick ist, durch die Völkerwanderung und die germanischen Reiche der Rahmen, so daß im ersten Kap. des zweiten Teiles das Verhältnis der Kirche zu den neuen politischen Mächten analysiert wird und „Glanz und Gefahr" der Allianz mit den Karolingern aufscheint. Die neue kirchliche Gesellschaft, d. h. das Leben und die Verfassung der Kirche wird im folgenden Kap. auf 100 Seiten erörtert, zunächst die Rechtstexte und deren Sammlungen bis zu den pseudoisidorischen Fälschungen, Regino von Prüm und den Bußbüchern (mit neuester Literatur), sodann das Gerichtswesen in seinen wesentlichen Elementen.

Das innere Gefüge der Kirche ist jetzt vielgestaltiger als in der Frühzeit, vor allem der Stand der Kleriker und die kirchliche Organisation. Soziale Herkunft und das Leben des Klerus, speziell die Vorschriften hierfür in den verschiedenen Kapitularien werden vorgestellt. Die kirchliche Organisation ist auf den verschiedenen Ebenen spezifisch geprägt. Auf Bistumsebene ergeben sich die Fragen um den Bischof, seine Bestellung, sein Wirken zusammen mit seinen Mitarbeitern sowie die Kollegialität, die sich in der wichtigen synodalen Tätigkeit (auch rechtssetzend) äußerte. Auf der unteren Ebene wird sachkundig sowohl die Pfarrei in ihrer historischen Entstehung als auch die Eigenkirche erörtert. Die Zwischeninstanzen (Metropoliten, Primaten) bis zum Papsttum werden zum Abschluß dieses großen § 3 (206–254) beschrieben.

Im letzten Abschnitt des zweiten Teils nimmt G. die wichtigsten christlichen Heilsmittel in den Blick, in eigener origineller Akzentuierung. Der Wochenrythmus und Jahreszyklus sowie die Verehrung der Heiligen prägen das christliche Leben; den Christen stehen in den Sakramenten von der Taufe bis zur letzten Reise die wesentlichen Heilsmittel zur Verfügung. Besonders herausgestellt werden die Buße, gemäß den Bußbüchern ein wirklich mühsamer Weg; die Krankensalbung wird jetzt zur letzten Ölung und bereitet den Gang ins Jenseits und den Beerdigungsritus vor. Das Sakrament der Ehe und die Familie werden unter „moralisierendem" Aspekt unter den Stichworten „Beistand und Kontrolle" zusammen mit der Krankenfürsorge und der Belehrung behandelt.

Im dritten Teil schildert G. zunächst den Kampf für die Freiheit der Kirche in der gregorianischen Reform und im Investiturstreit, bevor er im ersten Kap. die Stellung des Papstes behandelt (299–373), beginnend mit einer Analyse des Dictatus Papae, in dem die Reformgedanken Gregors VII. zum Ausdruck kommen. Bei der Skizzierung des Papstwahlrechts dieser Epoche nimmt zu Recht das Dekret von 1059 den größten Raum ein unter Berücksichtigung der neuesten meist deutschen Literatur. Die „plenitudo potestatis" des Papstes, die schon in einem Brief Leos I. auftaucht, wird in der Doktrin der Kanonisten beleuchtet, in den Ausprägungen der wichtigsten Päpste von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. und speziell im Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit, aber auch in den wichtigsten kirchenrechtlichen Sammlungen vor Gratian. (Ob es nur ein Druckfehler ist, wenn die Anselmo dedicata S. 338 dem Ausgang des 10. statt des 9. Jh.s zugeschrieben wird, weil dieser Zeitansatz auch in der Überschrift S. 337 vorkommt?) Rom als Sitz des Papstes, das Ende der Regierung eines Papstes (auch Absetzung) sowie die Umgebung des Papstes (Kardinäle, Ämter und Dienste, Gerichtshöfe) erfahren eine differenzierte und geschichtlich orientierte Behandlung. Eindrucksvoll ist die Bemerkung (371) über Rom als das europäische diplomatische Zentrum um 1500 mit etwa 250 akkreditierten Diplomaten (in Wien etwa 160, Paris 135, Mailand 100).

Die Kirchenrechtsquellen dieses Zeitraums und eine knappe Skizze der klassischen Lehre werden unter der Überschrift „die Herrschaft der Dekretalen" im 2. Kap. dargestellt, zunächst die Arten der Quellen: päpstliche und konziliare Gesetzgebung, die Synodalstatuten und die Gewohnheit. In der Übersicht über die Bildung des „Corpus Iuris Canonici" werden zunächst die wichtigsten vorgratianischen Sammlungen von Burchards Dekret (zum traditionalistischen Strom gezählt) bis zu Algers „de misericordia et iustitia" erörtert, ohne die für Gratian wichtige Sammlung in drei Büchern zu erwähnen.

Für das Dekret Gratians, dessen Vollendung (ohne die späteren Paleae und manche Texte des römischen Rechts) relativ genau um 1140 angesetzt werden kann (Art der Integration der Canones des 2. Laterankonzils von 1139), steht G. noch zu sehr unter dem Eindruck der Artikel Vetulanis und Rambauds, die den späteren Abbreviationen des Dekrets mehr Erkenntniswert zubilligen als den frühen Handschriften des Dekrets selbst. Man wird auch kaum von einer anfänglichen „Ignoranz oder Feindseligkeit" (Gratians) gegenüber dem römischen Recht sprechen können, die dann einer Art Schwärmerei bei „den Kompilatoren des Dekrets" gewichen sei (395), weil z. B. G. früher selbst nachgewiesen hat, daß sich Gratian in seiner C.29 q.1 (einem einzigen großen Dictum) mehrfach auf das römische Recht (der Digesten) stützt. Die weitere Übersicht zu den Quellen und Autoren ist knapp und präzise. (Bei den Extravaganten Johannes XXII. sind (400) anscheinend Jahreszahlen vertauscht worden, weil zwischen 1319 und 1325 zwei Kommentatoren 20 Konstitutionen glossiert haben sollen, die zwischen 1325 und 1327 publiziert wurden.) Rufin hatte bei seiner Polemik gegen die Vertreter der Sponsaliendistinktion (407) nicht zuerst Pariser Theologen im Blick, sondern Kollegen in Bologna, die sich auf das römische Recht beriefen: „de faretra regis Babilonis" schreibt er zu C.27 q.2 pr. (nicht post c.34 wie es in Anm. 2 heißt).

Das nächste Kap. ist den „lokalen Gemeinschaften" gewidmet: Diözese, Pfarrei und Oberinstanzen mit den jeweiligen Amtsträgern. Die Wahl der Bischöfe im Spannungsfeld zu römischen Interventionen und weltlich/politischen Einflüssen sowie die Soziologie des Episkopats wird ebenso differenziert behandelt wie das pastorale und zeitliche Wirken sowie die Domkapitel. Auf der Pfarrebene wird auch die Mitarbeit der Religiosen erörtert, die sonst in diesem Teil nicht behandelt werden.

Im 4. Kap. geht es um die Menschen und die zeitlichen und rechtlichen Mittel. Eingehend werden dabei die Rechte, Privilegien und Pflichten des Klerus, speziell die Weisungen für seinen Lebenswandel von der klerikalen Kleidung bis zu den verbotenen Tätigkeiten behandelt. Beim Zölibat werden (491–493) zwar Ansichten der Kanonisten hierzu zitiert, jedoch nicht der grundlegende Canon des 2. Laterankonzils 1139. Den Schulen und Universitäten ist ein eigenes knappes Kap. gewidmet. Bei der Darstellung des religiösen Lebens im 6. Kap. wird u. a. über die Heiligsprechungen und das Pilgerwesen gehandelt. Von den Sakramenten werden im Blick auf das soziale Leben hier nur die Taufe, Kommunion, Buße und Ehe besonders erörtert, auch unter theologischem Aspekt. Die Situation der Frau und der Kinder in der Familie wird eigens bedacht.

Den Abschluß dieses Teils bildet „Kirche und Politik", wobei die Unterdrückung der Häresie, die Kreuzzüge und der kirchliche Einsatz für die Befriedung (Gottesfriede!), insbesondere das Bemühen verschiedener Päpste dargestellt werden, ebenso die Beziehung zu den Reichen Europas. In Form eines Epilogs wird „das Ende einer Welt", der Niedergang der Kirche im Spätmittelalter erörtert: die negativen Folgen der Auseinandersetzung Bonifaz VIII. mit dem französischen König, das avignonesische Exil und die Zeit des Konziliarismus samt der doktrinären Auseinandersetzung.

Im vierten Teil wird nach einer knappen Einleitung in drei Kap.n zuerst das Papsttum in der Neuzeit geschildert: der Papst als Hirte der Kirche und Chef eines Staates, dem das Kardinalskollegium, die verschiedenen Regierungsorgane, die Kongregationen und Gerichtshöfe zugeordnet waren, bis zur Kurienreform Pius X. 1908. Im zweiten Kap. stellt G. die „Verteidigung des Erworbenen" dar. Unter „tridentinisches Recht" werden (642–646) knappe Hinweise zur päpstlichen und partikularen Gesetzgebung sowie zum weltlichen Recht (Frankreichs) in kirchlichen Materien gegeben. Bei der „Anwendung der Regeln" geht es um die Aufsicht der kirchlichen Disziplin, das Leben und Wirken der Kleriker in ihren verschiedenen Situationen und um Ehe und Familie, bevor der Verlust kirchlicher Privilegien skizziert wird. Das letzte Kap. ist dem Verhältnis der Kirche zu den Staaten gewidmet (671–696): einem geschichtlichen Überblick (bis 1914), die Nuntiaturen und Konkordate, wobei das staatliche Benennungsrecht für die Bischöfe eigens thematisiert wird, neben den weiteren Berührungspunkten von Kirche und Staat: Finanzen, Politik und Schule. Offensichtlich hat sich G. entschieden, die Neuzeit so knapp zu behandeln, weil für die kirchliche Institutionengeschichte das Mittelalter rechtlich gesehen am wichtigsten ist. Mehr war in einen Bd kaum aufzunehmen. 19 Illustrationen lockern den Bd etwas auf, ebenso die sehr detaillierte Gliederung, die im Schriftbild deutlich herauskommt. Drei der Abbildungen (zum Verhältnis Kirche – Staat) sind Miniaturen aus Dekrethandschriften (je dem Beginn), ebenso wie das Titelbild, das aus der Berliner Handschrift Fol. 1 (Friedbergs Hs.H) stammt und den Papst über dem Kaiser zeigt mit einem prononzierten Text auf dem Spruchband.

Ein in elf Teile gegliedertes Register (701–725) erschließt knapp das reichhaltige Werk: zuerst die Quellen (Bibel, Kirchenrechtsquellen, die oft nur in Anmerkungen genannt werden, römisches Recht und Verschiedenes, darunter Kirchenväter und Briefe der Päpste Leo I. und Gelasius); bei den Personennamen (711f) werden nur die wichtigsten ausgewählt (von den deutschen Kaisern z. B. nur Karl d. Große, Heinrich IV. und Otto I., von den Johannespäpsten nur der XXII.; jüngster Name ist Sohm!); weiter Gesetzgebungsakte der Päpste, Kirchenrechtssammlungen und schließlich der allgemeine Sachindex.

Beim Korrekturvorgang sind manche Druckfehler übersehen worden, nicht nur bei deutschen Literaturangaben. S. 313 müßte es in der 12. Zeile Henri III. (statt II.) heißen, im letzten Viertel dieser Seite ist das Ende der Regierungszeit Victors II. 1057 (nicht 1097). S. 320 in A.1 Gregor VII. (nicht VIII.). S. 383 zur Bibliographie von Sawicki: Sie hat nur 1, nicht „2 tomes". Die mehrfach zitierte Summe Rufins, die nach neuesten Erkenntnissen auf 1164 zu datieren ist, wird S. 324 oben auf „vor 1169", S. 330 auf „1157–1160", S. 351 und 416 auf 1157/1159 datiert. S. 406 wird diese Summe nicht nach Singer, sondern nach der Pseudo-Rufin-Ausgabe Schultes zitiert.

Solche kleine Versehen können jedoch die große Bedeutung dieser Geschichte des kanonischen Rechts kaum mindern. Auch der deutsche Leser wird sie mit großem Gewinn zur Hand nehmen, zumal die deutsche Literatur gebührend berücksichtigt wird und die letzten deutschen Gesamtdarstellungen Jahrzehnte zurückliegen. Zudem ist das Buch sehr preiswert.

Würzburg Rudolf Weigand

Corecco, Eugenio : **Ordinatio fidei.** Schriften zum kanonischen Recht. hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXIII, 543 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3-506-71942-4

Im Vorwort ihres Sammelbdes nennen die Hg. Libero Gerosa und Ludger Müller die wichtigsten Stationen des Autors der von ihnen veröffentlichten Aufsätze, Eugenio Corecco: Als Schüler des Münchener Kanonisten Klaus Mörsdorf war er Prof. für Kirchenrecht an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg (Schweiz) und dann bis zu seinem Tod im März 1995 Bischof von Lugano sowie Präsident der Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo. Die Hg. machen aufmerksam auf die besondere Rolle C.s bei der methodologischen Erneuerung der Kirchenrechtswissenschaft, die sich in seinen zahlreichen Schriften niederschlägt, und auf seinen erheblichen Einfluß auf das geltende Kirchenrecht, den er als Mitglied einer kleinen Beraterkommission des Papstes bei der letzten Prüfung und Bearbeitung des CIC von 1983 geltend machen konnte. All das ist den Hg.n Grund genug, einen Teil der deutschsprachigen Artikel C.s in einem Sammelbd zu veröffentlichen.

Die Aufsätze werden unter verschiedenen Gesichtspunkten geordnet. In einem ersten Teil erscheinen Artikel, die Grundfragen des kanonischen Rechts behandeln (Theologie des Kirchenrechts [3–16]; „Ordinatio rationis" oder „ordinatio fidei"? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes [17–35]; Handlung „contra legem" und Rechtssicherheit im kanonischen Recht [36–54]; Das Urteil im kanonischen Recht [55–81]). In einem zweiten Teil sind zwei Aufsätze zur Kodifikation von 1983 abgedruckt (Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC [85–108]; Aspekte der Rezeption des Vatikanum II im neuen Codex Iuris Canonici [109–157]).

Die übrigen Aufsätze werden nach einzelnen systematischen Gesichtspunkten des Kirchenrechts geordnet: Rechte des Christgläubigen (Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte [161–189]; Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC [190–219]); Amt und Vollmacht (Natur und Struktur der „Sacra potestas" in der kanonischen Doktrin und im neuen CIC [223–248]; Amt und Charisma in der Verfassung der Kirche [249–265]); Teilkirche – Ortskirche (Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin [269–281]; Sacerdotium und Presbyterium im CIC [282–300]; Teilhabe in der Ortskirche angesichts der Wanderungsbewegungen [301–310]); Synodalität (Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika. Mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Vermögensverwaltung [313–358]; Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie [359–379]; Das Wesen der Synodalität [380–401]); Das Sakrament der Ehe (Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung [405–428]; Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „Gratia perficit, non destruit naturam" [429–485]; Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil [486–520]). Eine Biographie und eine Bibliographie C.s sowie ein Register der zitierten Bibelstellen, Texte Ökumenischer Konzilien, kirchlicher Rechts- und Gesetzbücher und Autoren schließen das Werk ab.

Schlüsselbegriff der kanonistischen Lehre C.s und damit Grundlage und Leitgedanke auch der vorliegenden Beiträge ist – worauf Gerosa in seinen einleitenden Erwägungen (IX–XXIII) aufmerksam macht – der der „ordinatio fidei", der dem Buch zugleich seinen Titel gegeben hat. Gerosa legt zunächst dar, daß C.s kanonistische Lehre wesentlich durch die Begegnung mit zwei Personen geprägt worden sei, dem Gründer der Bewegung „Communione e Liberatione" Don Luigi Giussani und Klaus Mörsdorf, den Gerosa als den „Vater der katholischen Theologie des Kirchenrechts" (IX–X) bezeichnet. Von Giussani habe C. gelernt, daß der Glaube das Erkenntnismittel der kirchlichen „Communio" sei, von Mörsdorf, daß das Kirchenrecht die strukturelle Dimension dieser kirchlichen „Communio" sei. Auf diesem Hintergrund habe C. den Begriff der „ordinatio fidei" entwickelt, und zwar zunächst als Arbeitshypothese während des dritten internationalen Kongresses für kanonisches Recht vom 10.–15. 10. 1976 in Pamplona. Gerosa formuliert diese Arbeitshypothese so: „Wenn das Kirchenrecht nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils eine theologische Disziplin ist, sollte man überlegen, ob die ‚Lex canonica' statt ausschließlich als ‚ordinatio rationis' eher als ‚ordinatio fidei' zu deuten sei" (XVIII). Es gehe dabei nicht um eine Definition des kanonischen Gesetzes, sondern um die Erfassung der „theologischen Eigenart der ‚lex canonica' gegenüber den philosophischen oder juristischen Definitionen der ‚lex humana' im allgemeinen Sinn" (XIX). In Absetzung von der Gesetzesdefinition des Thomas von Aquin aufgrund der diesbezüglichen Forschungsergebnisse Ulrich Kühns entwickele C. seinen Begriff der „ordinatio fidei", der letztlich dem Bemühen Ausdruck verleihe, Recht und Glauben zu einer harmonischen Einheit zu verbinden.

Ohne Zweifel ist die kanonistische Lehre C.s, die er ausweislich des in dem vorliegenden Buch enthaltenen Schriftenverzeichnisses in zahlreichen Veröffentlichungen dargelegt hat, unabhängig von ihrer Bewertung ein unverzichtbarer Beitrag zur Diskussion um die theologische Begründung des Kirchenrechts. Es ist deshalb ein lohnenswertes Projekt, einige seiner zentralen Beiträge in einem Sammelbd gebündelt vorzulegen. Den Hg.n des vorliegenden Bdes ist dies in ansprechender Form gelungen.

Münster Reinhild Ahlers

Lob-Hüdepohl, Andreas: **Kommunikative Vernunft und theologische Ethik.** – Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag/Herder 1993. 436 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 47), kart. DM 84,00 sFr 68,00 ISBN: 3-7278-0860-8 / 3-451-23184-0

Der Vf. versteht seine Arbeit als Diskussionsbeitrag in dem schon in Gang gekommenen Dialog zwischen der Ethik der Befreiung und der Ethik der Autonomie. Ziel ist eine „kritisch-innovative Selbstabklärung" (17) der Ethik der Autonomie durch die Herausforderung der Ethik der Befreiung.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kap. Das erste Kap. handelt von der Herausforderung der Ethik durch die Befreiungstheologie. L.-H. beabsichtigt allerdings keine Rekonstruktion der befreiungsethischen Konzepte, sondern er sucht zunächst nach einem Ansatzpunkt für das Gespräch zwischen Befreiungsethik und Ethik der Autonomie. Er sieht ihn in der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, d. h. in der Frage, wie der Zusammenhang zwischen geschichtlicher Erfahrung und ethischem Denken bzw. ethischer Theorie zu verstehen und zu bestimmen ist. Die Leitfrage bezieht sich auf den Einfluß, „den die Erfahrung einer spezifischen Lebensdisposition möglicherweise auf die Struktur theologisch-ethischer Rede nimmt" (32).

L.-H. referiert zunächst verschiedene Entwürfe innerhalb der Ethik der Befreiung, zu der er auch die Schwarze und die Feministische Theologie rechnet (er stellt allerdings keine Vertreterin der Feministischen Theologie vor).

Die Reflexion über das Verhältnis von Theorie und Praxis bzw. von Theologie und Geschichte innerhalb der Befreiungstheologie führt zu folgenden Einsichten:

(1) Jede „theologisch-ethische Theorie (steht) in der Pflicht, sich an die spezifisch lebensweltliche Verfaßtheit der Menschen zurückzubinden" und den „jeweilig konkreten strukturellen Praxisbedürfnissen" der handelnden Subjekte auch „methodologisch Rechnung zu tragen" (65).

(2) Aus der Erfahrung des Lebenskontextes läßt sich aber noch nicht ableiten, *wie* eine ethische Theorie dieser Anforderung methodologisch nachkommt. Die Autonomie der wissenschaftlichen Praxis verlangt ein „eigenständiges und selbstgesetzgebendes Reflektieren" (66) auf die vorgegebenen Aufgabenbereiche.

An diesen beiden Einsichten knüpft das zweite Kap. an. Es bietet zunächst eine Reflexion „auf den Aufgaben- bzw. Gegenstandsbereich einer ethischen Theorie" (66). Ethik versteht der Vf. als „Theorie von Handlungsorientierung" (73). Handeln impliziert – so der Vf. im Anschluß an D. Böhler – dreierlei:

(1) einen Situationsbezug,

(2) einen gesellschaftlichen Kontextbezug, d. h. die Orientierung an einem intersubjektiven Sinnhorizont und

(3) einen Diskursbezug, d. h. die Bereitschaft des Handelnden, seine konkrete Entscheidung in einem Diskurs rational zu rechtfertigen (vgl. 83).

Die Berufung auf Rationalität begegnet nun aber Vorbehalten (vgl. „Dialektik der Aufklärung"). Der Vf. unterscheidet deshalb zwischen Zweckrationalität – sie ist ausschließlich erfolgsorientiert – und kommunikativer Rationalität – sie ist auf Einverständnis und Verständigung angelegt. Sie dokumentiert sich „in einer Handlungskoordination, zu der erstens verschiedene selbständige Handlungsakteure zu gemeinsamer Situations-, d. i. Konfliktbewältigung genötigt werden, die zweitens nicht am Erfolg, das heißt an der Durchsetzung eigener Interessen bzw. Partikularinteressen, sondern an Verständigung, also an Einvernehmlichkeit, mindestens an einem einvernehmlich getragenen Kompromiß orientiert ist, und die drittens allen Beteiligten koordinationsfolgenrelevante Verbindlichkeiten im Handeln auferlegt" (93). Eine Handlungsorientierung gilt dann als rational begründet, wenn sie

(1) „die Verwobenheit des Handelns in seinem umfassenden Handlungskontext berücksichtigt" (Situations- und gesellschaftlicher Kontextbezug) und

(2) „dem Paradigma der kommunikativen Rationalität" (93) folgt.

Welche Bedeutung kommt nun der Erfahrung bei der Begründung von Handlungsorientierung zu? L.-H. unterscheidet zwischen empirischer Erfahrung – verstanden als jenes Erfahrungspotential, „das im Rahmen experimentell überprüfbarer, methodisch-kontrollierter Verfahren erhoben wird" (124) – und normativer Erfahrung – sie bezeichnet „jenes Lebenswissen" bzw. Erfahrungspotential, das „in die Orientierung des Handelns einfließt" (124). In

der Auseinandersetzung mit der Konzeption von W. Korff und in Absetzung von ihr kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß empirischer Erfahrung „kein eigenständiges geltungslogisches Gewicht" zukommt (124).

Der Frage nach der Bedeutung von normativer Erfahrung für die Begründung von Handlungsorientierung wird im dritten Kap. anhand der Konzepte von A. Auer, D. Mieth und K. Demmer nachgegangen, wobei auch auf die Autoren Bezug genommen wird, denen sie wichtige Anregungen für ihre Entwürfe verdanken (R. Bubner, H. Rombach, H. G. Gadamer). Das Fazit der Auseinandersetzung mit diesen Konzepten:

(1) Normative Erfahrung leistet einen unverzichtbaren Beitrag für die *Gewinnung* von Handlungsorientierung, aber aus ihr läßt sich nicht die *Geltung* von Handlungsorientierung begründen (vgl. 190f).

(2) In allen Konzepten werden Kriterien formuliert, die zur Beurteilung der normativen geschichtlichen Erfahrung herangezogen werden müssen (vgl. 191).

(3) Die zentrale Bedeutung des handelnden Subjekts und die Notwendigkeit der Kommunikation für die Gewinnung und Begründung von Handlungsorientierungen stehen außer Zweifel (vgl. 191f).

Da Geltungsbegründung (so der Vf. im Anschluß an K. Demmer) nur „im Rahmen kommunikativer Gemeinschaften" (191) realisiert werden kann, wendet sich der Vf. im vierten Kap. der Diskursethik zu, wie sie von Apel, Habermas und Kuhlmann vertreten wird. Ziel dieser Auseinandersetzung ist der Entwurf einer kommunikativen Ethik: Sie will die Diskursethik in ein umfassendes Konzept integrieren.

Die These von Apel, daß sich die Metanorm der Argumentation – sie lautet in der Formulierung von Apel: „Wer argumentiert, der anerkennt implizit alle möglichen Ansprüche aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können (. . .) und er verpflichtet sich zugleich, alle eigenen Ansprüche an Andere durch Argumente zu rechtfertigen" (229) – zugleich als Metanorm der Ethik erweist, wird in Frage gestellt. Die Ethik der Argumentation (Diskursethik) fordert die Anerkennung der Argumente ohne Ansehen der Person und schließt diejenigen aus, die nicht über eine ausreichende Argumentationsfähigkeit verfügen (vgl. 236). Der Rechtfertigungsgrund der Anerkennung anderer Handlungssubjekte kann aber nicht in ihrer Argumentationsfähigkeit liegen, denn Personen verdienen Anerkennung unabhängig von ihr (vgl. 235f). So resümiert der Vf.: „Der Verweis auf die Metanorm der Argumentation mit ihren Rationalitätsverpflichtungen, der Verweis also allein auf die Ethik der Argumentation, reicht nicht aus, um eine ethische Grundnorm in ihrem Fundament sicherzustellen" (236).

Daran schließt sich die Forderung an: „Eine Ethik der Argumentation (muß) ausgeweitet werden auf eine kommunikative Ethik" (236). Diese umfaßt neben den beiden Grundsätzen der Diskursethik (Universalisierungsgrundsatz und Diskursprozedur) noch das Prinzip Humanitätsverpflichtung (vgl. 247). Es beinhaltet „die Anerkennung von Personen ohne Ansehen ihrer Kompetenzen" (239). Die grundlegende Bedeutung der Humanitätsverpflichtung zeigt sich, wenn man die notwendige Unterscheidung zwischen der Ebene des Diskurses – in ihm geht es um die Begründung der Geltung einer Handlungsorientierung in einem Konfliktfall – und der Ebene des kommunikativen Handelns im Alltag beachtet. Auf dieser Ebene – sie ist die grundlegende – beruht die Anerkennung des anderen nicht auf seiner Argumentationsfähigkeit, sondern auf seiner personalen Identität als Handlungssubjekt. „Die diskursethische Konzeption", so stellt der Vf. fest, „setzt – vermutlich gegen ihre eigene Intention – die moralische Grundeinsicht der Humanitätsverpflichtung alltagsweltlicher Praxis, mithin auch einer Verfahrensethik, selbst voraus, und sei es in der Weise, daß sie die Humanitätsverpflichtung negativ bestimmt und ihre sozusagen inversive Definition zum Bezugspunkt diskursethischer Begründung macht . . ." (243). „Universalisierungsgrundsatz und Diskursgrundsatz" – so fordert der Vf. – „sollten die Humanitätsverpflichtung explizit zur Sprache bringen" (248). Kommunikative Ethik versteht sich als „Prozeß verständigungsorientierter Handlungskoordinierung" (255). Sie will kommunikatives Handeln ermöglichen. Kommunikatives Handeln setzt aber eine ideale Kommunikationsgemeinschaft voraus, die in der Realität allerdings so nicht gegeben ist. Vom kommunikativen Handeln ist das strategisch-zweckrationale und das produktive bzw. innovatorische Handeln zu unterscheiden: Ersteres ist darum bemüht, ein Ziel auch gegen den Widerstand anderer Teilnehmer durchzusetzen (z. B. die Teilnahme ausgeschlossener Personen an der realen Kommunikation zu erzwingen, vgl. 260) – hier zeigt sich auch die advokatorische Dimension der Diskursethik (vgl. 259); letzteres beinhaltet die Bereitschaft, in einer verfahrenen Situation die Initiative zu ergreifen, um Systemengen zu lösen und in einer konkreten Situation „zur Verbesserung realer Interaktionsverhältnisse" (264) beizutragen.

Da die ideale Kommunikationsgemeinschaft – Voraussetzung für kommunikatives Handeln – erst geschaffen werden muß und zwar durch strategisches und innovatorisches Handeln, formuliert der Vf. noch zwei Ergänzungsprinzipien für die Diskursethik:

(1) „Entwickle bzw. prüfe moralische Strategien, so daß sie bzw. soweit sie geeignet sind, die Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu befördern. Dies schließt die Verpflichtung mit ein, die schon existierenden Bedingungen der möglichen Kommunikationsgemeinschaft zu bewahren" (263).

(2) „Prüfe die Möglichkeit und Angemessenheit eigenen innovatorischen Handelns und setze dich ein für Rahmenbedingungen, unter denen innovatorisches Handeln generell verkraftet werden kann" (266).

Diese Konzeption bringt zwei Aporien mit sich:

(1) Innovatorisches Handeln steht immer in der Gefahr zu scheitern. „Das Dilemma besteht darin, ‚daß Freiheit aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung kommunikativer Freiheit das Risiko ihrer Vernichtung eingehen muß'" (268, hier zitiert der Vf. H. Peukert). Die Geschichte zeigt, daß diese Gefahr oft genug auch Wirklichkeit wurde.

(2) Kommunikatives Handeln impliziert universale Solidarität; es zerbricht, „wenn Solidarität mit den geschichtlichen Opfern nicht möglich ist" (269).

Diese beiden Aporien begründen die Aussage, daß „streng philosophisch konzipierte kommunikative Ethik nach einem Vorgriff auf etwas (verlangt), was nicht mehr in ihrer Gewalt und im Bereich ihrer Rekonstruktionsbemühungen steht." (271)

Hier bietet die Theologie eine weiterführende Perspektive. Sie gibt Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der Opfer der Geschichte, und sie zeigt auch, wie Gottes Heilshandeln den Menschen befähigt, innovatorisch tätig zu werden. Dieses Heilshandeln ist also nicht nur „unter der Rücksicht existentieller Letztbegründung moralischer Verpflichtung oder der Endbegründung universal-anamnetischer Solidarität zu thematisieren, sondern gerade auch unter dem Gesichtspunkt der Erstermöglichung kommunikativer Praxis, welche Solidarität und Innovation im eigentlichen Sinne des Wortes frei-setzt" (274). Bei der Darlegung der theologischen Antworten (der Vf. spricht von „theologalen Grunddaten") ist aber Vorsicht geboten, damit nicht der Eindruck entsteht, „unter der Hand einen indirekten praktischen Gottesbeweis einführen zu wollen" (271). Die theologische Rede darf ihren spezifischen Charakter als Glaubenszeugnis nicht verraten (vgl. 272).

Das vierte Kap. ist von besonderer Bedeutung. In ihm entwickelt der Vf. in der Auseinandersetzung mit der Diskursethik seine Konzeption von einer kommunikativen Ethik. Der Grundsatz lautet: „Jede begründete Handlungsorientierung muß Ergebnis einvernehmlicher Handlungskoordinierung durch diskursive Überprüfung auf der Basis der Unveräußerlichkeit menschlicher Identität der von ihr betroffenen Subjekte sein" (377). Er fügt also zu den Grundsätzen der Diskursethik noch die Humanitätsverpflichtung hinzu (vgl. Unveräußerlichkeit menschlicher Identität bzw. Selbstzweck der Einzelnen).

Im fünften Kap. wird ein Brückenschlag von der Befreiungsethik zur kommunikativen Ethik versucht. Der befreiungsethische Grundsatz von E. Dussel: „Befreie den Armen und Unterdrückten" (324) scheint dem Vf. „mit der Konzeption einer kommunikativen Ethik durchaus kompatibel" (328).

Die Einführung der „theologalen Grunddaten" in eine kommunikative Ethik am Ende des vierten Kap.s hat den Eindruck erwecken können, als gehe es dem Vf. darum, „gleichsam Leerstellen philosophisch-ethischer Reflexionsbemühungen theologisch zu füllen und so deren innere Konsistenz zu stärken" (329). Diesem Eindruck will er im sechsten Kap. entgegentreten. Die theologische Rede von der Befreiung eröffnet nicht nur in den genannten Aporien neue Perspektiven, sondern sie dringt „auf eine spezifische Ausformung der inneren Axiomatik ethischer Rede" (329f) überhaupt. Es geht um die Frage, „ob, und wenn ja, wie theologale Momente das praktische Erkenntnis- und Urteilsvermögen selbst ausformen" (336).

In diesem Zusammenhang prüft er Auers Konzept einer „autonomen Moral im christlichen Kontext". Er kritisiert, daß bei Auer „autonom entwickeltes moralisches Handeln und gläubig orientiertes Handeln" in „wechselseitiger Abschottung" verbleiben (346), denn: Entweder nimmt Auer die Wirkungen, die sich aus dem im Glauben eröffneten neuen Sinnhorizont für die Ausgestaltung des Weltethos ergeben, ernst, dann ist die Autonomie in Frage gestellt, oder er hält an der „autonom entwickelten Sittlichkeit" (346) fest, dann bleiben die Impulse des neuen Sinnhorizontes einem der Eigengesetzlichkeit der irdischen Bereiche verpflichteten Handeln äußerlich.

Ein weiterführendes Modell der Vermittlung zwischen Autonomie und Glauben bzw. zwischen Soteriologie und Ethik sieht er in Böckles Konzept der „theonomen Autonomie" (361). Autonomie wird hier verstanden als „Selbstgesetzgebung des sittlichen Subjekts" (361), eine formale Dimension, während Autonomie des Sittlichen bei Auer die „material verstandene Eigenständigkeit normativer Potentiale" (361) bezeichnet. So kann zwischen sittlicher Autonomie und entsprechend einer Ethik der Autonomie und einer Autonomie des Sittlichen bzw. einer autonomen Moral unterschieden werden (vgl. 361).

Theonome Autonomie besagt, daß die Eigenständigkeit und praktische Vernunftfähigkeit des Menschen durch Gott ermöglicht ist und Gott auch der absolute Verpflichtungsgrund der sittlichen Beanspruchung bleibt (vgl. 364). Böckle bezieht sich zur Begründung seiner Rede von der theonomen Autonomie vor allem auf die schöpfungstheologischen Aspekte der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Einbindung in die Vorsehung (vgl. 365f). Die christologische bzw. soteriologische Dimension des Glaubens wird von Böckle erwähnt, aber nicht in ihren Möglichkeiten ausgeschöpft. Die soteriologische Dimension greift die Bestimmung der menschlichen Freiheit als kommunikative Freiheit auf. Der Vollzug der eigenen Freiheit ist nur möglich in der Bejahung auch anderer endlicher Freiheit, diese „impliziert selbst immer schon notwendig den Vorgriff auf die ganz Andere, auf die unbedingte Freiheit, auf Gott" (368). Freiheit als kommunikative Freiheit beinhaltet Solidarität und ist geöffnet für das befreiende Heilshandeln Gottes, der den Menschen aus der Verweigerung und Isolation herausführt zu neuer Gemeinschaft mit sich als dem Anderen und mit den

anderen. In der „kommunikativen Verfassung menschlicher Freiheit" zeigt sich die „originäre heilsgeschichtliche Signatur praktischer Autonomie" (372).

Die Grundschwierigkeiten der Diskursethik (Risiko des Scheiterns, Solidarität mit den Opfern der Geschichte und die Frage nach der Bejahung moralischer Verpflichtung überhaupt) markieren „Anknüpfungspunkte", um „theologale Eckdaten ins Gespräch zu bringen" (378), d. h. vom Heilshandeln Gottes zu reden, der das Wagnis der eigenen Freiheit im innovatorischen Handeln ermöglicht und begründet und auch den Opfern der Geschichte eine Zukunft ermöglicht. Das Heilshandeln Gottes ist aber nicht nur Sinnhorizont und Motivationsgrund, sondern wird „inneres Gestaltungsmoment menschlicher Praxis" (379). Um zwischen Soteriologie und Ethik zu vermitteln bietet sich das Modell der theonomen Autonomie an. In der Reflexion über seine sittliche Autonomie wird dem Subjekt seine Geschöpflichkeit und seine Verwiesenheit auf die anderen und den ganz Anderen bewußt.

Die Arbeit bietet auf einem hohen Reflexionsniveau eine Auseinandersetzung mit der Diskursethik. Anknüpfungspunkte für theologisches Denken liegen in den Aporien dieser Ethik. Die theologalen Eckdaten sollen aber nicht als Lückenbüßer fungieren, sondern den gesamten ethischen Entwurf prägen. Einen brauchbaren Ansatz dafür sieht der Vf. in Böckles Konzept einer theonomen Autonomie. Die Rede von der theonomen Autonomie darf aber nicht nur schöpfungstheologisch, sondern muß auch soteriologisch bzw. befreiungstheologisch begründet werden. Dieser Gedanke ist gleichsam ein Gelenkstück zwischen der Ethik der Autonomie und der Ethik der Befreiung.

Zum Abschluß formuliert L.-H. noch drei Fragen: Die erste betrifft die Anschlußfähigkeit kommunikativer Ethik an den befreiungsethischen Diskurs, die zweite das Verhältnis von Theonomie und Autonomie und die dritte den begründungslogischen Status des theologischen Arguments. Rez. möchte noch eine vierte anfügen; sie betrifft die Umschreibung des Heilshandelns Gottes als „inneres Gestaltungsmoment menschlicher Praxis": Was ist damit konkret gemeint? Wird davon auch die inhaltliche Seite ethischer Aussagen berührt, oder verbleibt die Wirkung der theologischen Momente doch nur im Formalen?

Positiv zu vermerken ist, daß der Vf. die einzelnen Schritte seiner wissenschaftlichen Untersuchung klar formuliert und sich auch immer wieder über die gefundenen Antworten bzw. die noch offenen Fragen Rechenschaft gibt. Wer am Dialog zwischen der Ethik der Autonomie und der Ethik der Befreiung – der Schwerpunkt der Arbeit liegt allerdings auf der Ethik der Autonomie, die Ethik der Befreiung kommt dabei kürzer weg – interessiert ist, wird dieses Buch mit Gewinn lesen, auch wenn es ihm ein hohes Maß an gedanklicher Anstrengung abverlangt.

Fulda Gerhard Stanke

Günthör, P. Anselm: **Anruf und Antwort.** Handbuch der katholischen Moraltheologie. **Bd I: Der Christ – gerufen zum Leben.** Allgemeine Moraltheologie. – Vallendar-Schönstatt: Patris 1993. 587 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-87620-168-3. **Bd II: Der Christ vor Gott.** Spezielle Moraltheologie. – Vallendar-Schönstatt: Patris 1993. 331 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-87620-169-1. **Bd III: Der Christ in der Gemeinschaft.** Spezielle Moraltheologie. – Vallendar-Schönstatt: Patris 1994. 470 S., kart. DM 64,00 ISBN: 3-87620-170-5

Dies neue Handbuch ist nach Auskunft des Autors im Vorwort zunächst in italienischer Sprache erschienen im Verlag Paoline. Der Vf. legt es jetzt in deutscher Bearbeitung vor.

Der 1. Bd („Der Christ – gerufen zum Leben") ist in zwei Teile gegliedert: 1. Gott ruft zum Leben 2. Der gerufene Mensch. In diesen beiden Teilen werden behandelt u. a. die Themen Ruf Gottes, Beatitudo als Ziel, das Sittlich Gute, Gesetz, Gewissen, freier Wille, Tugend, Sünde. Der 2. Bd („Der Christ vor Gott") behandelt die göttlichen Tugenden sowie die Pflichten der Gottesverehrung. Der 3. Bd („Der Christ in der Gemeinschaft") enthält die Teile Liebe – Gerechtigkeit – Solidarität – Subsidiarität, Ehe und Familie, Staat und Kirche, Nächstenliebe als Heilssorge, Verantwortung für die geistigen Güter des Nächsten: Freiheit – Wahrheit – Ehre – Kultur, Verantwortung für das menschliche Leben, Verantwortung für die Geschlechtlichkeit, Verantwortung für die materiellen Güter.

Vom Vf. ist bekannt, daß er der Entwicklung der Moraltheologie nach dem Konzil, gelinde gesagt, kritisch gegenübersteht. So wird man mit Recht eine eher traditionelle Orientierung dieses Handbuchs erwarten. Positiv ist dabei zu vermerken, daß er im Gegensatz zu anderen Veröffentlichungen durchweg einen sachlichen Ton anschlägt.

G. hat sich nach Auskunft des Vorwortes zu Bd I vorgenommen, das Konzil und die Ökumene zu berücksichtigen, sowie auch die Forderung des Konzils, die Moraltheologie solle „reicher genährt aus der Lehre der Schrift" dargestellt werden. Seine Literaturhinweise streben keine Vollständigkeit an; dazu verweist er auf Sammelwerke, die solche Hinweise bieten. G. erläutert: „Mit den Literaturhinweisen läßt ein Autor erkennen, welche Literatur er gelesen hat."

Da ein solches Werk im Rahmen einer Rezension nicht vollständig gewürdigt werden kann, seien im folgenden einige eher sporadische Beobachtungen und kritische Bemerkungen gemacht. Dies dürfte im Sinn des Autors sein, wenn er sagt (I S. 17): „Wenn Kritik Anlaß zu weiterer sachlicher Diskussion gibt, ist schon dies eine positive Frucht der Bemühungen des Verfassers."

Der Mahnung des Konzils, sich von der Schrift nähren zu lassen, sei die nachkonziliare Moraltheologie weithin nicht gefolgt (I 6f; die arab. Zahlen bezeichnen hier die Sinnabschnitte, nicht die Seiten – Anm. des Rez.). Leider wird in diesem Zusammenhang nicht diskutiert, wie Moraltheologen selbst ihr Verhältnis zur Hl. Schrift sehen. Es wird nur zitiert, wie J. Ratzinger „eine weitverbreitete Ansicht" wiedergibt. Die Äußerung Ratzingers ist von 1975; was Moraltheologen dazu inzwischen Klärendes gesagt haben, wird nicht referiert. Die Unterscheidung zwischen Fragen der Genese und Geltung etwa wird dabei nicht erwähnt. Die Frage, wie sich die Moral des AT und NT von der jeweiligen Umwelt unterscheidet, ist die eine. Ob die sittlichen Normen der Bibel letztlich Vernunftaussagen oder Glaubenssätze sind, ist die andere Frage. Entsprechend sind die tatsächlichen Unterschiede zwischen dem Ethos der Bibel und ihrer Umwelt kein Beweis für spezifische sittliche Normen im gnoseologischen Sinn (wie I 150 vorausgesetzt). G. bemüht sich nicht, beides auseinanderzuhalten. Wenn es heißt (I 7): „Die alttestamentliche Sittlichkeit ist heilsgeschichtlich begründet", wüßte man gerne genauer, welche Art von „Begründung" hier gemeint ist.

G. erwähnt zu dieser Frage auch (I 40) die Aussage des Thomas „in der christlichen Sittlichkeit, unter dem neuen Gesetz der Gnade, habe nichts angeordnet werden müssen, was über die durch die Vernunft erwiesenen Sittengebote hinausginge". Dies gelte nur für die äußeren Akte (exteriores actus). Bezüglich der inneren Akte verweise Thomas nicht auf die Vernunft, sondern auf die Bergpredigt. Tatsächlich bezieht sich die These der sog. autonomen Moral auf die äußeren Akte. Wozu dann die häufige Kritik an dieser Position, wenn es offenbar gar keinen Dissens gibt? Das wird auch deutlich in der Art, wie G. „Das Sittlich-Gute nach Thomas von Aquin erläutert" (I 136): „Das Sittlich-Gute ist das freie Handeln entsprechend der Vernunft (secundum rationem) ... Sie kann intuitiv oder diskursiv die sittliche Wahrheit erkennen." Was sagt die sog. autonome Moral denn anderes? G. gibt sich hier, wie auch in anderen Fragen, keine große Mühe, das Problem, um das es geht, bzw. die tatsächliche Differenz zu präzisieren.

Angenommen einmal, die Bergpredigt enthielte spezifische inhaltliche Forderungen nur für den Christen; wie hätte man sie im Zweifelsfall auszulegen? Ist durch die 5. Antithese etwa die Notwehr ausgeschlossen? Zu diesem Thema heißt es (III 279), Christus mahne zu Milde, sogar zu Feindesliebe. „Dies bedeutet nicht in jedem Fall den völligen Verzicht auf Selbstverteidigung. Ein solcher Verzicht könnte sogar ein Verstoß gegen die Verantwortung für das eigene Leben und das Leben der uns Anvertrauten sein. Er würde nicht den Frieden, sondern das Chaos fördern." Das ist sicher richtig. Aber von welcher Art ist diese Überlegung? Es handelt sich doch wohl um ein Vernunftargument. Dürfte man aber mit Vernunftargumenten oder mit dem common sense eine Weisung auslegen (oder einschränken), die eine Glaubensaussage darstellt? Hier zeigt sich, daß ein methodisch reflektierter Umgang mit der Schrift hier leider nicht praktiziert wird. Solchen müßte man aber von demjenigen erwarten, der den nachkonziliaren Moraltheologen ihre biblischen Defizite aufzeigen will. In biblischen Fragen ist G.s wichtigster Gewährsmann übrigens offensichtlich R. Schnackenburg.

Manche Bemerkungen zu ökumenischen Gesichtspunkten resultieren aus oberflächlicher Information. G. weist auf die Übereinstimmung von Patriarch Athenagoras mit Paul VI. in Sachen Empfängnisverhütung hin und zitiert: „Ich gehe ganz einig mit dem Papst. Paul VI. konnte sich nicht anders äußern. Er hat das Evangelium in den Händen und will das Moralgesetz, das Dasein der Familie und der Völker retten." Als Beleg für die Haltung der Ostkirche dienen G. hier nur zwei kurze Notizen in der HerKorr 1968 und der ZEE 1960, die er richtig wiedergibt. Leider enthalten diese knappen Notizen höchstens die halbe Wahrheit. Ich verweise auf S. Privitera, Il controllo delle nascite nella teologia morale orientale: RTM 15 (1983) 45–80 und A. Stavropoulos, L'approche pastorale des problèmes de parenté responsable dans l'Église de Grèce: NRTh 96 (1974) 32–60. Hier ist auch belegt, daß

derselbe Athenagoras das Urteil in dieser Frage den Eheleuten überlassen will (Stavropoulos 34): „La personne, je ne puis moi-même que la respecter. Sa chambre nuptiale est sacrée pour moi. Je n'y entre pas. S'il y a un veritable amour entre un homme et une femme, leur amour est saint tout entier." Wo man andererseits im Osten Empfängnisverhütung ablehnt, ist in diese Ablehnung auch die natürliche Empfängnisverhütung eingeschlossen. Von Übereinstimmung kann also hier wohl nur bedingt die Rede sein. Der Vf. eines Handbuches, das zunächst in italienischer Sprache erschienen ist, sollte in Fragen orthodoxer Ethik wohl auch konsultieren: Basilio Petrà, Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea, Bologna 1991.

Aufschlußreich sind G.s Ausführungen zum medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch. Hier zitiert er Rhonheimer (III 305). Der Arzt dürfe nicht. „Aber es gibt Handlungssituationen, die sich jeglicher Kasuistik und damit auch der Alternative ‚dürfen oder nicht dürfen' im Sinne der Subsumtion unter eine allgemeine Norm entziehen. Und die Tradition hat das auch berücksichtigt, wenn sie in einem solchen Fall dafür plädierte: Der Arzt hat *bona fide* gehandelt, weil er in einer rational unentscheidbaren Situation eine rationale Entscheidung getroffen hat." Man dürfe aus solchen Situationen keine Konsequenzen für die normative Ethik ableiten; das bedeute, „sich der Pflicht zu einer sauberen Argumentation zu entziehen". Hier komme ich nicht mehr mit. Ich habe den Eindruck, daß sich G. selbst mit Rhonheimer dieser Pflicht durch eine Flucht in Pseudo-Tiefsinn entzieht (auf eine Weise übrigens, die man sonst eher bei Protestanten findet).

Daß der Abschnitt „Teleologische oder deontologische Begründung des Sittlichen" (I 496–506) nicht sehr erhellend ist, kann man vermuten. Bei der Darstellung einer teleologischen Ethik mixt G. Äußerungen von verschiedenen Autoren aus verschiedenen Zeiten. Dabei nimmt er von zwischenzeitlich erfolgten Präzisierungen keine Notiz, etwa von der Einsicht, daß das Problem der Ausnahmslosigkeit von Normen ein Scheinproblem ist. Der Deontologe sehe dagegen nicht nur auf die Folgen, sondern (I 498) „auf den Sinngehalt der Handlung in sich". Nein, der Deontologe erklärt eine Handlung für unerlaubt wegen eines bestimmten Merkmals, das nichts mit den durch die Handlung realisierten bzw. vermiedenen Werten oder Übeln zu tun hat, z. B. wegen des Merkmals, daß eine bestimmte Wirkung direkt und nicht indirekt erzielt wird. Erstaunlich finde ich die Aussage im Kap. über die Situationsethik (I 425) „Im Bereich der katholischen Moraltheologie tritt in neuester Zeit die radikale Situationsethik in der Form der teleologischen Normenbegründung auf". Ich sehe hier nicht viel Gemeinsames.

Die Beispiele zeigen, daß G.s Handbuch sich nicht gerade durch Präzision und gründliche Recherche vor allem in der Darstellung anderer Positionen auszeichnet. Bei dem im Prinzip lobenswerten Bemühen um eine schlichte, einfache Sprache wird manches doch sehr simplifiziert. Natürlich bemüht sich G. auch jeweils, die kirchliche Position zu vertreten und plausibel zu machen. Solches Bemühen kann natürlich unterschiedliche Wirkungen beim Leser haben. Es kann überzeugen, wo es gelingt; in anderen Fällen kann es das Gegenteil bewirken. In bestimmten Fällen wäre es deshalb m. E. besser, verbleibende Schwierigkeiten einzugestehen, sofern man solche sieht. Ich sehe sie jedenfalls im Fall des biblischen Schwurverbots. G. bemüht hier die „Notwendigkeiten des alten Äon"; er formuliert (II 321): „Da die menschliche Gesellschaft nicht durchweg aus Menschen, die nach der von der Bergpredigt geforderten Gerechtigkeit leben, besteht und diese zudem auch für die Jünger Jesu nie ein vollständig erreichtes Ziel ist, kann die Gemeinschaft unter Umständen nicht ohne Eid auskommen." Zunächst: Was würde sich in der Kirche ändern, wenn man auf jeglichen Eid verzichten würde? Vermutlich nichts. Zum zweiten: In einer vollkommen gerechten Gesellschaft wären die Verbote des Eides oder der Vergeltung, wie sie die Bergpredigt formuliert, gegenstandslos; sie auszusprechen, hieße Eulen nach Athen zu tragen.

Salzburg Werner Wolbert

Der Mensch ist der Weg der Kirche. FS für Johannes Schasching. Hg. v. Herbert Schambeck u. Rudolf Weiler. – Berlin: Duncker & Humblot 1992. 456 S., geb. DM 228,00 ISBN: 3-428-07424-6

Die vorliegende FS ist dem Jesuiten und früheren Dekan der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana in Rom Johannes Schasching zum 75. Geburtstag gewidmet. S. dürfte in den letzten Jahren zu den auf die Kirchliche Sozialverkündigung besonders stark einflußnehmenden Fachleuten der Christlichen Sozialethik gehören, was auch durch seine beiden kenntnisreichen Kommentare zu „Sollicitudo rei socialis" und „Centesimus annus" unterstrichen wird. Es ist das besondere Verdienst Schaschings, die Soziologie für die Katholische Soziallehre fruchtbar gemacht und seine Studenten für soziale Fragen sensibilisiert zu haben. Auch der für gesellschaftspolitische Fragen zuständigen Kommission der DBK sitzt mit Bischof Josef Homeyer ein Doktorand Schaschings vor.

Insgesamt 32 Autoren haben Beiträge bereitgestellt. Das breite Spektrum der Vf. unterstreicht das Ansehen, das der Geehrte in Kirche, Politik und Wissenschaft genießt. Sechs Bischöfe (darunter die Kardinäle Casaroli, König und Rossi), frühere österreichische Bundespräsidenten und -kanzler (Kirchschläger, Klaus), sowie Wissenschaftler sowohl aus dem Gebiet der Christlichen Sozialethik und der übrigen theologischen Fächer als auch aus den Disziplinen Recht, Politikwissenschaft, Volkswirtschaft, Medizin und Soziologie sind vertreten. Inhaltlich gewidmet sind zehn Beiträge dem Bereich „Geschichte und Entwicklung der Soziallehre der Kirche", acht dem Bereich „Kirche, Staat, Gesellschaft", wiederum acht dem Thema „Weltkirche – Weltgesellschaft" sowie sechs „Pastoralen und kirchenhistorischen Fragen", was eine gewisse Verlegenheit ausdrückt und auch mit „Sonstiges" hätte überschrieben werden können. Eine kurze Biographie des Oberösterreichers sowie ein Verzeichnis seiner umfangreichen Veröffentlichungen schließen den Band ab.

Angesichts der Heterogenität der Verfasser, der angesprochenen Themen, der vertretenen Disziplinen und des Umfangs der Beiträge ist es einem Rezensenten nicht möglich, alle Beiträge angemessen zu würdigen. Daher müssen einige kursorische Anmerkungen genügen.

Bemerkenswert ist bei den historischen Beiträgen, daß mehrere Autoren die Beziehung zwischen der Katholischen Soziallehre und dem autoritären österreichischen Ständestaat der 30er Jahre ansprechen, was offensichtlich bis heute ein spezifisches Problem der „Vergangenheitsbewältigung" des österreichischen Sozialkatholizismus darstellt.

Im Bereich wirtschaftsethischer Fragen sind hier Beiträge abgedruckt, die inhaltlich nicht völlig deckungsgleich sind. Für Vertreter des Fachgebietes der „Christlichen Sozialethik" besonders provokativ ist die These des Wiener Volkswirtschaftsprofessors Erich Streissler, der in einer Analyse „100 Jahre Sozialenzykliken" „Rerum novarum" und „Centesimus annus" als mit der Tradition des englischen Wirtschaftsliberalismus (Adam Smith etc.) für kompatibel erklärt, während die dazwischen erschienenen Enzykliken aus der Sicht liberaler Ordnungspolitik als problematisch erscheinen. Die ähnlichen Fragestellungen wie Streissler gewidmeten Beiträge von W. Kerber und F. J. Stegmann setzen hier andere Akzente. Dem in den beiden letzten Sozialenzykliken angesprochenen Thema „Konsumismus" sind zwei Beiträge (F. Reisinger, W. Schmitz) gewidmet, die sich bemühen, diese Problematik zu erhellen.

Hohe Aktualität vor dem Hintergrund des Balkan-Krieges haben Beiträge über Flüchtlingsprobleme (Klose), das Selbstbestimmungsrecht der Völker (Köck) und zum Verhältnis Islam und Menschenrechte (Prantner).

In der Regel dürften einen Leser – je nach Interessenschwerpunkt – nur ausgewählte Artikel interessieren, so daß angesichts des prohibitiv hohen Preises praktisch nur Bibliotheken als Erwerber in Frage kommen. Da ausdrücklich zwei Subvenienten gedankt wird, muß, trotz der guten Ausstattung des Bandes, die Preisgestaltung etwas verwundern.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Becker, Ulrich / **Johannsen,** Friedrich / **Noormann,** Harry: **Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.** – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993. 292 S. (Urban-Taschenbücher, Bd 439), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-010855-7

Die drei Vf., Prof. der Ev. Theologie und Religionspädagogik, bieten eine Einführung in die Welt und die Entstehung des Neuen Testaments mit fünfzehn thematischen Einheiten.

Kap. 2–7 führen anhand von Textinterpretationen in die Thematik und Gattung von Streitgesprächen, Seligpreisungen der Bergpredigt, Gleichnissen, Wundergeschichten, biographischen Apophthegmen und Gebet ein, Kap. 8–15 stellen klar umrissene Einführungen zu theologischen Entwicklungen und Einzelproblemen vor, Kap. 1 führt knapp in die Kanonwerdung und ihre Verbindlichkeit ein.

So entsteht ein Kompendium, das sich dadurch von den anderen gängigen Einführungen ins Neue Testament und seiner Exegese abheben soll, daß es durch elementare und exemplarische Auswahl von Themen Grundlagen schafft für problemorientierte und symboldidaktische Zugänge in der religionspädagogischen Praxis (11).

Dieser Anspruch ist hoch. Es fällt sogleich auf, daß eine didaktisch-hermeneutische Diskussion der thematischen Auswahl und der Methodologie völlig ausbleibt. Statt dessen erfährt der Leser nebenher im Verlauf des Buches, daß die Vf. den sozialgeschichtlichen Zugang bevorzugen und zur Grundlage ihrer Auslegung machen. Der im Anhang ausgearbeitete „Verfahrensvorschlag zur Auslegung neutestamentlicher Texte" weiß sich daher auch ausschließlich der Knochenarbeit der objektivistisch rekonstruierenden sozialgeschichtlichen Auslegung verpflichtet. Eine solche Wahl von Methode und Hermeneutik ist zwar berechtigt und sinnvoll, sollte aber wenigstens unter dem Gesichtspunkt von Ele-

mentarisierung auf ihre Vorgaben und möglichen Alternativen bedacht werden.

Die Methodenkapitel 2–7 führen z. B. nur geringfügig in die jeweils gewählte literarische Gattung ein. Sie betonen hauptsächlich die thematische Analyse. Darin liegt der Wert dieser Einführung.

Der Sabbatstreit wird umfassend in seinen unterschiedlichen Auslegungen vorgestellt. Ähnliches gilt für die Seligpreisungen. Bei den Gleichnissen wird die Forschungsgeschichte ab Jülicher referiert. Leider wird die gegenwärtige, unfruchtbare akademische Diskussion um die textimmanente Gleichnisauslegung auf den Unterricht übertragen und die bisher gültige Differenz zwischen Bild- und Sachhälfte ausdrücklich als Auslegungsprinzip abgelehnt. Statt dessen soll eine Metaphernmeditation das Gleichnis erschließen. Sind aber Metaphern und Gleichnisse Gegensätze, zumal Weders Buchtitel lautet „Die Gleichnisse Jesu als Metaphern"? Die Metapher verschmilzt doch genauso wie das Gleichnis zwei Horizonte miteinander, ist aber im Unterschied zum Gleichnis nur auf ein Begriffspaar beschränkt. Der „Löwe Judas" zieht sowohl die Vorstellung eines Löwen wie die eines kampfgestählten jüdischen Widerstandskämpfers an sich und verschränkt sie miteinander, ohne allerdings eine Geschichte zu erzählen. Wie die Metapher hat also auch das Gleichnis seine Bildhälfte als Bildspender, die auf die nicht anschauliche Sache übertragen werden soll. Daß Exegeten gerade unter Ausarbeitung zeitgeschichtlicher Diskurse zu antiker Erziehung und Kindheit auch kritisch diskutiert werden können, führt dann das Kap. zu den Kindern (Mk 10,15) vor. Das Kap. zu den Wundergeschichten informiert bündig über die traditionsgeschichtliche Entwicklung der Wundertheologie, ohne allerdings die sprachliche Form auszuarbeiten. Das Kap. zum Vaterunser nimmt hingegen mit dem Vergleich zum frühjüdischen Achtzehn-Bitten-Gebet die Formfrage zur Basis der Erschließung des theologischen Gehalts.

Die theologischen Kap. zu Armut und Reichtum, zur Entwicklung der Christologie aus der Jesulogie, zur Passion und zur urchristlichen Mahlfeier, zur paulinischen Theologie, zur Rolle der Frau, zur Ethik und zur Geschichte des Urchristentums geben Schwerpunkte der ntl. Wissenschaft konzentriert wieder. Wie bei der Reihe „Sachbuch" des Kath. Bibelwerks sorgen eingestreute Aufgaben für die ständige Überprüfung des Erlernten.

So handelt es sich um ein homogenes Werk, das mit seiner Bevorzugung der sozialgeschichtlichen Auslegung den bisherigen Einführungen einen bunten Tupfer hinzufügt. Die deutliche Parteinahme für einen Auslegungsweg soll dem Didaktiker eine Schneise durch das Dickicht der exegetischen Diskussion bahnen. Doch ist dem Religionspädagogen wirklich geholfen, wenn seine problemorientierte und symbolzentrierte Didaktik der vorgegebenen sozialgeschichtlichen Auslegung untergeordnet wird, wenn er also nur anwenden und applizieren darf, was der Fach-Exeget ihm vorgegeben hat? Gerade von einer sozialgeschichtlichen Exegese erwarte ich, daß sie vergangene Machtkämpfe nicht nur objektivistisch schildert, sondern in ihre Vergangenheitsrekonstruktion den gegenwärtigen Machtkampf um die Kontrolle der Wissensvermittlung miteinbezieht und so eine freisetzende, dialogische Auslegung vergangener Befreiungstexte ermöglicht. Mit seinen ausgezeichneten Hintergrundinformationen und klaren thematischen Einführungen begibt sich dieses Buch auf diesen noch zu begehenden Weg.

Münster Detlev Dormeyer

Mette, Norbert: **Religionspädagogik.** – Düsseldorf: Patmos 1994. 277 S. (Leitfaden Theologie, 24), kart. DM 29,80 ISBN: 3-491-77963-4

M.s „Religionspädagogik" ist eine theologisch profilierte Antwort auf die Herausforderungen, mit denen religiöse Lernprozesse aktuell konfrontiert sind.

Als vorrangige „Herausforderungen", denen das erste Kap. des Leitfadens gewidmet ist (13–55), untersucht der Vf. die Phänomene der „Entraditionalisierung" und „Individualisierung" unter dem Blickwinkel der Religionssoziologie. Die vielfältig beschriebene „widersprüchliche Situation" von Kindheit und Jugendalter „unter den Bedingungen der entfalteten Moderne" (32) verlange nach dem Konzept einer „zukunftsfähigen Religionspädagogik" (42).

Seinen eigenen Ansatz dazu entwickelt M. aus einer Theorie kommunikativen Handelns, die „dem pädagogischen und theologischen Ansatz" Helmut Peukerts (vor allem im 3. Kap. ersichtlich) „viel zu verdanken hat" (12). Ihm ist die Arbeit anläßlich seines 60. Geburtstages gewidmet.

Mit durchaus theologiekritischer Intention spürt M. kontextuelle Zugänge eines theologisch verantworteten Erziehungskonzeptes z. B. in der „Pädagogik und Theologie der Befreiung" sowie in der feministischen Religionspädagogik auf (vgl. 48–55) und zieht im zweiten Kap. eine Bilanz der Geschichte religionspädagogischen Handelns vor dem neuzeitlichen Problemhorizont, innerhalb dessen sich jedes Konzept religiöser Erziehung vor dem Illusions- und Ideologieverdacht (Freud und Rousseau) zu verantworten hat (95–101).

Auf einem herausragenden Reflexionsniveau ist die systematische „Grundlegung" in Kap. 3 durchgeführt (102–155).

Mit Blick auf eine theologische Freiheitsanalyse wird das Verhältnis zwischen Glaube und Erziehung so bestimmt, daß von Form und Inhalt praktisch theologischen Handelns her einsichtig wird, warum Religionspädagogik auf eine freiheitsstiftende und – begründende kommunikative Praxis verwiesen ist.

Die an Th. Pröpper angelehnte Freiheitsanalyse führt in Verbindung mit einer detaillierten Auswertung der „empirischen Befunde zur kirchlich-christlichen (De-)Sozialisation" zu einer Weiterbestimmung der seit dem II. Vatikanischen Konzil in der Religionspädagogik betonten Autonomie der Pädagogik gegenüber der Theologie.

Sowohl die methodische Eigenständigkeit der Pädagogik als auch das kritische Potential christlich jüdischer Tradition werden in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit als konstitutiv für einen zukunftsorientierten Bildungsbeitrag der christlichen Religion „angesichts der krisenhaften Zuspitzung des Modernisierungsprozesses" in unserer Gesellschaft herausgearbeitet.

Durch eine weitere Entfaltung der Grundlegung werden im vierten Kap. „Subjekte" (156–194), im fünften „Lernorte" (195–233) und im sechsten Vermittlungsformen (234–272) religiösen Lernens erschlossen.

Wer Anregungen für die religionspädagogische Praxis sucht, wird zunächst an „elementare Weisen religionspädagogischen Handelns" verwiesen, wie das „Bezeugen" und „Teilen" (235ff), die als Verständigungsformen die Selbstbestimmung und -verantwortung aller am religiösen Lernprozeß Beteiligten achten.

Für die konkrete Operationalisierung solcher an einer kommunikativen Glaubenspraxis orientierten Vermittlungsformen ist der Leser/die Leserin mit dem reichhaltigen und hochaktuellen Literaturapparat gut bedient. Das gilt auch für Themen, die im begrenzten Rahmen eines Leitfadens nicht weiter entfaltet werden können, aber eine eingehendere Behandlung verdienten, so z. B. Glaubenlernen im Lebenslauf (164–174); der Erfahrungsbegriff in der Religionspädagogik (264ff); Bibeldidaktik (248f); und Symboldidaktik, (249–257).

Aus der Perspektive der systematischen Theologie ist zu begrüßen, daß M. seine methodische Vorgabe einer „kontextuellen Glaubensreflexion", in der religionsdidaktische Praxis konstitutive Bedeutung für die theologische Theoriebildung hat, auf allen Ebenen seiner „Religionspädagogik" so durchhält, daß der Zusammenhang zwischen theoretischer Grundlegung und einzelnen Anwendungsbereichen sachlich vermittelt werden kann.

Für die durchgängig systematische Anlage wäre es vorteilhaft gewesen, die sachlich gewichtigen und informativen „Exkurse", die sich jeweils in den Kap.n 1–4 sowie 6 finden, in die Gliederung der Kap. einzubauen.

Es wäre wünschenswert, wenn M.s Leitfaden interessierte Praktiker als Gesprächspartner fände, um die Probleme der Praktikabilität einer konsequent am Freiheitsansatz orientierten Religionspädagogik deutlich zu machen. Er ist ein fachwissenschaftlich überzeugendes Beispiel dafür, wie durch eine wechselseitige methodische Durchdringung von Theologie und pädagogischen Praxisfeldern die Religionspädagogik eine kritische Brückenfunktion zwischen Theologie und Gesellschaft heute wahrnehmen kann.

Kiel Frank Meier

Dumoulin, Heinrich: **Spiritualität des Buddhismus.** Einheit in lebendiger Vielfalt. – Mainz: M. Grünewald 1995. 280 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-7867-1826-1

Das letzte Buch, das H. Dumoulin kurz vor seinem Tod veröffentlicht hat, stellt den Buddhismus unter das Stichwort der Spiritualität. Ich erblicke in diesem Begriff ein gewisses Zugeständnis an die Terminologie unserer Zeit, zumal D. selbst den Begriff nicht einleitend klärt, sondern ihm nur den Vorzug vor dem Begriff „religiös" gibt, den er selbst für abgegriffen und verschwommen hält (vgl. 12f). Es kommt ihm aber letztlich darauf an, daß der Buddhismus als Religion und nicht als Philosophie angesehen wird, – eine Einsicht, die m. E. theologisch spätestens mit dem II. Vatikanischen Konzil gegeben ist.

In der Durchführung des Gedankengangs, der in die drei Teile: I. *Grundakkorde*, II. *Śākyamuni und der Frühbuddhismus*, III. *Die Vielfalt des Mahāyāna* angeordnet ist, fallen zwei Dinge auf: D. setzt zwar einerseits sein umfassendes historisches Wissen ein, arbeitet aber dann andererseits mit besonderem Interesse die religiösen Bezüge, den Umgang mit Symbolen, mit dem Buddhabild, mit der Namensanrufung, mit der Bußpraxis heraus. Hierbei greift er vor allem auf das kunstgeschichtliche Werk *von Seckels* zurück, mit

dem der Vf. seit langem eine tiefe Freundschaft verbindet. Von Sekkel selbst hat für D.s Buch repräsentative Bilder ausgesucht, die in einer eigenen, vom Buch unabhängigen Ordnung über das Buch verstreut eingefügt und am Ende von ihm selbst kommentiert worden sind.

Im Teil I hat D. in vier Kapiteln frühere Veröffentlichungen aus den Jahren 1967–1991 adaptiert: Unter dem Stichwort „Geistliche Urworte: Sinn und Heil" Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1977, sodann „Der Geschmack der Erlösung" mit den Beiträgen „Gnade und Freiheit im Heilsweg des japanischen Buddhismus" und „Schuldbewußtsein und Beichtpraxis im japanischen Buddhismus" (der Übergang wirkt etwas abrupt), eine *Gegenüberstellung der Satipatthāna- mit der Zen-Meditation*, wobei im FS-Beitrag für H. Nakamura (1991) vor allem die Achtsamkeit und Körperbewußtheit betont werden, schließlich ein Blick auf Kunst und Kult, wobei D. die Aufmerksamkeit zugleich auf den Verehrungscharakter der Gegenstände und die Personalisierung richtet; hier schließt sich ein Abschnitt über Kulthandlungen an. D. geht es wesentlich darum, den Sinn für die Transzendenzoffenheit, in gewissem Sinne für die Vollzüge von Transzendenz zu wecken. Dabei helfen ihm sowohl die Meditation wie die Kunst. Freilich bleibt der Gebrauch von Grundbegriffen wie Transzendenz, Sinn, Heil, Kult insofern eher vage, als sie weder (religions-)philosophisch noch sprachlich erschlossen werden, sondern eher aus dem abendländisch-aktuell vermuteten Gedankenkreis abgeholt werden. Die unterschwellige, leise Polemik trifft aber mehr eine vergangene deutsche Intellektuellenhaltung als die Gegenwart. Leider bleibt D. literarisch weitgehend seinen frühen Gewährsmännern verpflichtet, ohne die neueren Diskussionen in den einschlägigen Feldern der Buddhismusforschung, der Theologie und Philosophie einzubeziehen bzw. zumindest anzudeuten.

Teil II kann als ein guter Einstieg in das Buddhaleben, die Verbreitung der Lehre unter Aśoka und das von D. nachdrücklich als Fahrzeug des Hörers (Śravakayāna) bezeichnete sog. Kleine Fahrzeug gelesen werden. Ob das von D. für letzteres an Stelle von Hīnayāna oder Theravāda vorgeschlagene Wort sich durchzusetzen wird, muß sich zeigen. Ich selbst glaube eher, daß Hīnayāna ohne seinen polemischen Beiklang eine neue Chance erhält. Zu betonen ist sodann vielleicht weniger die Nähe zwischen Kleinem und Großem Fahrzeug als die Tatsache, daß das verbreitete Urteil über die Weltentfernung des Kleinen Fahrzeugs einer Überprüfung bedarf. Wenn mich nicht alles täuscht, ist es der Durchgang durch die entschiedene Praxis der Loslösung, die zur scheinbar radikal negativen, nicht pessimistischen Welteinstellung führt, wie umgekehrt die Erreichung des Zieles die mitleidende Öffnung für die unerlöste Welt freisetzt. Es fällt auf, daß der Vf. – wohl im Bewußtsein, daß die buddhistisch-spekulative Reflexion sich vor allem an ihnen festgemacht hat – auf die zweite Heilige Wahrheit von der Begründung des Leidens wie auch auf die dritte Wahrheit von der Befreiung vom Leiden weniger ausführlich eingeht als auf die erste Leidenserfahrung und vierte Wahrheit (Weg zu Befreiung).

Im Teil III erläutert D. den Mahāyāna-Buddhismus mit Hilfe einer Reihe repräsentativer Mahāyānatexte, u. a. den Weisheitsutren und dem Lotossutra. Auch hier wird man vor allem einen historischen Zugang zum Mahāyānaweg finden, wobei freilich der heute in Europa an Einfluß gewinnende tibetische Buddhismus nur genannt, jedoch nicht in die Betrachtung einbezogen wird. Der Teil endet mit einem Blick auf die Amidagestalt, den Buddha des Lichtes und des Lebens.

In seinem prägnanten Nachwort markiert D. noch einmal jene Momente, die sein Werk wie ein roter Faden durchziehen und die Schwerpunkte buddhistischer Spiritualität markieren: das Streben nach Transzendenz, der kenotische Wesenszug und die Bodhisattvahaltung, die im Miteinander von Weisheit und Mitleiden besteht.

So kurz nach dem Tod des Vf.s am 21. Juli 1995 erscheint es eher unangemessen, noch auf einzelne Punkte einzugehen, die von ihm her keine Antwort mehr finden. Sicher hätte sich D. einen Gefallen getan, wenn er das Buch hätte edieren lassen und damit stärker auf den inzwischen erreichten Diskussionsstand, aber auch auf den heutigen literarisch erkennbaren Formulierungstand gebracht hätte. Auch D. selbst war nicht zuletzt in seinem monumentalen Werk zur Geschichte des Zen-Buddhismus in manchem weiter, als es die älteren Arbeiten zeigen. Doch auch so bleibt sein letztes Buch ein Vermächtnis und eine Verneigung vor dem großen Gegenüber seines eigenen Lebens: dem Weg und der Wirkungsgeschichte des Buddha.

Bonn Hans Waldenfels

Grabner-Haider, Anton: **Kritische Religionsphilosophie**. Europäische und außereuropäische Kulturen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1993. 367 S., geb. DM 59,00 ISBN: 3-222-12200-8

Anton Grabner-Haider ist seit seinem Buch „Vernunft und Religion" (1978) durch eine Reihe von Buchveröffentlichungen zu Themen der Religionsphilosophie und Religionskritik hervorgetreten. Dabei hat er stets an einem Religionsbegriff festgehalten, den er auch in seinem jüngsten Buch vorträgt: Religion ist „eine Beziehung von Einzelmenschen und Gruppen auf metaempirische Sachverhalte und metaphysische Bereiche, die in bestimmten Weltdeutungen angenommen werden" (7). Wir finden sie daher als ein Gefüge von „Weltdeutungen, Daseinsorientierungen, Wertsystemen und Lebensformen" vor, die durch diese Beziehung auf „Metaempirisches" bzw. „Metaphysisches" bestimmt werden. Eine philosophische Betrachtung solcher Phänomene ist „kritisch", sofern sie in den Phänomenen der Religion „den Ausdruck menschlicher Lebensbedürfnisse, vor allem emotionaler Dynamik" sieht (10).

Freilich läßt sich beobachten, daß im Laufe der Religionsgeschichte in wachsendem Maße auch rationale Momente wirksam werden. „Mythische Daseinsorientierung wird schrittweise durch rationale Lebensdeutung ergänzt, später abgelöst" (16). Dieses Anwachsen der rationalen Momente ermöglicht einerseits den Übergang vom Mythos zu der im engeren Sinne so zu nennenden Religion: „In der religiösen Lebensinterpretation nimmt der rationale Gehalt der Weltorientierung deutlich zu" (21); andererseits bereitet sich dadurch innerhalb der Religionsgeschichte die Entstehung des philosophischen Denkens vor, das dazu bestimmt ist, „sich aus den religiösen Glaubenssystemen zu befreien" (21). Sofern das so entstandene philosophische Denken sich auf spezifisch religiöse Phänomene bezieht, entsteht Religionsphilosophie als „Metatheorie zu Mythos und Religion" (22), die diese als „Formen archaischer Daseinsdeutung" durchschaut (22), deren freilich immer marginaler werdende Nachwirkungen bis heute nachweisbar sind, „da wir auch in der Gegenwart in einem marginalen Traditionszusammenhang mit archaischen Lebensdeutungen stehen" (7).

Auf dem Hintergrund dieses Religionsverständnisses gibt das vorliegende Buch in seinen ersten Kap.n (23–202) einen Überblick über wichtige Stationen in der Geschichte der kritischen Reflexion auf Religion von den Anfängen der griechischen Philosophie über die mittelalterlichen Versuche, den religiösen Glauben rational zu durchdringen, bis zu den Emanzipationsbewegungen der Aufklärungszeit und der Gegenwart. Dieser historische Rückblick läßt die Aufgabe deutlicher hervortreten, die einer kritischen Religionsphilosophie nach Überzeugung des Vf.s heute gestellt ist: „Wir können in unserer Kultur dem Mythos und der Religion als Ausdrucksformen von real erlebten emotionalen Prozessen nicht entkommen, aber wir können mittels vermehrten Wissens zunehmend deutlich zwischen lebensfeindlichen und lebensentfaltenden Glaubenssystemen wählen" (236). Religion, die aus „Lebensbedürfnissen" entsteht, muß an ihrem Nutzen und Nachteil für das Leben gemessen werden. Von einer derartigen, kritischen Sichtung der Lebensbedeutung religiöser Phänomene kann eine Rückwirkung auf die Weiterentwicklung der Religion erhofft werden. So kann der Vf. am Ende des Buches die Aufgabenstellung kritischer Religionsphilosophie nochmals präzisieren: „Es ist eine Naivität zu glauben, kritische Rationalität und wissenschaftliche Weltordnung könnten Religion, Mythos und Mystik einmal gänzlich überwinden (. . .). Wohl aber können die meisten wissenschaftlichen Disziplinen dazu beitragen, religiöse und mytische Lebensdeutungen lernfähig zu machen und sie auf humanere Lebensformen hin zu verändern" (337).

An die Bilanz eines historischen Rückblicks schließen sich zwei Kap. über die Formen (Fragestellungen und Methoden) sowie über die Problemfelder heutiger Religionsphilosophie an (203–266), während ein Schlußkap. jene Reflexionen auf Religion darstellt, die in außereuropäischen Kulturen bezeugt sind (267–338). Was die „Formen der Religionsphilosophie" betrifft, so geht der Vf., seinen früheren Darstellungen entsprechend, besonders ausführlich auf die verschiedenen Formen der sprachanalytischen Religionsphilosophie ein. Während er hier Ansätze zu einer kritischen Religionsbetrachtung findet, wirft er der „hermeneutischen" Religionsphilosophie ebenso wie der „konfessionellen" einen Mangel an kritischer Distanz zu ihrem Forschungsobjekt vor. So kann die Hermeneutik „keine ideologischen Elemente und keine Kommunikationsstörungen erkennen" und keine „lebensgeschichtliche und sprachliche Defizienz" aufdecken (218), während die „konfessionelle Religionsphilosophie", sei sie im übrigen christlicher, jüdischer oder islamischer Provenienz, letztlich dazu dient, „das eigene Glaubensbekenntnis mittels philosophischer Begriffe und Argumente darzustellen und vor dem wissenschaftlichen Diskurs abzusichern" (222).

Entsprechend seiner Deutung der Religion als Befriedigung von „Lebensbedürfnissen" erwartet der Vf. vor allem von der „humanwissenschaftlichen Forschung", sie könne „entscheidend zur Humanisierung von Mythos und Religion beitragen, vermutlich mehr, als Religionskritik und Ideologiekritik bisher vermochten" (236). Unter den „Problemfeldern der Religion" (gemeint wohl: der Religionsphilosophie) findet vor allem die Beschreibung „religiöser Lebensformen" das Interesse des Vf.s sowie die Frage, „inwieweit religiöse Personen und Gruppen aus rationaler Kritik lernen und sich damit Glaubenssysteme partiell verändern können" (237). „Vor

allem der humanwissenschaftliche Erkenntnisfortschritt zwingt Religionen und Mythen zu gewichtigen Korrekturen und Transformationen" (265). Oder allgemeiner: „Allein kritisches Denken kann den Mythos und die Religion davor bewahren, autoritäre und geschlossene Glaubenssysteme bleiben zu müssen oder zu lebensfeindlichen Ideologien zu werden" (266).

Die Grundkonzeption der vorliegenden Darstellung ist also von den Begriffen der „Lebenssituation", der „Lebensbedürfnisse", des „Lebensförderlichen" bzw. „Lebensfeindlichen" bestimmt, wobei der Begriff des Lebens und das Kriterium zur Unterscheidung dessen, was ihm dient oder schadet, weder in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Religion gewonnen noch auf andere Weise hergeleitet und begründet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Der Vf. rechnet nicht mit der Möglichkeit, daß die Religion (oder wenigstens manche Religionen) ein Verständnis von „Leben" und „Lebensförderung" entwickelt haben, das unsere landläufigen und unbefragten Begriffe und Kriterien in Frage stellt. Mit gleicher Selbstverständlichkeit wird ein nirgendwo ausdrücklich hergeleiteter Begriff von „Humanität" und „Humanisierung" als Beurteilungsmaßstab von Religionen und als Zielbestimmung der Religionsphilosophie herangezogen, ohne daß die Frage gestellt würde, inwieweit diese Begriffe in religiösen Traditionen begründet sind und auf welche Weise ihr Bedeutungsgehalt verändert oder gar von Inhaltsverlust bedroht wird, wenn sie den Zusammenhang mit diesen Traditionen verlieren.

Mit diesem unbefragten Gebrauch seiner Grundbegriffe und Beurteilungskriterien hängt es zusammen, daß der Vf. es an keiner Stelle für nötig hält, Religionen in ihren Selbstzeugnissen zu Worte kommen zu lassen. Er kann über Religion und Religionen sprechen, ohne eine einzige religiöse Quelle zu zitieren oder gar zu analysieren. Und selbst die verschiedenen Formen einer philosophisch-kritischen Reflexion auf Religion werden dargestellt und bewertet, ohne daß der Vf. es für nötig hält, dem Leser derartige Argumentationsversuche auch nur in Beispielen „im Originalton" bekanntzumachen. So entläßt das vorliegende Buch den Leser mit dem Zweifel, ob das „Kritische" der hier vorgelegten „kritischen Religionsphilosophie" etwas anderes sei als der Ausdruck einer Fraglosigkeit, mit der der Vf. Maßstäbe der Bewertung, die heute geläufig sind, übernimmt, statt sich darüber mit den Vertretern der Religionen oder der Religionsphilosophien, die er darstellen will, in ein Gespräch einzulassen. Die Tugend kritischer Lernbereitschaft, die er von den Vertretern der Religion erhofft, findet insofern in seinen eigenen Ausführungen kaum einen Niederschlag.

München Richard Schaeffler

Kurzrezensionen

In Verantwortung der Schriftleitung

Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen. hg. v. Günther Bernd Ginzel. – Gerlingen: Schneider 1993. 670 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7953-0880-1

Anzuzeigen ist die zweite Auflage dieses 1980 zum ersten Mal publizierten Bds, der Referate und Diskussionen zu einer 1980 veranstalteten Tagung sowie weitere (u. a. kirchenamtliche) Dokumente und Interviews zum Thema enthält. An seiner bedrängenden Aktualität hat das Thema bis heute nichts verloren, so daß eine erneute Publikation allemal sinnvoll war.

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

Mit diesem Bd zur Pneumatologie wird die für das Studium der Dogmatik inzwischen unverzichtbare Reihe weiter vervollständigt. Insgesamt 47 Texte sind folgenden Sektionen zugeordnet: Biblische Theologie, Lehramtliche Texte, Theologentexte, Neuere Pneumatologie. Die Textauswahl, eine den heutigen Stand und Aufgaben sondierende und reflektierende Einleitung (ein wenig vermißt wird allerdings die Berücksichtigung der spezifisch nachneuzeitlichen Problemkonstellation; siehe z. B. die Diskussionen um den Personbegriff), Register und Literaturverweise erschließen historische und bleibende Positionen und Probleme zur Pneumatologie.

Johann Gottfried Herder – Theologische Schriften, hg. v. Christoph Bultmann / Thomas Zippert. – Frankfurt: Dt. Klassiker Verlag 1994. 1240 S. (Johann Gottfried Herder Werke, 9/1), geb. DM 172,00 ISBN: 3-618-60793-8

Der Bd bietet eine repräsentative, aber vorzüglich eingeleitete und kommentierte Auswahl der systematisch-theologischen Schriften Herders, die für die weitere Forschung zum Gesamtwerk Herders selbst, aber auch zur Bedeutung Herders für die Anfänge des Deutschen Idealismus eine hervorragende Textgrundlage schafft. Wenn auch Herder weitgehend aus dem Blickfeld der Theologie entschwunden ist, so ist in ihm doch eine der wichtigen Grundlegungsfiguren neuzeitlicher Theologie zu sehen. Wenn dieser Bd zu einer neuen Herder-Rezeption beitrüge, wäre dies ein wichtiges Verdienst.

Baur, Jörg: **Einsicht und Glaube.** Aufsätze Bd. 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 219 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-525-56187-3

Der Göttinger Systematiker läßt mit diesem Bd eine weitere Sammlung von Aufsätzen von ihm (aus den Jahren 1980–1994) folgen; ersterer erschien unter gleichem Titel 1978. In gewohnt pointierter, aber immer nachdenkenswerter Weise reflektiert Baur aus der Perspektive seiner Bestimmung des Propriums reformatorischer Lehre (Schwerpunkt: Rechtfertigungsthematik) die heutige Relevanz des christlichen Glaubens. Dabei wird ein breites Themenspektrum berührt.

Religionssoziologie um 1900, hg. v. Volkhard Krech / Hartmann Tyrell. – Würzburg: Ergon 1995. 377 S. (Religion in der Gesellschaft, 1), brosch. DM 44,00 ISBN: 3-928034-57-X

Der Bd, der eine neue Reihe zur Entwicklung der Religionssoziologie eröffnet, versammelt teils umgearbeitete Vorträge, die auf einer 1993 in der Akademie Wiesbaden-Naurod veranstalteten Tagung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie gehalten wurden, teils eigens für diesen Bd geschriebene Aufsätze. Thematisch kreisen die insgesamt 11 Aufsätze um Konstellationen und Konstitutionsbedingungen der Religionssoziologie um 1900, wobei sich durch die Einbeziehung eines großen Spektrums von Namen (M. Weber, G. Simmel, E. Troeltsch, E. Durkheim, F. Tönnies u. a.) ein differenziertes Bild ergibt. Auf weitere Bde der Reihe darf man sich schon jetzt freuen.

Lee, Seong-Woo: **Das Wesen der Religion und ihr Verhältnis zu Wissenschaft und Sittlichkeit bei Wilhelm Herrmann.** – Frankfurt: Peter Lang 1995. 289 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, 522), brosch. DM 84,00 ISBN: 3-631-48141-1

Mit diesem Buch liegt eine von der Kath.-Theol. Fak. Freiburg angenommene Diss. (Betreuer: G. Greshake) vor. Werden in einem ersten Teil Herkunft und Grundideen der Theologie Herrmanns untersucht (A. Ritschl, I. Kant), erfolgt in einem zweiten Teil eine Rekonstruktion der Grundlegung der Theologie Herrmanns. Lee profiliert Herrmann durch detaillierte Textarbeit und Vergleiche mit dessen Zeitgenossen als einen der großen evangelischen Theologen des 19. Jh.s, die auf der Suche nach einer durch die spezifisch neuzeitliche Problemkonstellation geforderte Vermittlungsform des christlichen Glaubens sind. Eine spannende und instruktive Arbeit.

Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott, hg. v. Hubert Irsigler / Godehard Ruppert. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 106 S. (Bamberger Theologische Studien, 1), brosch. DM 39,00 ISBN: 3-631-49216-2

Der Bd bietet Vorträge zur Theodizeefrage, die im Wintersemester 1993/94 in Bamberg im Rahmen eines Theologischen Forums gehalten wurden: H. Schipperges rekonstruiert aus medizienhistori-

scher Sicht Veränderungen im Umgang mit Leid; P. N. Levinson bedenkt die Leidensfrage in der modernen jüdischen Theologie nach der Schoah; J. B. Metz plädiert für mehr Theodizee-Empfindlichkeit; K. J. Kuschel widmet sich dem Umgang mit Leiderfahrungen in der modernen Literatur, ausgehend vom Ecce-Homo-Motiv und dessen Verwendung bei Heine; der Maler S. Köder öffnet den Blick auf die Kunst und deren Umgang mit dem Leid. Fazit: Ein zwar schmaler Bd zur Frage, durch den Mut, aus so verschiedenen Blickwinkeln sich dem Thema zu nähern, aber allemal lesenswert.

Baur, John: **Two Thousand Years of Christianity in Africa.** An African History 62–1992. – Nairobi: Paulines Publications 1994. 560 S., kart. KSh 600,00 ISBN: 9966–21–110–1

Die bislang fehlende Gesamtdarstellung der afrikanischen Kirchengeschichte wurde im Jahr der Afrikasynode zweifach vorgelegt:

Dem am Gaba Institute Eldoret (Kenia) lehrenden Kirchenhistoriker J. Baur gelingt es in besonderer Weise, die Perspektive kirchlicher Gegenwartsprobleme in Afrika in seine historische Darstellung einzubeziehen. Der chronologisch-thematische Schwerpunkt auf dem 19./20. Jh. wird im letzten Teil durch Kurzbeschreibungen aller afrikanischen Länder ergänzt. So entsteht eine gelungene Verbindung von Handbuch und Nachschlagewerk, die den Bd sowohl aus missionsgeschichtlicher als auch aus pastoraler Sicht zu einem wertvollen Hilfsmittel macht.

Hastings, Adrian: **The Church in Africa 1450–1950.** – Oxford: Clarendon Press 1994. XIV, 706 S. (Oxford History of the Christian Church), geb. £ 65,00 ISBN: 0–19–826921–8

Innerhalb der renommierten Reihe „Oxford History of the Christian Church" legt der lange in Afrika tätige A. Hastings eine Kirchengeschichte vor, die sich unter Auslassung der frühchristlichen Epochen auf die fünf Jh.e der neuzeitlichen Kolonialisierung Afrikas konzentriert, indem sie nach dem Entstehen einer spezifisch afrikanischen Kirche fragt. Die Entwicklung seit den 1950er Jahren hat der Vf. bereits in einer Veröffentlichung von 1979 behandelt. Ein großes Verdienst des Bdes ist die ökumenische Ausrichtung, die auch Verhältnisbestimmungen zum Islam einschließt.

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

Der vorliegende Text-Bildbd (Meditationsbd) bietet kurze Texte des Thomas von Aquin (1224–1274), die allesamt die Aussage variieren, daß die Schöpfung Abbild Gottes und deshalb schön, wahr und gut ist (das Sein als Pulchrum, Verum, Bonum). Der Aufmachung nach ein ungewöhnlicher, der Sache nach ein hervorragender Zugang zu Thomas und zur Schöpfungstheologie überhaupt.

Kuß, Stefan: **Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung.** Der Vatikan und Italien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zur totalitären „Wende" des Mussolini-Regimes (1919–1925). – Frankfurt: Peter Lang 1995. 282 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 632), kart. DM 84,00 ISBN: 3–631–47875–5

Die aus der Öffnung der Vatikanischen Archive für die Pontifikate Pius' X. und Benedikts XV. ihre wesentliche Materialbasis beziehende Studie behandelt das Verhältnis der Römischen Kurie zum Faschismus Mussolinis zwischen 1919 und 1925. Vf. beschreibt zentrale Konstellationen italienischer Innen- und Kirchenpolitik und kuriale Strategien seit 1870 und vertritt als Fazit die These, die Zusammenarbeit der Kurie mit dem Faschismus habe nicht pragmatisch einer Not gehorcht, sondern sei auf eine ideologische Affinität zurückzuführen, deren zentrale gemeinsame Komponenten Antiliberalismus und Antisozialismus darstellten. Die Kirche habe daher den Staat Mussolinis in das Rechristianisierungskonzept der „Katholischen Aktion" einzuspannen gesucht. Es wird aber nicht letztendlich plausibel, inwiefern der Vatikan das Verhältnis von faktischer Zusammenarbeit und grundsätzlicher theoretischer Doktrin dem Faschismus gegenüber zu der prinzipiellen Kongruenz vorantrieb, die der Vf. behauptet (vgl. 228 vs. 234). Hier besteht wohl weiterer Diskussionsbedarf.

Matzerath, Josef: **Albert Schwegler (1819–1857).** – Sigmaringen: Thorbecke 1993. 345 S. (Contubernium, 37), Ln DM/sFr 84,00; öS 660,00 ISBN: 3–7995–3231–5

Die Geschichte wissenschaftlicher Verlierer zu schreiben, dürfte zu den schwierigen und vordergründig undankbaren Aufgaben der Wissenschaftsgeschichtschreibung gehören. Vf. schildert das Leben des Publizisten, Philosophen, Theologen und Altertumswissenschaftlers Albert Schwegler mit einer Eindringlichkeit, die jenseits der relativen Relevanz des dem Vergessen entrissenen Einzelfalles Typologisches sichtbar macht: die politische Verfemung des Hegelianismus auch im protestantischen Umfeld, die geistesgeschichtliche Szenerie Südwestdeutschlands um 1848, die harte Lebenswelt kleinbürgerlich-protestantischen Emporkommenwollens aus dem Pfarrermilieu, die soziale und politische Geschichte akademischen Nachwuchses, extreme Formen der Vereinsamung. Sprachlich dicht, bisweilen fast karg, mit präzise belegenden Quellenstücken, wenn auch mit bisweilen gelängt wirkenden Referaten der Veröffentlichungen Schweglers, ist die Arbeit von Interesse über ihren engeren Gegenstand hinaus.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Fuchs, Ottmar / Greinacher, Norbert / Karrer, Leo / Mette, Norbert, / Steinkamp, Hermann: Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche. – München: Kösel 1995. 179 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3–466–36428–0: S. 16–43: Greinacher, Norbert: Ist die Katholische Kirche noch zu retten? Das unerledigte Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 44–54: Mette, Norbert: „Ihr habt es nicht nötig, daß irgendjemand euch belehrt" (1 Joh 2,27). Wider der Entmündigung des Gottesvolkes!; S. 55–95: Fuchs, Ottmar: Gott hat einen Zug ins Detail. „Inkulturation" des Evangeliums hierzulande; S. 96–114: Steinkamp, Hermann: Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis; S. 115–162: Karrer, Leo: Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien; S. 163–165: Fuchs, Ottmar / Greinacher, Norbert / Mette, Norbert / Steinkamp, Hermann: Das Christenvolk begehrt auf. Plädoyer für ein Lauffeuer in der Katholischen Kirche

Kirchenbilder, Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit. Mit Beiträgen v. Konrad Baumgartner / Wolfgang Beinert / Karl Hausberger / Heinrich Petri / Hubert P. Ritt, hg. v. Wolfgang Beinert. – Regensburg: F. Pustet 1995. 193 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–7917–1453–8: S. 13–42: Hausberger, Karl: Die gegenwärtige Kirchenkrise – ein Rückblick auf die Geschichte; S. 43–57: Ritt, Hubert: Neutestamentliche Kirchenbilder; S. 58–127: Beinert, Wolfgang: Kirchenbilder in der Kirchengeschichte; S. 128–157: Petri, Heinrich: Kirchenbilder der Ökumene; S. 158–193: Baumgartner, Konrad: Kirchenrevisionen: Fermente der charismatischen Prophetie

Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis. Reichweiten und Zukunftsperspektiven interdisziplinärer Forschung, hg. v. Carsten Peter Thiede / Georg Masuch. – Paderborn: Bonifatius 1995. 238 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3–87088–868–7: S. 9–26: Staudinger, Hugo: Was will das Institut für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung?; S. 27–34: Auffenberg, Karl Jürgen: Einige Anmerkungen zur Situation und Funktion des Rechts; S. 35–48: Behler, Wolfgang: Von Transzendenz und Verlust von Transzendenz; S. 49–56: Bleicher, Joan Kristin: Zurück in die Zukunft. Positionierung der Germanistik in der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft. Anmerkungen zur Interdisziplinarität der Germanistik; S. 57–68: Dienst, Karl: Psalminterpretationen als Brückenschlag zwischen Theologie und Musik; S. 69–100: Hägele, Peter C.: Der systemtheoretische Modellbegriff und seine Tragweite in der Physik; S. 101–108: Hahn, Udo: Darf ein Journalist schreiben, was er will? Medienethik als Herausforderung für den interdisziplinären Dialog; S. 109–114: Hospes, Karl: Ärztliche Erfahrung und die Praxis heute; S. 115–120: Hunger, Walter: Religion im Unterricht. Erfahrungen aus einem Vierteljahrhundert; S. 121–132: Krenzer, Richard P.: Einige Gedanken über das „Messen" und „Verstehen" im Bereich der Erziehung; S. 133–158: Masuch, Georg: Wissenschaftstheorie und Biologie; S. 159–178: v. Padberg, Lutz E.: „Das wahre Gesetz der Geschichtsschreibung." Zum interdisziplinären Ansatz der Geschichtswissenschaft; S. 179–190: Riesenfeld, Harald: Haben wir zwei Kulturen? Zur Datierung des Todes Jesu als interdisziplinäre Aufgabe; S. 191–204: Schrader, Walter M.: Kunst in der Gesellschaft der Wissenschaften; S. 205–222: Thiede, Carsten Peter: Die Datierung von antiken Handschriften als Beispiel für inter-

disziplinäre Zusammenarbeit in der Papyrologie; S. 223–234: Weidlich, Wolfgang: Der Beitrag der Synergetik zum Naturverständnis

Schmidinger, Heinrich: Der Mensch ist Person: Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht. – Innsbruck: Tyrolia 1994. 158 S., brosch. DM 36,00 ISBN: 3-7022-1952-8

Bibelwissenschaften

„Eine Bibel – zwei Testamente", hg. v. Christoph Dohmen / Thomas Söding. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 318 S. (Unitaschenbücher, 1853), kart. DM 28,80 ISBN: 3-506-99471-9 / 3-8252-1893-7: S. 9–16: Dohmen, Christoph: Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus alttestamentlicher Sicht; S. 17–28: Becker, Joachim: Christologische Deutung des Alten Testaments; S. 29–34: Childs, Brevard S.: Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht; S. 35–44: Gese, Hartmut: Über die biblische Einheit; S. 45–58: Kaiser, Otto: Die Botschaft der beiden Testamente; S. 59–70: Kraus, Hans-Joachim: Der Erste und der Neue Bund; S. 71–82: Lohfink, Norbert: Eine Bibel – zwei Testamente; S. 83–96: Oeming, Manfred: Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons; S. 97–114: Rendtorff, Rolf: Die Bibel Israels als Buch der Christen; S. 115–130: Graf Reventlow, Henning: Zwischen Bundestheologie und Christologie; S. 131–142: Seebass, Horst: Über die innere Einheit von Altem und Neuem Testament; S. 143–158: Zenger, Erich: Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz; S. 159–178: Söding, Thomas: Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht; S. 179–194: Dunn, James D. G.: Das Problem „Biblische Theologie"; S. 195–208: Hofius, Otfried: Das apostolische Christuszeugnis und das Alte Testament. Thesen zur Biblischen Theologie; S. 209–224: Hübner, Hans: Was ist Biblische Theologie?; S. 225–236: Merk, Otto: Gesamtbiblische Theologie. Eine offene Diskussion; S. 237–252: Mussner, Franz: Kommende Schwerpunkte Biblischer Theologie; S. 253–266: Raisanen, Heikki: Die frühchristliche Gedankenwelt. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur „neutestamentlichen Theologie"; S. 267–274: Strecker, Georg: „Biblische Theologie" oder „Theologie des Neuen Testaments"?; S. 275–290: Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments – eine Skizze; S. 291–306: Thüsing, Wilhelm: Perspektiven für eine Biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments; S. 307–317: Walter, Nikolaus: Zum Problem einer „Biblischen Theologie"

Zink, Jörg: Neue Zehn Gebote. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1995. 89 S.; kart. DM 12,80 ISBN: 3-7831-1396-2

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 416 S., kart. DM 44,80 ISBN: 3-17-011316-X

Bechtoldt, Hans-Joachim: Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 485 S., kart. DM 128,00 ISBN: 3-17-013914-2

Goldingay, John: Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. X, 328 S., $ 19,99 ISBN: 0-85364-643-0 / 0-8028-0145-5

Martin, Gerhard Marcel: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 117 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-013912-6

Altes Testament

Weber, Beat: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetische Studie. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. XIII, 362 S. (Bonner Biblische Beiträge, 103), geb. DM 98,00 ISBN: 3-89547-093-7

Bons, Eberhard: Psalm 31 – Rettung als Paradigma. Eine synchronleseorientierte Analyse. – Frankfurt/Main: Verlag Josef Knecht 1994. XII, 307 S. (Frankfurter Theologische Studien, 48), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7820-0708-5

Neues Testament

Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodischkritische Analyse. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 281 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 71), brosch. DM 54,00 ISBN: 3-16-146304-8

Oberlinner, Lorenz: Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief. Auslegung v. Lorenz Oberlinner. – Freiburg: Herder 1995. XIII, 187 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 11,2), geb. DM 85,00 ISBN: 3-451-23768-7

Dettwiler, Andreas: Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 328 S. (Forschungen zur Religion und Literatur, 169), geb. DM 128,00 ISBN: 3-525-53852-9

Oppel, Dagmar: Heilsam erzählen – erzählend heilen. Die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Jairustochter in Mk 5,21–43 als Beispiel markinischer Erzählfertigkeit. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 274 S. (Bonner Biblische Beiträge, 102), geb. DM 68,00 ISBN: 3-89547-092-9

Schmeller, Thomas: Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 120 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 162), kart. DM 39,80 ISBN: 3-460-04621-X

Neugebauer, Johannes: Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 190 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 140/7/20), kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-013800-6

Fee, Gordon D.: Paul's Letter to the Philippians. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. XLVI, 497 S. (The New International Commentary of the New Testament), geb. $ 34,99 ISBN: 0-8028-2511-7

Kirchen- und Dogmengeschichte

Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. XVII, 693 S. ISBN: 3-579-00093-4

Geschichte der Katholischen Kirche. Hg. v. Josef Lenzenweger / Peter Stockmeier † / Johannes B. Bauer / Karl Amon / Rudolf Zinnhobler. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995 (3. verb. u. erg. Aufl.). 597 S., Ln DM 69,00 ISBN: 3-222-12316-0

Markschies, Christoph: Arbeitsbuch zur Kirchengeschichte. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XV, 201 S. (Uni-Taschenbücher, 1857), brosch. DM 19,80 ISBN: 3-8252-1857-0

Frede, Hermann Josef: **Kirchenschriftsteller.** Verzeichnis und Sigel. Repertorium scriptorum ecclesiasticorum latinorum saeculo nono antiquiorum, siglis adpositis quae in editione Bibliorum Sacrorum iuxta veterem latinam versionem adhibentur. – Freiburg: Herder 1995 (4. aktualisierte Auflage). 1049 S. (Vetus Latina, 1/1) ISBN: 3-451-00120-9

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. **Kirchenlexicon** Texte. Ausgewählte Artikel A-I, In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 1995. XLIV, 692 S. (Werke und Nachlaß, 4), geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-00965-3

Alte Kirchengeschichte

Hiltbrunner, Otto: Kleines **Lexikon der Antike**. Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jahrhundert n. Chr.). – Tübingen: A. Francke 1995 (6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage). XVI, 654 S. (Sammlung Dalp), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7720-1036-9

Chalassery, Joseph: The Holy Spirit and Christian **Initiation** in the **East Syrian Tradition.** – Rom: Mar Thoma Yogam 1995. LI, 250 S.

Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit, ed. by Thomas Finan / Vincent Twomey. – Dublin: Four Courts Press 1995. XI, 370 S., kart IEP 35,00 ISBN: 1-85182-162-7: 1-85182-162-7: S. 1–25: McEvoy, James: The Patristic Hermeneutic of Spiritual Freedom and its Biblical Origins; S. 27–37: McGoldrick, Patrick: Liturgy: The Context of Patristic Exegesis; S. 39–59: O Fearghail, Fearghus: **Philo** and the Fathers: The Letter and the Spirit; S. 61–74: Carabine, Deirdre: Hellenistic Influences on the Scriptural Exegesis of **Clement** of **Alexandria** and **Pseudo-Dionysius;** S. 75–84: Watson, Gerard: Origen and the Literal Interpretation of Scripture; S. 85–118: Twomey, Vincent: St **Athanasius:** *De synodis* and the Sense of Scripture; S. 119–142: Madden, Nicholas: **Maximus Confessor:** On the Lord's Prayer; S. 143–162: McCarthey, Carmel: Allusions and Illusions: St **Ephrem's** Verbal Magic in the **Diatessaron** Commentary; S. 163–199: Finan, Thomas: St Augustine on the ›mira profunditas‹ of Scripture; S. 201–220: Cassidy, Eoin: **Augustine's** Exegesis of the First Epistle of John; S. 221–252: O'Loughlin, Thomas: The Symbol gives Life: **Eucharius** of **Lyon's** Formula for Exegesis; S. 253–281: McNamara, Martin: Patristic Background to **Medieval Irish** Ecclesial Sources; S. 283–313: Mac Ginty, Gerard: The Irish **Augustine's** Knowledge and Understanding of Scripture; S. 315–355: O'Reily, Jennifer: Exegesis and the **Book of Kells:** the **Lucan genealogy**

Origenes. *Vir ecclesiasticus.* Symposion zu Ehren von Prof. Dr. **H.-J. Vogt,** hg. v. Wilhelm Geerlings / Hildegard König. – Bonn: Borengässer 1995. 103 S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 9), geb. DM 32,00 ISBN: 3-923946-27-9: S. 15–25: Angstenberger, Pius: Der reiche und der arme Christus. Origenes' Weg gegen falsche Alternativen; S. 27–44: Kobusch, Theo: Origenes, der Initiator der **christlichen Philosophie;** S. 45–58: König, Hildegard: Christus – ἡ νίχος; S. 59–82: Markschiess, Christoph: Was bedeutet **ousía?** Zwei Antworten bei Origenes und Ambrosius und deren Bedeutung für ihre Bibelerklärung und Theologie; S. 83–93: Schockenhoff, Eberhard: **Kirchliche Autorität** als Hilfe zum Christsein? Zwei Antworten der frühen Kirche; S. 95–100: Ziegler, Gabriele: Der *iubilus.* Seine Beschreibung und Deutung bei Origenes; S. 101–103: Hermann-Josef Vogt zu Origenes

Crouzel, Henri S. J.: **Origène** et **Plotin.** Comparaisons doctrinales Collection „Croire et Savoir" Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – Paris: Téqui 1991. 547 S., kart. FF 195,00 ISBN: 2-7403-0097-2

Kijewska, Agnieszka: Neoplatonizm Jana Szkota Erjugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej (Der **Neuplatonismus** des **Johannes Scotus Eriugena**. Subjektive Bedingungen der mystischen Erfahrung in der neuplatonischen Tradition). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 143 S.

Irenäus *von* ***Lyon:*** *Adversus Haereses.* Gegen die Häresien III, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox. – Freiburg: Herder 1995. 336 S. (Fontes Christiani, 8/3), kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-22127-6

Theodor *von* ***Mopsuestia:*** *Katechetische Homilien II,* übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. – Freiburg: Herder 1995. VII, 239–478 S. (Fontes Christiani, 17/2), kart. DM 44,00 ISBN: 3-451-22142-X

Repertorium ***Nazianz****enum.* Orationes. Textus Graecus. 4. Codices Cypri, Graeciae (pars altera), Hierosoymorum, recensuit Iustinus Mossay. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 246 S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, NF 2. Reihe 2, Forschungen zu Gregor von Nazianz, 11), kart. DM 58,00 ISBN: 3-506-79011-0

Harrill, J. Albert: The **Manumission** of Slaves in Early Christianity. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XVII, 255 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 32), Ln DM 148,00 ISBN: 3-16-146285-8

Wronikowska, Bożena: Vestigia Christianorum. Świadectwa obecności chrześcijan w Rzymie przedkonstatyńskim Vestigia Christianorum (Zeugnisse der Anwesenheit der **Christen im vorkonstantinischen Rom**). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 243 S.

Schmitt, Bernhard: **Ambrosius von Mailand** und der Tod Kaiser Valentinians II.: Ein historisch-theologischer Kommentar zu des Bischofs Leichenrede ›De Obitu Valentiniani‹ (1–14), nebst einer deutschen Übersetzung des gesamten Textes. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1994. 303 S. auf 4 Mikrofiches (Dt. Hochschulschriften, 2019 DM 112,-fPr) ISBN: 3-8267-2019-9

Adriaans, Marion: Omnibus rebus ordo. Vorstellungen über die Gesellschaftsstruktur im Werk des Bischofs Ambrosius von Mailand. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1995. VIII, 290 S. (Dt. Hochschulschriften, 1069) ISBN: 3-8267-1069-X

Madec, Goulven: Petites **Études Augustiniennes.** Préface de Jean Pépin. – Turnhout: Brepols 1994. 388 S. (Série Antiquité, 142), kart. BEF 1365,00 ISBN: 2-85121-142-0

*Das **Augustinus-Lexikon.*** Internationales Forschungsprojekt der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Corpus Augustinianum Gissense. Auf CD-ROM, inkl. ausführlichem Benutzerhandbuch (48 Seiten), hg. v. Cornelius Mayer. – Basel: Schwabe & Co 1995, DM 3.450,00 ISBN: 3-7965-0989-4

Marrou, Henri-Irénée: **Augustinus** und das Ende der antiken Bildung. Übersetzt von Lore Wirth-Poelchau in Zusammenarbeit mit Willi Geerlings. Hg. und für die endgültige Fassung redigiert von Johannes Götte. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XXXIX, 613 S. ISBN: 3-506-75339-8

Harl, Marguerite: Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à **Grégoire** de **Nysse.** – Paris: Etudes Augustiniennes 1993. 471 S. (Série Antiquité, 135) ISBN: 2-85121-129-3

Näf, Beat: Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1995. IX, 344 S. (Paradosis, 40), geb. DM 79,00 ISBN: 3-7278-0993-0

Heinzelmann, Martin: **Gregor** von **Tours** (538–594). »Zehn Bücher Geschichte« Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 275 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-534-08348-2

Jenal, Georg: Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und **Mönchtum** in **Italien** von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604) Erster / Zweiter Halbband. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1995. XX, 470 S. / S. XI, 475–1024 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/1.2) ISBN: 3-7772-9409-8 / 3-7772-9410-1

Mittelalter

Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für **Hermann Jakobs** zum 65. Geburtstag, von Joachim Dahlhaus und Armin Kohnle in Verbindung mit Jürgen Miethke, Folker E. Reichert und Eike Wolgast. – Köln, Wien: Böhlau 1995. XIII, 667 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, H. 39), Ln DM138,00 ISBN: 3-412-10894-4: S. 1–15: Schneider, Reinhard: Bischöfliche Thron- und Altarsetzungen; S. 17–36: Ehlers, Joachim: Das früh- und hochmittelalterliche **Sachsen** als historische Landschaft; S. 37–67: Boshof, Egon: Das Schreiben der **bayerischen** Bischöfe an einen Papst Johannes – eine Fälschung **Pilgrims?;** S. 69–119: Fried, Johannes: Prolepsis oder Tod? Methodische und andere Bemerkungen zur **Konradiner-Genealogie** im 10. und frühen 11. Jahrhundert; S. 121–134: Weinfurter, Stefan: Der Anspruch **Heinrichs II.** auf die Königsherrschaft 1002; S. 135–155: Schieffer, Rudolf: Die ältesten **Papsturkunden** für deutsche Domkapitel; S. 157–175: Peters, Wolfgang: Papst **Stephan IX.** und die **Lütticher** Kirche; S. 177–194: Dahlhaus, Joachim: Zu den *Gesta episcoporum Tullensium*; S. 195–225: Schwarzmaier, Hansmartin: Die Klostergründungen von **Gottesaue** und **Odenheim** und das Hirsauer Formular; S. 227–254: Engels, Odilo: Die kaiserliche Grablege im **Speyerer Dom** und die Staufer; S. 255–296: Petke, Wolfgang: Eine frühe Handschrift der *„Glossa ordinaria"* und das Skriptorium des Augustiner-Chorherrenstiftes **Riechenberg** bei Goslar; S. 297–328: Falkenstein, Ludwig: Zur Konsekration des Hauptaltars in der Kathedrale **Châlons-sur-Marne** durch **Eugen III.** am 26. Oktober 1147; S. 329–348: Hiefstand, Rudolf: Von **Troyes** – oder **Trier?** – nach **Reims.** Zur Generalsynode Eugens III. im Frühjahr 1148; S. 349–359: Lohrmann, Dietrich: Präskription und Postliminium unter Papst **Alexander III.;** S. 361–400: Stehkämper, Hugo: Die Stadt Köln und die Päpste **Innozenz III.** bis **Innozenz IV.;** S. 401–435: Wolf, Armin: Seit wann spricht man von Kurfürsten? Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung; S. 437–450: Miethke, Jürgen: Die päpstliche Kurie des 14. Jahrhunderts und die *„Goldene Bulle"* Kaiser **Karls IV.** von 1356; S. 451–471: Reichert, Folker E.: **Köln** und das **Rheinland** in Reisebeschreibungen des späten Mittelalters; S. 473–502: Meuthen, Erich: Das Itinerar der deutschen Legationsreise des **Nikolaus** von **Kues** 1451/52; S. 503–518: Janssen, Wilhelm: Eine kurkölnische Gesandtschaft an die Kurie im Jahre 1455; S. 519–553: Krieger, Karl-Friedrich / Fuchs, Franz: Der Prozeß gegen Heinrich Erlbach in Regensburg 1472. **Reichsstädtische Justiz** im Dienste landesherrlicher Macht- und Interessenpolitik; S. 555–572: Kohnle, Armin: Zur Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meißen 1523; S. 573–602: Wolgast, Eike: Hochschule und Papsttum. Die **Universität Heidelberg** in der Zeit der **Pfälzer Vorreformation** 1517–1556; S. 603–618: Sellin, Volker: Der benutzte Vermittler. **Innozenz XI.** und der pfälzische Erbstreit; S. 619–628: Kölzer, Theo: Mabillons *„De re diplomatica"* in Deutschland: Johann Nikolaus Hert (1651–1710); S. 629–657: Vollrath, Hanna: Ein universaler Blick auf Könige und Päpste des Mittelalters: **Eugen Rosenstock-Huessys** (1888–1973) Buch *„Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen"*; S. 659–667: Schriftenverzeichnis Hermann Jakobs

Osterrieder, Markus: Sonnenkreuz und Lebensbaum. Irland, der Schwarzmeerraum und die **Christianisierung** der europäischen Mitte. – Stuttgart: Urachhaus 1995. 368S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7725-7031-4

Paravicini, Werner: Die **ritterlich-höfische Kultur** des Mittelalters. – München: R. Oldenbourg Verlag 1994. VIII, 140 S. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 32), brosch. DM 29,80 ISBN: 3-486-55008-X

Vestigia Monasteriensia. **Westfalen – Rheinland – Niederlande,** hg. v. Ellen Widder / Mark Mersiowsky / Peter Johanek. – Bielefeld: Regionalgeschichte 1995. 375 S. (Studien zur Regionalgeschichte, 5), geb. DM 78,00 ISBN: 3-89534-110-X: S. 13–28: Schneider, Reinhold: *Do die Ghemyente op den raet hues hadde gheweest.* **Deventer Oligarchie** und Kontrollfunktionen der *communitas* im 14. Jahrhundert; S. 29–74: Widder, Ellen: Karriere im Windschatten. Zur Biographie Erzbischof **Ruprechts** von **Köln;** S. 73–99: Hergemöller, Bernd-Ulrich: **Dietrich Koldes** *Verclaringhe van den stummen sunden* und *Een prophety gepreect by broeder Dierick van Munster.* Zur Arbeitsweise der Rezeptionsgeschichte des *Christenspieglers;* S. 101–132: Schreiner, Johannes: Der Strom, der Fürst und seine Untertanen. Das **Alluvionsrecht** im Herzogtum **Kleve** in der frühen Neuzeit; S. 133–146: Bockhorst, Wolfgang: Ein **Weichbildprivileg** für **Canstein** von 1429; S. 147–164: Fahlbusch, Friedrich Bernward: Westfalen zwischen Köln und Lübeck. Eigeninteresse und regionale Identität zur Zeit der **Utrechter Verhandlungen;** S. 164–177: Strehlow, Peter: Bergbau und **Bergrecht** im Herzogtum **Westfalen** im 16. Jahrhundert; S. 179–196: Bekker, Claudia: Städtisches Bemühen um kirchliches Prestige. **Münsters Erzbistumsambitionen** 1929 und 1956; S. 197–262: Ehbrecht, Wilfried: Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte; S. 263–304: Mersiowsky, Mark: Aspekte adeligen Lebens um 1400. Frühe westfälische und rheinische Adelsrechnungen im Vergleich; S. 305–324: Drewniok, Michael: Das **Abdinghofer Transumpt** von 1374. Zur **„Schriftlichkeit** im Alltagsleben" im Hochstift **Paderborn;** S. 325–350: Studt, Birgit: Gebrauchsformen mittelalterlicher **Rotuli.** Das Wort auf dem Weg zur Schrift – die Schrift auf dem Weg zum Bild; S. 351–364: Sander-Berke, Antje: Zettelwirtschaft. Vorrechnungen, Quittungen und Lieferscheine in der **spätmittelalterlichen Rechnungslegung** norddeutscher Städte; S. 365–375: Schlingmann, Anne: Bibliographie Wilhelm Janssen

Markschies, Christoph: Gibt es eine »Theologie der **gotischen Kathedrale**«? Nochmals: **Suger** von **Saint-Denis** und Sankt **Dionys** vom **Areopag.** Vorgelegt von Martin Hengel am 12. November 1994. – Heidelberg: Carl Winter 1995. 80 S. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1995, Abh. 1), kart. DM 24,00 ISBN: 3-8253-0272-5

Bös, Gunther: **Curiositas.** Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis **Thomas von Aquin.** – Paderborn: F. Schöningh 1995. 242 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N.F. 39), kart. DM 42,00 ISBN: 3-506-79439-6

Connolly, Hugh: The **Irish Penitentials** And Their Significance For The Sacrament Of Penance Todoay. – Dublin: Four Courts Press 1995. X, 256 S., kart. 30,00 ISBN: 1-85182-161-9

Ohst, Martin: **Pflichtbeichte.** Untersuchungen zum **Bußwesen** im Hohen und Späten Mittelalter. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 315 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 89), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146375-7

Kessler, Ulrike: **Richard Löwenherz.** König, Kreuzritter, Abenteurer. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 367 S., Ln DM 59,00 ISBN: 3-222-12299-7

Oldenburg, Manfred: Die **Trierer Kartause St. Alban** von der Gründung (1330/31) bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. – Salzburg: Institut für Anglistik u. Amerikanistik 1995. VII, 200 S. (Analecta Cartusiana, 132) ISBN: 3-7052-0647-8

*Die **Kartause Aggsbach.*** Mit Beiträgen von Franz Sidl, Pfarrer Gottfried Waser, Karl Thir, einem Mönch der Kartause Montrieux, Gerhard Floßmann, Meta Niederkorn-Bruck, Heribert Roßmann, Gerhard Jaritz, Karl Kubes, Alfons Maderna, James Hogg, hg.v. James Hogg. – Salzburg: Institut für Anglistik u. Amerikanistik 1995. 160 S. (Analecta Cartusiana, 83:4) ISBN: 3-7052-0643-5

Scriptores Sacri Ordinis Cartusiensis Dom Stanislas Autore. Vol.18–20: Les Chartreux et l'Imprimerie. ed. by James Hogg. – Salzburg / Lewinston, New York: Institut für Anglistik und Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1994 / 1994 / 1995. 123 S. / 110 S. / 104 S. (Analecta Cartusiana, 120) ISBN: 3-7052-0420-3 / 3-7052-0936-1 / 3-7052-0425-4

Horst, Ulrich: Evangelische **Armut** und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34). – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 180 S. (Münchner Kirchenhistorische Studien, 8), kart. DM 74,00 ISBN: 3-17-013799-9

Prügl, Thomas: Die Ekklesiologie **Heinrich Kalteisens** O.P. in der Auseinandersetzung mit dem Basler **Konziliarismus.** Mit einem Textanhang. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XXXVIII, 401 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N.F. 40 Münchner Universitäts-Schriften), kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-79440-X

Reformation und frühe Neuzeit

PETERSE, Hans: **Jacobus Hoogstraeten** gegen **Johannes Reuchlin.** Ein Beitrag zur Geschichte des **Antijudaismus** im 16. Jahrhundert. – Mainz: Philipp von Zabern 1995. VIII, 194 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 165: Abteilung für abendländische Religionsgeschichte), Ln DM 68,00 ISBN: 3-8053-1794-8

BRAUN, Bernhard: Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der **Thomasdeutung Cajetans.** – Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 217 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-8260-1014-0

LOHSE, Bernhard: **Luthers Theologie** in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 378 S., kart. DM 78,00 ISBN: kart. 3-525-52197-9 / Ln 3-525-52196-0

MÜHLEN, Karl-Heinz zur: Reformatorisches Profil. Studien zum **Weg Martin Luthers** und der Reformation, hg.v. Johannes Brosseder / Athina Lexutt unter Mitarbeit von Wibke Janssen, Volkmar Ortmann und Jochen Remy. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 408 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-525-58162-9: S. 13-138: Luther, **Augustin** und das **Spätmittelalter;** S. 141-225: Luthers Theologie; S. 227-278: Luther und der **radikale Flügel** der Reformation; S. 281-324: Die **Religionsgespräche** von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41; S. 327-400: Reformation und Neuzeit

BRECHT, Martin: Ausgewählte Aufsätze. Bd I: Reformation. – Stuttgart: Calwer 1995. 576 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-7668-3290-5

GRANE, Leif: Martinus Noster. Luther in the German Reform movement 1518-1521. –Mainz: Philipp von Zabern 1994. XII, 326 S. (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz, 155), geb. DM 78,00 ISBN: 3-8053-1652-6

NEUMANN, Hans-Joachim: Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators. – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 160 S., 30 Abb., kart. DM 24,00 ISBN: 3-88981-081-0

BLAUMEISER, Hubertus: Martin **Luthers Kreuzestheologie.** Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521). – Paderborn: Bonifatius 1995. 576 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 60), kart. DM 98,00 ISBN: 3-87088-809-1

HENKEL, Annegret: Geistliche Erfahrung und geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 402 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd 528), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-47985-9

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Band 8, **Regesten** 8072-9301 **(1557-1560),** hg.v. Heinz Scheible und bearbeitet von Walter Thüringer. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 470 S., Ln DM384,00 ISBN: 3-7728-1603-7

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Band T2, **Texte** 255-520 **(1523-1526),** hg.v. Heinz Scheible, bearbeitet von Richard Wetzel unter Mitwirkung von Helga Scheible. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 563 S., Ln DM 384,00 ISBN: 3-7728-1604-5

SCHEIBLE, Heinz: **Philipp Melanchthon.** Eine Gestalt der Reformationszeit. 50 Bilder und zwei Landkarten ausgewählt und erläutert von Heinz Scheible, hg. von der Landesbildstelle Baden, Karlsruhe und dem Melanchthonhaus Bretten. – Karlsruhe: Landesbildstelle Baden 1995. 160 S. (Lichtbildreihe) ISBN: 3-89116-022-4

HIMMIGHÖFER, Traudel: Die **Zürcher Bibel** bis zum Tode **Zwinglis** (1531). Darstellung und Bibliographie. – Mainz: Philipp von Zabern 1995. XIV, 500 S. (Veröff. d. Inst.f. Europ. Geschichte Mainz, 154), Ln 98,00 ISBN: 3-8053-1535-X

ZSCHOCH, Hellmut: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. **Urbanus Regius** als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1995. X, 390 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 88), Ln DM 160,00 ISBN: 3-16-146376-5

Das Wormser Buch. Der letze ökumenische Konsensversuch vom Dezember 1540 in der deutschen Fassung von Martin Bucer. Richard Ziegert, bearbeitet von Cornelis Augustijn. – Frankfurt: Spener 1995. 95 S. ISBN: 3-930206-20-X

Neuzeit

NOWAK, Kurt: Geschichte des Christentums in **Deutschland.** Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. – München: C.H. Beck 1995. 389 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-38991-0

Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar.. In Zusammenarbeit mit Heinrich Kabas und Roswitha Woytek herausgegeben und durch Zeugnisse zur Predigt in der deutschen Literatur vom 18. zum 20. Jahrhundert ergänzt von Werner Welzig. –Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1995. XV, 839 S. (Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd 626) ISBN: 3-7001-2210-1

SAMMER, Marianne: «Eine Art geistliche Oper». Die musikdramatischen **Fastenmeditationen** der Münchener **Jesuiten** im 18. Jahrhundert. – Literatur in Bayern 1994, H. 38, S. 11-23

MOSER, Dietz-Rüdiger: Judas die *Lippen-Viper*, Jesus das auserlesenste *Küsse-Ziel*. Zu den **Passionsbetrachtungen** der Catharina Regina von **Greiffenberg.** – Literatur in Bayern, 1994, H. 38, S. 50-57

SCHLÖGL, Rudolf: Glaube und Religion in der **Säkularisierung.** Die katholische Stadt – **Köln, Aachen, Münster** – 1700-1840. – München: R. Oldenbourg Verlag 1995. 447 S. (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution, 28), geb. DM 128,00 ISBN: 3-486-56080-8

Paths of Emancipation. **Jews, States,** and **Citizenship,** ed. by Pierre Birnbaum / Ira Katznelson. – Princeton NJ: Princeton University Press 1995. 308 S., kart. US$ 55,00 ISBN: 0-691-03460-5 / 0691-03461-3: S. 3-36: BIRNBAUM, Pierre / Katznelson, Ira: Emancipation and the Liberal Offer; S. 37-58: DAALDER, Hans: **Dutch** Jews in a Segmented Society; S. 59-93: MOSSE, Werner E.: From „Schutzjuden" to „Deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens": The Long and Bumpy Road of Jewish Emancipation in **Germany;** S. 94-127: BIRNBAUM, Pierre: Between Social and Political Assimilation: Remarks on the History of Jews in **France;** S. 128-156: ALDERMAN, Geoffrey: **English** Jews or Jews of the English Persuasion? Reflections on the Emancipation of Anglo-Jewry; S. 157-205: KATZNELSON, Ira: Between Separation and Disappearance: Jews on the Margins of **American** Liberalism; S. 206-237: SEGRE, Dan V.: The Emancipation of Jews in **Italy;** S. 238-261: RODRIGUE, Aron: From *Millet* to Minority: **Turkish** Jewry; S. 262-283: STANISLAWSKI, Michael: **Russian** Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation

HALDER, Winfrid: Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848-1914. Ein Beitrag zur Organistationsgeschichte des **südwestdeutschen Katholizismus** im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XXIX, 409 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 64), kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-79967-3

Neueste Zeit

KUSS, Stefan: Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung. Der **Vatikan** und Italien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zur totalitären „Wende" des Mussolini-Regimes **(1919-1925).** – Frankfurt: Peter Lang 1995. 282 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 632), brosch. DM 84,00 ISBN: 3-631-47875-5

75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des **«Friedensbundes Deutscher Katholiken»** und von **«Pax Christi»,** Johannes Horstmann mit Beiträgen von: Sigrid Blömeke / Paulus Engelhardt / Joachim Garstecki u.a. – Schwerte: Katholische Akademie 1995. 155 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte, Akademie-Vorträge, 44), kart. DM 15,00 ISBN: 3-927382-17-5

GROTEFELD, Stefan: **Friedrich Siegmund-Schultze.** Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber. – Gütersloh / Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. XIV, 480 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 7), kart. DM 98,00 ISBN: 3-579-01867-1

Hoffnung hat einen Namen. **Hildegard Burjan** und die Caritas Socialis, hg. v. Ingeborg Schödl. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 167 S., brosch. DM 29,00 ISBN: 3-7022-1980-3: S. 10-21: SCHASCHING, Johannes: „Unterwegs mit den Menschen" – Soziale Aufgaben im Blick auf das Jahr 2000; S. 22-41: POMPEY, Heinrich: Die Not des Menschen als Herausforderung von Liebe und Glaube; S. 43-61: GRESHAKE, Gisbert: Leben mit Grenzen – Überlegungen zum Umgang mit chronisch Kranken und Behinderten; S. 62-79: GRESHAKE, Gisbert: „Sterben" – Was Hl. Schrift und Theologie dazu sagen können; S. 82-84: RAUCH-KALLAT, Maria: Die Gründerin allen Frauenengagements; S. 85-90: LESER, Norbert: Sie besaß die Genialität des Herzens; S. 91-100: ACKERL, Gisela: Die **Parlamentarierin** Hildegard Burjan; S. 101-105: HAMPEL-FUCHS, Maria: Realität und Zukunft – Die **Sozialpolitik** Hildegard Burjans; S. 106-125: LIEBMANN, Maximilian: **Hildegard Burjan** und **Ignaz Seipel;** S. 126-132: SCHÖDL, Ingeborg: Maria und Martha – Zwei Frauengestalten verkörpert durch Hildegard Burjan; S. 134-136: WENIGHOFER, Blandina: Aufbruch zu immer neuen Wegen; S. 137-145: BADELT, Christoph: Soziale Arbeit zwischen Bedürfnissen und wirtschaftlichen Zwängen; S. 146-152: SCHÖDL, Ingeborg: Auch die Zukunft braucht Vorbilder aus der Vergangenheit; S. 153-155: SCHASCHING, Johannes: Kraftquellen der Kirche

KRONTHALER, Michaela: Die Frauenfrage als treibende Kraft. **Hildegard Burjans** innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur „Selbstausschaltung" des Parlamentes. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 364 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 8) ISBN: 3-222-12358-6

JARLERT, Anders: The **Oxford Group,** Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930-1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany. – Lund: Lund University Press 1995. 526 S. (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 35), SEK 307,00 ISBN: 91-7966-318-4

Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus und seine Bedeutung für Gesellschaft und **Bundeswehr** heute. Mit Beiträgen von Wilfried von Bredow / Reinhard Brühl / Dieter Hartwig u.a. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1995. 113 S. (Militär und Sozialwissenschaften, 16), brosch. DM 24,00 ISBN: 3-7890-3817-2: S. 13-24: BREDOW, Wilfried v.: Grenzfall **Widerstand.** Über eine staatsbürgerliche Tugend im Ausnahmezustand; S. 25-31: HARTWIG, Dieter: Der **20. Juli 1944** in der politisch-historischen Bildung der Bundeswehr; S. 33-49: BRÜHL, Reinhard: Der Widerstand gegen das NS-Regime in Erziehung und Traditionspflege der **Nationalen Volksarmee;** S. 51-60: WALZ, Dieter: **Eid** und feierliches **Gelöbnis** der Soldaten der Bundeswehr aus rechtlicher Sicht; S. 61-70: SCHEFFLER, Horst: Gott mehr gehorchen. Der Eid des Soldaten zwischen Religion, Päd-

agogik und Politik; S. 71–82: Oberhem, Harald: Dr Eid: Ethische Analysen zu seiner Bindewirkung; S. 83–90: Klein, Paul / Lücken, Claus J.: Der **Diensteid** im Meinungsbild von Offizieren der Bundeswehr; S. 91–94: Schwarz, Günter: **Loyalität,** Gehorsam, Widerstand. Soldatische Tugenden im Widerstreit; S. 95–112: Royl, Wolfgang: Offiziere im **Loyalitätskonflikt**

Brandl, Ludwig: Widerspruch und Gehorsam. Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers **Johannes Kraus** im Dritten Reich. – Würzburg: Echter 1995. XIII, 566 S. (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit, 4), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01677-0

Gruss, Heribert: **Erzbischof Lorenz Jaeger** als Kirchenführer im Dritten Reich. Tatsachen - Dokumente - Entwicklungen - Kontext - Probleme. – Paderborn: Bonifatius 1995. 488 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-87088-814-8

Grüttner, Michael: Studenten im Dritten Reich. Geschichte der deutschen **Studentenschaft 1933–1945.** – Paderborn: F. Schöningh 1995. 556 S. (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart), geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-77492-1

Chaussy, Ulrich: Die **Weiße Rose.** Eine multimediale Dokumentation deutschen Widerstandes. Archiv. Ausstellung und Monographie auf CD-ROM. – München: Systhema Verlag 1995. DM 98,00 ISBN: 3-634-23107-6

Sitek, Alois: Das Problem der **Übernahme evangelischer Gotteshäuser** durch die Katholiken in der Diözese **Oppeln** (Opole) nach dem II. Weltkrieg, Bearbeitung der deutschen Fassung von Georg Kosiol. – Paderborn: Bonifatius 1995. 137 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-87088-854-7

Hofmeister, Wilhelm: **Chile:** Option für die Demokratie. Die **Christlich-Demokratische Partei** (PDC) und die politische Entwicklung in Chile 1964–1994. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 320 S. (Studien zur Politik, Bd 28), geb. DM 44,00 ISBN: 3-506-79328-4

Selke, Jürgen: Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer **Kirche** und **Staat DDR.** – Altenberge: Oros Verlag 1995. 300 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 38), kart. DM 58,00 ISBN: 3-89375-113-0

Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej. KUL 11–15 sierpnia 1991 (Das Zeugnis der katholischen **Kirche im totalitären System** Mittel- und Osteuropas. Kongreßakten des Mittel- und Osteuropäischen Theologenkongresses an der Kath. Univ. Lublin, 11.–15. August 1991). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 363 S.

Peterson, Erik: Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß. – Würzburg: Echter 1995. XVIII, 161 S. (Ausgewählte Schriften, 2), geb. DM 56,00 ISBN: 3-429-01672-X

Finke, Anne-Kathrin: **Karl Barth** in Großbritannien. Rezeption und Wirkungsgeschichte. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. XIV, 354 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-7887-1521-9

Saward, John: Christ is the answer. The Christ-Centred Teaching of **Pope John Paul II.** – Edinburgh: T.&T. Clark Ltd 1995. XXVIII, 137 S., kart. 9,95 ISBN: 0-567-29294-0

Gibellini, Rosino: Handbuch der **Theologie im 20. Jahrhundert,** übersetzt aus dem Italienischen von Peter-Felix Ruelius. – Regensburg: F. Pustet 1995. 554 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-7917-1465-1

Fundamentaltheologie

Wirsching, Johannes: Lernziel Glauben. **Einführung** in die Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 239 S., geb. DM 59,00 ISBN: 3-631-48053-9

Kreiner, Armin: Gott und das **Leid.** – Paderborn: Bonifatius 1994. 180 S. (Kontur, 8385), kart. DM 22,80 ISBN: 3-87088-838-5

Waldenfels, Hans: Gott. Auf der Suche nach dem **Lebensgrund.** – Leipzig: Benno 1995. 119 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-89543-074-9

Marz, Bernd: Grenzgänger des Glaubens. Gespräche und Portraits. – Würzburg: Echter 1995. 231 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3-429-01673-8: S. 9–23: Totentanz. **Norbert C. Kaser** (Portrait 1992); S. 24–33: Ich hab' einen solchen Zorn. **Janosch** (Gespräch 1993); S. 34–49: Ich hoffe auf den Himmel. **Yves Congar** (Gespräch 1990); S. 50–58: Seelsorger bin ich immer. **Johannes Leppich** (Gespräch 1989); S. 59–62: Wahrheit im Tageslicht. **Oswald Kettenberger** (Portrait 1990); S. 63–73: Leben aus der Kraft des Sakralen. **Josef Pieper** (Gespräch 1990); S. 74–76: In Uniform gegen den Unglauben. **Joachim Scharwächter** (Gespräch 1989); S. 77–100: Des Vaters Antlitz hat sich verdunkelt. **Reinhold Schneider** (Portrait 1987); S. 101–120: Im Herzen der ewigen Heimat entgegen. **Yehudi Menuhin** (Gespräch 1986); S. 121–134: Bilder meiner Seele. **Milva Biolcati.** (Gespräch 1988); S. 135–158: Mit den Augen der Sehnsucht. **Fridolin Stier** (Portrait 1984); S. 159–172: In den Riss treten. **Otto Karrer** (Portrait 1986); S. 173–183: Die Erlösten. **Anka Wittig** (Gespräch 1991); S. 184–205: Wenn die Seele erst einen Sprung hat. **Lucien Duval** (Portrait 1985); S. 206–216: Der Diplomat, die Mystik und der Tod. **Dag Hammarskjöld** (Portrait 1984); S. 217–228: Diktate über Sterben und Tod. **Peter Noll** (Portrait 1984); S. 229–231: Marz, Bernd: Nachwort

Hecker, Herbert: Phänomenologie des Christlichen bei **Edith Stein.** – Würzburg: Echter 1995. XII, 399 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 12), brosch. DM 58,00 ISBN: 3-429-01642-8

Manemann, Jürgen: „Weil es nicht nur Geschichte ist". (Hilde Sherman) Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des **Nationalsozialismus** aus **politisch-theologischer** Sicht. – Münster: Lit-Verlag 1995. 225 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, 2) ISBN: 3-8258-2345-8

Zamora, José A.: Krise – Kritik – Erinnerung. Ein **politisch-theologischer** Versuch über das Denken **Adornos** im Horizont der Krise der Moderne, Bd. 3. – Münster: Lit-Verlag 1995. XI, 507 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, 3), geb. DM 78,80 ISBN: 3-8258-2389-X

Hoye, William J.: Der Grund für die **Notwendigkeit des Glaubens** nach **Thomas** von **Aquin.** – ThPh 70, 1995, S. 373–382 (Sonderdruck)

Dogmatik

***Church** And Its Most Basic Element,* ed. by Paul Pallath. – Rom: Herder Editrice 1995. VIII, 212 S., kart. Lit 20.000 ISBN: 88-85876-24-2: 88-85876-24-2: S. 13–49: Farrugia, Edward G.: The Eucharist Makes the Church: An Orthodox Proposal and its Impact; S. 51–90: Pallath, Paul: Liturgy Makes the Church – Towards the Catholic Sacramental Ecclesiology; S. 91–106: Powathil, Joseph: Church as Tradition; S. 107–116: Johnson, Cuthbert: Life of Our Life – Understanding Liturgy; S. 117–160: Triacca, Achille: Liturgy and Spiritual Life or Liturgical Spirituality?; S. 161–178: Petrà, Basilio: Church *Sui Iuris,* Ethos and Moral Theology; S. 179–202: Salachas, Dimitri: Liturgical Norms in the Code of Canons of the Eastern Churches; S. 203–207: Pallath, Paul: Conclusion

Hünermann, Peter: **Ekklesiologie** im Präsens. Perspektiven. – Münster: Aschendorff 1995. VII, 300 S., kart. DM 70,00 ISBN: 3-402-03290-2

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

Church and Theology. Essays in Memory of **Carl J. Peter.** Ed. by Peter C. Phan. – Washington, DC: Catholic University of America Press 1995. XIV, 290 S., kart. US$ 59,95 ISBN: 0-8132-0798-3: S. 3–20: Trisco, Robert: Carl Joseph Peter: In Memoriam; S. 21–59: Dillon, Richard J.: The Contribution of Carl J. Peter, Theologian; S. 63–87: Komonchak, Joseph A.: Theologians in the Church; S. 88–110: Granfield, Patrick: The **Collegiality** Debate; S. 111–160: Ford, John T.: „Differences about **infallibility** ... too significant to be brushed aside as inconsequential; S. 161–181: Gritsch, Eric W.: **Justification** by Faith and Ecclesial Communion: Pointers from the **Lutheran-Catholic-Dialogue;** S. 182–214: Duffy, Stephen J.: Justification by Faith: A **Post-Conciliar** Perspective; S. 215–240: Power, David N.: Contrition with Tears: Motivation for Repentance; S. 241–275: Phan, Peter C.: **Eschatology:** Contemporary Context and Disputed Questions

Simonis, Walter: **Glaube** und **Dogma** der Kirche: »Lobpreis seiner Herrlichkeit« **(Eph 1,14).** Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum. – St. Ottilien: Eos 1995. XII, 559 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-88096-570-6

Nagler, Norbert: **Frühkatholizismus.** Zur Methodologie einer kritischen Debatte. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 209 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 43), kart. DM 64,00 ISBN: 3-631-46634-X

Kleffmann, Tom: Die **Erbsündenlehre** in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation **Augustins, Luthers** und **Hamanns.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. VIII, 396 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 86), kart. DM 168,00 ISBN: 3-16-146335-8

Meuffels, Hans Otmar: Kommunikative **Sakramententheologie.** – Freiburg: Herder 1995. X, 384 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-451-23632-X

Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an **Karl Rahner,** hg. v. Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann. – Berlin: Morus-Verlag 1994. 302 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 10), kart. DM 48,00 ISBN: 3-87065-756-1

Nersinger, Ulrich: **Selig-** und **Heiligsprechungen** heute. Eine Information. – Klosterneuburg: Mayer & Co. 1995. 15 S., kart. DM 4,30 ISBN: 3-901025-37-5

Was willst du von mir, Frau? **Maria** in heutiger Sicht. Hg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern von Josef Pfammatter / Eduard Christen. – Würzburg: Echter 1995. 142 S. (Theologische Berichte, 21), brosch. DM 29,80 ISBN: 3-7228-0357-8: S. 11–41: Gubler, Marie Luise: Die Mutter Jesu im Zeugnis der **Evangelien;** S. 43–70: Courth, Franz: **Jungfrauengeburt** – ein theologisches Dauerthema; S. 71–89: Gorski, Horst: Maria im **ökumenischen Gespräch.** Arbeitsergebnisse einer US-amerikanischen Dialogkommission; S. 91–119: Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Maria und die **Frauenbefreiungsbewegung;** S. 121–139: Schmid, Gerd / Schmid, G. Otto: Die **neue Erscheinungswelle** als Anfrage an die Theologie

Knieps, Thomas: Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach **Karl Rahners »Hörer des Wortes«.** – Würzburg: Echter 1995. 310 S. (Bonner dogmatische Studien, 19), brosch. DM48,00 ISBN: 3-429-01658-4

Ferreras, Avelino de Luis: La cuestión de la **incomprensibilidad** de Dios en **Karl Rahner.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1995. 401 S. (Bibliotheca Salamanticensis, 172) ISBN: 84-7299-349-3

Taxacher, Gregor: **Trinität** und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine systematische Befragung **Karl Barths.** – Würzburg: Echter 1995. 540 S. (Bonner dogmatische Studien, 18), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01637-1

Stebbins, J. Michael: The **Divine Initiative.** Grace, World-Order, and Human Freedom in the Early Writings of **Bernard Lonergan.** – Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press 1995. XXII, 399 S., geb. US$ 73,00 ISBN: 0-8020-0464-4

Weinandy, Thomas G.: The father's spirit of sonship. Reconceiving the Trinity. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1995. XI, 148 S., geb. 17,95 ISBN: 0-567-09721-8

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Irén 68, 1995, S. 5–15: Gabus, Jean-Paul: A propos d'un récent colloque de la Fédération **Protestante** de France intitulé «**Musulman** mon prochain?»: Dialogue et/ou témoignage; S. 16–25: Schweitzer, Louis: La perspective **missionaire** des Eglises **baptites** et **l'unité chrétienne;** S. 26–42: Ionita, Viorel: Le point de vue de la Conférence des Eglises européennes **(KEK)** sur la **mission en Europe aujourd'hui** et les relations entre les Eglises européennes; S. 43–63: Cheza, Maurice: **Evangélisation** et **profsélytisme** en théologie **catholique;** S. 64–78: Poustooutov, Joseph: Point de vue **orthodoxe** sur **prosélytisme** et **unité chrétienne;** S. 162–204: Ghikas, Emmanuel: Comment «redresser» et les **définitions** du **premier** concile du **Vatican;** S. 205–213: Van Parys, Michel: **«Orientale Lumen»,** une lettre apostolique sur les Eglises d'Orient; S. 214–229: Lanne, Emmanuel: L'Encyclique **Ut unum sint,** une étape en oecuménisme

Pro Ecclesia 4, 1995, S. 261–264: Lindbeck, George: Reflections on the **Trinitarian** Language; S. 268–280: McDermott, Gerald R.: **Jonathan Edwards** and the Culture Wars; S. 281–300: Nichols, Terence: **Hierarchy** and the Church; S. 301–317: Green, Garret: **Kant** as a Christian Apologist; S. 318–332: Harrison, Verna E.F.: The Relationship between **Apophatic** and **Kataphatic** Theology; S. 333–355: Farrow, Douglas: St. **Irenaeus** of **Lyons;** S. 356–363: Hinlicky, Paul R.: Grace and Discipleship in the **Kingdom** of **God:** Readings from **Luke 9,51–19,28**

Hauke, Reinhard: Die lobpreisende Memoria. Die **ökumenische** Dimension der **Christusanamnese** in doxologischer Gestalt. – Paderborn: Bonifatius 1995. 295 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 61), kart. DM 64,00 ISBN: 3–87088–853–9

Staniloae, Dumitru: **Orthodoxe Dogmatik** III. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übers. v. Hermann Pitters. – Zürich / Gütersloh: Benziger / Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1995. 403 S. (Ökumenische Theologie, 16), kart. DM 148,00 ISBN: 3–545–24307–9 / 3–579–00182–5 Zecevic Bozic, Jure: Die Autokephalieerklärung der **Makedonischen Orthodoxen Kirche.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. 396 S. (Das östliche Christentum, N.F., 42), kart. DM 80,00 ISBN: 3–7613–0177–4

Maniyattu, Pauly: Heaven on Earth. The Theology of Liturgical Spacetime in the **East Syrian Qurbana.** – Rom: Mar Thoma Yogam 1995. XXVIII, 369 S.

Inhabiting Unity. Theological Perspectives an the Proposed Lutheran-Episcopal Concordat. Edited by Ephraim Radner and R. R. Reno. Foreword by Wolfhart Pannenberg. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. 230 S., $ 14,99 ISBN: 0–8028–0815–8

Liturgiewissenschaft

Kunzler, Michael: Die Liturgie der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 1995. 672 S. (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie, 10), kart. DM 58,00 ISBN: 3–87088–849–0

Grillo, Andrea: Teologia Fondamentale E Liturgia. Il Rapporto Tra Immediatezza E Mediazione Nella Riflessione Teologica. – Padova: Messaggero, Edizioni 1995. XIV, 285 S. (Caro salutis cardo. Studi, 10), Lit30.000 ISBN: 88–250–0218–1

Corpus Orationum. Tomus V. Orationes 3029–3699. Inchoante Eugenio Moeller †, subsequente Ioanne Maria Clément †, totum opus perfecit Bertrandus Coppieters 't Wallant. – Turnhout: Brepols 1994. LXIV, 316 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX d) ISBN: 2–503–50406–X / 2–503–50407–8 / 2–503–00000–2

Kasper, Peter Paul: Wär‹ er nicht erstanden. Zeichen und **Symbole** im **Osterfestkreis.** – Innsbruck: Tyrolia 1995. 70 S., geb. DM 29,00 ISBN: 3–7022–1970–6

Kirchenrecht

Weber, Margit: Die **Totalsimulation.** Eine Untersuchung aufgrund der Rechtsprechung der Römischen Rota. – St. Ottilien: Eos 1995. S. (Münchner Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 45)

Rambacher, Stefan: Formerfordernisse für die **Eheschließung** getaufter Nichtkatholiken nach dem **CCEO.** Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen. – St. Ottilien: Eos 1995. XXXIV, 221 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 46), geb. DM 38,00 ISBN: 3–88096–346–0

Gänswein, Georg: **Kirchengliedschaft** – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche. – St. Ottilien: Eos 1995. XLVIII, 239 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 47), geb. DM 48,00 ISBN: 3–88096–347–9

Menges, Evelyne Dominica: Die **kirchliche Stiftung** in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zur rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung. – St. Ottilien: Eos 1995. LXXVIII, 358 S. (Münchner Theologische Studien, III. Kanonistisches Recht, 48), geb. DM 80,00 ISBN: 3–88096–348–7

Gerosa, Libero: **Exkommunikation** und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen. – Paderborn: Bonifatius 1995. 429 S., geb. DM 109,00 ISBN: 3–87088–851–2

Christliche Sozialethik

Gerle, Elisabeth: In Search of a **Global Ethics.** Theological, Political, and **Feminist Perspectives** based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP. – Lund: Lund University Press 1995. 273 S. (Lund Studies In Ethics And Theology, 2), SEK 211,00 ISBN: 91–7966–320–6

Banawiratma, Johannes Baptista / Müller, Johannes: Kontextuelle Sozialtheologie. Ein **indonesisches** Modell. – Freiburg: Herder 1995. 237 S. (Theol. der Dritten Welt, 20), kart DM 39,80 ISBN: 3–451–23631–1

Breuer, Clemens: **Person** von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem **Beginn** des **menschlichen Lebens.** – Paderborn: F. Schöningh 1995. 410 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 36), kart. DM 48,00 ISBN: 3–506–70236–X

Auer, Alfons: Geglücktes **Alter**n. Eine theologisch-ethische Ermutigung. – Freiburg: Herder 1995. 282 S., Ln DM 38,00 ISBN: 3–451–23641–9

Falterbaum, Johannes: **Entwicklungshilfe** im nationalen und internationalen Recht. Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung. – Würzburg: Echter 1995. XII, 221 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 3), brosch. DM 39,00 ISBN: 3–429–01678–9

Banawiratma, Johannes Baptista / Müller, Johannes: Kontextuelle Sozialtheologie. Ein **indonesisches** Modell. – Freiburg: Herder 1995. 237 S. (Theol. der Dritten Welt, 20), kart DM 39,80 ISBN: 3–451–23631–1

Hartwig, Karl-Hans / Pies, Ingo: Rationale **Drogenpolitik** in der Demokratie. Wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsethische Perspektiven einer Heroinvergabe. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1995. IX, 202 S., brosch. DM 44,00 ISBN: 3–16–146412–5

Religionssoziologie um 1900, hg. v. Volkhard Krech / Hartmann Tyrell. – Würzburg: Ergon 1995. 377 S. (Religion in der Gesellschaft, 1), brosch. DM 44,00 ISBN: 3–928034–57–X: S. 11–78: Krech, Volkhard / Tyrell, Hartmann: Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zu Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer **Subdisziplin** der **Soziologie;** S. 79–128: Tyrell, Hartmann: Von der „Soziologie statt Religion" zur Religionssoziologie; S. 129–157: Meier, Kurt: Gibt es einen „Bruch" in **Durkheims** früher Religionssoziologie?; S. 159–193: Firsching, Horst: Die Sakralisierung der Gesellschaft; S. 195–208: Joas, Hans: Der amerikanische Pragmatismus und die frühe Religionssoziologie; S. 209–248: Graf, Friedrich Wilhelm: Implizite theologische Werturteile in **Max Webers „Protestantischer Ethik";** S. 249–288: Treiber, Hubert: Max Weber und die **russische Geschichtsphilosophie;** S. 289–312: Gebhardt, Winfried: Erneuerte Religion aus erneuerter Gemeinschaft. **Friedrich Tönnies** als Religionssoziologe; S. 313–349: Krech, Volkhard: Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei **Max Weber, Georg Simmel** und **Ernst Troeltsch;** S. 351–363: Firsching, Horst: **Emile Durkheims** Religionssoziologie – made in Germany?; S. 365–377: Tyrell, Hartmann: Max **Weber, Bismarck** und der **Kulturkampf**

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Zweiter Band. Leben aus dem Glauben., Hgg. von der Deutschen Bischofskonferenz. – Freiburg: Herder 1995. 509 S., Ln DM 29,80 ISBN: 3–451–23762–8

Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse, hg.v. Hubert Windisch. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 143 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3–222–12306–3

Gönner, Johannes: Die Stunde der Wahrheit. Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem **kommunistischen System** in **Polen,** der **DDR,** der **Tschechoslowakei** und **Ungarn.** – Frankfurt: Peter Lang 1995. 581 S. (Forschungen zur praktischen Theologie, 14), brosch. DM 138,00 ISBN: 3–631–48529–8 *Jugend und Gewalt*. Devianz und Kriminalität in Ost und West, hg. v. Siegfried Lamnek. – Opladen: Leske + Budrich 1995. 327 S. (Otto-von-Freising-Kolloquium), kart. DM 34,80 ISBN: 3–8100–1511–3

Lehmann, Karl: Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer **kooperativen Pastoral** im Bistum Mainz. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1995. 136 S. (Mainzer Perspektiven. Das Wort des Bischofs, 1), kart. DM6,00

Andriessen, Hermann: Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute. – Mainz: M. Grünewald 1995. 255 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kart. DM 42,00 ISBN: 3–7867–1821–0

Hark, Helmut: Den **Tod** annehmen. Unser Umgang mit dem **Sterben** als Chance der Reifung. – München: Kösel 1995. 334 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3–466–36429–9

Bihler, Elsbeth: **Symbole** des Lebens – Symbole des Glaubens. Band 1: **Licht – Feuer.** Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese. – Limburg: Lahn-Verlag 1992. 240 S., kart. DM 35,00 ISBN: 3–7840–3099–8

Bihler, Elsbeth: Symbole des Lebens – Symbole des Glaubens. Band 2: **Wasser – Kreuz.** Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese. – Limburg: Lahn-Verlag 1994. 260 S., kart. DM 35,00 ISBN: 3–7840–3108–0

Bihler, Elsbeth: Symbole des Lebens – Symbole des Glaubens Band 3: **Stein – Kreis** / Mitte. Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese. – Limburg: Lahn-Verlag 1995. 280 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3–7840–3109–9

Missionswissenschaft

NZM 51, 1995, S. 1–17: Okoke, Hilary Odili: **Inculturation** in **Nigeria.** Towards Igbo Christian Marriage; S. 19–29: Dehn, Ulrich: Christlicher Zen. Auseinandersetzung mit neueren Konzepten eines Phänomens im **buddhistisch-christlichen** Gespräch; S. 31–60: Winsen, Gerard van: Le dossier du Père

Vincent Lebbe à la Curie généralice (Rome) de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) (II); S. 81–115: Derroitte, Henri: Lieux et outils d'approfondissement théologique en Afrique francophone; S. 117–144: Collani, Claudia: **Kilian Stumpf** SJ zur Lage der **Chinamission** im Jahre 1708 (I); S. 161–174: Kruczek, Zdzilaw: Implanting the Gospel in **Fiji;** S. 175–210: Collani, Claudia: Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission im Jahre 1708 (II); S. 211–216: Schelbert, Georg: Vom Gerücht zur Weltmission; S. 217–222: Kaufmann, Leonard: Two Works in English on the Catholic Mission Societies

Religionswissenschaft

Panikkar, Raimon: Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Veronika Merz. – Salzburg, München: A. Pustet 1995. 190 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7025-0320-X

Speyer, Wolfgang: Religionsgeschichtliche Studien. – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1995. XIX, 221 S. (Collectanea, 15), Ln DM 98,00 ISBN: 3-487-09993-4

*Die **Kabbalah.*** Einführung. Klassische Texte. Erläuterungen, hg. v. Johann Maier. – München: C.H. Beck 1995. 416 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-39659-3

Religion in Africa. Experience & Expression, hg.v. Thomas D. Blakely / Walter E.A. van Beek / Dennis L. Thomson. – London / Portsmouth: James Currey / Heinemann 1994. XVI, 511 S., kart. US$ 24.95 ISBN: 0-85255-207-6 / 0-435-08083-0: S. 22–45: Sanneh, Lamin: Translatability in **Islam** & in **Christianity** in Africa; S. 46–55: Nanji, Azim: Beginnings & Encounters: Islam in East African Contexts; S. 56–71: Kirby, Jon P.: Cultural Change & Religious Conversion in West Africa; S. 72–88: Schoffeleers, Matthew: Christ and African **Folk Theology:** The *Nganga* Paradigm; S. 89–99: Thomson, Dennis L.: African Religion & **Mormon** Doctrine: Comparisons & Commonalities; S. 100–116: Ab'mbólá, Wándé: Ifá: A West African Cosmological System; S. 118–134: Girshick Ben-Amos, Paula: The Promise of Greatness: **Woman** & Power in Edo Spirit Possession Cult; S. 135–159: Smith Omari, Mikelle: Candomblé: A Socio-Political Examination of African Religion in **Brazil;** S. 160–182: Janzen, John M.: Drums of Affliction: Real Phenomenon or Scholary Chimera?; S. 182–195: Maret, Pierre de: Archeological & Other Prehistoric Evidence of Traditional African Religious Expression; S. 196–228: Beek, Walter E.A. van: Coping with Evil in Two African Societies (Kapsiki & Dogon); S. 229–238: Heusch, Luc de: **Myth** & Epic in Central Africa; S. 240–256: MacGaffey, Wyatt: Kimbanguism & the Question of **Syncretism** in Zaïre; S. 257–274: Fabian, Johannes: Jamaa: A **Charismatic Movement** Revisited; S. 275–313: Ranger, Terence O.: The Dialectic of Conversion in the American **Methodist** Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900–1950; S. 314–341: Legesse, Asmarom: Prophetism, Democharisma & Social Change; S. 342–362: Azevedo, Warren L.: Gola **Womenhood** & the Limits of Masculin Omnipotence; S. 363–387: Ottenberg, Simon: Male & Female Secret Societies among th Bafodea Limba of Sierra Leone; S. 388–397: Stone, Ruth M.: Music Performance among the Kpelle of Liberia; S. 398–442: Blakely, Pamela & Thomas D.: Men's Oratory & Women's Song-Dance in Hêmbá Funerary Performance

Woga, Edmund: Der parentale Gott. Zum Dialog zwischen der **Religion der indonesischen Völker Sumbas** und dem **Christentum.** – Nettetal: Steyler 1994. 439 S. (Studia Instituti Missiologica Societatis Verbi Divini, 59), kart. DM 58,00 ISBN: 3-8050-0344-7 (München, Univ., Diss., 1992/93)

Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and **Islam,** ed. by Jacques Waardenburg. – Frankfurt: Peter Lang 1995. XV, 464 S. (Studia Religiosa Helvetica, Vol 1), kart. DM 95,00 ISBN: 3-906752-93-3

Meisig, Konrad: Klang der Stille. Der **Buddhismus.** – Freiburg: Herder 1995. 216 S. (Kleine Bibliothek der Religionen, Bd 1), kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-23841-1

Bochinger, Christoph: »**New Age**« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 695 S., kart. DM 168,00 ISBN: 3-579-00229-6

Philosophie

Heidrich, Christian: **Leszek Kolakowski.** Zwischen Skepsis und Mystik. – Frankfurt: Neue Kritik 1995. 393 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-8015-0280-5

Unter offenem Horizont. Anthropologie nach **Helmuth Plessner.** Mit einem Geleitwort von Dietrich Goldschmidt, hg.v. Bernd Westermann / Jürgen Friedrich. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 359 S. (Daedalus – Europäisches Denken in deutscher Philosophie, 7), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-47273-0

Angelis, Marco de: Die Rolle des Einflusses von **J.J. Rousseau** auf die Herausbildung von **Hegels Jugendideal.** Ein Versuch, die „dunklen Jahre" (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 333 S. (Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus, Bd 4), brosch. DM 95,00 ISBN: 3-631-48678-2

Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. – Freiburg, München: K. Alber 1995. 792 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-495-47803-5 *Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1995,* hg.v. Lorenzo Ravagli. – München: Trithemius 1994. 166 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-929606-02-X

Hahn, Gerhard: Die Freiheit der Philosophie. Eine Fundamentalkritik der **Anthroposophie.** – Göttingen: Licet 1995. 119 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3-9804225-0-X

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Reinhild Ahlers, Jahnstr. 6, D-48147 Münster; Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster; Dr. Ewald Frie, Reichsstr. 45, D-40217 Essen; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, D-80686 München; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Dr. Johannes Halkenhäuser, Paradeplatz 2, D-97070 Würzburg; Dr. Benedikt Kranemann, Im Hopfengarten 3, D-54295 Trier; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Armin Kreiner, Saarstr. 21, D-55099 Mainz; Frank Meier, Franckestr. 12, D-24118 Kiel; Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, D-37085 Göttingen; Prof. Dr. Herbert Muck, Schillerplatz 3, A-1010 Wien; Prof. Dr. Ruggero Dalla Mutta, Piazza Sarzano 15–3, I-16128 Genua; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Renate Richter, Händelstr. 9, D-04416 Markkleeberg-Ost; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Straße 30, D-53754 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Halbreiterstr.2, D-81479 München-Solln; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstr. 17–19, D-54290 Trier; Dr. Dr. Werner Schüßler, Auf Schwarzfeld 3a, D-54292 Trier; Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 2, D-36037 Fulda; Dr. Hermann-Josef Stipp, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Ottostr. 16, D-97070 Würzburg; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, 53113 Bonn; Prof. Dr. Werner Wolbert, 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 36,– / öS 266,– / sFr 33,–	DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–	DM 150,40 / öS 1112,– / sFr 139,–	7 % MwSt. inkl.

© 1996 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, 1996

ISSN 0040-568X

Zum Lutherjahr 1996

Bernhard Lohse

Luthers Theologie

in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang

1995. 378 Seiten, Leinen DM/SFr 108,- / öS 799,-
ISBN 3-525-52196-0
Kart. Studienausgabe DM/SFr 78,-/ öS 577,-
ISBN 3-525-52197-9

Nachdem die letzten großen Gesamtdarstellungen von Luthers Theologie meist Ende der 60er Jahre von Systematikern vorgelegt worden waren, schildert B. Lohse Luthers Theologie zunächst in ihrer historischen Entwicklung, sodann in ihrem systematischen Zusammenhang. Besonderes Gewicht legt er auf die Herausarbeitung der für Luther maßgeblichen Einflüsse, unter denen der des Augustin bei weitem am bedeutendsten war. B. Lohse verfolgt die Entwicklung von Luthers Theologie bis in die Spätzeit. In der systematischen Würdigung wird sowohl die Bedeutung des altkirchlichen Dogmas für Luther als auch die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre betont.
Abschließend erörtert der Autor Luthers Stellung zu den Juden.

Hans Jochen Genthe

Martin Luther

Sein Leben und Denken. 1996. 343 Seiten mit 25 Abbildungen. Kartoniert. (Bensheimer Hefte 77). DM/SFr 29,80 / öS 221,-
ISBN 3-525-87168-6
Gebunden. DM/SFr 39,80 / öS 295,- . ISBN 3-525-55433-8

In diesem Geschenk- und Taschenbuch wird Luthers Leben und Denken allgemeinverständlich dargestellt: wie der Reformator von der Erfurter Universitätstheologie und der spätmittelalterlichen Philosophie auf dem Umweg über die Mystik und durch die Schriften Augustins zur Glaubensgewißheit gelangte. Diese fand er im biblischen Wort, das er seinen Zeitgenossen vermittelte und auf dem er und seine Mitarbeiter, herausgefordert durch die Vorgänge eines unruhigen Jahrhunderts, eine Lehre zur Erneuerung der Kirche entwickelten – das erste deutsche Ereignis von europäischen Ausmaßen. Das Buch berichtet von Luthers Begegnungen mit vielen seiner Zeitgenossen und erschließt Orte und Spuren seines Wirkens und seiner Reisen.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine zusammenhängende Folge von insgesamt sieben Bänden zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter, eine regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau. In sachlich-objektiver, von konfessioneller Polemik freier Darstellung bietet das Werk eine knappe, aber fundierte und übersichtliche Orientierung über das jeweilige Territorium und skizziert die politische und die Kirchengeschichte von etwa 1500 bis 1650. *In der Planung Heft 6 und 7: Ergänzungen, Bilanz und Register.*

Hrsg. von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. **2. Auflage,** 152 Seiten, 10 Karten, kart., 32,– DM. ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. **3. Auflage,** 233 Seiten, 12 Karten, kart., 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. **2., verb. Auflage,** 235 Seiten, 14 Karten, kart., 45,– DM. ISBN 3-402-02972-3.

4. Mittleres Deutschland: Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 288 Seiten, 14 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02973-1.

5. Der Südwesten: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 323 Seiten, 11 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02974-X.

ASCHENDORFF
VERLAG

Hubertus Lutterbach

Monachus factus est
Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter

Die Aufnahme erwachsener Kandidaten in das Kloster richtete sich in den Anfängen des Mönchtums allein nach den Vorgaben des Klostervorstehers, nicht aber nach schriftlichen Klosterregeln oder gar nach kirchenrechtlichen Vorschriften. Erst auf der Synode von Aachen 816 wurde der Aufnahmemodus einer einzigen Klosterregel, der Benediktsregel, schriftlich vorgeschrieben.

Die vielfältigen Weisen der Klosteraufnahme in spätantiken und frühmittelalterlichen Klöstern des Frankenreiches, Italiens, Irlands und Englands stehen im Mittelpunkt der längsschnittartigen Untersuchung. Auf das Verständnis der Klosteraufnahme haben u. a. eingewirkt die Wertschätzung des Vir Dei, das Verständnis der Mönchsprofeß als „Zweite Taufe", die Idee des geistigen Opfers oder die Peregrinatio. Der je verschieden ausgeprägte Ritus der Klosteraufnahme (Tonsur, Kleiderwechsel, Gehorsamsversprechen etc.) bezeichnet den Übertritt des Kandidaten von der Welt in das Kloster.

Auf der Basis von Klosterregeln, Synodalentscheidungen, Viten, Briefen und Urkunden arbeitet der Autor die Entwicklungsgeschichte der Klosteraufnahme vom Ende des 4. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts differenziert und farbig heraus.

1995, LVI und 347 Seiten, kartoniert,
DM 98,– / öS 725,– /sFr 91,–
ISBN 3-402-03979-6

Band 44 der Reihe
Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums

ASCHENDORFF
VERLAG

Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn

Jahrbuch für Antike und Christentum - 38/1995

Klaus Rosen: Jesu Geburtsdatum, der Census des Quirinius und eine jüdische Steuererklärung aus dem Jahr 127 nC.

Clemens Scholten: Die alexandrinische Katechetenschule

Bruno Bleckmann: Constantin und die Donaubarbaren. Ideologische Auseinandersetzungen um die Sieghaftigkeit Constantins

Jean Doignon: Le goût de l'équilibre dans la culture morale, exégétique et théologique d'Hilaire de Poitiers

Barbara Feichtinger: Konsolationstopik und »Sitz im Leben«. Hieronymus' ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christlicher Genusadaption und Lesermanipulation

Rotraut Wisskirchen: Das monastische Verbot der Feldarbeit und ihre rechtliche Gestaltung bei Benedikt von Nursia

Joachim Friedrich Quack: Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis

Fred C. Albertson: An Isiac Model for the Raising of Lazarus in Early Christian Art (with Plates 1/2)

Markus Sommer: Die erotische Fischerszene auf einem Löffel aus Folklingen, 4. Jahrhundert nC. (mit 7 Abbildungen im Text)

Paul Corby Finney: Abraham and Isaac Iconography on Late-Antique Amulets and Seals: The Western Evidence (with 6 Figures and Plates 3/6)

Ferner enthält der Band 14 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.**

1995, 212 Seiten, 13 Abb. im Text, 6 Tafeln, Leinen,
DM 95,– / öS 703,– / sFr 88,– · ISBN 3-402-08549-6
Subskriptionspreis: DM 90,– / öS 666,– / sFr 83,–

ASCHENDORFF
VERLAG

Sabine Schrenk

Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst

Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 21 · 1995

„Biblische Typologie" als eine Interpretationsmethode, die alt- und neutestamentliche Vorgänge in das Verhältnis „Vorankündigung – Erfüllung" setzt, ist seit der frühchristlichen Literatur bekannt und läßt sich in der bildenden Kunst auf Werken des Mittelalters leicht und sicher nachweisen. Den Darstellungen frühchristlicher Zeit ist Eindeutigkeit allerdings nicht zu entnehmen, und so wurde die Frage, wie, ja ob überhaupt biblische Typologie auch auf den frühen Denkmälern zu erkennen sei, immer wieder kontrovers in der Forschung beantwortet. Eine zusammenhängende Untersuchung liegt jetzt mit dem hier angekündigten Band vor. Die Autorin gelangt aufgrund von ikonographischen Analysen der wichtigsten Denkmäler und einer sorgfältigen Begriffsbestimmung zu einer formalen und inhaltlichen Charakterisierung biblisch-typologischer Darstellungen. Typologische Bedeutung schlägt sich zwar selten, aber doch klar erfaßbar in der Ikonographie der Bilder nieder. Es lassen sich spezielle Darstellungsweisen und thematische Begrenzung nachweisen.

Der forschungsgeschichtliche Überblick, ein Tafelteil mit den wichtigsten Denkmälern und eine Auswahl an Textbelegen aus der frühchristlichen Literatur runden die Arbeit ab.

1995, 220 Seiten, 91 Abbildungen auf 45 Tafeln, Leinen,
DM 98,– / öS 725,– / sFr 91,– ISBN 3-402-08105-9
Subskriptionspreis: DM 90,– / öS 666,– / sFr 83,–

Die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum werden im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

17. MAI 1996

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–**

Nummer 2 **1996** **92. Jahrgang**

Schäfer, Philipp: Literaturbericht zu „Katholische Aufklärung“ . . . . . Sp. 89

Angelis, Marco de: Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die „dunklen Jahre“ (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen (Klaus Müller)

Schwinge, Gerhard: Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung. Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795–1816 und ihres Umfelds (Gerhard Merk)

Pott, Martin: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik (Andreas Holzem)

Schadel, Erwin: Gottesbeweis – ein vergebliches Unterfangen? Onto-theologische Anmerkungen anläßlich einiger Neuerscheinungen . . . . . Sp. 111

Dalferth, Ingolf U.: Gott. Philosophisch-Theologische Denkversuche (Richard Schaeffler)

Fischer, Norbert: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen (Christof Müller)

Kreiner, Armin: Gott und das Leid (Gerd Neuhaus)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 135

Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, hg. v. Walter Dietrich / Martin A. Klopfenstein (Hans-Peter Müller)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 138

Oorschot, Jürgen van: Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (Willem A. M. Beuken)

Schroer, Silvia: Die Samuelbücher (Christa Schäfer-Lichtenberger)

Merklein, Helmut: Die Jesusgeschichte-synoptisch gelesen (Heinz Giesen)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 141

Albertus Magnus: De vegetabilibus. Buch VI, Traktat 2, lateinisch-deutsch. Übersetzung und Kommentar von Klaus Biewer, mit einem Geleitwort von Rudolf Schmitz (Henryk Anzulewicz)

Brown, Peter: Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer (Hubertus Lutterbach)

Crouzel, Henri: Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales Collection „Croire et Savoir“ Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique (Maria-Barbara von Stritzky)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 145

Freyer, Thomas: Zeit – Kontinuität und Unterbrechung. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner (Helmut Hoping)

Faber, Eva-Maria: Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen (Josef Freitag)

Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?, hg. v. Dietrich Wiederkehr (Harald Wagner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 150

Göbel, Gerald: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 (Thomas Schüller)

Gratian. The Treatise on Laws. (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss. Translated by Augustine Thompson / James Gordley / Katherine Christensen (Rudolf Weigand)

Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 155

Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Joachim Wiemeyer)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 156

Handbuch Katholische Schule. Im Auftrag des Arbeitskreises katholischer Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Rainer Ilgner (Niels Kranemann)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 159

Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Internationale Christlich-Islamische Konferenz Wien, 30. März bis 2. April 1993. Hg. und mit einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen durch Andreas Bsteh (Peter Heine)

Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, hg. v. Andreas Bsteh (Peter Heine)

Lewis, Bernard: Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen: Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring (Ludwig Hagemann)

Tibi, Bassam: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte (Ludwig Hagemann)

Film, Literatur . . . . . Sp. 163

Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis «Dekalog»-Filme als ethische Modelle, hg. v. Walter Lesch / Matthias Loretan (Magnus Striet)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 165

Wollbold, Andreas: Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (Eva-Maria Faber)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 165

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 169

Beilage: Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1994/95

Literaturbericht zu „Katholische Aufklärung“

1 Beilage

von Philipp Schäfer, ~~Passau~~

Auf der Tagung „Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland“ im November 1988 in Trier hat Hans Maier in seinem Abendvortrag[1] zum Wandel in der Beurteilung der Aufklärung auf verschiedene Auflagen des Kirchenlexikons und des späteren Lexikons für Theologie und Kirche verwiesen. Da gerade der erste Bd der neuen Aufl. des LThKs erschienen ist, können wir den Literaturbericht mit dem Art. über Aufklärung in diesem Bd beginnen.[2]

[1] Hans Maier: Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte, in: Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Hg. v. Harm Klueting (s. u. Anm. 19), 40–53.

Lexikon für Theologie und Kirche

Während A. Schwarz in der 2. Aufl. die geistesgeschichtliche Seite der Aufklärung in einem Abschnitt behandelt (dort 1056–1058), teilt sie Raffaele Ciafardone in der 3. Aufl. in zwei Teile: in die Philosophie und den Prozeß der Aufklärung

[2] **Ciafardone**, Raffaele / **Reinhardt**, Rudolf / **Schilson**, Arno: **Aufklärung**, in: **Lexikon für Theologie und Kirche.** Bd 1: A-Barcelona. Hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. – Freiburg: Herder, 3., völlig neu bearb. Aufl. 1993. 15*, 1406, 72 Sp., geb. DM 380,00 ISBN: 3–451–22001–6; hier 1207–1216.

BS: theol A 425

√ZD

(1207–1208; 1208–1211). Die Aufklärung wird „als eine höchst komplexe und gegliederte kulturelle Erscheinung, die von vielseitigen, ja zuweilen entgegengesetzten und nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner zu bringenden Strömungen beeinflußt wird" (1207), begriffen. Mit dieser eröffnenden Feststellung werden verkürzende Urteile über die Aufklärung beiseite geschoben. Sofort wird auf die Eigentümlichkeit der deutschen Aufklärung verwiesen und diese von der Aufklärung in England und Frankreich abgehoben.

Die englischen Aufklärer gehen von „den Gestalten der menschlichen Erfahrung – der sittlichen, religiösen und politischen Erfahrung – aus" und fragen nach ihren Möglichkeitsbedingungen. Im religiösen Bereich wird die geoffenbarte Religion „auf wenige, rational erwerbbare Wahrheiten" zurückgeführt. Geoffenbarte Religion wird mit der natürlichen Religion in eins gesetzt. Die Ethik soll von der Religion unabhängig werden. Die Entwicklungen der französischen Aufklärung sind im politischen Bereich radikaler. Die französische Aufklärung kämpft gegen Vorurteile, insbesondere gegen die religiösen. Dieser Kampf nimmt teilweise ein atheistisches Gepräge an.

Die deutsche Aufklärung ist durchaus an der geistigen Befreiung des Menschen orientiert. Es herrscht eine Grundüberzeugung von der Endlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens – außer etwa bei Wolff und Lambert. In der Religion sieht sie einen der wichtigsten Faktoren der Menschenbildung. Sie strebt danach, „die vollständige Bildung des Individuums und den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft zu fördern" (1208). Menschenrechte und Fragen nach der Würde der menschlichen Natur kommen in den Blick. So ist sie nicht einfach eine apolitische Bewegung. Die Bestimmung des Menschen wird Maß und Ziel aller Bestrebungen und Bemühungen. Diese Bestimmung des Menschen darf durchaus religiös verstanden werden. Der Beginn der deutschen Aufklärung wird zusammengesehen mit der Tätigkeit des Thomasius in Leipzig, weil sich da „eine radikale Wendung der Weltanschauung und des Menschenbildes abzuzeichnen beginnt" (ebd.). Der Mensch rückt in den Mittelpunkt der philosophischen Überlegungen. Das Philosophieren wird als eine Erziehungstätigkeit begriffen, die den Menschen an seine Verantwortung erinnert, „ihn sich seiner selbst, seines Wesens und seiner Bestimmung bewußt werden" lassen will (ebd.).

Neben der Philosophie des Thomasius wird von Ciafardone auch der Pietismus als eine Bewegung betrachtet, die zu Aufklärung führt. Diese religiöse Bewegung will „das religiöse Leben, aber auch die äußeren Strukturen der Kirche von Grund auf erneuern" (1209). Sie erstrebt die Förderung der Ausübung des allgemeinen Priestertums und lehnt Rangordnungen unter den Gläubigen ab. Es erklingt „der Ruf zur religiösen Praxis als Ausdruck eines ‚lebendigen Glaubens' im Gegensatz zu einem äußerlichen Glauben", zur Abkehr von konfessionellen Auseinandersetzungen, die Aufforderung, die Botschaft des Evangeliums zu leben und Ausdrucksformen des Glaubens in Handlungen zu suchen. „Pietismus und deutsche Aufklärung fordern die Freiheit des Gewissens des einzelnen gegenüber dem Intellektualismus der protestantischen Religion" (ebd.). Während der Pietismus auf den unerforschlichen Willen Gottes schaut und blinden Gehorsam verlangt, erstrebt die Aufklärung ein gesellschaftliches Reformprogramm, das sich in weltbürgerlichem Sinne ausrichtet.

Des weiteren verweist der Vf. auf die Physiko-Theologie, die den Begriff des transzendenten Unendlichen entfaltet und das Licht der göttlichen Herrlichkeiten in der Schöpfung verbreitet sieht. Eine weitere Triebkraft sieht er im Ideal der Wissenschaftlichkeit bei Christian Wolff und stellt diese vor. Sehr rasch entwickelt sich aber auch eine starke Position gegen dieses Ideal einer mathematischen Philosophie. Crusius betont den Vorrang des Handelns vor dem Erkennen. Verwiesen wird auf die Popularphilosophie und ihre betont empirische und anthropologische Einstellung. Der „Sturm und Drang" wird als eine Gegenbewegung bezeichnet. Die Einseitigkeit des übertriebenen Individualismus wird bald überwunden und das Ideal einer ausgeglichenen Menschlichkeit, die Versöhnung von Vernunft und Gefühl, erstrebt. Als letztes Kennzeichen der Aufklärung wird ihr Kampf für das Recht auf Unparteilichkeit und Toleranz benannt. Diese sind Bestandteil der Idee einer allgemeinen Menschenvernunft. Im Politischen beansprucht sie das Recht auf Öffentlichkeit und Pressefreiheit.

Im Vergleich zu dem Art. von Schwarz in der 2. Aufl. des LThKs fällt auf, daß Ciafardone alle Bewertungen zurückstellt und in einer Beschreibung bleibt, die der Vielfalt und den gegensätzlichen Strömungen in der deutschen Aufklärung viel eher gerecht wird. In aller Deutlichkeit sind die Verschiedenheiten von englischer, französischer und deutscher Aufklärung charakterisiert. Mit Aufklärung bezeichnet der Vf. eine *Epoche der Geistesgeschichte* und füllt diese Bezeichnung nicht durch eine vorschnelle Charakterisierung, sondern durch die Beschreibung der geistigen Strömungen dieser Epoche.

Offener ist in der 3. Aufl. der dritte Abschnitt von Rudolf Reinhardt, der die Aufklärung unter kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt behandelt (1211–1213). Die zeitliche Abgrenzung wird – unter kirchengeschichtlichem Aspekt sicher zu Recht – weit ins 19. Jh. hineingezogen. Im Abschnitt über „Träger und prägende Faktoren" wird die Aufklärung zunächst als Reformkatholizismus verstanden. Das ermöglicht in breiterer Weise das Gemeinsame dieses Zeitalters herauszustellen und hilft, von einer Art ideologischem Kampfbegriff wegzukommen. Als Träger werden vor allem der Reichsepiskopat gesehen, und es werden verschiedenartige Reformbestrebungen eingebracht. In diesem Verständnis kann durchaus auch der Beitrag der Orden eingeordnet werden.

Als Inhalt und Ziele werden Reformen von Schulen, Universitäten, des Gesundheits- und Amtwesens und der Landwirtschaft genannt. Im Bereich der Theologie wird erwähnt, daß es zur Forderung nach einer Rückkehr zu den Anfängen (Bibel und frühe Kirche) kam. Zum anderen wird auf die Bestrebungen in Frömmigkeit und Liturgie nach Einfachheit und Schlichtheit verwiesen. Die hohen Anforderungen an das geistliche Amt und die Bemühungen um „eine gründliche Schulung der Bewerber" werden herausgestellt. Kurz wird noch der Verlauf beschrieben und schließlich aufgezeigt, wie die Geschichtsschreibung über die Aufklärung dieser Reformbewegung mehr und mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt. Auch hier wird die 3. Aufl. der Vielfalt der Beweggründe und der Vorgänge gerechter.

In einem vierten Abschnitt wird von Arno Schilson die Theologie der Aufklärung behandelt (1213–1216). In diesen Beitrag sind Erträge der neueren Forschung eingegangen. Dies zeigt sich bereits zu Beginn des Art.s, wo festgestellt wird: „Angesichts dieser Herausforderung galt es, Begriff und Inhalt der christlichen Offenbarung neu zu bedenken."

Schilson hebt vier Gesichtspunkte heraus. Es galt „das Verhältnis von Vernunft(wahrheit) und Offenbarung(swahrheit) zu klären". Zum anderen war das historische Fundament der christlichen Offenbarung problematisch geworden. Hinzu kam als Drittes „die Tendenz zu Emanzipation von jeder autoritativen Vorgabe" von Wahrheiten. Die Haltung gegen jede „Bevormundung im Vernunftgebrauch" traf den Anspruch der christlichen Offenbarung. Zum Vierten wird „das Interesse der aufklärerischen Vernunft auf den sittlichen Gehalt und den Lebenswert der christlichen Offenbarung" herausgestellt. Sehr knapp wird auf die Vorgänge in anderen Ländern eingegangen. Für den deutschen Bereich werden im Hintergrund der Pietismus und die Physiko-Theologie gesehen; für den katholischen Bereich – sehr zu Recht – „die Anthropozentrik der Barock-Theologie" und deren *Analysis Fidei*, die der menschlichen Vernunft „unter Absehen von Gnade und Offenbarung" hohes Vertrauen schenkte. Des weiteren wird auf den Jansenismus verwiesen. Die deutsche Aufklärung wird im theologischen Bereich geprägt durch den Einfluß der Philosophien von Leibniz und Wolff, die ja die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung suchen. Es wird der Vorgang der Aufklärung im Bereich der evangelischen oder der protestantischen Theologie sehr knapp und treffend dargestellt. Es werden dann Einzelzüge der katholischen Theologie dieser Zeit beschrieben. Zu Recht wird darauf verwiesen, daß es „ausgesprochen bibelkritische Arbeiten" kaum gibt. Doch hat der Vf. des Art.s selber in Veröffentlichungen – vor allem zu Lessing – gezeigt, daß Ergebnisse der bibelkritischen Forschung in der katholischen Theologie durchaus aufgenommen und berücksichtigt wurden. Die Wendung zum Praktischen wird herausgestellt. Auf die Bestreitung der kirchlichen Unfehlbarkeit und des kirchlichen Unfehlbarkeitsanspruches wird verwiesen. Daneben wird aber auch sehr deutlich herausgestellt, daß andere „die Grenzen der gleichwohl hocheingeschätzten Vernunft ausdrücklich anerkannt und die daraus sich ergebende Verhältnisbestimmung von Glaube bzw. Offenbarung und Vernunft unter Einbeziehung der kirchlichen Vermittlung neu bedacht" haben (1215).

In all der in einem Lexikon gebotenen Kürze scheint in diesem Art. doch die Vielfalt der Bewegungen und Vorgänge innerhalb einer Theologie der Aufklärungszeit durch. Ebenso wird deutlich, daß Theologen dieser Zeit zu tiefen Einsichten in das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und damit auch zu einem deutlicheren Verständnis von Offenbarung und von Offenbarungswahrheiten gelangt sind. Deutlicher hätte vielleicht am Ende nochmals hervorgehoben werden können, daß Theologen dieser Zeit die Glaubwürdigkeit der in der Kirche vermittelten Offenbarungswahrheit in der menschliches Leben erreichenden und befreienden Kraft vorstellten.[3]

Nach der Vorstellung dieses Lexikonsart.s zeigt sich nochmals die Schwierigkeit, die Fülle der Literatur zur Aufklärung in eine Reihe zu bringen. Eine Begrenzung ist notwendig. Es soll vor allem auf die Literatur zur „Katholischen Aufklärung" eingegangen werden. Daneben wird noch das eine oder andere Werk benannt. Zunächst wird auf die Textsammlung von Hubensteiner eingegangen, danach wird auf andere Arbeiten verwiesen. Dem schließen sich Arbeiten zur frühen Aufklärung an und dann jene zur katholischen Aufklärung, zu Josephinismus und zur Liturgie in der Aufklärungszeit.

[3] In Klammern werden Namen nebeneinander genannt, deren Träger sehr unterschiedliche Interessen und Vorgaben erbrachten (Salat stand nach Einsicht des Vf.s eher ratlos vor dem Übergang zur Romantik).

Eine Textsammlung aus Bayern

In der Reihe „Bayerische Bibliothek. Texte aus zwölf Jahrhunderten", erschien der Bd „Die Literatur des 18. Jahrhunderts. Das Zeitalter der Aufklärung."[4] Es finden sich Texte aus ganz Bayern – Texte zur katholischen Aufklärung in Franken, Salzburg und Altbayern. Dabei tauchen bekannte Namen auf wie Schad, Schmidt, Berg, Dereser, Deppisch.

Für den salzburgischen und altbairischen Bereich hat HUBENSTEINER den Herausgeber der sehr viel gelesenen Oberdeutschen Allgemeinen Literaturzeitung, Lorenz Hübner, berücksichtigt. Von der „Katholischen Aufklärung" werden unterschieden: „Die Radikalen und ihre Blätter." Hier werden genannt aus Franken: Eulogius Schneider, Franz Nikolaus Bauer und Wilhelm Ludwig Wekhrlin und aus Altbayern: Pezzl, Nagel, Freiherr von Moll; aus Schwaben: Joseph Sebastian von Rittershausen. Auch Mundartdichtung und -forschung werden berücksichtigt und schließlich werden auch noch einige Grabinschriften wiedergegeben. Aus allen literarischen Bereichen sind vielfältige Texte gesammelt und belegt.

Es ergibt ein schönes Lesebuch zur Aufklärung in allen Bereichen des Lebens.

Für „Katholische Aufklärung" ist der Bd interessant, weil geistliche Texte und eine ganze Reihe von Texten aus der Feder von Theologen aufgenommen sind, auf die man sonst nur schwer aufmerksam würde.

Gut 100 S. sind dem Umfeld von Westenrieder und Sailer gewidmet. Da findet sich ein Brief des Benediktiners Karl Meichelbeck an den Abt Magnus Pachinger von Benediktbeuern. Dann sind Briefe von Eusebius Amort und Gerhoh Steigenberger aufgenommen. Auch die späteren Aufklärer kommen zu Wort, wie Franz Berg und Anton Thaddaeus Dereser.

In der Einleitung werden auch grundsätzliche Fragen zur Aufklärung und zur katholischen Aufklärung behandelt. Es wird festgestellt, die Aufklärung habe die geistliche Literatur in den Hintergrund gedrängt. Dies habe wohl geschehen müssen, da es genügend Auswüchse und Übertreibungen, aber auch Ermüdungserscheinungen gab (XXX). Die Aufklärung sei in Altbayern besonders militant gewesen, sie habe „das Leben von Grund auf verändern, die Wissenschaften auf ein neues Fundament stellen, die Literatur verbessern" wollen. Es bildete sich eine literarische Gesellschaft, „die das Interesse an der Geschichte und die Freude an der Literatur zusammenführt" (XXXI). In neuen Zeitschriften wird bewußt die deutsche Sprache gepflegt. Etwas später zeigen sich Unrast und Ungeduld über bestehende Verhältnisse. Es ist viel Eifer zu beobachten, der Früchte trägt, aber auch Geschäftigkeit. Es kommt in diesem Vorwort, wie bereits bisher angeklungen ist, auch zu Urteilen: „Ruhiges Arbeiten und behutsames Reifenlassen scheint diesen Autoren kaum möglich gewesen zu sein. Vieles an guten Versuchen, auch vieles an Reformen wirkt überhastet. Was mangelt, ist Besinnung, ist der notwendige Abstand und Überblick, es fehlen Gelassenheit und das heitere Darüberstehen. Auch jede Fairneß dem Alten und Überkommenen gegenüber schien abhanden gekommen zu sein. Es nimmt Wunder, daß eine Bewegung wie die Aufklärung, die sich so sehr auf die Vernunft beruft, in der Radikalität ihrer Fehlurteile von aller Vernunft verlassen war" (XXXII). Freilich gab es auch Distanzierungen zu solcher Radikalität und zu gängigen Schlagworten. Durch eine Gruppe gemäßigter Aufklärer sei sehr viel an notwendigen Verbesserungen, an religiöser Aufklärung geschehen und es sei zu großen Leistungen auf dem Gebiet des Schulwesens und der Wissenschaftspflege gekommen. In Franken war die Aufklärung eher noch gehässiger und radikaler; in Schwaben dagegen eher gemäßigt, tolerant und erreichte respektable Leistungen.

Allgemeine Literatur

Zur Aufklärung erschienen in den letzten Jahren eine Fülle von Veröffentlichungen aller Art. Da gibt es etwa deutsche Fabeln und Lieder der Aufklärung.[5] Innerhalb einer größeren Sammlung zu deutschen Dichtern findet sich ein Bd über Aufklärung und Empfindsamkeit[6] oder ein anderer Bd handelt über europäische Reisen im Zeitalter der Aufklärung.[7] Es werden auch regionale Unterschiede mehr und mehr beachtet;[8] dazu treten Vergleiche zwischen verschiedenen Regionen und Ländern.[9] Andererseits wird untersucht, wie einzelne Fächer sich in der Aufklärungszeit darstellten. Pott untersucht die Aberglaubenskritik in der Literatur.[10] Blanke und Fleischer führen in einer Ausgabe von Texten zur Aufklärungshistorie in die Vielfalt und Eigenart dieser Geschichtsschreibung ein und zeigen, wie es zu einer Neukonstituierung der Historik kam und wie diese ‚Aufklärungshistorie' verstanden und betrieben wurde.[11] Neben Arbeiten zu Regionen werden auch solche zu einzelnen Schichten vorgelegt. So wurde in der Reihe „Das achtzehnte Jahrhundert" eine Sammlung von Vorträgen über Stadt und Bürger im 18. Jh. herausgegeben.[12]

Daneben erschienen auch umfassendere Darstellungen zur Aufklärung. Hier wäre zu verweisen auf Ulrich Im Hofs Werk.[13] In einem Abschnitt über die Gesellschaft im Wandel ist von der Geistlichkeit die Rede. Die Bischöfe werden noch als Herren, die sich nicht um ihre Aufgabe kümmerten, hingestellt. Für den deutschsprachigen Bereich kommt sicher zuwenig heraus, daß aufgeklärte Fürstbischöfe für ihren Herrschaftsbereich und für ihre Diözesen sich einsetzten und um das Wohl ihrer Untertanen bemüht waren.

Das inzwischen viel benützte Werk von Peter Pütz ist in einer 4. Aufl. vorgelegt worden.[14] In diesem Werk findet man reiche Literaturangaben. Die Theologiegeschichte wird nur sehr knapp behandelt. Für diesen Bereich ist noch wenig Bezug auf neuere Forschungen genommen. Beachtung verdienen auch die Gespräche zwischen Juden und Deutschen, die von der Lessing-Akademie gefördert werden. Da gab es einige Tagungen zur Aufklärung.[15]

Der Großvater des berühmten LESSINGS hat eine kleine Schrift zur Toleranz von Religionen verfaßt. Sie wurde nun wieder herausgegeben.[16]

Die Einführung gibt eine knappe Hinführung zur Schrift, ein zweiter Abschnitt berichtet über das Leben dieses Großvaters von Gotthold Ephraim Lessing, der am 12. April 1647 hochbetagt gestorben ist. In einem dritten Abschnitt wird die Schrift der Zeitgeschichte zugeordnet. Wie in anderen Schriften zur Toleranz geht es nicht um Theologie, sondern um ein rein irdisches Ziel. Unmenschlichkeit ist schlimmer als Ketzerei; Kriege fügen der wahren Religion Schaden zu. Lessings Schrift hat kaum Nachwirkungen. Selbst in der Familie wußte man nicht darum. In der Lebensbeschreibung Gotthold Ephraim Lessings taucht die Schrift auf. Da ist die Rede von diesem Großvater. Der Familie war offensichtlich kein Exemplar der Schrift bekannt. Nach dem Auffinden der gedruckten Diss. erscheint am 23. Oktober 1881 in der „Vossischen Zeitung" (Sonntagsbeilage Nr. 43) eine deutsche Übersetzung (22). Zum Inhalt wird bemerkt, es handle sich um „den auf rein christlichen Boden stehenden Nachweis der Berechtigung allgemeiner Religionsduldung" (22). Er erörtere die theologisch-juristisch-philosophische Grenzfrage, ob die Obrigkeit verschiedene Religionen dulden dürfe. Von einer allgemein verbindlichen humanen Toleranz ist nicht die Rede. Aber es spreche hier ein scharfsinniger und freisinniger Denker. Diese Blätter bleiben „ein ernstes Wort der Aufklärung, das die großen Botschaften des künftigen Jahrhunderts bescheiden ahnen läßt, ein großväterliches Vermächtnis, aus dessen eingeschränkter Fassung der Enkel eine Losung für die gesittete Menschheit folgern konnte" (23). GÜNTER GAWLICK (Zum ideengeschichtlichen Kontext

[4] **Bayerische Bibliothek.** Texte aus zwölf Jahrhunderten. Bd 3: **Die Literatur des 18. Jahrhunderts.** Das Zeitalter der Aufklärung. Hg. v. Hans Pörnbacher u. Benno Hubensteiner. München: Süddeutscher Verlag 1990.

[5] Vgl. Daniel Chodowiecki. Hg. v. Ingrid Sommer, Frankfurt 1976.

[6] Vgl. die Sammlung: Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren. Hg. v. Gunter E. Grimm u. Frank Reiner Max. 3. Bd: Aufklärung und Empfindsamkeit, Stuttgart 1988.

[7] Europäisches Reisen im Zeitalter der Aufklärung. Hg. v. Hans-Wolf Jäger, Heidelberg 1992.

[8] Aufklärung und Tradition. Kurfürstentum und Stadt Trier im 18. Jahrhundert. Hg. v. Franz Gunther, Trier 1988; Ernst Hinrichs: Aufklärung in Niedersachsen. Zentren, Institutionen, Ausprägungen, Göttingen 1990; Das Volk als Objekt obrigkeitlichen Handelns. Hg. v. Rudolf Vierhaus, Tübingen 1992; Franklin Kopitzsch: Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona. 2., erg. Aufl., Hamburg 1990; Angela Klein: „Im Lichte der Vernunft." Literatur und Publizistik der Markgrafschaft Baden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Pfaffenweiler 1992; Johannes Wimmer: Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklärung. Fallstudien aus den habsburgischen Erbländern, Wien 1991. Diese Aufzählung erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sie verweist nur auf eher zufällig begegnete Beispiele.

[9] Vgl. Italo Michele Battafarano: Deutsche Aufklärung und Italien, Frankfurt 1992.

[10] Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Studien zur deutschen Literatur 119, Tübingen 1992. Vgl. auch Sp. 108–112.

[11] Horst Walter Blanke / Dirk Fleischer: Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. Fundamenta Historica 1,1/1,2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990. Mit einem Verzeichnis der Lehrstühle für Geschichte und ihre Inhaber an den deutschsprachigen Universitäten im 18. und frühen 19. Jh.

[12] Stadt und Bürger im 18. Jahrhundert. Hg. v. Gotthardt Frühsorge / Harm Klueting / Franklin Kopitzsch. Das achtzehnte Jahrhundert, Suppl. 2, Marburg 1993.

[13] Ulrich Im Hof: Das Europa der Aufklärung, München 1993.

[14] Peter Pütz: Die Deutsche Aufklärung, Darmstadt [1]1978, [4]1991.

[15] Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Hg. v. Jakob Katz / Karl Heinrich Rengstorf, WSA 10, Tübingen 1994; Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht. Hg. v. Karlfried Gründer / Nathan Rotenstreich, WSA 14, Heidelberg 1990. Es ist die Ausgabe von Vorträgen eines Symposions an der Israel Academy of Sciences and Humanities in Jerusalem vom 21.–24. März 1983.

[16] **Lessing**, Theophil: **De Religionum Tolerantia.** Über die Duldung der Religionen. Hg. u. eingel. v. Günter Gawlick / Wolfgang Milde. – Göttingen: Wallstein Verlag 1991. 91 S. (Kleine Schriften zur Aufklärung, 2), kart. DM 32,00 ISBN: 3-89244-022-0.

der Schrift, 65–79) lehnt einen Vergleich mit Lessings Toleranz ab, weil die Situation eine ganz andere war. „Toleranz aus Einsicht in die Unentscheidbarkeit der Wahrheitsansprüche konkurrierender Religionen – so etwas mag Spinoza, Bayle und Locke vorgeschwebt haben, aber es war nicht Lessings Sache" (75).

Ute Burmester hat eine Arbeit zu frühen Schlagworten der Aufklärung vorgelegt.[17] Sie geht auf die „Ermahnung an die Teutsche" von Gottfried Wilhelm Leibniz ein.

In ihr sieht sie eine Kampfschrift, deren Leitbild die Hochschätzung der menschlichen Vernunft ist. „Alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens sollen durch die Anwendung vernunftgeleiteter Erkenntnis erneuert und einem Fortschritt entgegengeführt werden, der die Mündigkeit und größte Vollkommenheit der Menschheit zum Ziel hat" (392). Es ist die „Proklamation eines Konzeptes der Verstandesaufklärung durch die deutsche Volkssprache" und damit verbunden die Kultivierung und Bildung breiter gesellschaftlicher Schichten auf dem Wege zu geistiger Mündigkeit und Freiheit angestrebt (392). Die „unvorgreiflichen Gedanken" werden in hoher emotionaler Beteiligung als wegweisend angenommen. Zentrale Begriffe wie Vernunft, Muttersprache und Aufklärung sind Leitbegriffe oder Losungsworte. Die natürliche Sprache erscheint als ein Spiegel des menschlichen Geistes (393). Es soll eine prozeßhafte Höherentwicklung aller bildbaren Individuen eingeleitet werden, und es soll der tugendhafte Mensch hervortreten. Die Arbeit erschließt so an einem Text von Leibniz Anfänge und Anliegen einer deutschen Aufklärung.

Die Untersuchung von Christian Schröer stellt zunächst den Weg von Begründungsfragen in der Philosophie Wolffs bis hin zur Ethik von Wolff dar.[18] Es wird aufgezeigt, daß Wolff der Vernunft durchaus eine Autonomie zuspricht. „Der Schlüssel zum Kern der Wolffschen Moralbegründung liegt somit in der These, der vernünftige Mensch sei kraft seiner Vernunft sich selbst Gesetz und brauche darüber hinaus keine weiteren Gesetze" (213). Von daher wird dann nach dem Unterschied des Autonomiebegriffs bei Wolff und des Autonomieprinzips bei Kant gefragt. Wolff geht es darum, „die Vernunft als eine absolute und allgemeingültige Quelle jeglicher moralischen Verbindlichkeit aufzuweisen" (222). Dieser Beitrag zu Wolff verdient im Rahmen „katholische Aufklärung" Beachtung, da ja Moral- und Rechtsbegründungen Wolffs – vor allem im Bereich der Kanonistik – übernommen wurden.

Zur „Katholischen Aufklärung"

Zum Thema „Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland" wurde, wie eingangs bemerkt wurde, in Trier eine Tagung abgehalten. Die Vorträge sind inzwischen von Harm Klueting herausgegeben.[19] Auf den Festvortrag von Hans Maier sind wir am Anfang zu sprechen gekommen (s. o. Sp. 89, Anm. 1). Auf den eigenen Beitrag soll nicht eigens eingegangen werden.

Den Vorträgen beigefügt wurde ein Beitrag von Bruno Bianco über Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus' Lehre vom Menschen (67–103). Er geht zunächst den Spuren der Beziehungen zwischen Wolff und dem Katholizismus nach und beschreibt die Geschichte des Wolffianismus in Österreich vor allem anhand von Sigismund Storchenau. In einem dritten Abschnitt wird Storchenaus Lehre vom Menschen in Abhebung zu Wolff dargestellt. Die Freiheit des Willens wird herausgestellt, indem zwischen Spontaneität und Willen unterschieden wird. Eine voluntaristische Deutung des Verhältnisses zwischen Willen und Denken wird bei Storchenau festgestellt (89). Bianco weist nach, wie Storchenau in einem eklektischen Verfahren zu seiner Philosophie kommt und verweist zu Recht darauf, daß der Eklektizismus ein Grundphänomen der Aufklärung ist und für Urteilsfreiheit steht.

Dem Vf. ist darin recht zu geben, daß der Einfluß eines „Wolffianismus" in der Zeit der Aufklärung und eben auch darüber hinaus in der Restauration noch näher zu erforschen wäre. Bekanntlich hat ja auch Joseph Kleutgen ein Lehrbuch aus der Schule Wolffs für seine Philosophie der Vorzeit benutzt.[20]

Heribert Raab (Die „katholische Ideenrevolution" des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß, 104–118) setzt sich vom Aufklärungsverständnis Troeltschs ab (105). Aufklärung im katholischen Raum ist gerade nicht antisupranatural, offenbarungsfeindlich und antikirchlich. Es gibt eine verwirrende Mannigfaltigkeit von administrativen Maßnahmen, von Lehren und Streitigkeiten. Die Geschichtswissenschaft wird im katholischen Kirchenrecht in ihrer relativistischen Denkungsart aufgenommen (108). Es werden Beziehungen zwischen Kanonisten und Schulen der Kanonistik aufgezeigt. Dabei finden sich Hinweise und Informationen, die man sonst kaum so beisammen findet. Der Beitrag ergibt insgesamt einen Überblick über die Kanonistik in der Zeit der Aufklärung und weist nach, wie hier Gedankengut der Aufklärung in eine durchaus katholische und mit katholischer Überlieferung verbundene Sicht und Anwendung des Kirchenrechts mündet. So ist das mehr ein Beitrag zu einem besseren Verstehen einer „katholischen Aufklärung", als einer „katholischen Ideenrevolution" (104).

Andreas Kraus (Probleme der bayerischen Staatskirchenpolitik 1750–1800, 119–141) gibt zuerst einen Literaturüberblick. Die Reformpolitik setzt etwa 1760 ein. Stationen sind: „Ausschluß von ausländischen Klerikern von bayerischen Benefizien – Staatsaufsicht über das kirchliche Vermögen – Erschwerung des Liegenschaftserwerbs durch die Tote Hand (Amortisationsgesetz) – testamentarische Verfügung durch geistliche Personen – Arrogierung des Sponsalienrechts für den Staat – Neuorganisation des Geistlichen Rates – placetum regium und recursus ad principem – Verschärfung der Klosteraufsicht – staatliche Bücherzensur – Reduktion der Bruderschaften und Feiertage – Dezimation des Klerus kraft kurfürstlicher Autorität" (123). Diese Maßnahmen haben finanz- und staatspolitische Ziele. Die staatliche Hoheit wird ausgebaut. 1772 wurden die Grundsätze der ersten Reformphase aufgegeben. Man strebt auf ein Konkordat zu. Alle Gruppierungen waren sich einig darüber, „daß die Kirche hinsichtlich der temporalia als Staatsanstalt zu behandeln sei, mit allen Folgen für Rechtspflege, finanzielle Stellung, sowie Ehe und Schule" (126). Der Kurfürst ließ sich das Heft von der Reformbewegung nicht aus der Hand nehmen, sondern lenkte nach eigenem Ermessen, aber er schaute immer auf seine Finanzen. Er war Pragmatiker und Realist. Es setzt sich auch unter Karl Theodor das Beamtentum durch. „Die reformfreudige Bürokratie setzt, gegen Adel und Prälaten, die beiden ersten Stände also, immer stärker den Absolutismus durch, Aufklärung wirkt also auch und besonders unter Karl Theodor als Vehikel des Absolutismus" (128). Unterschiede finden sich bei Karl Theodor weniger in Methoden und Zielsetzung. Es mögen kirchenfeindliche Züge zurücktreten. Die Unterschiede zeigen sich in der Wahl der Mittel, die von den unterschiedlichen Ratgebern herkommen. Sie alle sind „der gleichen Grundgegebenheit" zugeordnet, „dem wehrlosen Zustand der bayerischen Kirche gegenüber dem Zugriff des absoluten Staates" (129). Durch die neue geistliche Ratsordnung 1779 wird die Staatsaufsicht über das kirchliche Vermögen und die kirchliche Disziplin verschärft. Es werden Maßnahmen gegen die Zahl der Feiertage, gegen barocke Andachtsformen, Prozessionen, Wallfahrten, Passionsspiele eingeleitet (129). Der staatliche Einfluß und das staatliche Bildungsmonopol im höheren Schulwesen wird durchgesetzt. Kraus sieht in der bayerischen Staatskirchenpolitik durchaus eine Vorgabe, aber sie wird den finanziellen Bedürfnissen des Staates untergeordnet und wird nur so durchgeführt, wie sie auch dem Staat finanzielle Vorteile bringt. „Es ging um nichts als um Geld" (139). Ein vom Aufklärungsgut bestimmtes Anliegen der Staatskirchenpolitik läßt sich höchstens bei den Beratern in je verschiedener Weise ausmachen.[21]

Notker Hammerstein (Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands? 142–162) stellt fest, daß aufgeklärtes Gedankengut in katholischen Universitäten verzögert und zunächst von den juristischen Fakultäten der Universitäten Halle und Göttingen übernommen wird. Es breitet sich dann auch in die anderen Fakultäten hinein aus.

Michael Trauth („Status pristinus" und „nova medendi ratio". Lagerungsbedingungen, Verlauf und Grenzen der Reformen an der Medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert, 163–191) schildert die Geschichte der Medizinischen Fakultät und zeigt, daß die Reform – vor allem die von Clemens Wenzeslaus (1768) – anstrebt: „Empirie, Rationalität und beständige Suche nach Neuem sollten die Bewahrung und Vermittlung eines statischen Wissensbestandes ablösen; an die Stelle der ‚Academischen Schul-Gefechten' sollte nüchterner, zielstrebiger Pragmatismus treten; konsequent wurde endlich das ‚der kostbaren Zeit viel zu nachtheilige' Diktieren abgeschafft, statt dessen die Lektüre eines bewährten Kompendiums angeordnet" (178). Reformansätze konnten sich aber kaum durchsetzen.

Hans-Wolf Jäger (Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung, 192–207) zeigt, daß die Klosterkritik weithin von Vorurteilen geleitet ist, sich an einzelnen Mißständen festfrißt und diese verallgemeinert. Georg Heilingsetzer (Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum, 208–224) gibt Beispiele der Gelehrsamkeit unter den Benediktinern.[22] Der Plan einer Akademie der Wissenschaften scheitert. Es gelingt, eine kurbayerische Akademie der Wissenschaften ins Leben zu rufen. Die Salzburger Universität wird in ihren Fakultäten und ihren Professoren vorgestellt.

Winfried Müller (Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum, 225–245) beschreibt die aufkommende

[17] **Burmester**, Ute: **Schlagworte der frühen deutschen Aufklärung.** Exemplarische Textanalyse zu Gottfried Wilhelm Leibniz. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 446 S. (Sprache in der Gesellschaft, 19), kart. DM 99,00 ISBN: 3- 631-44266-1.

[18] **Schröer**, Christian: **Naturbegriff und Moralbegründung.** Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1988. 231 S. (Münchener philosophische Studien, NF, 3), kart. DM 49,00 ISBN: 3-17-010173-0.

[19] **Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland.** Hg. v. Harm Klueting in Zusammenarbeit m. Norbert Hinske u. Karl Hengst. – Hamburg: Felix Meiner 1993. VIII, 443 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 15), geb. DM 138,00 ISBN: 3-7873-1107-6.

[20] Vgl. ebd., 61 Anm. 30.

[21] Vgl. Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte 2, 316ff.

[22] Vgl. ebd., 646ff.

Kritik am Jesuitenorden. Auf die Schlagworte und Beschimpfungen wird weniger eingegangen. Die Diskussion spielte sich auf unterschiedlichem Niveau ab und verlief häufig ziemlich geistlos und zielte auf vordergründige Verunglimpfung. Es wurde Unbehagen am hohen Stellenwert der spekulativen Theologie geäußert. Sie verliere sich in endlosen Diskussionen überholter theologischer Lehrmeinungen; Heilige Schrift und Vätertexte kommen kaum vor. Damit wird eine Förderung der kirchenhistorischen und schriftbezogenen theologischen Disziplinen angestrebt. Kritisiert wird auch die Art und Weise der Auseinandersetzung mit den Protestanten (235). Schließlich benennt Müller den Einfluß der Jesuiten nach der Aufhebung des Ordens und zeigt, wie im Erschrecken vor der Französischen Revolution der Jesuitenorden als stabilisierender Faktor vermißt wurde und wie nun solche Stimmung von den Exjesuiten genutzt wurde.

Elisabeth Kovács (Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen, 246–259) stellt fest: „Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, einen Gesamtüberblick über die Forschung seit 1978, über ihre Stand- und Gesichtspunkte und ihre Beurteilung der Ära Maria Theresias und Josephs II. zu geben. Die Vielfalt der Reminiszenzen zu den Jahren von 1780 bis 1786 in Ausstellungen, Publikationen und Symposien kann in diesem Rahmen nicht resumiert (!) werden" (251). Deshalb werden nur einige Fragen gestellt. In der Anweisung an seine Kinder von Kaiser Franz I. Stephan von Lothringen erkennt Kovács Zeichen von Aufklärung: „die Zerstörung des emotional gespeicherten Mythos über die eigene Herkunft, das Bewußtwerden seiner menschlichen Existenz als Fürst, der Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen und die soziale Pflicht des Herrschers" (254). Sie zeigt an Prinz Eugen, an Franz I. Stephan, an Garampi, daß das Gedankengut, das gemeinhin dem Josephinismus und der Aufklärung zugeschrieben wird, bei diesen Gestalten bereits wirksam ist, auch das, was man Jansenismus nennt. Sie sucht aufzuweisen, daß das Staatskirchentum Österreichs oder das, was man Josephinismus nennt, durchaus nicht auf Österreich oder auf die Habsburger Lande begrenzt ist, sondern Vorbilder und Vorgänger auch in Preußen und Frankreich hat. Dann: „Der Zusammenhang des Österreichischen Staatskirchentums mit den Bewegungen der europäischen Aufklärung ist unbestreitbar. Josephinismus im engeren Sinn gleicht dem Verständnis von Josephinismus als aufgeklärtem Absolutismus in Österreich. Er ist ein staatskirchliches System, das analog zu den katholischen und protestantischen Staatskirchensystemen Europas während des 18. und frühen 19. Jh.s kodifiziert wurde" (259).

Roger Bauer (Katholisches in der josephinischen Literatur, 260–270) beobachtet, daß das Werkzeug der Schriftstellerei im josephinischen Zeitalter gleich bleibt wie im Barock. Autoren betonen ihre katholische Herkunft. Bezeugte Aufklärer entgegnen Vorwürfen, „indem sie mit überlegenem Bewußtsein ihren Katholizismus bekennen" (261). Es wird ein anti-idealistisches Weltbild hochgehalten und von einem gottgewollten, wohlgeordneten Kosmos gesprochen. Diese katholische Literatur strebt nach Objektivität. Sie bemüht sich die Realität der existierenden Welt und der dazugehörigen Geschöpfe zu schildern. Bauer geht auf Nicolais Reisebeschreibung ein und weist auf die zahlreichen arrogant gerügten Schwächen hin, die als notwendige Folgen der überwiegenden Macht der Hierarchie ausgegeben werden.

Wilhelm Haefs („Praktisches Christentum". Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder, 271–301) stellt heraus, daß Westenrieder „‚Licht' in den Verstand der Gläubigen" bringen will, „daß die Vernunft als gottgeschenktes Mittel und die Tugend als Zweck des christlichen Lebens anzusehen seien; er will ‚gereinigte Begriffe' von der Religion geben, auch wenn er noch Gebet und Buße, Tod und Höllenvorstellung sowie die Sakramente abhandelt und deren Funktion zu verdeutlichen gedenkt" (272). Die dogmatischen Lehrsätze werden ihrer Schärfe beraubt. Vieles ist widersprüchlich dargelegt. Es ist die Rede von der empfindsamen Disposition Westenrieders. Das Christentum werde „auf ‚simple Wahrheiten', die aus dem Gefühl heraus erkannt und gelebt werden können", reduziert (280). Allerdings sollte es den Traditionsansprüchen der Institution noch genügen. Der Streit um seine Katechismen hat ihn nicht umgestimmt. Es entsteht ein kritisch distanziertes Verhältnis zur Kirchenobrigkeit und es kommt zu einer vermeintlichen Verärgerung über eine vermeintlich falsche Aufklärung (285). Der Roman „Leben des guten Jünglings Engelhof" wird als ein literarisches Zeugnis katholischer Aufklärung vorgestellt. Westenrieder sah auch Aporien und unreflektierte Selbstgewißheiten der rationalistischen Aufklärung und der Philosophie des Eudämonismus und wies damit auf die kommende katholische Romantik voraus.

Friedhelm Jürgensmeier (Kurmainzer Reformpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, 302–318) bespricht die verschiedenen Bereiche der Verwaltung bis hin zu der Bildungs- und Universitätspolitik und verweist darauf, daß an der Universität ab 1777 eine grundlegende Reform durchgeführt wurde, eine neue tolerante, wissenschaftsorientierte Verfassung durchgesetzt und Lehrstühle für moderne Wissenschaftszweige errichtet wurden. Die Theologen Anton Joseph Dorsch und Felix Anton Blau werden als konsequente Kantianer hingestellt.[23]

Alwin Hanschmidt (Aufgeklärte Reformen im Fürstbistum Münster unter besonderer Berücksichtigung des Bildungswesens, 319–334) bespricht vor allem die von Overberg durchgeführte Schulpolitik, geht aber auch auf die Universitätspolitik, die Gründung einer Landesuniversität mit starker Ausrichtung auf Medizin ein.

Rudolfine Freiin von Oer (Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln, 335–345) zeigt, wie Bildungspolitik betrieben wird und stellt schließlich die Frage: „Haben wir es im Fall Spiegels mit katholischer Aufklärung zu tun? Der Raum war katholisch wie der Akteur, der, soweit die Quellen bisher gesichtet wurden, offenbar nie Anfechtungen hinsichtlich seiner Konfession erfuhr. Aber hätten Reformen, wie Spiegel sie vorantrieb, hätten Gedanken, wie er sie aussprach und zum Druck gab, nicht ebenso aus protestantischem Hintergrund kommen und von einem Mann evangelischen Glaubens geäußert werden können?" (345). Die Frage wurde mit Ja beantwortet. Die Vf.in kann „eine fortschreitende Annäherung an vorwiegend von Nichtkatholiken vertretene Positionen beobachten" (345). Sie sieht aber auch Herausforderungen, die auf katholischen Traditionen und katholischem Umfeld beruhen. Sie schließt mit der Bemerkung: „Dieses Denken sollte daher, ebenso wie Spiegels Wirken, weit eher der ‚Aufklärung im katholischen Deutschland' als einer ‚katholischen Aufklärung' zugerechnet werden" (345).

Ludwig Hammermayer (Das Erzstift Salzburg, ein Zentrum der Spätaufklärung im katholischen Deutschland, 346–368) stellt fest: „Italienischer Reformkatholizismus à la Muratori, benediktinischer Maurinismus, Akademie- und Sozietätsbewegung, frühe Freimaurerei, Einflüsse der deutschen protestantischen Frühaufklärung, vorab der Methode Christian Wolffs, und nicht zuletzt eine wachsende Zuwendung zur Muttersprache im Sinne Gottscheds" (349) führten zur Frühaufklärung. Er geht auch auf die Bedeutung Salzburgs für das Presse- und Zeitschriftenwesen ein. Am Schluß faßt er in Thesen zusammen. Vor allem aber verweist er auf eine Eigenart katholischer Aufklärung. Es gibt eine Gegenbewegung, die auf eine „Korrektur, stellenweise auf geläuterte Überwindung aufklärerischer Positionen" zielte. Dies geschah in einer „Rückbesinnung auf ein frommes, schlichtes, grundsatzfestes katholisches Christentum" (363). Als Mentor für diese Bewegung nennt er Sailer und Ägidius Jais aus Benediktbeuern.

Günter Christ (Das Hochstift Bamberg und die Aufklärung, 369–409) geht von den Bischöfen aus und beachtet die Administration. Er schildert die Reformen im Justizwesen, der Krankenfürsorge und des Schulwesens. Schließlich beschreibt er die Errichtung und die Reformen in der Universität und in der Theologie. Auch er verweist auf die Rezeption der kantischen Philosophie[24] und stellt Auswirkungen in der Seelsorge dar. Als „Hauptcharakteristikum" fällt ihm „die zielbewußte Anpassung von Bildungsinhalten und Lehrmethoden an den gewandelten Zeitgeist" auf (404).

Harm Klueting, der Anreger und Organisator der Trierer Tagung, gibt eine Einleitung zu dem Bd: „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht." Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung im Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung, 1–35. Er sieht die Aufklärung vor allem ab 1763 vom protestantischen Norden und Osten her auf die katholischen Lande Deutschlands zukommen, sieht aber auch Impulse, „die aus den romanischen Ländern kamen".

Im Abschnitt „Wurzeln der katholischen Aufklärung" (10f) sieht er einen der Ursprünge im Jansenismus. In ihm wird ein Durchbruch des religiösen Individualismus gefördert, und er besaß Affinitäten in der Anerkennung der Autonomie der vernünftigen Einzelpersönlichkeit. Das wurde in ein Menschenbild eingebaut. Dazu kam noch die Gemeinsamkeit im Antijesuitismus. Eine andere Wurzel ist in der norddeutschen protestantischen Aufklärung zu sehen. Leute, die ihr Studium an protestantischen norddeutschen Universitäten machten, übernahmen philosophische Lehren der norddeutschen Aufklärung. Im philosophischen Unterricht wurde Christian Wolff berücksichtigt. In den 80er und 90er Jahren wurde auch in katholischen Landen die Philosophie Kants gelesen und gewann Einfluß.[25] Klueting meint drei Phasen der katholischen Aufklärung ausmachen zu können, denen eine Vorbereitung, eine bis ins 17. Jh. zurückreichende noch voraufklärerisch bestimmte Inkubationszeit vorausgeht. Die erste Phase setzt er von etwa 1740 bis zur Aufhebung des Jesuitenordens an. Ab 1795/98 sieht er eine nur noch teilweise von der katholischen Aufklärung geprägte Phase. Die erste Phase ist geprägt von einer innerkatholischen Kritik an der hergebrachten theologischen Lehre und von Forderungen nach Berücksichtigung der damals modernen Philosophie. Die Rezeption Christian Wolffs bereitet sich vor. Vor allem von Kanonisten werden Forderungen gegen Jesuiten erhoben. In die zweite Phase gehören die Gründungen der Universitäten Münster und Bonn. Die dritte Phase ab etwa 1780 führt zu staatlichen Kirchenreformen. Im Abschnitt über „Erscheinungsformen der katholischen Aufklärung" (16) sieht er fünf Felder: innere Angelegenheit der katholischen Theologie und der Kanonistik, reichskirchlichen Episkopalismus, Staatskirchentum, Kritik am Mönchtum und an den geistlichen Staaten. Er kommt zu dem Ergebnis: „Das Ende der katholischen Aufklärung ist zeitlich schwer zu fixieren. Die Säkularisation von 1803 brachte einen tiefen Einschnitt" (34).

[23] Es stellt sich da die Frage, was heißt „Kantianer"? Vgl. Winfried Heizmann: Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der Spätaufklärung, Göttingen 1976; Christoph Keller: Das Theologische in der Moraltheologie, Göttingen 1976; Adam Seigfried: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat. Eine historisch-systematische Untersuchung, Innsbruck 1983.

[24] Wieder wäre zu untersuchen, ob die Übernahmen inhaltlich so bedeutsam waren.

[25] Wieder sind die in der vorletzten Anm. erwähnten Arbeiten übersehen.

Katholische Romantik erhält Auftrieb durch Wiederzulassung des Jesuitenordens und die Wirksamkeit von Clemens Maria Hofbauer. Klueting unterscheidet zwei Etappen des Endes: zum einen 1803 die Säkularisation, dann 1864/70 den *Syllabus errorum*. „Für den Historiker bleibt die katholische Aufklärung eine Erscheinung im Deutschland des 18. Jahrhunderts, der grundlegende Bedeutung für das Verständnis dieses ‚Vorraums des gegenwärtigen Zeitabschnitts' (Reinhard Koselleck) zukommt" (35).

Norbert Hinske lieferte einen Beitrag: „Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?" (36–39). Er sieht Differenzen in der unterschiedlichen Rechtfertigungslehre und dem unterschiedlichen Verständnis von Sünde begründet. So „konnte die alte katholische Tradition des lumen naturale dem Rationalismus der Aufklärung geradezu den Boden bereiten. Selbst wenn die Aufklärung in den katholischen Landen zunächst ein Importartikel gewesen ist, ein Fremdkörper war sie nicht" (39).

Im Laufe dieser Tagung wurde die Frage nach „*Katholischer* Aufklärung" immer wieder gestellt und auch öfters eindeutig beantwortet: Es gibt eine Bewegung, die treffend als „Katholische Aufklärung" bezeichnet werden kann. Sicher ist auch in den Antworten auf diese Frage ein Vorverständnis leitend. Es ist wohl mit entscheidend, von welchem Horizont her die Antwort gesucht wird. Wenn nur einzelne Reformmaßnahmen und mehr staatliches Vorgehen im Blick ist, werden kaum Unterschiede hervortreten. Wenn aber die Veränderungen in der Gestalt der *Frömmigkeit* und in der *Theologie* beachtet werden, zeigt sich eine Eigenbewegung, die mit Eigenarten des katholischen Bekenntnisses zusammenhängt.

Im Bereich der systematischen Theologie sind in den letzten Jahren keine einschlägigen Forschungsarbeiten mehr erschienen.[26] Beachtenswert ist freilich der Faszikel zur Eschatologie „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart" im Handbuch der Dogmengeschichte.[27] Der Vf. zeigt, wie sich die Darstellung der Eschatologie unter dem Einfluß der Aufklärung verändert. Alte Streitfragen verlieren an Bedeutung. Die besprochenen Theologen von Eusebius Amort bis Galura stehen durchaus in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Vorgaben. Es wird in diesen wenigen Seiten (166–183) deutlich, daß es in der Theologie eine „Katholische Aufklärung" gab.[28]

Dagegen haben die Hg. der Reihe „Texte zur Theologie" die Theologen der Aufklärungszeit bisher praktisch nicht berücksichtigt.[29] Dies ist vor allem im Bereich der Ekklesiologie bedauerlich, weil gerade in der Aufklärung Weichen gestellt werden, die ins 19. Jh. hineinwirken. In der Aufklärungstheologie wurde die Frage der Unfehlbarkeit der Kirche diskutiert.[30] Diese Diskussion führte zu einem vertieften Verständnis von Offenbarung.[31] Im Zusammenhang mit dem Erweis der Wahrheit christlichen Glaubens ist Kirche zum Thema in der Einleitung zur Dogmatik oder in der Generaldogmatik geworden und dort umfassend und ausführlich behandelt worden. Von da nahm die Aufklärungstheologie „Kirche" als Ort oder Institution der Heilsvermittlung in die Dogmatik auf (Schwarz, Klüpfel, Zimmer). Es hätten bei Gerbert und anderen Texte gefunden werden können, die in derselben Weise wie das Zweite Vatikanum von einer Verantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche sprechen.

Zur religiösen Erziehung findet sich ein Beitrag von dem inzwischen verstorbenen Eugen Paul im Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte.[32]

Nach einer kurzen Einführung, in der die Namen großer Katecheten der Aufklärungszeit genannt werden, wendet sich der Vf. der katechetischen Kritik zu, die von Felbiger vorgetragen wurde (593); kurz geht er auf den Katechismusstreit ein und spricht von der neuen Methode (597). Er wendet sich dann der Christenlehre und der Schule zu. Die Seelsorger wurden in die Pflicht genommen, „das Schulwesen und Schulleben zu verbessern, zu überwachen und teilweise selbst zu gestalten" (600). Die Schule war stark auf Religion ausgerichtet; die tägliche Schulmesse war erwünscht. Biblische Geschichte findet einen festen Platz in der Schule. Auch in der Familien- und Kinderseelsorge können Bemühungen und Änderungen noch festgestellt werden. Ulrich Faust bringt in seinen Beiträgen zu den Prälatenorden (641–705) auch Vorgänge, die ihm unter dem Gesichtspunkt Aufklärung bedeutsam sind, so etwa die Akademiebestrebungen bei den Benediktinern (670) oder die Wissenschaftspflege bei den Augustinerchorherren (680ff). Auch die Vf., die andere Orden in Bayern behandeln, gehen auf die Ausbildung und die Bildungsanstalten ein. In seinem Beitrag zur religiösen Literatur (976ff) stellt Pörnbacher eine Reihe von Namen und Vorgängen vor und weist auf Unterschiede zwischen Franken und dem Süden hin. Zum „Gottesdienstlichen Leben" gibt Hermann Reifenberg einen knappen Überblick (634–639). „Als kennzeichnend für das Reformprogramm des Gottesdienstes" nennt er folgende Tendenzen: „Betonung des Gemeinschaftscharakters, Bildungs- und Erziehungsmittel, Humanität, Moralität sowie Erbauung" (635). Bei der Eucharistiefeier sieht er „die verstärkten Bemühungen, die Anteilnahme der Gemeindemitglieder zu verbessern" (638).

Hans Wicki bringt in seiner Studie zur Aufklärung im Kanton Luzern[33] zunächst eine bemerkenswerte Beobachtung:

„Daß sich die Aufklärung im katholischen Frankreich als radikal kirchenfeindlich gebärdete, hing weniger mit dem Wesen der Aufklärung als mit der frivolen Atmosphäre am Versailler Hof und in der aristokratischen Gesellschaft, mit den blutigen Religionskriegen und der gewaltsamen Unterdrükkung der Hugenotten und nicht zuletzt mit den haßerfüllten Auseinandersetzungen zwischen den Jesuiten und den Jansenisten zusammen. Die fortschreitende Säkularisierung des öffentlichen Lebens kann nicht allein dem Einfluß der Aufklärungsphilosophie angelastet werden. Was man landläufig als ‚Entchristlichung' zu bezeichnen pflegt, war oft nichts anderes als das Abschütteln eines von äußerem Zwang und sozialem Druck diktierten religiösen Konformismus" (40). „Im deutschsprachigen Raum kann man von einer ‚kirchlich-katholischen' Aufklärung sprechen, die sich bemühte, die positiven Errungenschaften des neuen Geistes in Staat und Kirche fruchtbar zu machen" (40). Er sieht in dieser Aufklärung wenig Rücksicht auf das Volksempfinden, Übereifer, unkluge und überstürzte Maßnahmen sind wirksam. Andererseits sieht er eine tiefe, ernste subjektive Redlichkeit am Werk. Daß die angezielten Reformen etwas mit „Katholisch" und „Kirche" zu tun haben, wird ihm von den Zielen her deutlich. Es wird eine Kirche angestrebt, die sich ihrer Herkunft von den Aposteln neu bewußt wird und sich vermehrt in den Dienst des Volkes stellt.

W. spricht eine knappe und klare Sprache. Seine Ausführungen sind daher aussagekräftig und überzeugend. Er gibt eine hervorragende und kenntnisreiche Charakterisierung der „katholischen Aufklärung" (39–44).

Dann geht er über zu einer Darstellung der Aufklärung im katholischen Vorort Luzern und zeigt hier vor allem die Geschichte der Toleranz und des Toleranzverständnisses auf (145–151). In Luzern wird am „cuius regio, eius religio" festgehalten. Ausführlich beschreibt er die „Reformkatholischen Bestrebungen der Aufklärungszeit" (351–379). Wirksam wird eine Feiertagsreduzierung, die Liturgiereform durch Wessenberg, eine Aufwertung des Pfarrgottesdienstes und neue Akzente in der Klerusbildung. Die Reformen konnten sich allerdings gegen die Anhänglichkeit der Bevölkerung an überlieferten Frömmigkeitsformen nicht so recht durchsetzen.

In einem kleineren Beitrag kann Andrea Polonyi[34] anhand des Konstanzer Benediktionale von 1781, des Hirtenbriefs zur Reliquienverehrung vom 15. Oktober 1784 und von Gebetbüchern im Bistum Konstanz am Ende des 18. Jh.s zeigen, daß in diesem Benediktionale und im Hirtenbrief Reformanliegen aufgegriffen wurden. Zum andern kann die Vf.in darauf verweisen, daß von Rodt sein Plazet zu Reformschriften gegeben hat. So wird aus „dieser ersten Bestandsaufnahme" deutlich, „daß es schon vor Wessenberg bemerkenswerte Ansätze zu Reformen in der Diözese Konstanz gab" (213). Sicherlich läßt sich, wie die Vf.in meint, zu diesem The-

[26] Vgl. Leo Scheffczyk: Theologie im Aufbruch, in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte 3, St. Ottilien 1991, 479ff; Rez.: Katholische Theologie in der Zeit der Aufklärung, in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte 2, St. Ottilien 1993, 506ff. Es findet sich da eine Durchsicht aller gängigen theologischen Disziplinen.

[27] Ignacio Escribano-Alberca: Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, in: HDG IV, Fasz. 7d, Freiburg 1987. Vgl. auch ThRv 86, 1990, Sp. 38–40.

[28] Escribano-Alberca hat in diesem Bd vor allem auch die Eschatologie in der Church of England und der protestantischen Theologie untersucht. Auch in diesen Abschnitten kommt er auf die Aufklärung zu sprechen.

[29] Texte zur Theologie. Hg. v. Wolfgang Beinert, Gerfried W. Hunold, Karl-Heinz Weger. Eine Ausnahme bildet der Bd Christologie II: Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Bearb. v. Karl-Heinz Ohlig. TzT, Dogmatik 4,2, Graz 1989, 104–111. Hier sind Texte von Semler, Lessing und Drey aufgenommen. Allerdings wird man Drey in seinen systematischen Werken vor allem nicht in seiner Einleitung zur Aufklärung rechnen dürfen.

[30] Vgl. Franz Xaver Bantle: Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik, Freiburg 1976.

[31] Vgl. Peter Eicher: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977; Gerhard Heinz: Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchungen zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie, TTS 25, Mainz 1984.

[32] Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte 2. Hg. v. Walter Brandmüller, St. Ottilien 1993.

[33] **Wicki**, Hans: **Staat, Kirche, Religiosität.** Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung. – Luzern: Rex-Verlag 1990. 613 S. (Luzerner Historische Veröffentlichungen, 26), geb. DM 68,00 ISBN: 3-7252- 0535-3. Vgl. auch ThRv 90, 1994, Sp. 139–145.

[34] Andrea Polonyi: „Aufklärung" im Bistum Konstanz vor Ignaz Heinrich von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800), in: RoJKG 10, 1991, 203–213.

menbereich noch einiges an Materialien finden. Franz Xaver Bischof stellt in seiner Diss.[35] über das Ende des Bistums Konstanz auch die Reformen vor, die Wessenberg angeregt und durchgesetzt hat. Diese Diss. ist in weiten Teilen ein Beitrag zur Spätaufklärung.

Wer sich mit katholischer Aufklärung befaßt, begegnet Sailer. Wer nach Sailer fragt, findet die Zeugnisse seines Schülers Christoph von Schmid. Nun ist eine Untersuchung zur Katechese von Schmid erschienen.[36]

Ein erster Teil befaßt sich mit dem Leben und den Prägungen dieses Seelsorgers und Volksschriftstellers. Er ist weithin aus den Erinnerungen von Schmid gearbeitet. Die enge Beziehung von Sailer zu seinem Schüler wird hervorgehoben. Schmids katechetische Theorie wird letztlich auf Sailer zurückgeführt und als eine „graduale Katechetik" beschrieben. Diese ziele auf einen ganzheitlichen Glauben und erstrebe, dies in eine konkrete Methodik umzusetzen. Die Katechismen von Schmid werden als narrativ beschrieben. Die Untersuchung ist sicher bedeutsamer für eine Geschichte der Katechetik als für die Frage nach der katholischen Aufklärung. Die edle Gestalt Schmid übernimmt Ansätze Sailers, die durchaus mit Aufklärung zu tun haben, und führt sie hinüber in eine mehr von der Romantik geprägte Lebensgestalt. Schmid verdiente mehr Aufmerksamkeit, als ihm gemeinhin zuteil wird.

In der Arbeit von Wilfried Evertz über die Seelsorge im Erzbistum Köln[37] wird auf die Aufklärung selbst nicht eingegangen. Es sind aber wohl Vorstellungen aus der Aufklärungszeit wirksam.

So werden „Maßnahmen zur Konzentration auf den Pfarrgottesdienst" ergriffen. Das Bruderschaftswesen wird eingeschränkt. Es zeigt sich eine „Sorge um eine würdige und zugleich verständigere Form der Liturgie" und es gibt eine Diskussion um die Muttersprache in der Liturgie. Als eine „zentrale Aufgabe der Seelsorge" erscheint die „Belehrung des Volkes". Allerdings sind diese Reformansätze nicht einfach auf aufgeklärtes Gedankengut zurückzuführen und werden nicht nur von Theologen, die von der Aufklärung her kommen, gefördert. So kommt E. zu dem Urteil, es zeige sich, „daß sich die ‚Katholische Aufklärung' mit ihren Vorstellungen und Ideen im Erzbistum Köln nur in vergleichsweise gemäßigter Form ausgewirkt" habe (340). Neben dem Volk war auch der Klerus traditionell geprägt. „Einseitig radikale Kräfte gab es hier nie" – an der Bonner Universität wirkten allerdings radikale Aufklärer wie Eulogius Schneider und Thaddäus Anton Dereser. Der Vf. beobachtet eine auffällige Übereinstimmung der „aufgeklärt" und der „hermesianisch" geprägten Priester. Mit „katholischer Aufklärung" sollte vorsichtig umgegangen werden. Die Positionen der Geistlichen waren unterschiedlich und zum Teil widersprüchlich. Der Vf. beobachtet, daß die Anliegen, die gemeinhin als „Anliegen der Aufklärung" bezeichnet werden, auch von streng Konservativen mit konservativer Begründung vorgebracht werden. Mit einigen Beispielen belegt er, „wie sehr die vertretenen Positionen recht pragmatisch abhängig waren von den jeweiligen Umständen und Lebensbezügen" (341).

Die Arbeit verdient im Rahmen unseres Themas Beachtung, weil sie zeigt, daß Bestrebungen, die sonst rasch mit Aufklärung zusammengebracht werden, von unterschiedlichen Hintergründen her begründet sein können.

Josephinismus

Zum Josephinismus hat Helmut Reinalter in der von ihm hg. Schriftenreihe einen kleinen Bd mit Vorträgen und Aufsätzen herausgegeben,[38] die an der Univ. Innsbruck aus Anlaß des 200. Todestages Kaiser Josephs II. 1990 gehalten wurden.

Im Vorwort gibt Reinalter eine Definition des Josephinismus: „unter ‚Josephinismus' versteht man heute die spezifische österreichische Form einer allgemeinen gesellschaftlichen, politischen und kulturell geistigen Bewegung, die im 18. Jahrhundert mit der Krise des europäischen Bewußtseins (Paul Hazard) begann und innerhalb der österreichischen Länder verschiedene Wirkungen erzeugte, die bis heute nur zum Teil erforscht sind" (8). In seinem Beitrag „Aufgeklärter Absolutismus und Josephinismus" (11–21) stellt er fest, daß verschiedene geistige Strömungen und Traditionen zusammenkamen und den Josephinismus konstituierten. Er nennt Jansenismus,[39] Reformkatholizismus, katholische Aufklärung und Febronianismus als unterschiedliche Strömungen einer großen Reformbewegung. Darüber hinaus verweist er auf eine weit ins Mittelalter zurückreichende staatskirchliche Tradition, auf den Geist der Zeit und die Ideen der Aufklärung (15). Aufmerksam macht er aber auch auf die italienische Aufklärung und nennt Giannone und Muratori. Des weiteren lernte Joseph auf seiner Frankreichreise 1777 „die politischen Vorstellungen Turgots und Lomenies de Brienne, Neckers" (15), Verwaltung, öffentlichen Bauten, die aufblühende Industrie kennen. Dies ging in seine Vorstellungen ein. Den Mittelpunkt bildete das System eines Polizeistaates: „alles für das Volk, nichts durch das Volk" (16). Die Reformen erstrebten weithin eine Besserung der Staatsfinanzen. Es gab keine Förderung von Kunst und Wissenschaft.

Zöllner geht in seinen „Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus"[40] zunächst auf die Geschichte der Erforschung des Josephinismus ein und sieht mit Valjavec im Josephinismus „das Ergebnis mehrerer geistesgeschichtlicher Entwicklungsreihen" (27). Er verweist auf die Einflüsse aus der französischen Aufklärung,[41] der Philosophen Grotius, Thomasius, Leibniz und Wolff und die italienischen Wurzeln. Diese Einflüsse zeigt er an persönlichen Beziehungen auf. Gegen Ende seines Aufsatzes betont Zöllner sehr deutlich die Unterschiede zwischen Aufklärung und Josephinismus. Maria Theresia hat mit Aufklärung nichts zu tun. Aber sie stützt Reformen und führt sie in Staat und Kirche durch. Der Josephinismus hat „zwar durch die Aufnahme aufklärerischer Ideen wesentliche Merkmale seiner Eigenart" erhalten und ist ohne aufklärerische Einwirkungen kaum denkbar, andererseits stellt er „aber mehr als die österreichische Spielart der Aufklärung" dar (35–36). Der Josephinismus ist teilweise durchaus aus einer ideologischen Sicht herauszunehmen. Als Aufklärer sind die josephinistischen Publizisten, Professoren und Hofräte nicht mit anderen Aufklärern zu vergleichen, aber es ist den Josephinern gelungen, „den Staat nach ihrem Willen umzuformen" (36). Die historische Bedeutung des Josephinismus sieht Zöllner „in der politischen und administrativ-bürokratischen Wirksamkeit der pflichtbewußten und weithin erfolgreichen Tätigkeit einer Beamtenschaft, die sich mit dem Staat identifizierte" (36). Im Josephinismus geht es mehr um Staatsauffassung, -verwaltung und -politik als um Weltanschauung. Freilich wurde der Staat über die Nation gestellt und besaß „einen oft recht ausgeprägten antiklerikalen Affekt" (36).

Ein älterer Aufsatz von Elisabeth Kovács „Burgundisches und theresianisch-josephinisches Staatskirchensystem" (39–62) untersucht die Zusammenhänge des österreichischen Staatskirchentums mit burgundischen Ansätzen zu einem Staatskirchentum. Ein Unterschied zeigt sich darin, daß in Burgund immer eine Zusammenarbeit und ein Einverständnis mit Rom bleibt, während in österreichischen Landen auch gegen Vorstellungen von Rom Reformen durchgesetzt werden. Zum anderen wird in den Habsburger Landen weniger auf die bisherigen Überlieferungen geachtet.

Ein Aufsatz von Harm Klueting „Deutschland und der Josephinismus" (63–102) zeigt, daß der Josephinismus in österreichischen Landen durchaus eigene Wege geht. Dies wird deutlich an der Kirchenpolitik Josephs, der die neuen Diözesen schafft und damit dem Ansehen der geistlichen Fürstentümer schadet. Andererseits sind die geistlichen Staaten in ihren Reformen nicht von denen in den Habsburger Landen abhängig. In den Schulreformen werden deutlicher als in anderen Staaten protestantische Vorbilder berücksichtigt. Klueting stellt ein Herauswachsen der österreichischen Lande aus dem Reichsverband fest: „Das Heraustreten Österreichs aus dem Reich, das durch den Josephinismus – sichtbar vor allem in der Diözesanneuordnung – von Österreich aus wesentlich beschleunigt wurde, hatte ein bis heute weitgehend undeutliches Pendant in Deutschland, indem im katholischen Deutschland, in den Hochstiften des katholischen Südens und Westens des Reiches, Reformparadigmata aus dem protestantischen Norden teilweise größeres Gewicht erlangten als solche aus dem katholischen Österreich der theresianisch-josephinischen Zeit" (91). Der Josephinismus war kein Produkt der deutschen Aufklärung noch deren radikale Steigerung und umgekehrt die katholische Aufklärung in Deutschland nicht das Ergebnis oder die Folge des Josephinismus. Auswirkungen des Josephinismus auf das außerösterreichische Reich sieht Klueting kaum.[42]

Der Beitrag von Carlo Capra „Stato e chiesa in Italia negli anni di Giuseppe II" (103–119) zeigt, wie der Einfluß des Josephinismus – von jansenistischen Kreisen vorbereitet – in den verschiedenen Gebieten, die unter habsburgischem Einfluß standen, verlaufen ist. Der Josephinismus darf nicht nur in seinem juristischen und institutionellen Charakter, in der

[35] Franz Xaver Bischof: Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/3 bis 1821/27), Stuttgart 1989. Zu Wessenberg bes. 251–336.

[36] **Meier**, Uto J.: **Christoph von Schmid. Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier.** Konzeption, Verwirklichung und Rezeption. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers. – St. Ottilien: EOS 1991. XVI, 299 S. (Studien zur praktischen Theologie, 37), kart. DM 34,80 ISBN: 3–880967–1.

[37] **Evertz**, Wilfried: **Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835.** – Köln/Wien: Böhlau 1993. XII, 359 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 20), geb. DM 88,00 ISBN: 3–412–00593–2.

[38] **Der Josephinismus.** Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen. Hg. v. Helmut Reinalter. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 151 S. (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850", 9), kart. DM 53,00 ISBN: 3–631–44417–6.

[39] „Beachtenswert sind die starken Impulse, die in der Folgezeit, vor allem in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, von den ‚Jansenisten' in den Niederlanden, aber auch in Lothringen auf die habsburgischen Stammlande ausgingen. Der österreichische ‚Reformkatholizismus' der Zeit, vor allem aber der ‚Josephinismus', sind ohne solche Kontakte nicht denkbar." Rudolf Reinhardt: Der Josephinismus, in: RoJKG 13, 1994, 191–198, hier 197–198.

[40] Es handelt sich um einen Vortrag, der seit 1964 mehrmals gehalten wurde und schon mehrfach veröffentlicht wurde. Es kommen bei den Vf.n die Schreibweisen Josephinismus und neuerdings auch Josefinismus vor.

[41] Voltaire suchte Kontakte zu Prinz Eugen herzustellen, aber dieser verhielt sich zurückhaltend (31).

[42] Der Josephinismus hat in den vorderösterreichischen Landen Spuren hinterlassen, und der Jansenismus wurde auch im Bereich des Bistums Passau wirksam.

Unterdrückung der Privilegien und der Immunität und der Gesetzgebung, die den Klerus und die Formen der Gottesverehrung den Regelungen und der Kontrolle des Staates unterwarf, betrachtet werden. Es geht auch um eine Reinigung des religiösen Lebens, eine Rückkehr der Kirche zu den Ursprüngen und eine wachsende Distanz zwischen den gebildeten Kreisen und der ländlichen und städtischen Bevölkerung, die der überlieferten Religiosität treu blieb. Die harte Zurückweisung der üblichen Frömmigkeit durch die Regierungen stand am Ursprung der massiven Erhebungen in den drei Jahren zwischen 1796 und 1799. Dies stellt den italienischen Patrioten das schwere Problem einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Erbe der Idee, dem Standpunkt und der ererbten Hoffnung des Aufklärungszeitalters.

Alexandru Dutu „Der Josephinismus – Zivilisatorischer Prozeß und rumänische kulturelle Tradition" (121–135) zeigt, wie das sehr persönlich geprägte Bemühen Josephs II. um eine kulturelle und zivilisatorische Hebung der rumänischen Bevölkerung an humanistischen Traditionen dieser Bevölkerung anknüpft und Wirkungen hat, die weit über die Zeit Josephs II. hinausreichen.

Der letzte Beitrag von Robert Fleck „Der Josephinismus in der Schweiz" (137–147) beschreibt, wie in der Schweiz aufgrund der Teilung Polens und der außenpolitischen Aktionen Josephs II. die Sorge wuchs, Joseph II. könnte die Schweiz seinem Habsburger Reich einverleiben wollen und daß diese Sorge die Schweiz in die Arme Frankreichs trieb. Andererseits zeigt er, wie die josephinischen innenpolitischen und kirchlichen Reformen Kreise der Aufklärung in der Schweiz stärkten und im Bereich der katholischen Schweiz einen zweiten Strang der Aufklärung, der dann teilweise an spätjansenistische Vorstellungen anknüpfte, auslöste.

Das Bändchen erschließt den „Josephinismus" in seinen je nach Gegend der Habsburgerherrschaft verschiedenen Erscheinungsformen und Auswirkungen und in seinem vielschichtigen Bezug zur Aufklärung.[43] Im Zusammenhang mit dem Josephinismus kann auf ein Lesebuch von Reinalter verwiesen werden.[44]

Der Kunsthistoriker Karl Möseneder hat einen Bd zu Franz Anton Maulbertsch vorgelegt und in diesem Bd gezeigt, wie in den Deckengemälden von Maulbertsch Gedankengut der Aufklärung in bildliche Darstellung umgesetzt wird.[45]

In der Einleitung „Katholische Aufklärung" (11–15) gibt der Vf. einen knappen, aber reich mit Literaturverweisen bestückten Überblick zur Aufklärung und stellt sofort die Beziehungen zur Deckenmalerei her. Eingehend ist er den Entstehungsgeschichten der Gemälde von Maulbertsch in der Bibliothek des Prämonstratenserklosters Bruck a. d. Thaya („Natürliche Theologie und Aufklärung", 17–100), dem im philosophischen Saal des Klosters Stahov in Prag („‚Wahre' und ‚falsche' Aufklärung", 101–160) und dem im Bibliothekssaal des Klosters Geras („Die aufgeklärte Lehre der Kirche", 161–178) nachgegangen.

Dabei kann er aufzeigen, wie jeweils ein verändertes Verständnis von Aufklärung und im Spannungsfeld von Vernunft und Kirche durch die Auftraggeber und den Maler in ein Bildprogramm umgesetzt wurden. Dabei hat M. auch neuere Forschungen zur Theologie der Aufklärungszeit berücksichtigt und in hervorragender Weise verarbeitet. Wie bei einem kunsthistorischen Bd zu erwarten, sind viele Abbildungen eingebracht und in einem Abbildungsnachweis (195–196) erschlossen. In einem „Appendix" werden noch Quellen vorgelegt (197–260). Beschlossen wird der Bd mit einem Register, das Namen und Orte erschließt.

Zur neueren liturgiewissenschaftlichen Forschung

Liturgiewissenschaftler haben sich in den letzten Jahren verstärkt der Erforschung der liturgischen Reformen in der Zeit der Aufklärung und im 19. Jh. zugewandt. Untersuchungen zu einzelnen Liturgikern und deren Vorstellung über Liturgie liegen schon länger vor.[46] In den letzten Jahren wurden vor allem Ritualien und Gebetbücher vorgenommen.[47]

So hat F. Kohlschein einen Bd zur Feier von einzelnen Sakramenten herausgegeben (mit weiteren Beiträgen von Probst und Hollerweger).[48] Sehr hilfreich für die weitere Forschung wird die von M. Probst herausgegebene „Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs" sein.[49] In einem Anhang sind nur handschriftlich überlieferte Ritualien der Aufklärungszeit abgedruckt. B. Kranemann stellt in seiner Untersuchung zur Krankensalbung[50] bereits im Literaturbericht Gemeinsamkeiten in den Ritualien der Aufklärungszeit fest. Es wird die Einbeziehung der Gemeinde in die Liturgie, die Lebensrelevanz des Gottesdienstes, eine starke biblische Orientierung und viele Gebete angestrebt. Er stellt fest: „Liturgie im Kontext der Aufklärung verlangt ..., daß der Mensch in der Nachfolge Christi gemäß den Geboten Gottes lebt (Tugendhaftigkeit), um so einst zu Gott zu gelangen (Glückseligkeit)" (337).

Kohlschein stellt in einer Untersuchung von Hirschers früher Schrift zur Messe[51] heraus, Hirscher gehe es um zwei Ziele: „den ursprünglichen Begriff der Messe zu entwickeln und die richtige Methode ihrer Feier aufzuzeigen" (164).

K. gibt eine Analyse des theoretischen Teiles. Hirscher versucht die Messe vom Abendmahl her zu verstehen und fordert, daß sie zur gemeinsamen Feier wird und daß möglichst viele am Sonntag zum Tisch des Herrn gehen. Er nimmt dann auch noch Stellung zu zeitgenössischen Entwürfen. K. bringt dann eine Analyse der von Hirscher vorgeschlagenen Meßformulare. Er wendet sich der Übersetzung dieses Werkes „Missale" durch Diebold zu und berücksichtigt die Bearbeitung durch Hemmerle (1840). Nun folgt ein Vergleich mit Winters Meßformularen (185–190). Hirscher ist Winter weit voraus in der theologischen Grundlegung und vermeidet die belehrende Tendenz. Er beschränkt sich auf theologische Leitlinien. Beiden geht es um die Teilnahme der Gläubigen und die Einheit der Feier. Winter hebt die Rolle des Vorstehers durch die vielen „Anreden" hervor; Hirscher stellt stärker auf Dialog ab. Hirscher bleibt näher an der traditionellen Struktur. „So bieten Winter und Hirscher – im Abstand von elf Jahren – zwei in der Form deutlich unterschiedene, doch in der Intention verwandte Varianten des reformerischen Aufbruchs in der späten deutschen katholischen Aufklärung" (190). Für Hirscher sei Aufklärung im positiven Sinn „die Aufklärung des Geistes durch die Erkenntnis des Evangeliums Jesu Christi" (192).

Vielleicht sollte den Unterschieden in der theologischen Begründung der Autoren Winter und Hirscher noch näher nachgegangen werden. Das Vorverständnis, unter dem Hirscher das Abendmahl Jesu betrachtet, ist wohl ein anderes als das bei Winter. Auch hier ist zu beachten, daß Hirscher von einem anderen Verstehenshorizont her seine Theologie treibt als „aufgeklärte" Theologen.

Ignatzi will in seiner Diss. zum Beerdigungsritus[52] eine Lücke der Forschung im Bereich der Aufklärungsliturgik schließen und mit seiner Untersuchung einem besseren Verständnis der katholischen Aufklärung dienen. Kohlschein und Küppers haben eine Tagung zu einzelnen Gesang- und Gebetbüchern der Aufklärung abgehalten und die Vorträge veröffentlicht.[53] Jedem der Beiträge (u. a. von Arx, Ühlein-Sari, Eder und Häußling) sind eine Fülle von Texten beigegeben. So ist der Bd auch eine Fundgrube für Gesänge und Gebete der Aufklärungszeit.

[43] In der Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850" finden sich Untersuchungen zu anderen Erscheinungen der Aufklärung. Auch die übrigen Veröffentlichungen von Reinalter sind beachtenswert. Darunter etwa: Lexikon zu Demokratie und Liberalismus. 1750–1848/49. Hg. v. Helmut Reinalter, Frankfurt 1993.

[44] Helmut Reinalter: Am Hofe Josephs II., Leipzig 1991.

[45] **Möseneder**, Karl: **Franz Anton Maulbertsch.** Aufklärung in der barocken Deckenmalerei. – Wien: Böhlau 1993. 276 S., zahlr. Abb. (Ars viva, 2), geb. DM 98,00 ISBN: 3-205-98002-6.

[46] Vgl. Erwin Keller: Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich Wessenberg, in: FDA 85, 1965; ders.: Kult und Kultreform bei Johann B. Hirscher, in: FDA 90, 1970, 333–456; Manfred Probst: Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832), Regensburg 1976; Josef Steiner: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters, FThSt 101, Freiburg 1976; Franz Kohlschein: Liturgiegeschichte als Liturgiekritik. Zur Bedeutung Friedrich Brenners (1780–1820) als Liturgiker, in: ALW 30, 1988, 238–264.

[47] Franz Kohlschein: Die liturgischen Reformanliegen des deutschen Aufklärungskatholizismus (1780–1830), in: LJ 39, 1989, 168–177. Benedikt Kranemann: „Liturgie der Aufruf, und tugendhaftes Leben der Nachhall." Zum Rituale-Entwurf Romuald Krocers aus dem Jahre 1812, in: ALW 31, 1989, 79–99.

[48] Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung. Hg. v. Franz Kohlschein. Pietas Liturgica Studia 6, St. Ottilien 1989. Vgl. auch ThRv 87, 1991, Sp. 63–66.

[49] Manfred Probst: Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben, LQF 74, Münster 1993. Vgl. auch ThRv 91, 1995, Sp. 158–160.

[50] Benedikt Kranemann: Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoraltheologische Studien im deutschen Sprachgebiet, LQF 72. Münster 1990. Vgl. auch in ThRv 87, 1991, Sp. 312–314.

[51] **Kohlschein**, Franz: **Die „Formulare" der Messe in deutscher Sprache bei Johann Baptist Hirscher (1788–1865).** Ein Beitrag zu den Reformvorstellungen der deutschen katholischen Aufklärung im Bereich der Eucharistie, in: ALW 32, 1990, 161–206.

[52] Hans-Joachim Ignatzi: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet, LQF 75, Münster 1994. Vgl. auch ThRv 91, 1995, Sp. 426–427.

[53] „Der große Sänger David – euer Muster." Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Hg. v. Franz Kohlschein / Kurt Küppers, LQF 73, Münster 1993. Vgl. auch ThRv 90, 1994, 489–491.

Fazit

„Aufklärung" ist weder prinzipiell negativ noch einfach positiv zu bewerten. Sie ist eine Erscheinung oder eine *Phase katholischer Theologie- und Kirchengeschichte* und liturgischer Reformversuche, die wie jede andere ihre Stärken, ihre Vorlieben, ihre Voreinstellungen und ihre Grenzen hat. Was „Aufklärung" im katholischen Bereich ausmacht, sollte zunächst an den *eigenen* Erzeugnissen dieser Zeit abgelesen werden. Es ist ein Ergebnis der Forschung der letzten Jahre im Bereich der systematischen Theologie und der Kirchengeschichte, daß „Katholische Aufklärung" eben nicht nur ein Abklatsch von anderer Aufklärung ist.

Erst nach einer möglichst vorurteilsfreien Bestandsaufnahme auch im Bereich der Liturgie kann erkannt werden, was „Katholische Aufklärung" oder „aufgeklärte Liturgiereform" bzw. Liturgieveränderung ist.[54] Auf diesem Weg kann geklärt werden, wie Vertreter dieser Reformen ihr Streben einschätzten und es im Rahmen von „Aufklärung" verstanden.

Mit diesen Fragen hängt auch eine zeitliche Abgrenzung von Aufklärung ins 19. Jh. hinein zusammen. In seiner Untersuchung zum Liturgieverständnis von Sailer, der zunächst der Aufklärung zuzuordnen ist, hat Probst „Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen" untersucht.[55] Er hebt hervor, daß Sailer sich gegen das Liturgieverständnis von Vitus Anton Winter wendet (ebd. 152–153) und einen Bund der Religion mit der Kunst fordert. Der Landshuter Theologe ist zu dieser Zeit bereits über das, was man gemeinhin Aufklärung nennt, hinausgeschritten. Gerade in diesen Zusammenhängen greift er Gedanken und Ansätze von Schelling auf, die dieser unter anderem bei einer Festrede in der Akademie der Künste vorgetragen hat.[56] Der Gegensatz zwischen den zwei Gruppierungen in Landshut ist bedingt durch die Anhänglichkeit der einen Gruppe an Ideen der Aufklärung und das Weiterschreiten der anderen Gruppe um Sailer hin zu Gedankengut und Lebenshaltung, die eher der Romantik zuzuordnen ist und einer Aufklärung, wie sie ihnen bei Kollegen begegnet, kritisch gegenübersteht.[57]

So hat Johann Sebastian Drey Kritik an der Aufklärungstheologie geübt und ist selbst Ansätzen gefolgt, die von Schelling her kamen und keineswegs der Aufklärung zugeordnet werden können.[58] In liturgischen und kirchenpolitischen Fragen unterscheidet er sich nicht von Positionen, die mit der Aufklärung in Zusammenhang stehen. Ähnliches läßt sich auch bei Hirscher feststellen. So wäre nochmals zu fragen, ob Vorstellungen zur Liturgiereform im 19. Jh., wie sie gemeinhin der Aufklärung zugeordnet werden, nicht genauso einen Bezug zu dem haben können, was man Romantik nennt.

[54] Vgl. Hermann Ühlein-Sari: „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche." Der erste Band des Landshuter Gebet- und Gesangbuches (Landshut 1777), in: Kohlschein/Küppers (s. vorherige Anm.), 282–321, hier 284.

[55] Manfred Probst: Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832), Regensburg 1976.

[56] Vgl. Friedrich Wilhelm Schelling: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807), SW Abt I/7, 289–329.

[57] Vgl. Philipp Funk: Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925; Georg Schwaiger: Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München 1982, 66ff.

[58] Vgl. Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (s. o. Anm. 19), 58ff; 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 1994, passim.

Angelis, Marco de: **Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal.** Ein Versuch, die „dunklen Jahre" (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen. – Frankfurt u. a.: Peter Lang 1995. 333 S. (Hegeliana, 4), kart. DM 95,00 ISBN: 3-631-48678-2

Haupt- und Untertitel dieser Bochumer Diss. lassen nur bedingt erkennen, worum dem Vf. zu tun ist: Anhand der Durchleuchtung eines sehr begrenzten und speziellen Problemzusammenhangs möchte er dazu beitragen, daß die Hegelsche Philosophie auch in ihrer Spätgestalt unbeschadet der wissenschaftlichen Form ihrer Selbstdarstellung als Weisheitslehre wiederentdeckt werde (vgl. XII). Der Grundlegung der Motive dafür spürt Vf. in den frühesten erhaltenen schriftlichen Arbeiten Hegels nach. Diese stellen insofern vor ein besonderes Problem, als wohl für die Jahre 1785–1788 und 1792/93–1794 entsprechende Quellen erhalten sind, nicht aber für die sogenannten „dunklen Jahre" 1789–1792. Genau in diese Zeit aber muß nach de Angelis' Rekonstruktionen Hegels Auseinandersetzung mit J. J. Rousseau fallen, aus der sich jene Auffassung der Philosophie als Weisheit qua Lehre von einem guten Leben im wesentlichen speisen dürfte.

Der Nachweis, daß Rousseaus Philosophie als Hauptquelle für Hegels Denken zwischen 1789 und 1792 in Anschlag zu bringen ist, wird über den Vergleich zahlreicher (bisweilen nur äußerst knapp kommentierter) Textstellen beider Autoren geführt, macht aber insgesamt nur ca. ein Fünftel der Arbeit (193–254) aus; die laut Vorwort leitende Absicht zu zeigen, daß sich das in der Begegnung mit Rousseau ausgebildete Verständnis von Philosophie als Weisheit bis in das späte Denken Hegels verfolgen lasse, erschöpft sich in wenigen einschlägigen Hinweisen (vgl. 274–275). Ungleich umfänglicher legt der Vf. seine Analysen und Rekonstruktionen zu Hegels Denken zwischen 1785 und 1794 an; und da liegt auch die Stärke seiner Arbeit. Gerade kraft des in ihr zur Geltung kommenden Methodenbewußtseins stellt sie einen interessanten Beitrag zu der seit Jahren besonders von Dieter Henrich im Blick auf die klassische deutsche Philosophie geforderten (und auch selbst betriebenen) Konstellationsforschung dar [vgl. Henrich, Dieter: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991. Bes. 27–46].

In der kurzen Spanne zwischen Lessings Tod und dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" 1781 einerseits und dem Tode Hegels und Goethes 1831/32 andererseits traten in vorher nie zu beobachtender Dichte und Geschwindigkeit philosophische Neuansätze hervor, die sich – kaum ausgebildet – wechselseitig unmittelbar oder durch weitere Diskussionsteilnehmer vermittelt unter Kritik nahmen. Der Titel Konstellationsforschung bringt zu Bewußtsein, daß eine wirkliche Aufklärung jener Konzeptionen soweit nur eben möglich auch eine Rekonstruktion all dieser Verbindungs- und Beeinflussungslinien umfassen muß. Da in nicht wenigen Fällen schriftliche Spuren solcher Bezüge verlorengingen und zum Teil auch mit nur mündlich erfolgten Auseinandersetzungen zu rechnen ist, impliziert solche Konstellationsforschung neben detaillierter Rekonstruktionsarbeit auch möglichst gut abgestützte Hypothesenbildungen.

Beides führt de Angelis überzeugend vor. Zum einen interpretiert er erhaltene Texte aus der Frühzeit Hegels in einer Art Mikro-Analyse. Zum anderen sucht er die (bislang) durch keinerlei Dokumente aufzuhellende Lücke von 1789 bis 1792 durch Hypothesen über die wahrscheinliche Entwicklung bestimmter Gedanken Hegels zu füllen. Den beidseitigen Brückenkopf für dieses Unterfangen bieten ihm die erhaltenen Texte aus den Jahren 1785–1788 einerseits und 1792/93–1794 andererseits. Beide Quellenbestände unterwirft er entwicklungsgeschichtlichen Analysen, d. h. er sucht aufzuklären, von woher kommend in welche Richtung sich Hegels Denken in den zwei Zeiträumen entfaltet hat; der Vf. nennt diese Methode „genetisch" (vgl. 16–21). Aus den diesbezüglichen Resultaten wird dann deduktiv eine Hypothese über den Gang der Entwicklung während der „dunklen Jahre" gewagt. Konkret wird das so durchgeführt: Unter Voraussetzung einer durchschnittlichen Kontinuität in Hegels Biographie sucht Vf. am Ende des ersten Zeitraums 1788 eine Bilanz der Hegel bislang beschäftigenden Gedanken zu ziehen und fragt dann nach Überlegungen, die ab 1793/94 nicht ausdrücklich thematisiert und damit nicht erst neu auftreten können, jedoch im ganzen von Hegels damaligem Denken von Bedeutung sind, ohne bereits 1788 auch nur in Spuren nachweisbar zu sein. Die Rezeption oder Ausbildung der solchermaßen in den Quellen von 1792/93–1794 sedimentierten Gedanken schreibt de Angelis dem Zeitraum von 1789–1792 zu; diese Methode nennt er Schichtuntersuchung" (vgl. 13–16).

Inhaltlich kommt der Vf. mit dem geschilderten methodischen Zugriff zu folgendem Befund: Hegel beschäftigt von allem Anfang an das Problem des menschlichen Handelns, seiner Gründe und Ziele, also die Moralität. Der Form nach setzt diese aufgrund ihrer wesentlichen Vernunfthaftigkeit für Hegel eine „Aufklärung des gemeinen Mannes" voraus, ihr Ziel findet sie in der Glückseligkeit. Zur näheren Bestimmung dessen, was Aufklärung meint, rezipiert Hegel (von C. F. Nicolai) den Begriff der Natürlichkeit und wendet ihn auf den Bereich der Wissenschaften und der Künste an; die Kategorie „Natürlichkeit" ist für ihn gleichbedeutend mit „Vernünftigkeit". Soweit der durch Dokumente gestützte Befund für die Zeit von 1785–1788. Ab

1792 bewegt Hegel die Frage der Stiftung einer neuen Volksreligion. Es läßt sich unzweideutig zeigen, daß diese Idee unmittelbar auf das leitende Problem von 1788 und vorher bezogen ist, die „Aufklärung des gemeinen Mannes": sie soll durch eine die Moralität förderne Volksreligion realisiert werden. Eine neue Religion in diesem Sinn hält Hegel für erforderlich, weil das Christentum für diese Aufgabe ungeeignet sei. Es ziehe nämlich seine Begründungen aus der Geschichte und nicht aus der Vernunft. Das habe zur Folge, daß ein Gottmensch als Tugendsymbol propagiert werde. Sofern damit ausgeschlossen sei, daß der Mensch das moralische Gesetz in sich selbst finde, gehe mit dem Christentum eine Erniedrigung des Menschen als solchen einher, die es prinzipiell daran hindere, als Volksreligion die Moralität des Menschen voranzubringen (vgl. 164–170).

Damit ist auch schon angegeben, was eine wirkliche Volksreligion auszeichnen muß: daß sie sich neben der Vernünftigkeit auch an der natürlichen Verfaßtheit des Menschen einschließlich seiner Sinnlichkeit orientiert (vgl. 159–163). Damit dehnt Hegel die ihm schon wohlvertraute Kategorie der Natürlichkeit auch auf den Bereich der Moralität aus. Eine stattliche Zahl von Textspuren (Anklänge, Quasi-Paraphrasen etc.) und Zeugnisse Dritter machen zweifelsfrei, daß sich Hegel bei der Ausarbeitung dieser natürlichen Auffassung des Menschen von Rousseau leiten ließ. Die eher implizite Form, in der diese Gedanken in den Dokumenten ab 1792 thematisiert werden, läßt den Schluß zu, daß sie im vorausliegenden Zeitraum der dunklen Jahre konzipiert wurden. Innerhalb der damit gezogenen Koordinaten faßt Hegel die neu zu stiftende Volksreligion zunächst unter dem Einfluß von Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" als eine Religion des Herzens. Die Bekanntschaft mit der pessimistischen Anthropologie des ersten Teils von Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" läßt am menschlichen Herzen als dem hinreichenden Fundament von Religion bei Hegel Zweifel aufkommen. Daher verwandelt er unter dem Eindruck, den die anderen drei Teile von Kants Buch auf ihn machen, seine Konzeption einer Religion des Herzens in diejenige einer Vernunftreligion (vgl. 65–159). In seinen Schriften aus der Zeit nach den von de Angelis analysierten Jahren, also zwischen 1794 und 1799, arbeitet Hegel die Liebe qua Vernunftkern der christlichen Botschaft als den Ausgangspunkt seines Ideals der Volksreligion heraus, in den Jahren von 1799–1806 nimmt er sich schließlich der Stiftung, also Realisierung des bislang in Gedanken Konzipierten an (vgl. 264–267).

Man muß de Angelis' systematische Konklusionen – etwa diejenige einer auch heute aufgrund der globalen Situation notwendigen Stiftung einer für alle Menschen geltenden Vernunftreligion – nicht teilen (vgl. 276–281). Solch allzu bemühter Aktualisierung hätte es gar nicht bedurft, um zur Geltung zu bringen, daß die Fragen nach einer Versöhnung von Vernunft und Glaube zumindest auf dem Niveau, das Hegel und andere markiert haben, nach wie vor über kritische Potentiale verfügen, denen philosophisches Denken auch heute nicht ausweichen kann. Theologie dürfte das aus Gründen der Verantwortung für ihre Adressaten und aus Selbstachtung erst recht nicht.

Münster/Regensburg Klaus Müller

Schwinge, Gerhard: **Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung.** Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795–1816 und ihres Umfelds. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 372 S., 1 Portrait (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 32), geb. DM 118,00 ISBN: 3-525-55816-3

Das Schrifttum über Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) stieg binnen der letzten zehn Jahre erheblich an: 27 Titel sind neu erschienen! Das wirft die Frage auf: Was ist das Besondere an Jung-Stilling, das ihn für unsere Zeit wieder lesenswert macht? Der wichtigste Grund dürfte wohl darin liegen, daß Jung-Stilling erstens weithin universell denkt, also nicht grundsätzlich zwischen *Erfahrungs*gegenstand und *Erkenntnis*gegenstand trennt, und er sich zweitens durchgängig auf Praxis stützt, nämlich auf ein ungemein breites Erfahrungswissen (Jung-Stilling war Handwerker, Lehrer, Geodät, Ökonom, Forstwissenschaftler, Mediziner, Hochschullehrer, Laientheologe und Literat). Diese Sicht der Dinge war schon damals und ist noch heute selten. Sie wird im akademischen Bereich gar als „unwissenschaftlich" gescholten, weil sie nicht in die Tiefe führe und Sachurteile „unzulässig" mit Werturteilen vermenge.

Jung-Stilling war durch das grand événement von 1789 mit seinen vielfältigen Folgen in eine Endzeitstimmung versetzt worden. Diese seine Seelenlage veranlaßte ihn, zwischen 1794 und 1796 den vierbändigen allegorischen Roman „Das Heimweh" zu schreiben, dem noch „Der Schlüssel zum Heimweh" folgte. Der Roman hatte unerwartet einen erstaunlichen Erfolg; Jung-Stilling erhielt Zuschriften von groß und klein aus der gesamten Welt. Das regte ihn an, weiterhin auf dieser Schiene zu fahren. Dazu fühlte er sich von Gott berufen.

Jung-Stilling gab 1803 seine Professur für Ökonomik in Marburg auf. Er nahm das Angebot des Karl Friedrich von Baden an und trat als dessen geistlicher Berater in seinen Dienst. Fortan schrieb er – mit Ausnahme eines Lehrbuchs der Naturkunde – nur noch religiöse Bücher und Magazine.

Im vorliegenden Bd finden sich die dem „Heimweh"-Roman folgenden vier Magazine von Jung-Stilling in jeweils einem besonderen Abschnitt dargestellt.

Kap. 2 hat die Volksschrift „Der graue Mann" zum Gegenstand, die von 1795 bis 1816 herauskam. Kap. 3 ist der Reihe „Der christliche Menschenfreund" gewidmet, die von 1803 bis 1807 erschien. „Des christlichen Menschenfreunds biblische Erzählungen", die Jung-Stilling zwischen 1808 und 1816 schrieb, werden in Kap. 4 erörtert. Kap. 5 stellt das „Taschenbuch für Freunde des Christenthums" vor, das Jung-Stilling zwischen 1805 und 1816 herausgab. Es befaßt sich auch mit dem großen Versepos „Chrysäon", das von Jung-Stilling zwischen 1809 und 1812 in das Taschenbuch eingearbeitet war und erst nach seinem Tod ganz, als zusammenhängende Schrift, erschien.

S. stellt diese vier Publikationen jeweils aus den Lebensumständen von Jung-Stilling und aus den zeitgeschichtlichen Begebenheiten vor. Er umreißt sodann die angepeilte Zielgruppe, vergleicht damit die Themenauswahl sowie die Darstellungsweise und versucht vorsichtig eine literarische Zuordnung. Dazu wird auch der theologische Gehalt der einzelnen Schriften aufgehellt, und hier besonders das Bibelverständnis des alten Jung-Stilling untersucht. Kernzitate erläutern jeweils die Ausführungen.

Bei alledem geht S. Schritt für Schritt behutsam vor. Er stellt viele Bezüge zur vorhergehenden, zur zeitgenössischen sowie zur späteren Literatur her und zeigt Gemeinsamkeiten wie Abweichungen. So schält sich das Jung-Stilling Eigene, Besondere immer wieder klar heraus.

Im letzten Abschnitt („Die Bedeutung der periodischen Erbauungsschriften Jung-Stillings für seine Geltung als ‚Patriarch der Erweckung' ") faßt S. die an vielen Stellen der Vorkapitel gefolgerten Aussagen zusammen. Auch der Nachwirkung von Jung-Stilling im 19. Jh. wird hier nachgegangen. In vier Thesen ordnet S. die Bedeutung und Wirkung von Jung-Stilling als Schriftsteller der Erweckung ein. Das Literaturverzeichnis und das Namenverzeichnis sind eines Bibliotheksdirektors (der Vf. leitet die Landeskirchliche Bibliothek in Karlsruhe) würdig.

Die von S. ausgeleuchteten Schriften mögen ja heute von vielen als „religiöse Schwärmerei" oder gar als „frommer Kitsch" eingeordnet werden – und vielleicht sind sie das auch. Aber S. versteht es aufzuzeigen, wieso und warum sie in ihrer Entstehungszeit von den Lesern geradezu verschlungen wurden. S. macht dadurch deutlich, daß auch die christliche Literatur auf wirtschaftliche, politische und soziale Notlagen (wie hier in der Zeit der Französischen Revolution mit ihren Kriegen bis 1814) auf eine ganz bestimmte Weise reagiert, und daß dadurch ein vielfältiges, wenn auch nicht neues, so doch neuartiges Beziehungsgeflecht im kirchlichen Raum entsteht. Insofern ist diese Studie auch für jene von Bedeutung, die sich weniger für Jung-Stilling und mehr für soziologische Zusammenhänge über das Mittel christlicher „Volks"-Literatur interessieren.

Eine kritische Bemerkung zum Schluß. Sie betrifft das auf S. 5 wiedergegebene (von einem unbekannten Maler verfertigte) Portrait von Jung-Stilling; dieses stellt einen mißmutigen, säuerlichen, verdrießlichen Greis da. Die Lust am Weiterlesen und an Jung-Stilling überhaupt regt dieser Anblick beileibe nicht an! Sicher war Jung-Stilling als Siegerländer, als Reformierter sowie als von den widrigen Zeitumständen und vom Familienleben (drei Ehefrauen und sieben Kinder gingen ihm in den Tod voraus) arg Mitgenommener keine Frohnatur. Mitnichten aber war er ein Griesgram, wie der unbefangene Leser aufgrund der Abbildung schließen muß. Passender wäre das Portrait des Zürcher Professors Johann Heinrich Lips gewesen, das dieser im April 1801 fertigte. Jung-Stilling hat dieses Bildnis als übereinstimmend mit seinem wirklichen Aussehen anerkannt. Es zeigt ihn als freundlichen, offenen, nachdenklichen Mann, der Sympathie ausstrahlt.

Siegen Gerhard Merk

Pott, Martin: **Aufklärung und Aberglaube.** Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. – Tübingen: Max Niemeyer 1992. X, 454 S. (Studien zur deutschen Literatur 119), kart. DM 136,00 ISBN: 3-484-18119-2

Die Aufklärung hat sich wirkungsgeschichtlich nicht allein über ihre Programmideen und ihre Zukunftsvisionen, sondern auch über ihre Kampfideen, über ihre Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit und deren Hypotheken für ihre Gegenwart, entfaltet. Diese Einsicht gibt die inhaltliche und methodische Leitperspektive für diese Studie, welche mit der Bekämpfung des Aberglaubens eines der zentralen Kontroversthemen der deutschen Frühaufklärung zum Gegenstand hat. „Was heißt Aufklärung als Aberglaubenskritik?", so fragt der Vf. im Anschluß an Zöllners alte Frage, die neben Immanuel Kants berühmter Antwort vom „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit" an anderer Stelle auch dessen lapi-

dare Antwort fand: „Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung" (I. Kant, Kritik der Urteilskraft, 1790, vgl. Pott, 3). Die Antwort wird in vorbildlicher Präzision und Ausführlichkeit in sechs Schritten gegeben:

Kap. I und II: Zunächst werden die antiken Fassungen des Aberglaubensproblems im Griechischen wie Lateinischen (*deisidaimonia* bzw. *superstitio*) untersucht. Leitgedanke ist die Rezipierbarkeit dieser antiken Begriffsfassungen für den aufgeklärten Aberglaubensdiskurs. Schon hier eröffnen sich überraschende Befunde; zunächst der, daß das Ansehen der Antike gegenüber der Renaissance keineswegs als gesunken, sondern lediglich als gewandelt erscheint, nicht mehr als Vorbild des Denkens, sondern als Anregung zum Denken. *Deisidaimonia* erscheint in der antiken Begriffswelt durchaus nicht sofort als pejorativer Begriff; das Wortfeld schillert zwischen Gottesfurcht und übertriebener Furcht vor dem Numinosen; erst bei Theophrast und Plutarch erscheint der Bedeutungsgehalt der törichten Furcht des Volksglaubens. Das NT aber (Apg 17,22 und 25,19) verwendet den Begriff noch in der alten Bedeutung von Religion/religiös, und erst das Mißverständnis der paulinischen Areopagrede durch die lateinische Bibelübersetzung des Erasmus, von Luther in die deutsche Bibel übernommen, eröffnet dem Begriff seinen Einzug in die Aberglaubenskritik der Frühaufklärung. Damit ist eine Grundeinsicht angedeutet, die das ganze Buch durchzieht: Die konfessionelle Identifikation von „Aberglaube" mit „Katholizismus" ist grundfalsch und entspricht dem Diskurs des späten 17. und frühen 18. Jh.s keineswegs. Die Frühaufklärung als ein ganz überwiegend protestantisches Phänomen bearbeitet das Aberglaubensproblem neben der aus der Reformationspolemik gewonnenen Katholizismusfeindlichkeit auch und vorwiegend im eigenen Hause. Gleichzeitig sind mit der Rezeption von Theophrast und Plutarch die entscheidenden Stichworte der Diskussion gegeben: Aberglaube als affektive Bigotterie und intellektuelle Schwäche, Aberglaube als formal dem Atheismus vergleichbarer Irrtum über das wahre Wesen der Religion. Diese Topoi geben auch den Verlauf der aufgeklärten Debatte vor: von einer moralischen zu einer physikalischen Fassung des Aberglaubensbegriffs, von einer an der *mesotès*-Lehre orientierten Aberglaubenskritik zur Religionskritik. Das lateinische Wortfeld *superstitio* zwischen seiner Fassung bei Cicero und Lukrez bestätigt diesen Befund: Während man in Cicero „einen Wahlverwandten in der Bekämpfung des Aberglaubens und der Verfolgung der allgemeinen Ziele von Aufklärung" (51) gefunden zu haben glaubte, markierte Lukrez in seiner synonymen Auffassung der Begriffe *religio* und *superstitio* „den Übergang von der Aberglaubens- zur Religionskritik" (57). Das hat seiner Rezipierbarkeit in der bleibend religiös geprägten deutschen Frühaufklärung zunächst enge Grenzen gesetzt und markierte erneut die enge Verwobenheit von Aberglaubens- und Atheimusdebatte. Auch hier sind die luciden Seitenblicke des Verfassers wertvoll: Es war Ciceros Fassung des Begriffs als übertriebene Religiosität, die später auch auf das Christentum angewandt wurde (während das Christentum ihn zu einem Kernbegriff seiner Idololatriekritik machte); und es war Lukrez' Fassung des Begriffs, die das Vorbild abgab einerseits für die Priesterbetrugsthese der Aufklärung im Zusammenhang der politischen Aspekte der Aberglaubenskritik wie andererseits für die Projektionsthese bei Feuerbach und Marx. Schon die ersten beiden Kapitel also eröffnen Einsichten weit über den enggestellten eigentlichen Themenbereich hinaus.

Kap. III: In einem dritten Schritt wendet sich der Vf. am Beispiel des Christian Thomasius der moralischen Fassung des Aberglaubensproblems zu. Aberglaubensbekämpfung erscheint hier nicht allein unter dem Postulat der Aufklärung des Verstandes, sondern vor allem der Reinigung des Willens; Aberglaube sei unvernünftige Gottesliebe, insofern sie Gott Eigenschaften unterstelle, die er nicht haben könne, und in leidenschaftlicher Furchtsamkeit diesem Gottesbild Dienste erweise, derer Gott nicht bedürfe; Aberglaube wirke sich damit gleichzeitig als Beschränkung der Menschenliebe aus. Indem Thomasius „vernünftige Liebe" in Anlehnung an das stoische Ideal der *apatheia* (Cicero) als „Gemüths-Ruhe" faßte, verband er den Aberglauben mit der Affektenlehre (gegen die vernünftige Liebe stehen Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz); ein Topos, der die gesamte Debatte weithin bestimmen sollte. Eben hier erweist sich die Aberglaubenskritik als Fortsetzung der reformatorischen „Papismuskritik" in den Kontexten des konfessionellen Zeitalters (99). Hier erweist sich weiterhin die innere Verwandschaft der Frühaufklärung mit dem Pietismus: Indem die „vernünftige Gottes- und Menschenliebe" sich als Erfüllung des Gotteswillens innerlich verstand und äußeren Gottesdienstformen indifferent gegenüberstand, erschien das Festhalten an letzteren als Vorurteil der Autorität (*praejudicium auctoritatis*), als Mangel an Nachdenken, unterhalten von denen, die vermeintlich davon profitieren: „Dem Sprachgebrauch nach den lutherischen Streitreden gegen das römische Papsttum verwandt stellt Thomasius [...] das ökonomisch-politische Interesse der Pfaffenclique mit kräftigen Strichen heraus" (112). Thomasius zeigt sich hier mit den in Gottfried Arnolds „Unpartheiischer Kirchen- und Ketzerhistorie" vertretenen Ansichten über die sog. „Konstantinische Wende" eng verwandt. Das trug erneut scharfe konfessionalistische Züge in die Debatte, so sehr die Frühaufklärung bestrebt war, den „Rest papistischen Sauerteiges des Aberglaubens" der lutherischen Orthodoxie ebenfalls auszumerzen. Es sind eben diese Fragen nach der sozialdisziplinierenden politischen Intention religiöser (nicht rational-moralischer) Fassungen des Aberglaubensbegriffs (Scholastik und Luthertum: Aberglauben als Pakt mit dem Teufel), denen Schüler des Thomasius (C. H. Amthor u. a.) intensiv nachgespürt haben. Es ist überaus bedeutsam, daß die politische Dimension des Aberglaubens (verknüpft mit dem Begriff des „Interesses") vor allem institutionalisierte Formen von Religion hervortreten ließ, nicht den gemeinen „Volksglauben" (147f). Dabei wird gleichzeitig deutlich, wie intensiv die Aberglaubenskritik der Frühaufklärung aus der protestantischen Polemik gegen den Katholizismus schöpfte, wie die Appellation Luthers an den Laienstand gegen die papistischen Mißbräuche etc. wieder aufgegriffen wurde (151). Hier aber war gleichzeitig der Angelpunkt zwischen Aberglaubenskritik und Religionskritik, indem die ganze Religion in zentralen Inhalten als Macht- und Herrschaftsinstrument, als Furcht und Dummheit hervorrufende Institution beschrieben wurde (152). Gerade die moralische Fassung des Aberglaubensbegriffs beeinflußte auch die Atheismusdebatte, insofern die Frage nach den moralischen und gesellschaftlichen Folgen beider zum Vergleich herausforderte. Die tonangebende Mehrheit der deutschen Aufklärung entschied sich hier erneut für den Mittelweg zwischen beidem und begriff Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben wie als Schutz vor dem Atheismus (181). Wahre Aufklärung erschien als „ratio moderata".

Kap. IV: Der frühneuzeitliche Hexenwahn mußte zum paradigmatischen Prüfstein für die Tragfähigkeit aberglaubenskritischer Argumentationen werden. „Denn in der Kritik des Hexenwahns gelang es, den ‚archimedischen Punkt' aller bisherigen Superstitionstheorie, die Annahme einer tatsächlichen Wirksamkeit des Teufels in der Welt, zu finden" (207). Die scholastische Fassung des Aberglaubens als Pakt mit dem Teufel (und nicht als durch falsche Leidenschaften und mangelnde rationale Einsicht verursachte moralische Verfehlung) hatte sich gerade im Luthertum nochmals verschärft. Luthers Teufelslehre war mit seiner Christologie eng verbunden: Nach dem Sieg Christi rannte der Teufel um so wütender gegen die Welt an. Es war eben diese Pakttheorie, welche die Frühaufklärung herausforderte, nach den Möglichkeiten weltlicher Wirksamkeit des Teufels zu fragen. Ob man diese, wie Balthasar Becker, in Anwendung der cartesianischen Naturphilosophie radikal negierte und den Teufel als ohnmächtigen Gefangenen Gottes in den untersten Höllenkreis verbannte, oder ob man wie Thomasius (stark beeinflußt durch Friedrich von Spee) die Wirksamkeit des Teufels lediglich auf Verstand und Gemüt des Menschen einschränkte: immer ging es darum, die Hexerei als fiktives Verbrechen zu entlarven, Teufelspakt und Teufelsbuhlschaft als wahnhafte Einbildung der Opfer (wie ihrer Richter) zu erweisen und den Teufel so zu entmachten und zu „moralisieren". Die verästelten Argumentationsstränge können hier nicht ansatzhaft wiedergegeben werden; das Kapitel wird aber in Zukunft als bedeutender Beitrag zur Hexenliteratur gelten dürfen.

Kap. V und VI: Gerade die Hexendebatte in der Frühaufklärung führte jenen Übergang von der moralischen zur physikalischen Aberglaubenstheorie herbei, die der Kritik im Anschluß an Leibnitz und Wolff einen vornehmlich naturwissenschaftlich-rationalistischen Charakter gab. Diesen Verschiebungen gelten die letzten beiden Kapitel. Wie eng nun physiologische und philosophische Fragestellungen verflochten wurden, zeigen die Versuche zur *melancholia superstitionis*, welche die Säftelehre Galens, die davon abhängige Temperamentenlehre und die Superstitionstheorie zusammenzubinden suchten; letztlich erfolglos, weil die deterministisch-mechanistischen Konsequenzen solcher Ableitungen die menschliche Freiheit in Frage stellten. Diese Aporien markierten gleichzeitig den Übergang von einer philosophischen Temperamentenlehre zu einer Psychologie des Aberglaubens, welche diesen zunehmend als „melancholischen Wahn" charakterisierte. Sie markierten gleichzeitig die Nahtstellen von Aufklärung und Medizin, die der Vf. ausführlich, aber in zunehmender Entfernung vom Aberglaubensthema abhandelt.

Rez. wünscht dem Buch, dessen inhaltliche Reichtümer hier nicht in Ansätzen sichtbar gemacht werden konnten, eine weite Verbreitung. Auch der Katholizismus in seiner zunächst sehr zögerlichen Rezeption, dann seiner weitgehenden Ablehnung der Aufklärung kann nach der Lektüre dieses Buches jenseits aller apologetischen Muster besser verstanden und klarer beurteilt werden, in der Berechtigung wie Begrenztheit seiner Auseinandersetzungsgeschichte. Dies gilt, obwohl fast ausschließlich protestantische Stimmen zu Wort kommen. Der Umfang des Buches muß seiner Verbreitung nicht entgegenstehen, denn obwohl sich das Werk nicht leicht liest, ist seine Sprache reif, klar und forttreibend (wenn man auch gelegentliche Ausrutscher wie „mentalitätsmäßig" [262] mäßig finden wird). Darstellungstechnisch lobenswert sind die klare Gliederung, die lucide Durchführung der Argumentationsstränge sowie die vielen hilfreichen Querverweise und die gerafften, präzisen Wiederaufnahmen. Das Buch stellt seinen Titel fast zu eng, denn im Zusammenhang der Aberglaubenskritik bietet es viel zur Religionskritik und Atheismusdiskussion der Aufklärung. Meisterhaft macht der Vf. die enge Verflochtenheit philosophischer, religiöser, politischer und gesellschaftlicher Aspekte der Aufklärung deutlich und führt das Aberglaubensthema als Nahtstelle dieser Aspekte vor.

Die Perspektive des Autors ist dabei durchgängig die der Aufklärung selbst; erst ganz am Schluß wird der Blick streiflichtartig auch auf die Brechungen gelenkt, die der Aufklärung zueigen waren. Immer drängender werdend, steht die Lösung des Problems ja noch dahin, ob die Aufklärung tatsächlich den Menschen seiner Bestimmung nähergebracht habe und ob er auf dem Wege von Befreiung

und Bildung zu jener Glückseligkeit gelangen könne, welche so emphatisch erhofft wie verheißen wurde. Das Buch hilft – auch ohne dies zu thematisieren – die enge Verflochtenheit aus Rationalität, Ideologie und Idiosynkrasie als Ursache der wirkungsgeschichtlichen Ambivalenzen der Aufklärung zu verstehen. Der Vf. schlägt mit Blick auf diese Ambivalenzen vor, Aufklärung in ihren Wirkungen rückzubinden an eine die gesellschaftliche Praxis widerspiegelnde Kultur – ein bei Moses Mendelssohn entlehnter Ansatz (410ff.). Dennoch stellt das Buch – erneut unthematisch – die Frage, ob die der Aufklärung vielfach zum Vorwurf gemachte „blinde Illumination" allein auf diesem Wege jene Heilung erlangen kann, derer sie nach den Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts so dringend zu bedürfen scheint. Jenseits der Aufklärung ist es alles andere als postmoderne Esoterik, neu danach zu fragen, ob der Begriff der Religion mit dem Epitheton der „vernünftigen Gottes- und Nächstenliebe" zureichend umschrieben sei und ob sich mit einem so gefaßten „innerlichen Gottesdienste" religiös, politisch und gesellschaftlich zureichend leben lasse. Mit der Frage, ob der Mensch allein über seine Vernunft begriffen werden könne, und ob der Mensch allein aus ihr heraus leben könne, wird sich eine den Nichtaufgeklärten vorgeworfene geistige Passivität gegen die Aufgeklärten selbst wenden: „Wir haben an den Dingen niemahls gezweiffelt und darumb auch nicht untersucht!" (219) Hier ist das Christentum herausgefordert, mehrdimensionale Antworten zu geben.

Münster Andreas Holzem

Gottesbeweis – ein vergebliches Unterfangen? Onto-theologische Anmerkungen anläßlich einiger Neuerscheinungen

von Erwin Schadel, Bamberg

„Die Gottesbeweise sind allesamt gescheitert, und noch mehr: Wir alle wissen es! Die Klagen über dieses Faktum halten sich (sofern überhaupt vorhanden) in Grenzen, der Jubel darüber überwiegt bei weitem – und zwar nicht nur bei Freidenkern, sondern insbesondere auch bei religiösen Menschen."[1] – Diese paradoxe zeitdiagnostische Feststellung soll im folgenden Anlaß werden, (I.) das Problem des Gottesbeweises in drei neueren einschlägigen Monographien von Friedo Ricken, Wolfgang Röd und Reinhard Löw in den Blick zu bringen, um es im Anschluß daran (II.) in seiner „existentiellen" Bedeutsamkeit für menschliches Selbst- und Weltverständnis einschätzen zu können.

I.

1. Die 9 Beiträge des von Ricken[2] herausgegebenen Bd.es repräsentieren (bis auf einen) die Vorträge, welche im Juni 1988 an der Münchener Hochschule für Philosophie auf dem Symposion „Die Gottesbeweise in der gegenwärtigen Diskussion" gehalten wurden. Als „klassische" Gottesbeweise wurden dabei zwei lateinische Textpassagen zugrunde gelegt: Anselm von Canterbury, Proslogion, cap. I/II (hieraus bes. das *id quo nihil maius cogitari potest*) und die sog. *quinque viae* des Thomas v. Aquin (S. th. I, qu. 2, a. 3).

Ricken versucht das in unserer Zeit (insbes. bei Naturwissenschaftlern) aufgestaute „Unbehagen" an diesen Gottesbeweisen etwas zu mildern, indem er darauf hinweist, daß „erst das seit Frege und Russel entwickelte differenzierte Instrumentarium der modernen Logik (es) erlaubt . . ., das hohe Niveau dieser mittelalterlichen Argumente voll zu würdigen" (9). Gegen die von Karl Barth ausgehende radikale Ablehnung der natürlichen Theologie wie auch gegenüber der (vor allem im ‚Wiener Kreis') vertretenen Auffassung, daß seit Kants Metaphysikkritik das Problem der Gottesbeweise „erledigt" sei, betont er: „Im Verständnis des Thomas von Aquin sind Gottesbeweise der Angelpunkt, der verhindert, daß Glauben und Wissen in zwei beziehungslose Horizonte auseinanderbrechen" (9f). Die Gottesbeweise fungieren m. a. W. als das Problemfeld, auf welchem die für neuzeitliches Selbstverständnis charakteristische Diastase zwischen Fideismus (Glauben, der nicht weiß) und Rationalismus (Wissen, das nichts glaubt) überwunden werden könnte.

Diese synthetisch-integrative Zielsetzung wird in den einzelnen Beiträgen des Sammelbd.es allerdings nicht explizit angestrebt. Die einzelnen Beiträge zeigen vielmehr (wie Ricken es vorsichtig formuliert), „daß klassische kognitive Texte unterschiedliche Formulierungen zulassen" (14). Es kommt so eine bunte Palette von Auffassungsweisen zustande, in welchen sich die Denkansätze der jeweiligen Vf. widerspiegeln:

Nach E. Nieznański („Gründe, zureichende Gründe und Gottesbeweise ‚ex contingentia mundi'", 124–129) z. B. „genügt (es), zu zeigen, daß die Existenz Gottes ‚nicht unmöglich ist'" (124).

Er erinnert zwar noch daran, „daß es in den Gottesbeweisen nicht um formale, sondern um reale Existenz geht" (ebd.), läßt dabei aber unerläutert, wie der Zusammenhang zwischen Realem und Formalem (bzw. Idealem) genauer zu verstehen sei.

Eine ähnliche Vermittlungsschwierigkeit zeigt sich bei R. Wimmer („Anselms ‚Proslogion' als performativ-illokutionärer und kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie", 174–201). Wimmer antithetisiert die Worte ‚theologisch' und ‚philosophisch' „in ihrer üblichen (!?) traditionellen Bedeutung" (181) und betont deren Unvereinbarkeit: „Der Glaube bedarf keines Beweises, und der Beweis bedarf nicht des Glaubens" (ebd.). Im Anschluß an Wittgenstein legt er dar, „daß das Vorhandensein von Gründen den religiösen Glauben nicht nur nicht stützt, sondern sogar zerstört" (186). Gegenüber der ‚kopflastigen' Universitätstheologie betont er: „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen" (191). Dabei wäre mit Wittgenstein allerdings vorauszusetzen: „Gott offenbart sich nicht in der Welt" (194); ein analogisches Gottesverständnis kann nicht angenommen werden.

R. Kleinknecht („Auswahlaxiom und causa prima", 111–113) unterstreicht dies in gewisser Weise, wenn er das Diktum, daß das Kausalprinzip das „Sprungbrett zu Gott" sei (111), mittels formaler Logik (und unter stillschweigender Verwendung eines kritizistischen Kausalitätsbegriffes) als unhaltbar aufweist und schließlich zu der Auffassung gelangt: „In der Wirklichkeit ist der Mensch allein, d. h. ohne Kausalbeziehung zu Gott und insofern gott-los" (123).

Die „etwas andere" Konzeption von Wirklichkeit, welche z. B. beim „heidnischen" Aristoteles zu finden ist, wird von Kleinknecht nicht einmal angedeutet: Nach Aristoteles wird Wirklichkeit von der darin zur Auswirkung kommenden Ursache her verstanden, wobei das ‚Göttliche' als „erste und stärkste Ursache" konzipiert ist.[3]

Eine pointiert vorontologische Stellungnahme wird von E. Morscher abgegeben („Was sind und was sollen die Gottesbeweise?" Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis[en], 62–86). Morscher weiß zwar: „Anselms Gottesbeweise sind im Laufe der Geschichte schon mindestens ebensooft ‚endgültig widerlegt' wie ‚wiederbelebt' worden" (73). Bei ihm soll es nun aber irgendwie anders sein: Nachdem er in Anselms Argumentation einen „logisch unhaltbaren Trick" (72) analysiert hat, ist für ihn damit ein „endgültiges Verdikt über jede wissenschaftliche Theologie gefällt" (85). Morscher gesteht zwar floskelhaft zu, daß Anselms Beweise „wichtige Fragen und Einsichten vorweggenommen (haben), die auch in der zeitgenössischen Logik eine bedeutsame Rolle spielen" (73). Doch steht er ihnen theoretisch indifferent gegenüber und peilt – getreu Nietzsches Devise, daß ‚das Dasein nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt' sei[4] – eine „hedonistische" Auffassungsweise an: Man „braucht . . . den traditionellen Gottesbeweisen weder nachzuweinen, noch braucht man sie zu verstecken oder umzudeuten. Man kann sie als historische Leistungen würdigen und intellektuell genießen (!)" (77). Rangiert der Gottesbeweis, so fragt es sich, also auf der gleichen Ebene wie die „elegante" Lösung eines Schachproblems, in welcher, weil alles ein bloßes Spiel ist, realiter nichts gelöst wird?

Morscher beschwört den Geist einer „Popperschen Methodologie" (76) und erläutert dazu: „Wer an einer wissenschaftlichen Theologie interessiert ist, braucht sich heutzutage nicht mehr den Kopf über Gottesbeweise zu zerbrechen; er sollte sich vielmehr der Frage nach der intersubjektiven Kritisierbarkeit theologischer Sätze und nach den ‚Basissätzen' der Theologie zuwenden" (77). Die Frage ist hier nur, ob diese Denkungsart, welche nach Morscher in der heutigen Theologie „leider . . . sträflich vernachlässigt" (77) wird, tatsächlich weiterhelfen kann oder ob damit nicht ein „Kuckucksei"

[1] Vgl. Edgar Morscher, Die Gottesbeweise als vermeintliche Stütze von Religion und Theologie. In: FZPhTh 45 (1995), 101–117, 101.

[2] **Klassische Gottesbeweise in Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie**. Hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart: Kohlhammer 1991, 206 S. (Münchener philosophische Studien, N. F. 4), kart. DM 49,80 ISBN: 3–17– 010573–6.

[3] Vgl. Aristoteles, Metaph. XI, 7 (1064 a 37f).

[4] Vgl. Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, § 5.

ins „Nest" der theologischen Wissenschaft gelegt wird. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Poppers Selbstcharakteristiken, z. B. an: „Ich bin stolz darauf, daß ich als Philosoph nichts mit dem Glauben zu tun habe",[5] an: „Ich glaube nicht an den Glauben"[6] oder an: „Es gibt kein Wahrheitskriterium, und man soll nicht nach einem solchen fragen."[7]

In seiner ‚Einführung' zum Sammelband referiert Ricken die Thomasischen „fünf Wege", um an diesen dann einen Regreßabbruch (13) zu monieren. D. h. R. übernimmt vom Kritischen Rationalismus (insbes. wohl von Hans Albert) die Auffassung, daß wir „erst durch Abbruch des unendlichen Regresses ... zu einer ersten Ursache" (13) gelangen können. Schon die Annahme, daß in Thomas' Gottesbeweisen ein ‚unendlicher Regreß' impliziert sei, ist kennzeichnend. Es zeigt sich dabei, daß lediglich das Nacheinander bewegter Bewegungen in den Blick genommen wird, nicht jedoch jene bewegende Bewegung, welche in den bewegten Bewegungen innegestaltend zur Auswirkung kommt. R. vernachlässigt m. a. W. den Aspekt des Seins (esse), welches Thomas als *actualitas omnium actuum*[8] kennzeichnet und welches Aristoteles innerhalb seiner Darlegung, daß es keine unendliche Reihe von Ursachen geben könne, als ἀρχὴ τῆς κινήσεως[9] umschreibt. Diese ontologischen Zusammenhänge werden später noch zu vertiefen sein. Es genüge hier einstweilen ein Hinweis darauf, um die Tendenz des Ricken-Sammelbandes zu markieren: Er ist – vielleicht etwas zu pauschal gesagt – als Symptom neuzeitlicher ‚Seinsvergessenheit' einzuschätzen. Da diese durch eine Priorisierung des Logischen gegenüber dem Ontologischen zustande kommt, kann dem aristotelisch-thomasischen Denkansatz – auch wenn man mit Morscher darin lediglich eine ‚historische Leistung' sehen wollte – nicht mehr entsprochen werden. So soll es z. B. nach R. in den „fünf Wegen" des Thomas um „das In-Beziehung-Setzen" (13) der raumzeitlichen Welt zur transzendenten Welt gehen. Eine solche Auffassungsweise scheint dem eigentlichen Problem äußerlich zu bleiben. Denn im (methodischen) Anschluß an die ‚Zweiten Analytiken' des Aristoteles ist Thomas in seinen Gottesbeweisen vielmehr darum bemüht, im Ausgang vom Sinnlichen – und im konstitutionsanalytischen Hindurchgang durch dieses – dessen allgemeinen und ‚an sich' seienden Seins-Sinn zu erkunden.

R. kennt die „Aristotelische Distinktion zwischen dem an sich Bekannteren und dem für uns Bekannteren" (12). Damit ist methodologisch impliziert, daß eine Sinneswahrnehmung (z. B. eine Mondfinsternis) so lange untersucht wird, bis sie (z. B. durch das Erkennen der Zwischenstellung der Erde zwischen Sonne und Mond) prinzipiell in ihrem Zustandekommen erläutert werden kann. R. zitiert die entsprechende Passage bei Aristoteles (Anal. post. II, 2; vgl. Ricken, 12, Anm. 5). Er weiß damit auch, daß der menschliche Geist zu derartiger Ursachenerkenntnis sinnlicher Phänomene fähig ist, scheut sich dann aber – aufgrund einer unaristotelisch kritizistischen Blickeinengung, wie es scheint – diese Fähigkeit auf das Erkennen der göttlichen Erstursache zu übertragen. Ein solches Erkennen soll nun „dem Menschen nicht (mehr) möglich" (12) sein.

Sicherlich: Das Göttliche kann vom Menschen nicht so erkannt werden, daß dieser die ursprüngliche Seinsfülle auszuschöpfen oder gar darüber zu verfügen vermöchte. Warum sollte aber – eben *weil* das göttliche Erst-Sein reine Mitteilsamkeit ist, welches sich sinnstiftend in alles Seiende hinein verströmt – eine strukturanalogische Partizipation daran nicht möglich sein?

2. Das im Rickenschen Sammelbd dokumentierte Vernunftsubjekt, welches sich gegenüber den seinstheoretischen Überlegungen blockiert und deswegen die Thomasischen Gottesbeweise als obsolet oder gescheitert betrachten muß, spielt in W. Röds[10] monographischer Darstellung des sog. ontologischen Gottesbeweises eine zentrale Rolle.

R. stellt „nicht die Frage, ob Gott existiert ..., sondern die", wie er behauptet, „gänzlich andersartige Frage, ob sich Gottes Existenz aus reiner Vernunft – und das heißt: unabhängig von der Erfahrung, aber auch unabhängig vom religiösen Glauben – beweisen läßt" (9). Das Gottesproblem wird hier also im Zusammenhang mit dem Autonomieexperiment des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses aufgefaßt. R. betont deshalb, daß seine Ausführungen „nur dem Gott der Philosophen als Gott der reinen Vernunft gelten (und somit) ... nicht in den Bereich der Religion oder Theologie" gehören (9). Er befaßt sich, anders gesagt, „mit der in der neuzeitlichen Philosophie ausgetragenen Gigantomachie um die rationalistische Metaphysik und mit ihrem Glauben an die Vernunft als Vermögen erfahrungsunabhängiger Wirklichkeitserkenntnis" (9). Der ontologische Gottesbeweis (m. E. wäre es hinsichtlich der Voraussetzungen dieses Beweises weniger mißverständlich, hier von einem *gnoseologischen* Beweis zu sprechen) stellt sich dabei „gleichsam als Schlußstein des Kuppelbaus der rationalistischen Systeme dar: Er hält das Gewölbe zusammen, von dem er selbst getragen wird." Dabei ist allerdings zu beachten: „So wie die Kuppel einstürzt, wenn der Schlußstein herausgebrochen wird, so wird (auch) die rationalistische Philosophie hinfällig, wenn der ontologische Gottesbeweis zurückgewiesen wird" (9f).

Damit ist eine klare Aufgabenstellung umrissen: Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Konstitutionsproblematik des in okzidentaler Modernität dominierenden Rationalitätsverständnisses – um dessen innere Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit. Mit ideengeschichtlichem Weitblick und soliden Einzelanalysen widmet sich R. der genannten Aufgabenstellung: In einem 1. Kap. ‚Der ontologische Gottesbeweis im Mittelalter' (20–54) thematisiert er vor allem das (oben bereits genannte) Proslogionargument des Anselm von Canterbury und verfolgt dann chronologisch dessen Wirkungsgeschichte im neuzeitlichen Philosophieren. Im 2. Kap. ‚Der ontologische Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts' (55–123) geht es um Descartes', Spinozas und Leibniz' Lesart des ontologischen Gottesbeweises, wobei ein dreifach negatives Ergebnis zu verzeichnen ist: Descartes' Versuch, ‚von der objektiven Realität der Gottesidee im Bewußtsein auf die aktuale Realität Gottes zu schließen' muß als „gescheitert" angesehen werden (70f). Bei Spinoza ist zu beobachten, daß er durch den Rückgriff auf ein a-posteriori-Argument den Rahmen der ordine geometrico verfahrenden Metaphysik „sprengt" (98). Bei Leibniz meint R. schließlich eine „petitio principii" (116) herausstellen zu müssen.[11]

Das 3. Kap. ‚Kritik am ontologischen Argument bei Hume und Kant' (124–168) verschärft in gewisser Weise noch das negative Resultat des vorangehenden Kap.s: Kants kritizistische Aufspaltung zwischen rein formalem ‚Begriff' und rein materialer ‚Wirklichkeit', am populären Beispiel der ‚hundert Taler' veranschaulicht, läßt keinerlei Übergang mehr zu. Das heißt aber: „Daraus, daß ich Gott als seiend *denken* kann" (sc. einen Begriff von ihm habe), „läßt sich nicht schließen, daß er in Wirklichkeit ist" (135, Hervorhh. E. S.). Und weiterhin: „Gottes Dasein theoretisch zu erkennen *ist* uns auf immer verwehrt" (165).[12]

Um so erstaunlicher ist es, daß R. im 4. Kap. (159–197) wiederum auf eine gewisse ‚Erneuerung des ontologischen Arguments in Hegels Philosophie' zu sprechen kommt. R. beobachtet hier eine gewisse „Umpolung" von der gnoseologischen zur ontologischen Fragestellung: „Die Philosophie wird von den Vertretern des nachkantischen Idealismus nicht mehr primär als Theorie der Erfahrung, sondern als Wissenschaft vom Wesen der Wirklichkeit ... aufgefaßt" (169). Die „kritische Einschränkung gegenständlicher Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen" (170)

[5] Vgl. K. R. Popper, Objektive Erkenntnis, Hamburg ^{3}1974, 77.
[6] Vgl. ders., Auf der Suche nach einer besseren Welt, München 1984, 15.
[7] Vgl. ders., s. o. Anm. 5, 345.
[8] Vgl. Th. v. A., De potentia, qu. 7, a. 2.
[9] Vgl. Aristoteles, Metaph. II, 2, bes. 994 a.5.
[10] **Röd,** Wolfgang: **Der Gott der reinen Vernunft.** Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. – München: C. H. Beck 1992, 239 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3-406-36778-X.

[11] R. unterstellt Leibniz einen „konsequente(n) Rationalismus" (122). Er scheint mir aber dabei zuwenig zu beachten, daß Leibniz seinen eigenen Denkansatz in konstruktiv kritischer Auseinandersetzung sowohl mit dem cartesianischen Substanzendualismus als auch mit Spinozas monistischen Konzept gewinnt und dabei die integrative Dimension eines onto-trinitarischen Seinsverständnisses erreicht. Auf dieses wird weiter unter noch näher eingegangen werden. Vgl. zunächst vom Rez.: Monade als Triade. Leibniz' Beitrag zur postnihilistischen Erneuerung. In: ders., Ganzheitliches Denken. FS Arnulf Rieber, Frankf. u. a. 1996, 113–134.

[12] Nach R. „kritisiert (Kant) den ontologischen Beweis, weil er die rationalistische Metaphysik überwinden wollte" (132). Dies scheint mir nicht ganz zutreffend zu sein. Denn welche andere, nichtrationalistische Metaphysikkonzeption sollte Kant denn noch „in petto" gehabt haben, nachdem er den „stolze(n) Namen einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt ... Erkenntnis ... zu geben", zugunsten einer ‚bloßen Analytik des reinen Verstandes' (KrV B 303, A 247) zurückgestellt hatte? Kant hatte damit das genuin aristotelische Metaphysikverständnis zum Verschwinden gebracht. Er kann von daher ‚Metaphysik' nur noch ‚rationalistisch' konzipieren: als „System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen" (Metaph. der Sitten, Vorrede II, BA 10). – Zutreffender scheint es mir von daher zu sein, Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises als ein (wohl unbeabsichtigtes) „Nebenprodukt" seiner dualistisch konzipierten Erkenntnistheorie zu verstehen. Für diese ist kennzeichnend, daß die Vernunft-Erkenntnis „von allem Empirischen sorgfältig gesäubert" wird (GMS, Vorrede, BA VII). Dies gilt sowohl für den Bereich des ‚Fühlens' (KU) wie auch für den des ‚Denkens' (KrV) und des ‚Handelns' (KpV). Das Mißlingen der Gotteserkenntnis ist bei Kant somit als ein Symptom für „methodisch" des-integratives Denken zu interpretieren. Vgl. im einzelnen vom Rez.: Hinter Kant zurück – über Kant hinaus? Präliminarien zu einem integralen Verständnis von Sein, Erkennen und Handeln. In: ders./U. Voigt (Hg.), Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. FS Heinrich Beck, Frankf. u. a. 1994, 17–49.

wird dabei abgelehnt. „Die von Kant für unüberbrückbar gehaltene Differenz zwischen dem Begriff als Bewußtseinsinhalt und dem Begriff als Wesen des Gedachten besteht nach Hegel nur im Bereich des Endlichen, nicht beim Begriff des Absoluten oder Gottes, der beim ontologischen Beweis verwendet wird und der so zu denken ist, daß er ‚nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive ... aufhebt und sich objektiv zeigt'" (180). Und das heißt nach R. weiter: „Gott zu beweisen heißt nichts anderes, als zu zeigen, daß es zwischen Endlichem und Unendlichem keine Kluft gibt" (192). R. kennzeichnet diese „dialektische" Vermittlung als „wechselseitige Abhängigkeit von Gott und Welt" (184), läßt aber unaufgedeckt, daß diese Konzeption durch die negative Identität von ‚Sein' und ‚Nichts' (wovon am Anfang der Hegelschen ‚Logik' die Rede ist) erkauft wird, d. h. den reinen Identitätsvollzug des Seinsgrundes nicht mehr zu gewahren vermag und von daher einem Pantheismus verfällt, welcher (wie L. Feuerbach ausführt) die Voraussetzung für den neuzeitlichen Atheismus darstellt.[13] R.s Hegel-Interpretation wirkt deshalb eher „harmlos" als überzeugend.

Der ‚Schluß' des Buches (198–202) fällt relativ knapp aus. R. resümiert hier, daß der ‚Gott' rationalistischer Metaphysik als „Exponent der universalen Vernunftordnung fungiert, in die alles Einzelne im Bereich des menschlichen Denkens wie im Bereich der Dinge eingebettet sein soll" (200). Das bedeutet dann aber auch, daß „die Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises auch die Zurückweisung einer Metaphysik (impliziert), die von der Idee einer umfassenden rationalen Ordnung geleitet war" (200). Bei Kant, der (wie oben erwähnt) den ontologischen Gottesbeweis entschieden ablehnte, müßte demnach auch die entsprechende Metaphysik untergegangen sein. Was heißt dies aber, wenn man R.s eigene Position bedenkt? Den rein doxographischen Befund, daß der nachkantische Hegel (und einige seiner Epigonen) die rationalistische Metaphysik wieder aufleben ließen (vgl. 201), daß sie heute jedoch wieder „weitgehend aufgegeben" ist (202), versucht sich R. offenbar durch den Rekurs auf eine letzthinnige Indifferenz plausibel zu machen. In einer gewissen Selbstwiderlegung seiner vorherigen Widerlegungen des ontologischen Gottesbeweises behauptet er nunmehr, daß die Annahmen rationalistischer Metaphysik „ebenso als widerlegt wie als definitiv begründet gelten können" (201). *Worin* solche Begründungen evtl. bestehen könnten, wird dem Leser leider nicht mehr mitgeteilt.

Mit R.s Rückzug auf den Indifferentismus (der bei rein historisch Argumentierenden häufig anzutreffen ist) korreliert, wie es scheint, ein indistinktes Metaphysikverständnis. R. spricht deswegen von einem ‚metaphysischen Standpunkt' und erläutert hierzu: „Da sich die obersten Voraussetzungen metaphysischer Systeme weder als evident ausweisen noch beweisen lassen, werden sie letzten Endes auf Grund einer Entscheidung akzeptiert" (198). Ein solcher Dezisionismus ist sicherlich für *rationalistische* Metaphysik charakteristisch, welche aufgrund der darin wirksamen Subjektozentrik (welche R. praktisch unbeachtet läßt) voraussetzt, daß der „freien" Selbstbestimmung wegen nichts – nichts ontisch Bestimmtes – vorausgesetzt sein darf. Anders steht es allerdings in der *‚älteren Metaphysik'*, welche R. – im Fahrwasser eines dogmatisch gewordenen Kritizismus – als ‚dogmatisch' tituliert (vgl. 19) und welche ihm, insofern sie als ‚Wirklichkeitswissenschaft' verstanden wird, als „ungangbar" (200) erscheint. Zu beachten wäre hier allerdings, daß sich diese Art von Metaphysik *nicht* in der Inhaltslosigkeit apriorischer Formalität isoliert, daß sie *nicht* auf ihre Unabhängigkeit gegenüber allem empirisch Erfahrbaren pocht, daß sie dieses *nicht* als ‚rohen Stoff' (vgl. Kant, KrV, B 1), als ‚Gewühle von Erscheinungen' (KrV, A 111), als ‚regellosen Haufen' (KrV, A 121) usw. deklassiert. Im Gegenteil! Jene von R. ausgeblendete Metaphysik (welche prototypisch bei Aristoteles und Thomas Aquinas zu finden ist) verhält sich in rezeptiver Offenheit zum empirisch Erfahrbaren. Sie läßt sich von den jeweiligen Eigentümlichkeiten desselben betreffen; *per abstractionem* entnimmt sie daraus (auch) formhafte Vorgaben, welche sie im reflektierenden Bewußtsein zur Ausdrücklichkeit bringt, wobei sie Sinn- und Wertstrukturen im Ansichsein des problematisierten Sachverhaltes wahrzunehmen vermag. Diese ‚wirklichkeitswissenschaftliche' Auffassungsweise ermöglicht auch schon in unscheinbar Erscheinendem – *per affectum et aspectum* – eine partizipative Ursprungserfahrung. Die (irrationale) ‚Entscheidung', in der R. *jede* Art von Metaphysik initiiert sieht, erübrigt sich hierbei.

3. Nachdem die Analysen des Ricken-Sammelbandes und der Röd-Monographie vom Resultat her kaum eine positive Sinnstruktur zu erkennen gaben, wenden wir uns mit Interesse der Präsentation der ‚neuen' Gottesbeweise von R. Löw[14] zu. Die Darlegungen stellen eine Art geistiges Vermächtnis des renommierten Naturphilosophen dar: Das Vorwort des Buches datiert vom ‚Juli 1994'; am 25. August 1994 ist Reinhard Löw verstorben.

In erfrischend unkomplizierter und z. T. pointenreicher Diktion läßt sich L. auf das Problem der Gottesbeweise ein. Was er versucht, ist eine „Handreichung für interessierte Leser" (9). Sein Buch wendet sich m. a. W. an ein breiteres Publikum, was auch durch das Layout unterstrichen wird. Doch ist es unzweifelhaft auch für „spezialisierte" Philosophen oder Theologen höchst informativ, insofern diese eine gewisse Nonchalance in der Argumentationsweise zu akzeptieren gewillt sind.

Die „Unterscheidung in ‚systematisch' und ‚historisch'" (13) wird als unzureichend zurückgestellt. L. läßt vielmehr ein spürbares Interesse an naturwissenschaftlicher Theoriebildung durchscheinen. In seinen Erörterungen leistet er daher einen nicht geringen Beitrag zur Aufhellung der aktuellen geistesgeschichtlichen Situation, welche (immer noch) von einer methodischen Diskrepanz zwischen natur- und geisteswissenschaftlicher Denkart geprägt ist. Es geht L. darum, daß die sinnrelevanten Ansprüche derzeitiger Physik „freundlich geprüft werden" (12), was für ihn allerdings nicht eine Vermeidung von Kontroversen bedeutet. Denn „Philosophieren" (wie er es auffaßt) „muß ein Streit ohne Haß sein, aber mit dem Ziel des Näherkommens an die Wahrheit" (13).

Um einen Auslegungshorizont für die ‚neuen' Gottesbeweise zu gewinnen, bewegt sich L. in zwei mehr methodischen Reflexionen auf seine eigentliche Thematik zu: In einem 1. Kap. ‚Kurze Verständigung über das philosophische Handwerkszeug' (15–55) will er ‚chirurgische Instrumente' gewinnen, „die geeignet sind, faule Metaphysik wie faule Theologie, aber auch übermütige Naturwissenschaft entweder herauszuschneiden oder wenigstens zurückzustutzen" (51).

Er macht darauf aufmerksam, daß das Problemfeld des Gottesbeweises „eine ganze Menge theologisch und philosophisch hochexplosiver Minen enthält" (Theodizee, Willensfreiheit, Zeitlichkeit, Feminismus etc., 15). An der klassischen (deduktiv-cartesianischen) Naturwissenschaft moniert er, daß ihr an bloßem „Machtzuwachs" (28) gelegen sei. „Der Satz ‚A ist die Ursache von B' (bedeutet dabei) nichts als die abkürzende Schreibweise ... für den Satz: ‚Wenn du B willst, muß du A machen'" (29). Für irgendwelche Sinnwahrnehmung, welche in der von L. sog. „Stupor-Erfahrung" (32) initiiert wird, ist dabei kein Platz mehr. Es fehlt und fällt das Kriterium, von dem aus „Dysfunktionalitäten ... (als solche) sichtbar und bezeichenbar werden" (40). Die sich von daher ergebende Nivellierung sämtlicher Seins- und Lebensbereiche wird durch die rein ‚hypothetische' Denkmethode noch verstärkt. Ihr liegt eine, wenn man so sagen will, maßlose Bescheidenheit zugrunde, wobei sich die (für Popper charakteristische) „‚Thematisierung der eigenen Fehlbarkeit' (als) reine Koketterie" (44) erweist.

Eine Lösung des nivellierenden Dilemmas ist im Gottesproblem erkennbar, insofern es hier „in gewisser Weise ‚ums Ganze' geht" (45), d. h. um eine differenzierte Verbindlichkeitsstruktur.

L. widmet sich deshalb im 2. Kap. der Frage: ‚Wie beweist man einen Gott?' (57–90). Hierbei werden ausführlich die „quinque viae" des Thomas v. Aquin referiert, wobei L. kein Hehl daraus macht, daß er diesen (gegenüber den deduktiven Gottesbeweisen eines Descartes oder Hegel) den Vorzug gibt, „da sie ihren Ausgangspunkt in Erfahrungen nehmen ... und nicht im reinen Denken" (57).

Gemäß der thomasischen Konzeption werden die räumliche ‚Welt' und das zeitliche menschliche ‚Bewußtsein' – durch ihre diversen Begrenztheiten hindurch – von der raum- und zeitüberlegenen „transzendenten" Gotteswirklichkeit her konstituiert gesehen. Diese integrative Dimension ist für L. so unentbehrlich, daß er den naturwissenschaftlichen Entwurf, der davon ausgeht, daß man darauf „verzichten" könne, als „Grenzübertritt mit falschem Paß" (85) charakterisiert.

Im umfangreicheren 3. Kap.: ‚Von der Wahrscheinlichkeit zur Unmöglichkeit von Gottes Existenz – und retour' (91–161) wird zunächst auf Hans Jonas' (von Auschwitz her geprägten) Gottesbegriff eingegangen und – allerdings ohne nähere Erläuterungen – daran moniert, es sei „schwer nachzuvollziehen, daß Gott zwar nicht *allmächtig*, wohl aber *allwissend* und *allgütig* sein soll" (93, Hervorhh. E. S. Wir werden in Teil II die hier implizierte trinitarische Konzeption noch weiter zu erläutern versuchen).

Es folgt eine Ausführung über Richard Swinburne, „der", wie L. sich ausdrückt, „Gott äußerst gescheit mit Sprachanalyse und Wahrscheinlichkeitsrechnung zu Leibe rückt" (91) und Pascals „Wette" neu ins Spiel bringt: „Selbst wenn es Gott *nicht* gibt, hat der Glaubende ein schöneres Leben geführt als der Atheist, in ... Gelassenheit und Vorfreude auf das künftige, ewige Leben!" (97).

Der Hauptteil des 3. Kap.s ist schließlich denjenigen gewidmet, „die glauben beweisen zu können, daß Gott nicht existiert. Als populären Autor hat L. „dafür Hoimar von Ditfurth gewählt, als wissenschaftlichen Richard Dawkins" (91). Im Sinne eines weltanschaulichen ‚Evolutionismus', den

[13] Vgl. dazu meine Rezension zu: O. D. Brauer, Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte, München 1982. In: SJP 30 (1985), 104–109.

[14] **Löw**, Reinhard: **Die neuen Gottesbeweise.** – Augsburg: Pattloch 1994, 207 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3-629-00651-5.

L. von der wohlbestätigten ‚Evolutionstheorie' abhebt, ist für von Ditfurth „alles . . . natürlich erklärbar" (108). Die Theologie avanciert m. a. W. zu einer „Unterabteilung der Evolutionsbiologie" (108). Die Konzeption eines souveränen Schöpfergottes erübrigt sich. L. hält dagegen, daß es seitens der Biologie „trotz intensiver Bemühungen (noch) nicht gelungen ist, eine artüberschreitende Mutation experimentell aufzuzeigen" (113), daß die bloße Selektion „niemals das Auftreten neuer positiver Qualitäten" (113) erläutere usw. In ähnlicher Weise streitet er wacker gegen den Soziobiologen Richard Dawkins, der in seinem Buch ‚Das egoistische Gen' eine wissenschaftlich verbrämten „ebenso paradoxen wie radikalen theoretischen Nihilismus" (134) vertritt.

Das 1994 erschienene Buch von Frank J. Tipler: ‚Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten' kommt im 4. Kap. ‚Der neueste Gottesbeweis. Oder: Wie man an das nicht glaubt, was man so alles beweist' (163–190) zur Darstellung.

L. bezeichnet das Buch Tiplers (das wohl eher dem Genre der ‚Science-fiction' als der wissenschaftlichen Literatur zuzurechnen ist) selbst als „ebenso dick wie absurd" (92), geht aber dennoch – „pflichtgemäß", wie es scheint – auf dessen aberwitzige Thesen ein. Seine sonst wohltuende Ironie schlägt hier bisweilen in Sarkasmus um. Wir können hier ohne „Substanzverlust" die Berichterstattung abbrechen.

Das Empfinden des Ungenügens, das sich bei L.s Analysen der ‚neuen' Gottesbeweise einstellt, wird auch im allzu kurzen ‚Schlußwort' (191–196) nicht mehr aufgefangen.

Es kommt hier weder zu einer konzeptionellen Durchklärung des vorher Explizierten noch wird ein Kriterium, ein eu-poretischer Ausblick o. ä. dargeboten, von dem aus etwas Licht in die verworrene Situation derzeitigen Selbst- und Weltverständnisses gebracht werden könnte. Lediglich ein paar Negativresultate werden sichtbar: „Mißlungen ist . . . (die funktionalistisch-evolutionistische) Gottesleugnung analog dem ontologischen Gottesbeweis" (192). „Deduktive ‚Beweise' mißlingen (ebenso) wie die induktiven als strenge Beweise" (192). „Kein Endlicher ergründet Gott, indem er ihn zur Offenbarung seiner Existenz *zwingt*" (196, Hervorh. R. L.). Fazit: „Umkehr ist angesagt" (194) und „Demut" (196).

II.

Nach dieser Durchmusterung könnte man geneigt sein, Morschers Behauptung zuzustimmen, „daß alle bisherigen Gottesbeweise gescheitert sind und daß dies mit hoher Wahrscheinlichkeit auch für alle zukünftigen Gottesbeweise gilt".[15] Wie es indes scheint, könnte mit dieser Auffassung leichterdings eine Panikreaktion ausgelöst werden: Wenn Gott nicht bewiesen werden kann, gibt es ihn (vielleicht) gar nicht. Wenn es ihn aber als Seins- und Sinngrund nicht gibt, müssen wir annehmen, „daß Es mit dem Sein eigentlich nichts ist",[16] daß im Grunde alles nichtig und vergeblich ist. Denn – wer wollte es bestreiten – „ohne Gott ist alles nichts".[17] Es kommt daher nicht von ungefähr, daß neuzeitliches Selbst- und Weltverständnis, welches Gott – aufgrund eines autonomistisch-subjektozentrischen Denkansatzes – nur noch als „eine systemfremde Reminiszenz"[18] darstellt, einem Nihilismus anheimfällt, der sich zutreffend selbst charakterisiert, wenn gesagt wird: „Modern sein, heißt am Ausweglosen herumbasteln".[19]

Gegenüber dieser Extremposition eines nihilistischen Defätismus ist freilich auch das andere Extrem zu gewahren: Die Behauptung einer unmittelbaren Einsicht in den göttlichen Sinnhorizont, die sich angesichts der zahlreichen Mißhelligkeiten des welthaft Seienden als „schönfärberisch" ausnimmt und die Endlichkeitsbedingung des menschlichen Erkenntnissubjektes ignoriert. Gegenüber einer solch naiven Auffassung des Gottesproblems betont Jaspers mit Recht: „Ein bewiesener Gott ist kein Gott".[20]

Das heißt aber wohl: Gott wird nicht „adäquat" erkannt, solange er nicht (auch) als ein ‚*semper maior*' aufgefaßt wird – als Seins-Wirklichkeit, welche sich zwar *im* raum-zeitlich Seienden manifestiert, welche – was die Konsistenz des Selbstvollzuges angeht – zugleich aber wesentlich *über* jenes Seiende hinausragt. Konzeptionell verunmöglicht ist damit aber ein idealistisch-dialektisches Gottesverständnis wie auch der hierbei unternommene Versuch des ontologisches Gottesbeweises. Die oben vorgestellte Rödsche Studie scheint mir von daher ihre Bedeutsamkeit zu gewinnen, insofern sie mit ideengeschichtlich reicher Materialkenntnis das fortwährende Scheitern des ontologischen Gottesbeweises vor Augen stellt. Man könnte sie u. U. aber auch als einen umfänglichen Nachweis dafür verstehen, daß die im derzeitigen Postmodernismus betriebene *vernunftimmanente* Vernunftkritik wegen der darin noch wirksamen ‚Seinsvergessenheit' als „Münchhausen-Kunststück" einzuschätzen ist.

In systematischer Hinsicht hätte bei Röd allerdings deutlicher herausgehoben werden müssen, daß der „Grund" für jenes Scheitern darin liegt, daß die Indifferenzbedingungen des welthaft Seienden hypostasiert, d. h. als Seins-Ursache ausgegeben werden. In Hegels Terminologie: Die göttliche Unendlichkeit wird als „unbestimmte Leere"[21] bestimmt – als etwas, was sich – des eigenen Seins-Mangels wegen – mit innerer Notwendigkeit verendlicht, um im Hindurchgang durch das Endliche und in der „Aufhebung" desselben zu sich selbst, d. h. zur anfänglichen Indifferenz zurückzukehren. Betont Hegel in diesem Kontext „Ohne Welt ist Gott nicht Gott",[22] so ist damit – indem die Defizienzbedingungen „vergöttlicht" werden – unzweifelhaft einem Pantheismus (und näherhin einem Atheismus) Vorschub geleistet, welcher die oben erwähnte Orientierungslosigkeit impliziert.

Wird das Intellektuell-Gewaltsame der negativen Identifikation von Gott und Welt, welche für die subjektozentrisch-*dialektische* Gottesauffassung charakteristisch ist, in seiner konzeptionellen Bodenlosigkeit durchschaut, so liegt es nahe, zu sagen, daß der integrativ-*analogische* Weg der Gotteserfahrung „allein noch offen" ist.[23] Damit ist im Sinne einer Aufstiegs-Methode gemeint, daß das menschliche Erkenntnissubjekt (so wie oben am Ende der Ricken- und Röd-Besprechung bereits angedeutet) den absurden „Verzicht" auf empirische Inhaltlichkeit, der für transzendentale Formalaprioristik kennzeichnend ist, überwindet und sich sinnsuchend von den sinnlichen Dingen „affizieren" läßt,[24] um in der Konstitutionsanalyse derselben deren Seins-Sinn zum Ausdruck zu bringen. Zu beachten ist hierbei, daß Kants sog. ‚kopernikanische Wende', dergemäß sich die ‚Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen',[25] nicht einfach umgewendet wird, sondern daß ein lebendiger Austausch in der „Mitte" zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen Ding und Denken, zwischen Gehalt und Gestalt erstrebt wird. Das Verhältnis zwischen dem sich ausdrükkenden Seins-Gehalt und der ausdrücklich gewordenen Bewußtseins-Gestalt erläutert sich hierbei nicht als dialektisch-totalitäres Umschlagen von inhaltsloser Form zu formloser Inhaltlichkeit, sondern im Sinne des Aristotelischen Hylemorphismus als analogisch-distinktes Ausdrucksgeschehen, in welchem – unter Wahrung des einen Seins-Gehaltes – die „mental" differenzierte Ausgestaltung dieses Gehaltes als ontische Voraussetzung für die sich erfüllende Selbstgemäßheit eines jeden Seienden erkannt wird.

Hinsichtlich dieser distinkt-kohärenten Auffassung der Inhalt-Form-Gezweiung sind einige Bedenken gegenüber den im Rikken-Sammelbd betriebenen Formalisierungen der traditionellen Gottesbeweise vorzubringen. Diese Formalisierungen hängen gewissermaßen „in der Luft", sind im pejorativen Sinne „utopisch", solange sie eine „Gefahr"(!?) darin sehen, „daß man (beim Schließen) nicht nur logische Prinzipien, sondern auch *materiale*, sachbezogene Prinzipien benützt".[26] Die Absurdität einer

[15] Vgl. E. Morscher, s. o. Anm. 1, 110.
[16] Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Frankf./M. [12]1981, 23.
[17] Vgl. Johann Amos Comenius, Prodromos pansophiae, § 34 (ed. Herbert Hornstein; Düsseldorf 1963, 64): „Omnia sine Deo nihil."
[18] Vgl. Rudolph Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik, Frankf./M. 1962, 164.
[19] Vgl. Emile M. Cioran, Syllogismen der Bitterkeit, Frankf./M. 1980, 16.
[20] Vgl. Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, Zürich 1973, 41.

[21] Vgl. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Frankf./M. 1983, 152.
[22] Vgl. ders., Vorlesungen zur Philosophie der Religion I, ebd. 1969, 192.
[23] Zu dieser Formulierung vgl. I. Kant, KrV, B 884, A 956.
[24] Vgl. hierzu Herbert Herring, Das Problem der Affektion bei Kant, Köln 1953.
[25] Vgl. I. Kant, KrV, B XVI.
[26] Vgl. Franz von Kutschera / Alfred Breitkopf, Einführung in die moderne Logik, Freiburg–München [5]1985, 56, Hervorhh. E. S. Vgl. auch ebd., 57: „Das Schließen geht in der modernen Logik nicht in der Weise vor sich, daß eine Verbindung zwischen dem Inhalt der Prämissen und dem Inhalt der Konklusionen hergestellt wird, sondern indem nach bestimmten Regeln aus Sätzen als Ausdrücken einer bestimmten Gestalt andere Sätze erzeugt werden". In der Rede von ‚Ausdrücken einer bestimmten *Gestalt*' wird ein gewisser „Kurzschluß" zwischen Seins- und Erkenntnisdimension sichtbar: Der ‚Ausdruck' einer ‚Gestalt' besagt näherhin eine Tautologie. D. h.: Im genuin onto-logischen Aspekt bedeuten ‚Ausdruck' und ‚Gestalt' das nämliche; beide stellen das immanente Hervortreten nicht einer Gestalt, sondern eines *Gehaltes* dar. Wird behauptet: „Die moderne . . . symbolische Logik ist die heutige Gestalt der von Aristoteles begründeten formalen Logik" (ebd., 15), so wird hier, wie es scheint, beharrlich eine von Kant initiierte Fehleinschätzung der Aristotelischen Logik (vgl. KrV, B VIII) weitergegeben. Schlägt man nämlich die einzelnen Schriften des Aristotelischen ‚Organon' auf, so läßt sich leicht herausfinden, daß Aristoteles kein aprioristischer Deduktionist ist, sondern stets – auch bei der Gewinnung der Regeln des Schließens – auf „lebensweltliche" Bezüge achtet.

rein formalistischen Argumentation beschreibt Seidl, indem er sagt: „Ein solches Vorgehen gleicht einem Hausbau, der mit dem Dach statt mit dem Fundament beginnen will."[27]

Daß die Gottesfrage zuinnerst mit der Seinsfrage verbunden ist, kommt bereits in der patristischen Philosophie (insbes. in der Exegese des *sum qui sum* von Ex 3, 14) zum Ausdruck.[28] Augustinus sagt diesbezüglich: „Gott wird wahrer gedacht, als er ausgesprochen wird; er *ist* jedoch wahrer, als er gedacht wird".[29] Bei Thomas v. Aquin, der Gott als *actus purus* bzw. *actus primus* (als ‚reines Wirken' bzw. ‚Erst-Wirklichkeit') auffaßt,[30] erreicht das onto-theologische Konzept zweifellos einen Höhepunkt. Es findet sich auch noch, wenn Otto Muck im Ricken-Bd (27) dazu rät, den „seinsphilosophische(n) ... Rahmen zu bedenken, in dem die klassischen Gottesbeweise entfaltet worden sind". Dieser Hinweis ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Er macht einerseits eine gewisse Tendenz zur Überwindung jener ‚Seinsvergessenheit' manifest, welche für rationalistisches Philosophieren und historistisches Theologisieren kennzeichnend ist. Als Mitglied der scientific community macht Muck andererseits mit keinem Wort darauf aufmerksam, daß der von ihm geforderte Ansatz einer ‚seinsphilosophischen' Theologie seit mehr als 30 Jahren vom Bamberger Philosophen Heinrich Beck zur Ausgestaltung gebracht wird. Ein höchst erstaunliches Ignorieren des aktuellen Forschungsstandes, das nicht bloß bei Muck und den anderen Vf. des Ricken-Bd.es, sondern auch bei Röd und m. E. auch bei Löw zu beachten ist!

Becks ‚seinsphilosophische' Überlegungen werden durch eine Studie zur modalanalytischen Problematik initiiert.[31] Hierbei geht es um die zunächst vielleicht „abstrakt" anmutende Verhältnisbestimmung von ‚Wirklichkeit', ‚Möglichkeit' und ‚Notwendigkeit', welche (wie sich im einzelnen leicht zeigen ließe) höchst „konkrete" Auswirkungen auf menschliches Selbst- und Weltverständnis aufweist. Von der Modalanalytik her, gelingt es Beck, die positivistische und phänomenologistische Denkungsart (welche das zeitgenössische Philosophieren durch ein Ontologieverbot dominiert) zu überwinden. Die Aktionsimmanenz des Wirklichkeitsgrundes, den von ihm sog. ‚Akt-Charakter des Seins', erläutert er hierbei als dreiphasigen Identitätsvollzug: als „heraussetzende Wirkursache, formprägende Exemplarursache und zu vollendende Zielursache"[32] oder (ohne den Bezug auf das hervorgebrachte Seiende formuliert) als „Dreiklang von Realität, Idealität und Bonität".[33] Die menschliche Geistinnerlichkeit, welche sich nach Augustinus als perichoretisches Ineins von (seins- und sachbezogenem) Geist, (differenzierendem) Erkennen und (verbindlicher) Liebe erläutern läßt,[34] stellt in diesem Kontext ein – dem Menschen direkt zugängliches – Erfahrungsfeld dar, auf welchem akt- und seinstheoretische Einsichten gewonnen werden können.[35]

Die Seinsverfassung des Menschen, welcher sich in seiner Geistinnerlichkeit vom identitätsmindernden Zerstreutsein ins Raum-Zeitliche auf ein Zerstreutsein ins Zeitliche zurücknimmt, wird m. a. W. zu einer repräsentativen Dimension, von der aus der Überstieg zum raum- und zeitüberlegenen Seinsgrund alles Raum-Zeitlichen unternommen wird.[36] Dieser Überstieg des Menschen auf seinen Ursprung hin erweist sich hierbei nicht als ein Schritt (oder Sprung) in ein ihm wesensfremdes Übernatürliches hinein. Es läßt sich vielmehr sagen, daß es für den Menschen etwas „Natürliches" ist, in sich und über sich hinaus – zu der ihn hervorbringenden göttlichen Über-Natur, zum Seins-Grund alles Seienden zurückzukehren. Damit ist ein zentrales Motiv für seine ‚seinsphilosophische' Theologie angedeutet; es ist vor allem ausgeführt in dem Standardwerk von Heinrich Beck ‚Natürliche Theologie'.[37]

Die Feuerbach-These, daß „das Geheimnis der *Theologie* ... die *Anthropologie*" sei,[38] wird in Becks ‚Natürlicher Theologie' umgekehrt. Nach Beck bedeutet „philosophische Theologie ... nicht eine Abkehr zu einem weltfremden Jenseits, sondern im Durchblick auf göttliche Grund-Wirklichkeit eine ‚gründlichere' Erhellung unserer selbst und unserer erfahrbaren Welt" (100). In bewußter Absetzung von nominalistisch-rationalistischer Unterwerfungslogik, die im Kontext idealistischer „Gottesbeweise" eine gewisse Rolle spielt, geht es Beck in seinen onto-theologischen Reflexionen um „ein vernehmendes Betrachten des realen Seins" (104), wobei er die konstitutiven Strukturen dieses Seins ausdrücklich werden läßt.

Der dabei vollzogene „Rückstieg in den Seinsgrund" (106) stellt nicht eine zwanghafte Konstruktion dar; er ist vielmehr als „ein ‚Aufschließen' und ‚Erschließen'" (107) jener unbedingten Bedingung zu verstehen, welche in den bedingten Bedingungen des welthaft Seienden innewaltend als deren Seins-, Erkenntnis- und Vollendungsgrund zum Ausdruck kommt.

In drei einzelnen Strängen kristallisiert sich die verwirrende Vielfalt der historisch vorliegenden Gottesbeweise: 1. „Vom Bewegten zum absoluten Beweger", 2. „Vom Geordneten zum absoluten Ordner" und 3. „Vom Menschen zum absoluten Du" (vgl. 120–164). Die absolute und überweltliche Personalität Gottes, welche aus den erfahrbaren „drei Weltaspekten des *Entstanden-Seins*, des *Geordnet-Seins* und *Zielgerichtet-Seins*" (202) erschlossen wird, läßt sich von daher als deutliches, um nicht zu sagen: unübersehbares Indiz für die subsistierende Relationalität des drei-personalen Gottes auffassen. Theologische „Gralshüter", welche in einer angstbesetzten Überreaktion gegenüber den immanentistischen Dreiheitskonzeptionen der idealistischen Philosophie die Trinität in die reine Über-Natur abschieben und als ‚*mysterium strictissime dictum*' ausgeben,[39] mögen hier einigermaßen frappiert sein. Wie es indes scheint, haben sie dadurch, daß sie die Trinitätskonzeption in die abgedunkelte Ecke des Fideismus gebracht haben, eben dieser Konzeption mehr geschadet als genützt: Sowohl die theologische Wissenschaft als auch die Glaubenspraxis werden ihres systematischen „Herzstückes" beraubt.[40]

Die „existentielle" Trostlosigkeit, welche dieser zentrale Orientierungsverlust im Gefolge hat, ist kaum abzuschätzen. Sie stellt den Verstehenshintergrund dar, von dem aus der Theologe William J. Hoye in seiner ausführlichen Besprechung der Beckschen ‚Natürlichen Theologie' zu der Auffassung gelangt, daß durch diese Studie eine „rare Freude" vermittelt werde. Denn: „In der intellektuellen Wüstenlandschaft der gegenwärtigen Theologie, die sich selber durch einen mißratenen Glaubensbegriff vom seriösen Denken entwurzelt hat, ist dieses Buch eine üppige Oase, wo der Wahrheitsdurstige sich für den weiteren Weg ausgiebig stärken kann."[41]

Es kann in diesem Rahmen nicht weiter auf Becks ‚Natürliche Theologie' eingegangen werden; nicht auf deren Exkurse (243–293),

[27] Vgl. Thomas v. Aquin, Die Gottesbeweise. Lat.-dt., hg. v. Horst Seidl, Hamburg 1987, 171. Daß die reine Logik wegen des „ausgefallenen" Sachkriteriums zu endlosen Streitigkeiten und sophistischer Argumentationsweise neigt, wird um die Mitte des 17. Jh.s von Comenius während seiner Kontroversen mit den anti-trinitarischen Sozinianern wahrgenommen und mit einem „*Purus logicus, purus asinus*" karikiert (J. A. Comenius, De irenico irenicorum, Amsterodami 1660, 56; siehe Antisozinianische Schriften, Hildesheim 1983, 202).

[28] Vgl. hierzu u. a. Esther Starobinski-Safran, Exode 3,14 dans œuvre de Philos d'Alexandrie. In: Dieu et l'être. Exéigèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24. Préís. par Paul Vignaux, Paris 1978, 47–55; Marguerite Harl, Citations et commentaires d'Exode 3, 14 chez les Pères Grecs des quarte premiers siècles. Ebd., 87–108.

[29] Vgl. Augustinus, De Trinitate VII, 4, 7: „Verius ... cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur."

[30] Vgl. Th. v. A., De potentia, qu. 7, a. 1.

[31] Vgl. Heinrich Beck, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann, Pullach 1961; vgl. dazu auch vom Rez.: Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit als triadisch-transzendentaler Seinsdynamismus. Eine spekulative Weiterführung der physisch-kategorialen Modalanalyse Nicolai Hartmanns. In: Alois J. Buch (Hg.), Nicolai Hartmann, 1882–1982, Bonn 1982 (^{2}1987), 274–289.

[32] Vgl. H. Beck, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965, 51.

[33] Vgl. ebd., 191f, Hervorhh. E. S. Die becksche Intuition des elementaren ‚Dreiklangs' des Seins erfährt eine musikologisch und ideengeschichtlich ins einzelne gehende Konkretisierung in der Studie des Rez.: Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 8), Frankf. u. a. 1995.

[34] Vgl. dazu Augustinus, De Trinitate IX, 5, 8 (*mens, notitia, amor*; ders., Conf. XIII, 11, 12 (*esse, nosse, velle*); ferner Olivier du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinitéí selon saint Augustin. Genèse de sa theólogie jusqu'en 391, Paris 1966 (537–540: ‚Table des triades').

[35] Vgl. die entsprechenden methodologischen Reflexionen in: H. Beck, s. o. Anm. 32, 127–132.

[36] Vgl. H. Beck, Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine Rationale Meditation, Salzburg-München ^{2}1982; dazu vom Rez.: Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beckschen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitätsmetaphysisher Perspektive. In: FZPhTh 36 (1989), 129–158.

[37] **Beck,** Heinrich: **Natürliche Theologie.** Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. – München–Salzburg: Anton Pustet 1986, ^{2}1988, 443 S., Ln DM 87,00 ISBN: 3-7916-0128-8. Vgl. auch die Rez. in ThRv 85 (1989), Sp. 153–158.

[38] Vgl. Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842), zit. nach Helmut Reichelt (Hg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, Frankf. 1975, 236–253, hier 236.

[39] Vgl. Karl-Heinz Minz, Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben, Frankf. 1982; dazu die Besprechung vom Rez. in SJP 30 (1985), 111–113.

[40] Ein Ausweg aus dieser Sackgasse scheint mir von Franz Courth gewiesen zu werden, der für eine „Erneuerung der Trinitätslehre und des trinitarischen Denkens" plädiert (Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993, 15). Vgl. auch vom Rez. den Forschungsbericht: Renaissance des Trinitarischen? In: ABG 33 (1990), 278–300.

[41] Vgl. die Rezension in: ThRv 85 (1989) Sp. 153–158; hier Sp. 158.

in denen u. a. kritische Stellungnahmen zum wissenschaftstheoretischen Positivismus und zur Religionskritik des dialektischen Materialismus erarbeitet werden, nicht auf deren historisch-kritischen Teil (31–98), in welchem in übersichtlich argumentierender Auseinandersetzung mit entsprechenden ideengeschichtlichen Positionen die Problemkreise des ‚Theismus', ‚Skeptizismus', ‚Agnostizismus' und ‚Atheismus/Pantheismus' zur Darstellung kommen. Soviel aber kann deutlich werden, sobald man die Becksche Monographie mit den drei (in I.) vorgestellten Studien vergleicht: Eine klarere konzeptionelle Durchklärung des Gottesproblems ist in den zeitlich später erschienenen Arbeiten keineswegs zu gewahren.

Im Gegenteil: Die Beschränkung auf Thomas' ‚quinque viae' und Anselms ‚Proslogion II', welche in Rickens Sammelband durchgeführt ist, kann als ein Symptom für eine höchst merkwürdige intellektuelle Anspruchslosigkeit aufgefaßt werden. Sie gleicht in etwa dem Versuch, das Insgesamt der geometrischen Wissenschaft auf den Nachweis einschränken zu wollen, daß die Winkelsumme eines Dreickes 180° beträgt. Sie gibt, näher besehen, etwas von der inneren Zwiespältigkeit zu erkennen, welche bei Hegel (dem examinierten protestantischen Theologen) zu beobachten ist: Hegel erahnt einerseits, daß „die Theologie des Mittelalters ... viel höher (einzuschätzen ist) als die der neueren Zeit".[42] Er schenkt sich andererseits aber die Mühe, die Arbeit, die der ‚Weltgeist' im Mittelalter geleistet hat, denkerisch nachzuvollziehen. Um über diese Epoche hinwegzukommen, legt er „Siebenmeilenstifel"[43] an und sichert sich auf suggestive Weise die Zustimmung seiner Hörer bzw. Leser, indem er sagt: „Es ist keinem Menschen zuzumuten, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ... schrecklich geschrieben und voluminös ist."[44]

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen: Es soll hier keiner nostalgischen Reproduktion mittelalterlichen Denkens das Wort geredet werden. Worum es vielmehr geht, ist dies: Es soll das integrativ-ganzheitliche Argumentationspotential mittelalterlicher Trinitätsmetaphysik für konsistente Zukunftsgestaltung fruchtbar gemacht werden.

Man denke hier etwa an die prägnante Zusammenfassung Augustinischer Geist- und Sprach-Ontologie, welche Anselm von Canterbury in seinem ‚Monologion' präsentiert; an Bonaventuras ‚Itinerarium mentis in Deum', wo unter Berücksichtigung der Spezifität einzelner Seinsbereiche eine „Dreiweltentheorie" entwickelt wird, die über den entsprechenden Versuch des späten Popper deswegen hinausweist, weil sie eine strukturanalogische Zusammenschau des ‚extra nos', ‚intra nos' und ‚supra nos' gewährt; an Thomas von Aquins ‚Summa contra gentiles IV, 11', wo das schwierige Konzept einer ‚generatio divina' durch diverse Veranschaulichungen plausibel gemacht wird; oder an Cusanus' Spätwerk ‚De non-aliud', wo die reine Selbstbezüglichkeit des trinitarischen Seinsgrundes eine bestechend klare Ausformulierung findet.[45]

Da Röd – im Trend neuzeitlicher Seins- und Trinitätsvergessenheit – das Onto-Trinitarische als möglichen Problemgehalt seines Philosophierens ausblendet, entgeht es ihm (49), daß Anselm mit dem „... ut tui *memor* te *cogitem*, te *amem*", das sich am Ende des Prooemiums des ‚Proslogions' – wenige Zeilen vor dem vielzitierten „*quo nihil maius cogitari potest*" – findet, andeuten will, daß er seinen Gottesbeweis im Horizont Augustinischer Trinitätsanalogik durchzuführen gedenkt. Damit aber wird vom Philosophiehistoriker Röd die philosophiehistorisch höchst bedeutsame Differenz zwischen der analogischen und subjektozentrischen Version des sog. ontologischen Gottesbeweises außer acht gelassen. Jene Differenz bricht z. B. mit aller Schroffheit hervor, wenn Descartes (in einem Brieffragment vom November 1640) die Augustinische Konzeption, daß der menschliche Geist in ‚Sein', ‚Erkennen' und ‚Lieben' eine „image de la Trinité" darstelle, zugunsten *seiner* Auffassung von Innerlichkeit, die er durch ein „*moy, qui pense*" kennzeichnet, kommentar- und argumentationslos zur Seite schiebt.[46] Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf den frühneuzeitlichen antitrinitarischen Sozinianismus, mit dem u. a. auch Descartes sympathisierte, gegen den der junge Leibniz eine ‚Defensio Trinitatis' abfaßte und welcher schließlich die Aufklärungsphilosophie initiierte.[47] Da Röd nicht einmal andeutungsweise auf derartige Zusammenhänge eingeht, ist zu befürchten, daß seine monographische Darstellung der Wirkungsgeschichte des ontologischen Gottesbeweises eine gewisse Art von philosophischer Doxographie prolongiert, in welcher die entscheidenden Motive menschlicher Selbst- und Gottesvergewisserung unaufgehellt bleiben.

Ähnliches ist m. E. auch von Löws Ausführungen zu sagen. Hier wird „eine entscheidende Schwachstelle" in Hans Jonas' Gottesverständnis darin ausfindig gemacht, „daß Gott zwar nicht *allmächtig*, wohl aber *allwissend* und *allgütig* sein soll" (93, Hervorhh. E. S.). Löw bemängelt bei Jonas sogar die Konzeption eines ‚Schrumpfgottes' (96), gibt aber keine weiteren Aufschlüsse darüber, *wie* das monierte theoretische Defizit verstanden *und* überwunden werden könne. Derartige Aufschlüsse wären z. B. bei Leibniz zu finden, der in ‚Macht', ‚Weisheit' und ‚Güte' (puissance, sagesse, bontéi) den ‚monadischen' Prozeß ausgegliedert sieht.[48] Damit ist aber, wie Leibniz selbst kundgibt,[49] ein Bezug zu den ‚Primordialitäten' (*potentia, sapientia, amor*) des Thomas Campanella hergestellt.

Comenius kennt diese primordiale Dreiheit und behauptet intuitiv: „Wer diese drei kennt, kennt alles, weil aus dieser dreifachen Gattung die Gesamtheit der Dinge besteht."[50] Der „Clou" bei all dem aber ist, daß sich das Böse in der Welt, das Jonas zur Annahme einer eingeschränkten göttlichen Allmacht veranlaßt, nunmehr vermittels der Negativtriade von ‚Ohnmacht', ‚Unwissenheit' und ‚Mißliebe' (bzw. ‚Schwäche', ‚Torheit' und ‚Bosheit') spezifizieren läßt, d. h. per privationem an jener vorgängig-weltüberlegenen Positivität „partizipiert", welche von Campanella als totizipative Durchdrungenheit von ‚Macht', ‚Weisheit' und ‚Liebe' umschreibt.[51]

Hätte Löw in der bezeichneten Weise den onto-trinitarischen Horizont seiner Jonas-Kritik ausgeleuchtet, so hätte er gegen Ende seiner Studie – um sein Ungenügen an den präsentierten naturwissenschaftlichen Gottesbeweisen zu markieren – nicht so schnell von einem ‚Überschritt' geredet – von einem „Überschritt vom Glauben an den Gott der Philosophen zum personalen dreieinigen Schöpfergott" (195). Damit ist offensichtlich auf Pascals bekanntes ‚Mémorial' vom November 1654 angespielt, wo der ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' und der ‚Gott der Philosophen und Weisen' antithetisiert werden. Die nämliche Antithese findet sich auch bei Röd (9, 17), wo der ‚Gott der Philosophen' näherhin mit dem „Gott der rationalistischen Erkenntnismetaphysik" (58) identifiziert wird. Einen solchen Gott als überholt aufzufassen und abzulehnen, dürfte nicht schwerfallen, sobald man sich vergegenwärtigt, daß es sich hier um einen „verzweckten" Gott handelt, um einen „Lückenbüßergott", um einen Gott, der die mit rein rationalen Mitteln unüberbrückbare Kluft zwischen unausgedehntem ‚Geist' und geistlos ausgedehnter ‚Natur' überwinden soll. Wie es indes scheint, wäre es ideengeschichtlich kurzschlüssig, diesen Rationalistengott als *den* Gott *der* Philosophen ausgeben zu wollen, so wie es offensichtlich auch bei Ricken (9) stillschweigend vorausgesetzt ist, wenn er behauptet: „Der gläubige Christ votiert mit Pascal gegen den Gott der Philosophen für den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs."

[42] Vgl. G. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Frankf. 1971, 560.

[43] Vgl. ebd., 493.

[44] Vgl. ebd., 541. Da die Trinitätsthematik, von der Hegel immer wieder behauptet, daß sie ihn besonders interessiere, in den mittelalterlichen Sentenzenkommentaren und in den summistischen Darstellungen der Theologie gleich zu Beginn (nach ein paar allgemeinen Erörterungen zur Gottesproblematik) abgehandelt wird und somit auch leicht auffindbar ist, ist Hegels obiger Bemerkung zu entnehmen, daß er die Folianten mittelalterlicher Autoren, wenn überhaupt, nur von außen angeschaut hat.

[45] Vgl. ferner im einzelnen vom Rez. (Ed.), Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bde I/II, München 1984/88. Das Hauptkontingent der hier verzeichneten Werktitel stammt von mittelalterlichen Autoren, z. B. von dem fast unbekannten, aber äußerst fruchtbaren spätmittelalterlichen Kompilator Dionysius Cartusianus (vgl. Bibliotheca Trinitariorum I, 142–150).

[46] Vgl. René Descartes, Œuvres: Correspondance III. Ed. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1956, 247f.

[47] Vgl. vom Rez.: Antitrinitarischer Sozinianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie. In: Klaus Schaller (Hg.), Zwanzig Jahre Comeniusforschungsstelle / Dvacet let bochumské komeniologie, St. Augustin 1990, S. 260–287.

[48] Vgl. G. W. Leibniz, Monadologie, §§ 55 und 86; dazu vom Rez.: Monade als Triade. Leibniz' Beitrag zur post-nihilistischer Erneuerung. In: E. Schadel (Hg.), Ganzheitliches Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geb., Frankf.–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1996, 113–134.

[49] Vgl. G. W. Leibniz, Theodizee II, § 150.

[50] Vgl. Johann Amos Comenius, Prodromus pansophiae, § 64, ed. H. Hornstein, Düsseldorf 1963, 102: „Haec tria (sc. potentiam, sapientiam, bonitatem) qui novit, omnia novit, quia ex hoc trino genere rerum universitas constat."

[51] Vgl. dazu im einzelnen vom Rez.: Zu Leibniz' ‚Defensio Trinitatis'. Historische und systematische Perspektiven, insbesondere zur Theodizee- Problematik. In: ders. (Hg.), Actualitas omnium actuum. FS Heinrich Beck, Frankf. 1989, 235–305, bes. 273–294.

Pascals ‚Mémorial' (das in einer geistesgeschichtlichen Epoche entstanden ist, in welcher sich der ‚herzlose Rechenverstand' (*l'esprit de géometrie*) und das ‚verständnislose Herz' (*l'esprit de finesse*) bereits desintegriert haben) wird, wie es scheint, allzu voreilig und unvermittelt ins Spiel gebracht, um die konzeptionelle Kluft zwischen Glauben und Wissen auszudrücken. Eine Kluft, die im neuzeitlichen Selbstverständnis unbestreitbar zutage tritt, welche aber mit solcher Resignation „zur Kenntnis genommen" wird, daß man gar nicht mehr auf die „Idee" kommt, sich um deren Überwindung zu bemühen.

Gegen die Pascalsche Antithese spricht indes, daß die Momente der ‚Personalität' und ‚Dreieinigkeit', welche in der Löwschen Lesart als spezifische Differenzen gegenüber dem (unbestimmt gelassenen) ‚Gott der Philosophen' angeführt werden, in Becks philosophischer Gotteslehre voll zur Entfaltung kommen. Interessant wird die Sache aber auch, wenn man – um dem Vorwurf einer theologischen Leerformel zu entgehen – herauszubringen versucht, was mit dem ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' eigentlich gemeint sei. Origenes z. B. sieht in der biblischen Rede vom ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' die ‚dreifache Gestalt der göttlichen Philosophie' angedeutet, insofern im glaubensstarken Abraham das *Moralische* zum Ausdruck kommt, im brunnenbohrenden Isaak das *Physische* und in Jakob mit seiner Himmelsleiter das *Kontemplative*.[52]

Der die Bibel auslegende Theologe Origenes versucht hier – eventuell mehr schlecht als recht – der antiken Überlieferung zu entsprechen, wonach sich die Gesamtheit von Philosophie in die drei genannten Prinzipalwissenschaften ausgliedern läßt.[53] Augustinus bezieht sich später auf eben diese Dreiteilung, deren innere Gliederung in der ihm vorgängigen Philosophie kontrovers diskutiert wurde, und ordnet jetzt mit trinitätsmetaphysischer Einsicht die *physica* (Seins-Lehre) dem urschaffenden Gott-Vater zu, die *logica* dem allordnenden Gott-Sohn (dem Logos) und die *ethica* dem liebend-vollendenden Hl. Geist.[54] Wird Augustinus – sicherlich nicht zu Unrecht – als großer (oder sogar größter) Trinitätstheologe gefeiert, so wäre zu bedenken, daß er dies wohl kaum hätte werden können, wenn es die Hypostasenlehre, welche in der neuplatonischen Philosophie ausgeprägt wurde und welche er zu Beginn seiner Seins- und Selbstvergewisserung kritisch rezipierte, nicht bereits gegeben hätte.[55]

Was heißt dies aber? Wenn Löw (45) sagt, daß es beim Gottesproblem „ums Ganze" gehe, so kann nach den vorangehenden Recherchen nun erkannt und anerkannt werden, da *sowohl* die Theologie *als auch* die Philosophie (und nicht entweder bloß die eine oder bloß die andere) mit jenem ‚Ganzen' befaßt sind, sofern sie auf distinkt-kohärente Weise innerhalb des onto-triadischen Horizontes zu argumentieren beginnen.[56] Die onto-triadische (oder: -trinitarische) Metaphysik ergibt sich so besehen, als Begegnungsraum, in welchem Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie in einen wechselseitig fordernden und fördernden Dialog eintreten können. Die Problematisierung des Triadisch-Ganzheitlichen stellt dabei keineswegs einen „Rückfall" in vorkritisches Philosophieren dar. Durch sie wird vielmehr eine Kritik des kritizistischen Partikularismus mit der Absicht betrieben, die integralen Seinsbedingungen für konsistente Zukunftsgestaltung ausfindig zu machen.

[52] Vgl. Origenes, Comment. in Cant., Prol. (GCS 8, Berlin 1925, 78.19–79.2); ferner Paul Aubin, Plotin et le Christianisme. Triade Plotinienne et Trinité Chrétienne, Paris 1992, 94: „. . . Héisiode sert de garant à la triade Ouranos – Cronos – Zeus, un peu comme pour Philon l'Ecriture garantissait son exégèse allégorique du ternaire Abraham – Isaac – Jacob." Vgl. dazu ThRv 91 (1995), 135–136.

[53] Vgl. z. B. Aristoteles, Topik I, 14 (105 b.19–21); Diogenes Laertius, VII, 39; Cicero, Academica I, 19; ders., Tusculanes V, 68–72.

[54] Vgl. Augustinus, De civ. Dei XI, 25.

[55] Vgl. hierzu Axel Dahl, Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945; ferner M. J. Edwards, Prophyry and the intelligible triad. In: JHS 110 (1990), 14–15; Paul Aubin, a.a.O. (Anm. 52). In ähnlicher Weise wäre z. B. auch von der triadisch konzipierten Hierarchienlehre des historisch höchst wirksamen Dionysius Areopagita anzumerken, daß sie von Proklischer Triadologie inspiriert wurde.

[56] Vgl. dazu vom Rez.: Zur onto-triadischen Begründung ganzheitlichen Denkens. In: ders. (Hg.), Ganzheitliches Denken, s. o. Anm. 12, 13–48.

Dalferth, Ingolf U.: **Gott.** Philosophisch-Theologische Denkversuche. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. VII, 269 S., brosch. DM 59,00 ISBN: 3-16-145981-4

Der Vf. ist bekannt geworden durch seine „Sprachlehre des Glaubens" (München 1974), eine vorzüglich eingeleitete und kommentierte Auswahl von Texten zur sprachanalytischen Religionsphilosophie. Seine eigene Position hat er in seinem Buch „Religiöses Sprechen von Gott" (München 1981) dargestellt. Der Sinn der Vokabel „Gott" ist seiner Auffassung nach streng an die Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus gebunden. Daraus folgt, daß nur innerhalb des Glaubens an Jesus Christus und in der Explikation des durch ihn gestifteten Gottesverhältnisses deutlich gemacht werden kann, was es bedeutet, von Gott zu sprechen – jedenfalls dann, wenn es sich nicht um ein distanziert-religionswissenschaftliches Reden handeln soll, das die Wahrheitsfrage offenläßt, sondern um ein „religiöses" Sprechen von Gott. Damit ist nicht nur die Möglichkeit einer „religio naturalis" und ihrer begrifflichen Rekonstruktion in einer philosophischen Theologie ausgeschlossen, sondern auch die Möglichkeit, daß außerhalb des Christusglaubens, in Fremdreligionen, wirklich von Gott und nicht von etwas anderem die Rede ist.

Diese Überzeugung bestimmt auch die vorliegende Untersuchung, die, nach einer systematischen Einleitung, eine Reihe schon früher publizierter Aufsätze zum Wiederabdruck bringt. In der systematischen Einleitung (1–22) betont der Vf., daß jeder Versuch einer „Identifikation" Gottes (also jeder Versuch, unterscheidend anzugeben, wovon man spricht, wenn man von Gott spricht) nur als „denkende Rekapitulation der Selbstdarstellung Gottes" gelingen kann (11), die „in Jesus Christus in vollgültiger Weise geschehen ist" (ibidem). Soll das Reden von Gott die intendierte Wirklichkeit nicht verfehlen, dann betrifft sie „Gott, wie er sich in Jesus Christus dem Glauben erschließt" (18). Entsprechend gipfelt der Aufsatz über die verschiedenen Versionen der Analytischen Religionsphilosophie (23–50) in der These: „Die Behauptung, ‚Gott existiert', [ist] als komprimierte Kurzformel des christlichen Glaubens zu begreifen [. . .], da allein im Glauben Gott als Gott identifiziert werden kann" (45). Es ist dieses Kriterium, an dem in allen Aufsätzen des vorliegenden Sammelbandes die jeweils behandelten Autoren gemessen werden.

So benutzt der Vf. die seit der „Allgemeinen Zeichenlehre" von Ch. W. Morris üblich gewordene Unterscheidung von Pragmatik, Syntax und Semantik dazu, die Position des anglikanischen Theologen Austin Farrer mit der Martin Luthers zu vergleichen (95–127): Farrer, der, trotz seiner Kritik an der Scholastik und an ihren Gottesbeweisen, eine natürliche Theologie zu bieten versucht, „konzentriert sich auf die Syntax des Gottesverhältnisses, Offenbarungstheologie auf die Semantik von Gottes Verhältnis zur Welt" (100). „Farrer konzentriert sich auf die Syntax von Gottes Verhältnis zur Welt, liefert uns aber [im Gegensatz zu Luther] keine Semantik, um klar zwischen dem Reich der Schöpfung und dem Reich der Gnade zu unterscheiden" (126). Dabei macht der Vf. von den Vokabeln „Syntax" und „Semantik" offensichtlich einen metaphorischen Gebrauch, da es sich hier nicht wie bei Morris um zwei Betrachtungsarten sprachlicher Ausdrücke handelt, sondern um zwei Betrachtungsarten von Gottes Verhältnis zur Welt. Das Tertium Comparationis besteht darin, daß die Syntax Strukturen erforscht, die Semantik aber die konkreten Inhalte. Da aber innerhalb der gleichen Strukturen inhaltlich sehr Differentes vorkommen kann (z. B. Christliches und Nicht-Christliches), trägt die bloße Strukturanalyse (Grammatik) nach Auffassung des Vf.s nichts zum Verständnis der unverwechselbaren Inhalte der christlichen Botschaft bei, also beispielsweise nichts zum Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium. Freilich übersieht der Vf. dabei die zentrale Einsicht der allgemeinen Zeichentheorie, daß die Struktur es ist, innerhalb derer allein der einzelne Inhalt Bedeutung gewinnt. Ohne eine allgemeine „Grammatik" des Religiösen bliebe auch die spezifische „Semantik" des Christlichen bedeutungslos.

Die Absicht, die unverwechselbaren Inhalte des christlichen Glaubens gegen jeden Versuch zu verteidigen, sie in die allgemeinen Strukturen des Religiösen einzuordnen, bestimmt auch die beiden Aufsätze über Whitehead (153–191) und Hartshorne (192–212). Whitehead versteht die Welt als einen umfassenden Prozeß der Selbst-Hervorbringung des Wirklichen. „Werden liegt allem Sein zugrunde" (zit. 162). „Die Welt erschafft sich selbst" (zit. 176). Er wird dabei „zum Rekurs auf Gott genötigt, um die Existenz und die universale Einheit der Werdens- und Vergehensprozesse erklären zu können" (174). Der Vf. hält diese Argumentation für nicht-schlüssig (176). Doch liegt der Zentralpunkt seiner Kritik nicht darin, sondern in dem Hinweis, Whitehead bleibe „bei der Beschreibung der kosmologischen Funktion Gottes" stehen und stoße „zu keiner inhaltlichen Entwicklung des Gottesgedankens vor" (187). Die so geforderte „inhaltliche Entwicklung" wäre erst

dann geleistet, wenn die spezifischen Inhalte der christlichen Verkündigung in die Überlegungen einbezogen werden könnten. Der Vf. merkt deshalb kritisch an, Whitehead könne bestenfalls klären, was Gott für die Welt ist (seine „kosmologische Funktion"), nicht aber als wen er sich von sich selbst her „identifiziere".

Mit einer gewissen Sympathie beschreibt der Vf. die Position von Charles Hartshorne (192–212). Dieser bestimmt den Sinn des Wortes „Gott" als Name des „Wesens, das religiöse Verehrung genießt" „The One who is worshipped" (zit. 194). Dabei betont Hartshorne selbst, es handle sich hier um einen Gottesbegriff, der nicht nur auf alle (theistischen) Religionen zutreffe, sondern „notwendige Gültigkeit in jeder möglichen Welt" besitze (194). Gerade darauf konzentriert sich die Kritik des Vf.s. Denn „selbst wenn in jeder theistischen Religion Gott derjenige ist, der verehrt wird, folgt daraus keineswegs, daß es derselbe Gott ist, der in allen Religionen verehrt wird" (196). Der Vf. vermißt also in der Argumentation Hartshornes die Bestimmtheit gerade desjenigen Gottes, den der christliche Glaube verehrt.

In der Auseinandersetzung mit Hartshorne macht der Vf. die Gründe besonders deutlich, die ihn dazu veranlassen, jede Argumentation für verfehlt zu halten, die von Gott „im Allgemeinen", nicht von dem bestimmten, unverwechselbaren Gott der christlichen Glaubensverkündigung sprechen will. Die Unverwechselbarkeit dieses bestimmten Gottes zeigt sich in dem ebenso unverwechselbaren Sinn der Rede von seiner Existenz. Der Sinn aller Gottesbeweise besteht darin, zu zeigen, daß es nötig ist, Gottes Existenz anzunehmen. Aber, so wendet der Vf. ein, aus der Notwendigkeit einer Existenzannahme folgt nicht die Notwendigkeit der so angenommenen Existenz. Im Gegenteil: Für den christlichen Glauben ist es zwar notwendig, Gott als existierend zu denken, weil sonst der Akt der Verehrung ins Leere ginge. Aber diese Notwendigkeit „besteht nicht darin, daß er [Gott] im Unterschied zu allem nur kontingent Existierenden nicht nichtsein könnte [...] sondern darin, daß er, obgleich er hätte nichtsein können, ist; [...] nicht aufgrund irgendeiner Notwendigkeit des Seins, sondern aufgrund der Freiheit seines Willens, aus Liebe zu uns sein zu wollen. Er ist nicht, weil er nicht nichtsein kann, sondern weil er sein will, und zwar zu unseren gunsten sein will" (210f). „Das jedenfalls ist die Pointe von Kreuz und Auferstehung für Gott und den christlichen Gottesgedanken" (210).

Daraus aber folgt: Ohne die Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu kann nicht gesagt werden, was „Sein" für Gott bedeutet: freies Seinwollen aus Liebe zu uns. Vielmehr bestimmt die in Kreuz und Auferstehung offenbargewordene ungeschuldete Freiheit des göttlichen „pro nobis" den Sinn jeder Rede von Gottes Existenz.Von dieser Freiheit aber kann nur innerhalb der Verkündigung und des Glaubens die Rede sein. Jeder Versuch, von Gott und seinem Sein „allgemein", ohne die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Verkündigungs-Kontextes zu sprechen, verfehlt deshalb sein Ziel.

Nun ist der Nachweis, daß Gott nicht nichtsein kann, das Argumentationsziel aller Gottesbeweise, auch des sogenannten „ontologischen", den man auf Anselm v. Canterbury zurückzuführen pflegt. Da der Vf. jeden Nachweis einer Wesensnotwendigkeit der Existenz Gottes schon von seiner Zielsetzung her für verfehlt hält, muß er sich in seinen beiden Aufsätzen über Anselm (51–94 u. 213–243) um den Nachweis bemühen, daß Anselm, entgegen der allgemeinen Meinung, keinen Gottesbeweis habe führen wollen. Mit Zustimmung zitiert er die These von A. Stolz: „Von einem Beweis findet sich nicht die Spur" (zit. 76) und fügt hinzu: „Wo Anselm beweist, geht es (noch) nicht um Gott, wo es um Gott geht, wird nicht mehr bewiesen" (88). Anselm vollzieht die Identifikation Gottes („Das bist du, unser Gott") so, „daß ihre Zurückweisung einen pragmatischen, keinen logischen Widerspruch darstellt" (91). Denn „man kann nicht zu einem Gott beten und so tun, als ob man sich auf eine nur problematische Wahrheit bezöge" (ibidem). Aber außerhalb dieser im Gebet vollzogenen Gottesbeziehung wäre Gottes Nichtexistenz ohne logischen Widerspruch denkbar. „Nur dasjenige theologische Denken Gottes, so könnte man daher Anselms Pointe aufnehmen, das sich im Gebet bewährt, verdient, intellectus fidei genannt zu werden" (94). – Ob damit freilich Anselms Intention getroffen wird, mag man angesichts der Formulierung bezweifeln, mit der er das Ergebnis seiner ersten Argumentationsschritte zusammenfaßt: „Was ich zuvor, von dir beschenkt, geglaubt habe, sehe ich nun, von dir erleuchtet, auf solche Weise ein, daß ich selbst dann, wenn ich nicht glauben wollte, daß du bist, nicht vermeiden könnte, es einzusehen" (Proslogion cap. 4, Ende).

Thomas v. Aquin hat seine Kritik an Anselms Argument unter die Frage gestellt „An Deum esse sit per se notum" (s.th.I, q.2, a1). Der Vf. macht auf die Doppeldeutigkeit dieser Frage aufmerksam und beantwortet sie deshalb in zwei Stufen. Daß Gott existiert, ist nicht in dem Sinne „selbstverständlich", daß seine Nicht-Existenz metaphysisch oder logisch unmöglich wäre, wohl aber in dem Sinne, daß er „sich selber verständlich gemacht" hat, und zwar in Kreuz und Auferstehung Jesu. „Seine im religiösen Kontext selbstverständlich in Anspruch genommene Existenz und Vollkommenheit ist seine absolute Freiheit und Liebe, keine absolute ontologische und schon gar keine logische Notwendigkeit, [...] sondern ein ganz und gar kontingenter, in seinem Liebeswillen zu uns begründeter und in seinen Liebestaten in der Geschichte für uns manifest gewordener Sachverhalt" (231). Gleiches gilt, wie in einem eigenen Aufsatz (128–152) gezeigt wird, nicht nur für Gottes Existenz, sondern auch für seine Sündelosigkeit: Gott kann nicht deshalb nicht sündigen, weil seine Wesensvollkommenheit die Möglichkeit der Sünde ausschließt, sondern weil er sich, „obgleich abstrakt anderes möglich gewesen wäre, genau darauf festgelegt hat, der in Freiheit Liebende zu sein" (146).

Versucht man eine zusammenfassende Würdigung der vorliegenden Aufsatzsammlung, so wird man sich zunächst an die leitende Absicht erinnern müssen: Die Gefahr, die der Vf. durchgängig bekämpfen will, ist die drohende Auflösung der unverwechselbaren Inhalte des christlichen Sprechens von Gott in ein „allgemeines", auch Fremdreligionen umfassendes Gottesverständnis, also auf eine religio naturalis, die in einer natürlichen Theologie auf den Begriff gebracht werden könnte. Diesem Ziel dient das zentrale Argument, Gottes Existenz und Vollkommenheit (Sündelosigkeit) beruhe nicht auf einer Notwendigkeit seines Wesens, sondern auf der Freiheit seines Willens, der am Kreuz nicht nur offenbar gemacht wurde, als ob er auch „außerhalb" des Kreuzesgeschehens bestanden hätte, sondern der sich in Tod und Auferweckung Jesu ins Werk gesetzt hat. Es gibt kein „Ansichsein" Gottes, das seinem „Fürunssein" ermöglichend vorausginge. Alle Rede von Gott ist deshalb immer schon Rede von dem in Kreuz und Auferweckung Jesu ins Werk gesetzten Liebeswillen. Ein solches Sprechen aber ist immer nur innerhalb des Glaubens möglich. Jedes andere Reden von „Gott" verfehlt die Wirklichkeit, von der es sprechen will.

Angesichts dieser Argumentation wird man fragen müssen, welches Freiheitsverständnis ihr zugrunde liegt. Wenn das Ja Gottes zu sich selbst mit seinem Ja zu seinen Geschöpfen so unlöslich verbunden ist, daß Gott nur um der Geschöpfe willen sein eigenes Sein und seine eigene Vollkommenheit bejahen und damit, als durchaus kontingentes Faktum, realisieren kann, dann scheint diese Liebe zu seinen Geschöpfen die Bedingung seiner Existenz zu sein. So verstanden aber könnte er, sozusagen „bei Strafe der Nichtexistenz", gar nicht vermeiden, seine Geschöpfe zu lieben. Mit dem mangelnden Eigenstand im Sein ginge zugleich die Freiheit seiner Liebe verloren. Die Tradition jedenfalls hat in der entgegengesetzten Richtung argumentiert: Nur weil Gott der Geschöpfe nicht bedarf, um zu sein und um vollkommen zu sein, hat seine Zuwendung zu den Geschöpfen den Charakter einer durch nichts genötigten Freiheit. Nur weil er aus der Vollkommenheit seines Wesens heraus existiert, „schuldet" er seinen Geschöpfen nichts, auch nicht seine Liebe, die in der Tat ein kontingentes, durch keine ontologische oder logische Notwendigkeit erzwungenes Ereignis ist.

Blickt man von dieser Würdigung der Argumentations*art* des Vf.s auf sein eingangs beschriebenes Argumentations*ziel* zurück, dann wird man sagen müssen: Wenn die inhaltlich bestimmte Botschaft von Kreuz und Auferweckung Jesu die Bedingung dafür ist, daß überhaupt sinnvoll von Gott gesprochen werden kann, dann ist die Frage, ob damit nicht der christlichen Botschaft ihre Sprache entzogen wird. Das vom Vf. mehrfach herangezogene Verhältnis von „Grammatik" und „Semantik" hat seine Pointe ja gerade darin, daß jede inhaltlich bestimmte Rede in einer Sprache geschieht, deren Struktur, die in ihrer Grammatik beschrieben wird, inhaltlich bedeutungsvolles Reden ermöglicht, ohne den Inhalt dieser Rede zu präjudizieren. Auch wenn Luther mit Recht betont, daß die einzelnen Vokabeln der Sprache im christlichen Kontext eine unverwechselbar neue Bedeutung gewinnen, bleibt doch die Struktur der Sprache – und spezieller die allgemeine Struktur der religiösen Sprache – die Bedingung, ohne die alles Reden von Gott, auch alles christlich bestimmte Reden, seine Bedeutung verlöre. Nur wenn die Struktur der Kontexte angegeben werden kann, innerhalb derer es möglich ist, „überhaupt" von Gott zu reden, werden zugleich die Bedingungen dafür sichtbar, von Gott inhaltlich unverwechselbar christlich zu sprechen. Es bleibt eine legitime philosophische Aufgabe, diese Bedingungen zu benennen, ohne die auch das christliche Reden von Gott seine Bedeutung verlöre, auch wenn es die Aufgabe der Theologen ist, den Inhalten dieser christlichen Rede von Gott ihre unverwechselbare inhaltliche Bestimmtheit zu wahren.

München Richard Schaeffler

Fischer, Norbert: **Die philosophische Frage nach Gott.** Ein Gang durch ihre Stationen. – Paderborn: Bonifatius 1995. 496 S. (AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie, 2), geb. DM 68,00 ISBN: 3-87088-872-5

„Ein Gottesbeweis ... kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, gleichwohl beweist er nichts, weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt" – diese Mahnung Heideggers (Nietzsche 1, 366) ernst zu nehmen und sich gleichwohl die Frage nach Gott nicht verbieten zu lassen: Das ist der philosophische Drahtseilakt, den Fischers Arbeit trotz des vielerorts verkünde-

ten Endes der Metaphysik wagt und ohne Absturz auf die Seite von Agnostizismus oder von Dogmatismus ausbalanciert. „Dieses Lehrbuch zu der philosophischen Frage nach Gott soll ausdrücklich keine philosophische Gotteslehre bieten. Demgemäß ist das Thema eines solchen Buches zunächst weniger Gott selbst als vielmehr der Mensch, sofern er nach dem unendlichen Gott fragt" (22). Anders als die eine göttliche Offenbarung an- und aufnehmende *Theologie* vermöge die ‚bloßer Vernunft' verpflichtete *Philosophie* diese Frage nach Gott wohl zu stellen, zu begründen und zu entfalten, nicht aber gültig und endgültig zu beantworten (26). Die Endlichkeit des menschlichen ‚Subjekts' wie die Unendlichkeit des göttlichen ‚Objekts' der Erkenntnis verwehrten es gleichermaßen und um beider Würde willen, das Da-Sein und das Wie-Sein des Absoluten rational zwingend zu erweisen. Man *muß* Gott nicht annehmen – so der Grundtenor des reich mit philosophiegeschichtlichem Material gesättigten Werkes –, man *kann*, *darf* und *soll* es jedoch tun: auch und gerade als philosophisch Fragender (183f). „Zwar muß man darüber schweigen, wovon man nicht sprechen kann", so gibt der Vf. mit dem frühen Wittgenstein zu bedenken; „man muß jedoch auch darüber sprechen, wovon man nur schweigen kann, da es sonst nicht das Schweigen darüber gäbe, wovon man nicht sprechen kann" (34).

F. vollzieht den Gang seiner Darstellung in fünf Schritten, die er vorab wie folgt entwirft: „Das erste Kapitel thematisiert den Ausgangspunkt der Gottesfrage, der in der Philosophie nur der Mensch sein kann. Das zweite Kapitel sucht eine Antwort auf die Frage, wonach der philosophierende Mensch in der Gottesfrage sucht. Das dritte Kapitel ist dann der Frage gewidmet, ob und gegebenenfalls mit welcher Sicherheit das Dasein Gottes anzunehmen ist. Nachdem die vernünftige Ausweisbarkeit einer Annahme der Existenz Gottes gesichert ist, wird in den folgenden Kapiteln noch einmal das Thema der beiden Anfangskapitel in neuer Beleuchtung aufgenommen: Das vierte Kapitel greift die Frage des zweiten Kapitels nach dem Wesen Gottes auf, sofern sich nun, nachdem das Dasein Gottes annehmbar geworden ist, nach der Beziehung des philosophischen Gottdenkens zum religiösen Glauben an einen lebendigen Gott fragen läßt. Das fünfte Kapitel knüpft an die Frage nach dem Menschen als dem Ort der Gottesfrage an. Der Weg kehrt derart wieder zum Ausgangspunkt der Frage zurück, aber nun so, daß der Mensch sein Streben jetzt positiv als Gottsuche begreift. Den Angelpunkt, der in solche von Vertrauen getragene Gottsuche führen kann, bildet das dritte Kapitel, in dem die Entscheidungssituation des suchenden Menschen ausgearbeitet ist" (12f).

Kap. 1, „Vorfragen zum Menschen als dem Ort und Träger der Gottesfrage": Die Fraglichkeit Gottes für den Menschen rührt laut Vf. nicht aus dem an und für sich fraglosen Sein Gottes, sondern aus der Situation des Fragestellers. Es gelte folglich zunächst zu untersuchen, „ wer der Mensch ist, der diese Frage stellt, durch welche Erfahrungen er zu dieser Frage kommt und welche Aussagekraft sie beanspruchen kann" (37). F. legt im menschlichen Erkennen, Wollen und Handeln eine „metaphysische Naturanlage" offen, nach der „das Transzendieren des Natürlichen zur Natur des Menschen gehört" (56f). Die erlebnismäßigen Ursprünge dieses Transzendierens erwüchsen aus Erfahrungen von Glück und Unglück, Gelingen und Scheitern; der reflektierende Geist mache die darin verborgene Tendenz zum Transzendieren sodann offenbar und erhelle deren Zielrichtung durch „Infinition", Ent-Grenzung des implizit Intendierten.

Kap. 2, „Zu der Notwendigkeit und den Schwierigkeiten inhaltlicher Aussagen zum Wesen Gottes": Die Frage- und Suchhaltung des Menschen ist für den Vf. nicht bloße formale Ausgangssituation der Gotteserkenntnis, sondern geht bleibend und inhaltlich in die Erkenntnis ein. „Ihre Bestimmtheit haben also die für Gott in Anschlag gebrachten Bestimmungen durch die Frage des Fragenden; sie sind gleichsam Destillate seines Fragegestus. ... Demnach haben die sogenannten Eigenschaften Gottes einen doppelten Ursprung. Sie bezeichnen einerseits die Negation jeder Form von Definition und können so als Infinitionen endlicher Bestimmungen gelten. Die Notwendigkeit solcher Infinitionen kann aber nicht allein aus einer Negation der Endlichkeit dessen hervorgehen, was in der Welt begegnet; es bedarf zu ihrer Erkenntnis zusätzlich vielmehr des vorgängigen Bewußtseins eines Unbedingten, das zugleich als unendlich gedacht wird" (117). Als Felder positiver Infinitionen, die sich – freilich nur in analoger Begrifflichkeit – dem Absoluten nähern, benennt F. den Kontext der menschlichen Wahrheitssuche und den Kontext des Strebens nach der Verwirklichung einer moralischen Welt (127): „Diese Bewegungen sind innerhalb der theoretischen Philosophie zumindest möglich; innerhalb der praktischen Philosophie drängen sie sich geradezu auf" (128), was der Vf. in Anlehnung an Überlegungen u. a. von Platon, Augustinus, Nicolaus Cusanus, Kant und Heisenberg exemplifiziert. Da die endliche Wirklichkeit indes wesentlich durch Zeitlichkeit bestimmt ist, kann das Göttliche näherhin als absoluter Ursprung (Vergangenheit), absolute Erhaltungskraft (Gegenwart) und absolutes Ziel (Zukunft) von Mensch und Welt umrissen werden.

Kap. 3, „Zur philosophischen Debatte um das Dasein Gottes": Nachdem das Woraufhin des menschlichen Transzendierens inhaltlich skizziert wurde, diskutiert der Vf. nunmehr Gründe für und gegen die Existenz dieses Woraufhin. Diese „Einführung in die Debatte um das Dasein Gottes soll im Bewußtsein der Sinnproblematik untersuchen, ob und gegebenenfalls aus welchem Grund ein Philosophierender annehmen kann, daß der in der Philosophie gesuchte oder umstrittene Gott in der Tat existiert und die Zeit also einen sinnhaften Ursprung, einen sicheren Halt und ein vollendetes Ziel besitzt" (169). Argumente für die Bejahung dieser Annahme könnten freilich nie den Modus dogmatischen Wissens beanspruchen, vielmehr bürde die metaphysische Naturanlage „jedem Menschen schließlich die Last der Entscheidung auf, von woher er die Welt und sein Dasein in ihr verstehen und worauf er sein Vertrauen setzen will" (177). Mit diesem Skopus referiert und interpretiert der Vf. im folgenden die großen ‚Gottesbeweise' der Tradition mit der Einteilung in ontologische, noologische, kosmologische, teleologische und moralphilosophische Ansätze. Insofern die ‚Gottesbeweise' die Annahme der Existenz Gottes nicht erzwängen und zumal das Phänomen des Übels in der Welt ein dauernder ‚Fels des Atheismus' (Büchner) bleibe, begegne in der Menschheits- und Philosophiegeschichte auch immer wieder eine begründete *Bestreitung* des Daseins Gottes, die der Vf. anhand der Positionen des praktischen Atheismus Feuerbachs, Nietzsches, des humanistischen Atheismus und postmodern-pluralistischer Skepsis kritisch analysiert.

Kap. 4, „Zum Spannungsverhältnis zwischen dem sogenannten ‚Gott der Philosophen' und dem lebendigen Gott des Glaubens": Obwohl die vorliegende Arbeit keineswegs einer strikten Trennung von Glaube und Vernunft das Wort redet, unterstreicht sie doch die methodische wie sachliche Notwendigkeit zumindest der *Unterscheidung* des ‚Gottes der Philosophen' und des ‚lebendigen Gottes des Glaubens', etwa im Sinne der Unterscheidung von Frage, Ausgriff auf der einen und Antwort, Erfüllung auf der anderen Seite. Diese Distinktion unterfüttert der Vf. wiederum mit philosophiegeschichtlichem Stoff aus dem Denken Platons, Aristoteles', Augustins, Pascals, Kants und Heideggers und zieht den Schluß: „Gott, wenn immer es ihn als den in der philosophischen Frage Gesuchten gibt, muß jedenfalls auch so gedacht werden, daß er sich dem Menschen in seiner Allmacht nicht aufdrängt, sondern ihn zur Suche und zum Glauben oder auch zur Gleichgültigkeit und zum Unglauben befähigt. Für das philosophische Gottdenken wäre es eher eine Katastrophe, wenn ein strikter Gottesbeweis gefunden würde" (364).

Kap. 5, „Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken": „Die Rückkehr zu einer Bescheidung des Wissens in der Philosophie überhaupt verlangt von den philosophischen Bearbeitungen der Gottesfrage a fortiori die Besinnung auf die ursprünglichen Quellen dieses jeden Menschen betreffenden Themas und die Rückbesinnung auf die alten Wege" (367). Derlei ‚Besinnung' und ‚Rückbesinnung' verfolgt der Vf. in der Annahme und Ausdeutung einiger Überlegungen von Augustinus und Nicolaus Cusanus, die paradigmatisch Möglichkeit wie Grenze menschlicher Erfahrung und philosophischer Rede von Gott reflektieren. Neben diesen Vertretern aus Spätantike bzw. früher Neuzeit würdigt F. schließlich Emmanuel Lévinas als Protagonisten wegweisender philosophischer Gottsuche im 20. Jh.; dessen ‚Phänomenologie des Anderen' bewege sich „denkend im Zwischenbereich von Philosophie und Theologie. ... Die philosophische Untersuchung der Wirklichkeit des Menschen in der Welt mündet so in die Frage des Menschen nach Gott, die nur im Glauben an eine Tat Gottes Antwort erlangen kann. Die Gottesfrage stellt sich, sobald sich ein Mensch dem Anderen als Anderem öffnet" (415).

Die Grundthese dieses Buches, die philosophische Frage nach Gott *könne*, *dürfe* und *solle* einen letzten Ursprung, eine unbedingte Erhaltungskraft und ein absolutes Ziel von Mensch und Welt mit guten Gründen annehmen, ohne daß diese guten Gründe die ganzheitliche personale und unableitbare *Entscheidung* des endlichen und geschichtlichen Menschen für oder gegen die Annahme Gottes suspendierten, vermag gerade im Ernstnehmen und Bedenken menschlicher Endlichkeit rundum zu überzeugen und wird sich, z. B. was die Verhältnisbestimmung von ‚natürlicher' und ‚übernatürlicher' Gotteserkenntnis betrifft, nicht zuletzt der breiten Zustimmung christlicher Theologie sicher sein können – schließlich erscheint das Werk in einer katholisch-theologischen Reihe. Der Großteil der herangezogenen Quellen und Bürgen für diese Grundthese, so Augustinus, Thomas, Cusanus, Pascal, Lévinas, steht in biblischen oder christlichen Traditionszusammenhängen – das gilt in gewisser Weise auch für den häufig zitierten Kant; und selbst die Interpretation von Platon und Aristoteles liegt zumindest in der Konvergenzlinie christlicher ‚Weltanschauung'. Dies ist nun freilich durchaus legitim und keineswegs per se unphilosophisch – jede Hermeneutik und jede geschichtliche Rekonstruktion hat notwendig ihren je eigenen Standort –, doch hätte dieser spezifische Standort nicht evtl. deutlicher als spezifischer Standort ausgewiesen und in die Argumentation eingeholt werden müssen? „Auch die ursprünglichste, sich in sich selbst gründende und transzendentalste Philosophie des menschlichen Daseins geschieht immer nur in geschichtlicher Erfahrung. Ja, sie ist selbst ein Moment an der Geschichte des Menschen, kann also nie so betrieben werden, als habe der Mensch nicht jene Erfahrungen ... gemacht, die eben die des Christentums sind. Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich" (K. Rahner,

Grundkurs des Glaubens, 36). Der standortbezogene Horizont der von dem Vf. vorgelegten Philosophie spiegelt sich nicht erst in seiner Verhältnisbestimmung von ‚Natur' und ‚Übernatur', sondern bereits in seinem Philosophiebegriff, dem gemäß „Philosophen, die sich prinzipiell und ausdrücklich schon gegen die bloße Frage nach Gott sperren, zugleich die Philosophie verlassen haben" (26) – ein Urteil, das z. B. einen Teilbereich der Analytischen Philosophie gegen deren Selbstverständnis als *Nicht-Philosophie* stigmatisieren muß. Ähnliches gilt für das Verfahren der ‚Infinitionen', die doch wohl einen bestimmten geistigen, kulturellen, auch religiösen Hintergrund von dem voraussetzen, was als werthaft und der Ent-Grenzung würdig erfahren wird. F. hält es zwar für „klar" (121), daß ins Unendliche verlängertes „Schlechtes" nicht als göttlich bezeichnet werden dürfe; doch worin gründet diese ‚Klarheit' angesichts der Tatsache, daß die griechische Mythologie durchaus den *Neid* zur Eigenschaft der Götter und die Manichäer durchaus das *Übel* zur Substanz eines ‚deus malignus' ‚infinieren' zu müssen glaubten, ferner angesichts der Tatsache, daß es in der Menschheit(sgeschichte) zwar einen breiten ‚common sense', aber keinen endgültigen Konsens darüber gibt, was denn letztlich ‚gut' und was denn letztlich ‚schlecht' sei? Nicht erst die durch Erfahrungen und Gründe gestützte *positive Annahme eines guten und vollkommenen Absoluten* setzt ein unableitbares Sich-Einlassen voraus, sondern bereits die *Einsicht und Annahme dieser Erfahrungen und Gründe* als *wahre* Erfahrungen und als *gute* Gründe sind offensichtlich geschichtlich nicht selbstverständlich, sondern im vorliegenden Fall im abendländisch-christlichen Kontext erwachsen und (trotz aller Unterscheidung von Genese und Geltung) entsprechend geprägt. Für eine solche Philosophie, auch wenn sie sich als allgemeingültig und transzendental versteht, wäre es wichtig, ausdrücklicher „auf ihre geschichtliche Herkunft zu reflektieren und sich zu fragen, ob sie sich dieser ... Herkunft als gültiger immer noch verpflichtet weiß" (Rahner, a.a.O.).

Eine zweite Anfrage betrifft Aufbau und Methode der Arbeit: Der vorgelegte Fünfschritt des Vorgehens wirkt unter systematischem Aspekt überaus plausibel, stimmig und zumal in seiner dynamischen Anlage der Fragestellung angemessen, doch vermißt man in der *inneren Durchführung* der je einzelnen Schritte mitunter die in der Grobgliederung durchaus vorhandene Eigenständigkeit und systematische Durchdringung der Thematik: Große Teile des Buches bestehen in sicherlich interessanten, kundigen und nahtlos in den Rahmen der Fragestellung passenden, jedoch über weite Strecken schwerpunktmäßig *paraphrasierenden* Darlegungen philosophiegeschichtlicher Positionen, die darüber hinaus unter, je nach Fragestellung eines Kap.s, verändertem Skopus *wiederholt* werden. Beim *Vereinen* verschiedener Positionen aus verschiedenen Epochen der Geistesgeschichte als Belege unter einer systematischen Leitfrage erwächst zudem leicht die Gefahr des *Vereinnahmens* derselben als geschichtsentkleidete Versatzstücke: F. entgeht dieser Gefahr im großen und ganzen dadurch, daß er den je eigenen Verstehenshorizont der einzelnen Beiträge mit präsent macht, indes findet sich bisweilen doch ein ungeschichtliches Zusammenjochen von Disparatem: so z. B. im Analogsetzen des augustinischen Dreischritts ‚foris–intus–intimus', der beim neuplatonisch geprägten Kirchenvater auf die *Abkehr* von der Sinnenwelt, auch vom Anderen, zielt, mit Lévinas' Trias ‚Element–Arbeit/Antlitz–Jenseits des Antlitzes', die gerade im Kontext interpersonaler *Zuwendung* zum Anderen steht (404).

Die erwähnte dichte Anlehnung an die Philosophiegeschichte läßt sich freilich vom Selbstverständnis des Buches als ‚Lehrbuch' her rechtfertigen; doch hätten in einem ‚Gang durch die Stationen der philosophischen Gottesfrage' nicht auch die für die Geschichte der philosophischen Theologie maßgeblichen Beiträge des Deutschen Idealismus über Kant hinaus stärker berücksichtigt werden müssen? Zugegeben: Die kurz erwähnte Philosophie Hegels (199ff), die sich den Stachel der Endlichkeit eigenmächtig ziehen und die göttliche Absolutheit für sich selbst vindizieren möchte, läuft der Grundthese des Vf.s entgegen, doch hätte er dann nicht um so intensiver die Spätphilosophie Schellings rezipieren können, die mit seiner Grundthese trefflich harmoniert? Auch die Anknüpfung an Beiträge des 20. Jahrhunderts hätte breiter angelegt werden können: Nicht nur Lévinas, sondern, um nur einige Beispiele zu nennen, auch Buber, Rosenzweig, Welte und Peukert hätten als höchst inspirierende Vertreter für des Vf.s Anspruch ins Feld geführt werden können, „Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken" zu bieten. Und selbst ein Seitenblick auf solche Positionen hätte sicherlich gelohnt, die sich stärker als der Vf. auf das „Ideal der exakten Wissenschaften" und deren Logik einlassen, wie z. B. die Religionsphilosophie von Peirce.

Diesen Anfragen zum Trotz ist F.s Arbeit gleichwohl alles in allem ein empfehlenswerter Einstieg in die „philosophische Frage nach Gott" und eine rechte Fundgrube diesbezüglicher Texte, die verständlich und empathisch aus der Perspektive der zugrundegelegten Basisthese interpretiert und ausgewertet werden. Diese Basisthese, daß Philosophie mit guten Gründen die Frage nach Gott stellen *kann, darf,* ja *soll,* verdient, dies sei abschließend noch einmal unterstrichen, Beachtung und Zustimmung – nicht nur von seiten der Theologie.

Gießen Christof Müller

Kreiner, Armin: **Gott und das Leid.** – Paderborn: Bonifatius 1994. 180 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3–87088–838–5

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um das Begleitbuch zu der gleichnamigen dreiteiligen Fernsehserie, die im November 1994 von der ARD ausgestrahlt wurde. In diesem Rahmen versteht sie sich „als wissenschaftsjournalistischer Beitrag in Sachen Theologie und Religionsphilosophie" (7). Sehr zu Recht hält der Vf. einen solchen Beitrag für geboten, weil gerade angesichts der Theodizeefrage die Problemstellungen einer akademisch-wissenschaftlichen Theologie und ein menschliches Nicht-Glauben-Können einander berühren – und zwar oftmals so, daß sie schon in ihrem sprachlichen Gestus einander nicht durchdringen. So ist es die Absicht des Vf., den Ertrag der theologischen Diskussion zur gegebenen Thematik so zu präsentieren, daß er einem Leserpublikum zugänglich wird, das angesichts des Leids dieser Welt zwar von der Frage nach Gott bewegt ist, aber „keinen Bezug zur akademischen Theologie hat" (ebd.).

Man muß dem Vf. bescheinigen, daß ihm dieses Vorhaben gelungen ist. Seine Überlegungen sind in der Gedankenführung und in der sprachlichen Gestalt klar und sachorientiert entwickelt und haben den Mut zu jenen „Auslassungen, Verkürzungen und Vereinfachungen" (8), ohne die ein an der Struktur der Sache selbst orientiertes Vorhaben nicht durchzuführen ist. Auf diese Art und Weise wird freilich das wissenschaftsjournalistische Selbstverständnis dieser Arbeit wiederum zu einer Herausforderung für diejenigen, die auf der genannten wissenschaftlich-akademischen Ebene mit der gleichen Thematik befaßt sind. Denn gerade die genannten Reduktionen lassen um so deutlicher hervortreten, was der Vf. für die Struktur der Sache hält. Und so ist die vorliegende Arbeit nicht nur eine nachträgliche populärwissenschaftliche Darlegung dessen, was die theologische Wissenschaft differenzierter und darum in nicht mehr so einfach zugänglicher Form sagt; sie ist gerade darin auch ein Beitrag zur theologischen Theodizeediskussion.

Der Ansatz in der vorliegenden Gedankenführung liegt in der stetigen Orientierung an jenem Grundwiderspruch, den bereits Epikur formulierte und der da lautet: Angesichts der unbezweifelbaren Realität des Leidens kann Gott nicht gleichzeitig gütig und allmächtig sein. Denn ein allmächtiger Gott, der das Leid zuläßt, aber doch verhindern kann, darf nicht als gütig gelten, während umgekehrt angesichts des Leidens aus dem gleichen Grund nur dann von der Güte Gottes gesprochen werden kann, wenn man ihn nicht länger für allmächtig hält. Die Wahrnehmung dieser Aporie hat in der Neuzeit die Erfahrung des Leidens zum „Fels des Atheismus" gemacht (vgl. 37–42). Dieser logische Widerspruch wird für den Vf. zur Kontrastfolie, an die er gegenwärtige und traditionelle Antwortversuche auf die Theodizeefrage anlegt. Im Rahmen der zuletzt genannten Antwortansätze behandelt er die von ihm so genannte „christliche Standardantwort", die da lautet, das Leid sei die Folge menschlicher Schuld. Im Rahmen der gegenwärtig diskutierten Theodizeeansätze behandelt er aus dem deutschsprachigen Raum insbesondere die Positionen von Küng, Metz und Moltmann, aus dem englischsprachigen Bereich die von Griffin und Hick.

Die besagte „christliche Standardantwort" wird von ihm insbesondere durch zwei Argumente in Frage gestellt. Erstens zeuge bereits die atl. Tradition der Klage von der Erfahrung, daß es gerade dem Frevler gutgehe, während der Gerechte leide, und schon hier sei der Klagende nicht mehr bereit, das eigene Leid als Folge etwaiger Schuld anzunehmen, welche die Väter auf sich geladen haben. Das zweite Argument nimmt zunächst einmal den Gedanken ernst, daß Gott mit der Erschaffung des Menschen dessen Freiheit einschließlich ihrer Folgen auch respektiere. Es weist aber dann darauf hin, daß spätestens dort, wo der menschliche Freiheitsgebrauch unschuldige und unbeteiligte Andere bedrohe, es unverständlich werde, warum Gott auch dies zulasse.

Dieses Gegenargument richtet der Vf. sodann auch gegen die Vorstellung eines Gottes, der seinerseits leidend den Menschen in ihrem Leiden nahe ist. Diese Position, in der Elie Wiesel und Jürgen Moltmann ungeachtet der sie leitenden sachlichen Voraussetzungen im Ergebnis übereinkommen, wird dann auch unter Rückgriff auf einen Einwand Karl Rahners mit der Gegenfrage zurückgewiesen, was denn für den Menschen gewonnen sei, wenn er inmitten des ihn quälenden Schmerzes erfahre, daß es Gott auch nicht besser gehe (vgl. 55). Insofern führt für den Vf. die Vorstellung des leidenden Gottes nicht über den logischen Grundwiderspruch hinaus, auf den die atheistische Position aufbaut.

Das gleiche gilt für die theologischen Auffassungen von Küng und Metz. Küngs Position, daß das Leiden religiös-theologisch nicht zu *verstehen*, wohl aber zu *bestehen* sei, wird unter den Begriff einer „Theologie des Schweigens" subsumiert (vgl. 45). Die Aporie, daß der Gläubige auf die Frage nach dem Sinn des Leidens keine befriedigende Antwort wisse, werde nach Küng durch den Atheismus nicht überwunden, weil auch dieser vor dem Problem des Leidens ratlos dastehe. Diese Theologie des Schweigens krankt jedoch nach Meinung des Vf. daran, daß der Atheist nicht das Rätsel des Leidens lösen wolle, sondern angesichts dieses Rätsels es für widersprüchlich halte, an Gott zu glauben (vgl. 46). Nun hält Metz anders als Küng nicht die Haltung des Schweigens der Erfahrung des Leidens für angemessen, sondern die der Klage und des Aufschreis gegenüber Gott. Diese „Gottespassion" kapituliert einstweilen nicht vor der logischen Unverständlichkeit dessen, daß Gott in seiner Allmacht und Güte das Leid zuläßt, sondern nimmt den solcherart erfahrenen Widerspruch zum Anlaß, ihn noch einmal klagend vor Gott zu tragen. Darin setzt freilich die Klage als Sprechakt noch einmal die Existenz jenes Gottes voraus, der angesichts des Leidens nicht mehr als denkbar erscheint. Dieser Widerspruch führt den Vf. dazu, auch Metz gegenüber das Wort vom Leid als dem „Fels des Atheismus" in Erinnerung zu rufen (vgl. 72).

Der zweite Teil setzt sich dann mit denjenigen Auffassungen auseinander, die auf unterschiedliche Weise die Existenz eines gütigen Gottes um den Preis behaupten, daß sie seine Allmacht in Frage stellen. Ausgehend von dem aktuellen Beispiel des amerikanischen Rabbiners Harold Kushner und seinem Buch „Wenn guten Menschen Böses widerfährt" greift er auf die dualistischen Positionen des Manichäismus und Marcions zurück, um dann die prozeßtheologische Antwort bei D. R. Griffin zu diskutieren. Allen genannten Positionen ist die Auffassung gemeinsam, daß die Schöpfung, einmal in Gang gesetzt, ein Eigenleben entfaltet, in dessen Folge sie die Macht Gottes notwendig begrenzt. Und selbst wenn wir die Schöpfung nicht als ein Werk der Chaosmächte auffassen, in die Gott nur sukzessive seine Ordnungsvorstellungen hineinbringt, sondern als Werk Gottes selbst, dann ist sie immer noch ein Akt der Selbstbegrenzung Gottes, die anderem in seiner Entwicklung Raum gibt. Insofern dieses „andere" wie im Falle des Menschen ein Wesen der Freiheit ist, muß das Böse gerade in dem Leid, das es bewirkt, als Preis der Freiheit gelten.

Der Vf. benötigt diese Position als methodisches Zwischenglied, um das Theodizeeproblem jener Lösungsperspektive zuzusteuern, die er schließlich in der Theodizee von John Hick erkennt. *Mit* der Prozeßtheologie hält er vor allem an einem fest: Es ist logisch unmöglich, auf der einen Seite den Menschen als ein Wesen der Freiheit zu schaffen, das etwas anderes sein soll als eine Marionette des göttlichen Willens, und ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu nehmen, gegen den göttlichen Willen zu verstoßen (vgl. 112–114). *Mit* der Prozeßtheologie stellt er weiterhin klar: Die Würde und sittliche Größe des Menschen kann nur in einer Welt zum Ausdruck kommen, deren Elend nach Akten dieser Würde und dieser Größe ruft (vgl. 117–121). Und so gilt auch in theoretischer Hinsicht: Die Fähigkeit, in sittlicher Hinsicht positiv qualifizierte Erfahrungen zu machen, ist logisch nur möglich kraft der Wirklichkeit negativer Erfahrungen in dem gleichen Erfahrungsspielraum (vgl. 114–117). *Gegenüber* der prozeßtheologischen Position stellt er jedoch heraus, daß angesichts der beschriebenen Dialektik durch nichts der Glaube an einen endgültigen Sieg des Guten begründet werden kann (vgl. 127).

Spätestens an dieser Stelle wird jedoch in methodischer Hinsicht eine Nebenerscheinung jener einleitend genannten „Auslassungen, Verkürzungen und Vereinfachungen" sichtbar, die das wissenschaftsjournalistische Selbstverständnis des vorliegenden Buches nach sich zieht. Denn es fällt auf, daß in der Wiedergabe der prozeßtheologischen Argumentation genau jene Differenzierungen nun formuliert werden, deren Weglassung in der Wiedergabe deutschsprachiger Positionen durch die angedeutete wissenschaftsjournalistische Absicht einstweilen entschuldigt schien. So hat gerade Moltmann immer wieder herausgestellt, daß die Schöpfung als ein Akt der Selbstbegrenzung göttlicher Macht zu lesen ist. Er hat sogar auf diese Weise die Prädikate der Allmacht und Güte Gottes zu versöhnen vermocht, indem er in solcher Selbstbegrenzung die spezifische Macht der Liebe erkannt hat. Anders als in jenem eigentumsrechtlichen Wortsinn von „Macht", die den anderen bloß als Marionette zuläßt, erweise sich die dialogische und kommunikative Macht der Liebe darin, daß der Liebende seine Verfügungsgewalt begrenze, um dem geliebten anderen in seiner Freiheit Raum zu geben. Es soll an dieser Stelle gar nicht bestritten werden, daß dieser Lösungsansatz wiederum seine besonderen Gegenfragen aufwirft. Doch muß einstweilen festgehalten werden: Dieser Versuch, Allmacht und Güte Gottes in der Synthese von der spezifischen Macht der Liebe zu versöhnen, trägt in den Gottesbegriff einen – um es mit Moltmann zu sagen – „pathischen" Zug ein. Darum leidet ein Gott, der in einem Akt freiwilliger Selbstbegrenzung am Machtgebrauch dessen leidet, dem er einen Raum der Freiheit geschenkt hat, gerade nicht in der gleichen Weise wie das menschliche Opfer an seinem Folterknecht, weil letzterer in der Regel den makabren Spielraum seiner Freiheit nicht seinem Opfer verdankt.

Daß der Vf. diese wichtige Differenzierung bei Moltmann verschweigt, bei der Prozeßtheologie jedoch deutlich herausstellt, macht bereits im Ansatz deutlich, daß das wissenschafts*journalistische* Selbstverständnis dieses Buches zugleich ein wissenschafts*pragmatisches* Ziel verfolgt: nämlich im angelsächsischen Raum vertretene Positionen auf Kosten der deutschsprachig gegebenen zum Leuchten zu bringen.

Das gleiche zeigt sich noch einmal in der Auseinandersetzung mit Küng und Metz. Wenn Küng eine vom Vf. so genannte „Theologie des Schweigens" vertritt, dann begründet er diese weniger damit, daß der Atheismus es angesichts des Leidens auch nicht besser wisse, sondern er formuliert seine Position im Rahmen einer Theologie des menschlichen Grundvertrauens. Dieses Grundvertrauen ist gegeben in der leitenden Annahme, daß die gegebene Wirklichkeit zuletzt in Ordnung ist und trotz allem „gut" genannt werden kann. Die Realität des Leidens stellt nun diese Annahme in Frage. Darum erkennt Küng die praktische Kontur eines *im Glauben an Gott begründeten* Grundvertrauens in der Befähigung, hinter allem manifesten Un-Sinn einen definitiven Sinn sowie hinter allem manifesten Leid ein definitives Heil anzunehmen. Wenn er dann darauf hinweist, daß der Atheist auch keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens habe, dann hat dieses Argument nicht – wie der Vf. nahelegt – die Funktion, die Beweislast seiner eigenen Auffassung abzuschütteln und dafür dem Atheisten dessen eigene aufzubürden, sondern es stellt klar, daß der Glaubende das Leid im Vertrauen auf eine Hoffnung zu bestehen vermag, zu der der Atheist gerade nicht mehr befähigt ist. Gewiß muß auch hier eingeräumt werden: Küngs Position wirft Gegenfragen auf – vor allem die, ob das Leid nicht selbst jene Hoffnung in Frage stelle, die da helfen soll, es zu bestehen. Doch bleibt einstweilen festzuhalten, daß auch Küngs „Theologie des Schweigens" unter Verkürzungen dargestellt wird, die offensichtlich nicht nur einer wissenschafts*journalistischen* Absicht entspringen.

Wenn schließlich Metz zu Wort kommt als jemand, der für eine Klage votiert, die im Modus der Gebetssprache noch einmal jene zweifelhafte Existenz Gottes voraussetzt, die doch gerade durch die zweifellos gegebene Realität des Leidens undenkbar scheint, dann ist auch hier ein logischer Widerspruch kenntlich gemacht, der im Kontext der Metzschen Theologie freilich von etwas anderem zeugt als von der mangelnden Durchdringung des Theodizeeproblems. Die atl. Tradition der Klage, die Metz immer wieder ins Gedächtnis ruft, ist von der Erinnerung an die Machttaten geleitet, die Jahwe an den Vätern gewirkt hat. Die solcherart erinnerte Größe Jahwes hat eine zweifache Funktion: Sie bildet einerseits den Kontrasthintergrund, vor dem seine Anwesenheit erst als fehlend erfahren werden kann. Andererseits stiftet sie die Zuversicht, daß seine Größe eine Form der Nähe bedeuten kann, die es gestattet, auch dort noch seinen Namen anzurufen, wo – und weil – man sein Antlitz nicht spürt. Darum bekundet sich gerade in der Klage die Erfahrung, daß Gott unser Begreifen – oftmals in schrecklicher Weise – übersteigt, und die genannte „Gottespassion" zeugt auf diese Weise von der Hoheit Gottes gegenüber der endlichen und vorläufigen Gestalt menschlichen Begreifens. Darin zeigt sich zugleich: Was der Vf. als logischen Widerspruch kenntlich macht, kündet bei Metz von der zuletzt unbegreiflichen Größe Gottes, so daß er von der Theodizeefrage als „Frömmigkeit der Theologie" sprechen kann. Nicht also die paradoxe Struktur der Theodizeefrage steht zwischen dem Vf. und Metz zur Diskussion, sondern die Bewertung dieser Paradoxie.

Der Vf. bestreitet dieser Paradoxie durch Verweis auf ihren logischen Widerspruchscharakter ihr theologisches Recht. Dazu konstruiert er ein Beispiel, das in seiner logischen Struktur an die berühmte „Gärtnerparabel" erinnert:

Jemand behauptet, ein Bekannter von mir habe ein Verbrechen begangen, doch kann ich ihm nachweisen, daß er sich zur Tatzeit nicht am Ort des Verbrechens, sondern in meiner Wohnung aufgehalten hat. Der andere glaubt

daraufhin meiner Aussage, hält aber trotzdem an seinem Verdacht fest, daß der gemeinsame Bekannte besagtes Verbrechen zur besagten Zeit an besagtem Ort begangen hat. Er kommentiert die offenkundige Widersprüchlichkeit seiner Auffassungen mit dem Hinweis, er selbst wisse subjektiv keine Erklärung, doch werde es schon objektiv die gesuchte Erklärung geben (vgl. 47f).

Der Vf. erläutert dieses Beispiel mit dem Satz: „Ähnlich unbelehrbar und stur wie dieser fiktive Gesprächspartner muß wohl auch der Gläubige einem Atheisten erscheinen, wenn er das Leidproblem als unlösbar betrachtet, gleichzeitig aber weiterhin am Glauben an Gott festhält" (48).

In der Tat hat die gläubige Gestalt der Theodizeefrage, für die Metz und Küng von unterschiedlichen Voraussetzungen aus eintreten, in formaler Hinsicht die genannte Struktur. Der Glaubende beklagt, daß *für ihn* das Antlitz jenes Gottes verborgen ist, an dessen Existenz er *an sich* glaubt. Doch erweckt das genannte Beispiel den Eindruck, als ob der Gläubige, der die paradoxe Gestalt der Theodizeefrage aushält, nur irgendeine liebgewordene Vorstellung wider besseres Wissen starrsinnig konserviert. Gerade die alttestamentlich überlieferte Gestalt der Klage macht jedoch etwas anderes deutlich: Der Glaube an Gott ist hier eben keine unvermittelt einsetzende Vermutung wie die im Beispiel des Vf.s begegnende Annahme, jemand habe ein Verbrechen begangen, sondern geht hervor aus ganz bestimmten geschichtlichen Erfahrungen, die rückblickend als Manifestation der Treue Jahwes identifizierbar werden. Insofern steht hier nicht *Vermutung wider Erfahrung*, sondern *Erfahrung gegen Erfahrung*. Damit gewinnt der logische Widerspruch jedoch eine andere Funktion. Der Widerspruch zwischen einer zweifelhaften Vermutung und einer unbezweifelbaren Erfahrung kann nur durch Negation der genannten Vermutung überwunden werden. Der Widerspruch zwischen zwei Erfahrungen fordert jedoch in logischer Hinsicht nicht dazu auf, die erstere zugunsten der letzteren fallenzulassen, sondern verlangt nach Auflösung in einem neuen Verstehenskontext. So hat gerade die Erfahrung des Leidens die Monolatrie in den Monotheismus verwandelt und den Glauben an die reine Diesseitigkeit des Heils in den Glauben an eine allgemeine Totenauferweckung aufgehoben.

Das bedeutet für die logische Struktur der biblischen Klage zweierlei: Gott ist für sie nicht erst der *Gegenstand* der Theodizeefrage, sondern zuallererst ihr *Grund*. Sie stellt nicht im Namen des Widerspruchsverbots die gegenwärtige Gestalt des Gottesglaubens in Frage, sondern im Namen Gottes selbst. Darin gewinnt das Widerspruchsverbot nun wiederum eine genuin theologische Funktion. Es erinnert daran, daß wir das Wirken Gottes nicht abschließend und beruhigt begreifen können, sondern ruft die – unter anderem auch für die pluralistische Religionstheologie so wichtige – Erfahrung in Erinnerung, daß unser Wissen von Gott Stückwerk ist (1 Kor 13,7) und wir die göttliche Wahrheit nur „in zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4,7) anschauen. Darum können wir hinzufügen: Gerade wo durch die Theodizeefrage die „Gefäße", in denen wir unsere Wahrnehmung Gottes zur Sprache bringen, zerbrechen, erweist sich die Hoheit Gottes gegenüber den Formen unserer religiösen Anschauung.

Indem die biblische Theodizeefrage nicht im Namen einer zweifelsfreien Gewißheit die Existenz Gottes bezweifelt, sondern der Glaube an Gott sowohl die Voraussetzung als auch der Gegenstand dieser Frage sind, gewinnt ihr Widerspruchscharakter also die Funktion einer den Prozeß religiösen Verstehens vorantreibenden Dialektik. Die gleiche Dialektik begegnet nun auch in der neuzeitlichen Gestalt der Theodizeefrage, die beim Vf. in Büchners Wort vom Leiden als dem „Fels des Atheismus" zur Sprache kommt. In der alttestamentlichen Tradition der Klage kann das menschliche Leiden deshalb Grund zur Klage werden, weil der Mensch durch die liebende Zuwendung Gottes erst jene Würde *gewinnt*, die durch die Realität des Leidens offenkundig geschändet wird. Es liegt auf der Hand, daß das neuzeitliche Bewußtsein der Menschenwürde sich von diesen religiösen Voraussetzungen abgekoppelt hat und im zitierten Wort Büchners ein in diesem Sinne *autonomes* Bewußtsein der menschlichen Würde das Maß sittlicher Empörung abgibt. Unter dieser Voraussetzung stellt aber das Leiden keineswegs nur die Existenz Gottes in Frage, sondern wirft umgekehrt die Frage auf, mit welchem Recht wir eigentlich dem Menschen eine solche sittliche Vorzugsstellung einräumen, wenn Natur und Geschichte sich recht wenig um diese Vorzugsstellung scheren. Schließlich betont der Vf. selbst, „daß aufs Ganze gesehen nicht der Frieden, sondern der Krieg der Normalzustand im menschlichen Zusammenleben war" (20). Dann aber stellt sich die Frage, mit welchem Recht wir uns überhaupt sittlich entrüsten, wenn „Menschen Böses widerfährt", und ob wir das Problem des Leidens nicht dadurch lösen sollten, daß wir unsere leidverursachenden Übererwartungen an das Leben reduzieren. Diesen Weg geht immerhin die asiatische Religiosität, die das Theodizeeproblem dadurch schon im Ansatz gar nicht erst aufkommen läßt, daß sie jene erkenntnisleitenden Voraussetzungen getilgt hat, die für uns die verzweifelte Frage nach Gott erst hervortreiben. Hier wird die Erfahrung des Leidens eben nicht zum Fels des Atheismus, sondern kündet nur rückwirkend davon, daß wir uns zu sehr an die Welt des sinnlich Faßbaren verloren haben. Demgegenüber kann Metz mit Recht darauf aufmerksam machen, daß die offene Theodizeefrage nicht nur die Gottheit Gottes davor hütet, in den religiösen Formen unseres Anschauens gewissermaßen „stillgelegt" zu werden, sondern sie auch umgekehrt uns davor bewahrt, das geschichtliche Leben des einzelnen in einem leeren Zeitkontinuum verschwinden zu lassen.

Diese Anmerkungen zu Moltmann, Küng und Metz waren nötig, um zu zeigen, auf welche Weise im vorliegenden Buch deutschsprachige Positionen zur Theodizeefrage vereinfacht dargestellt werden, um als dunkle Kontrastfolie dem Antwortansatz von John Hick ein schärferes Profil zu verleihen. Dabei zeigt sich allerdings, daß dessen Antwort eine Position formuliert, die bei näherem Hinsehen der deutschsprachigen Theologie alles andere als fremd ist.

Hicks 1966 erstmals erschienene Arbeit „Evil and the God of Love" wird vom Vf. mit der Bemerkung vorgestellt, sie rage „unter den zahllosen Werken, die in unserem Jh. zum Theodizee-Problem geschrieben wurden, [. . .] besonders hervor" (160). Und er fügt hinzu: „Kein anderes wissenschaftliches Werk zur Theodizee stieß in den letzten Jahrzehnten auf ein vergleichbares Echo" (161). Er muß aber gleichzeitig in der entsprechenden Anmerkung einräumen, daß dieses Werk trotz aller herausragender Bedeutung und unvergleichlicher Wirkung bis jetzt nicht in das Deutsche übersetzt worden ist (vgl. 178 Anm.). Damit wird wiederum der deutschsprachigen Theologie in recht vornehmer Weise bescheinigt, daß sie zu den Höhepunkten gegenwärtiger Theodizeediskussion noch nicht vorgedrungen ist. Dieser Eindruck relativiert sich jedoch schon sehr bald mit der Präsentation der Hickschen Position. Diese knüpft an die von der Prozeßtheologie her schon entwickelte Idee einer göttlichen Freiheit an, für die es logisch unmöglich ist, ein anderes Freiheitswesen zu schaffen, ohne ihm in seiner Freiheit die Möglichkeit einzuräumen, das Böse zu bewirken. Sie räumt somit ausdrücklich die weitere Möglichkeit ein, daß Menschen im Gebrauch ihrer Freiheit einander Leid zufügen. Bereits in Auseinandersetzung mit der prozeßtheologischen Antwort hatte der Vf. darauf hingewiesen, daß der Mensch zu seiner sittlichen Größe gerade angesichts einer Welt gelange, in der Menschen leiden. Zu dieser Größe gelangt er sowohl, indem er das Leid anderer mindert, als auch in der Art und Weise, wie er eigenes Leiden auf sich nimmt. Indem das Leid, das eigene wie das der anderen, auf diese Art und Weise als Herausforderung der sittlichen Freiheit identifiziert wird, kann der Vf. nun mit John Hick das Leid als die Voraussetzung bestimmen, angesichts dessen der Mensch durch Akte seiner Freiheit seine „Seelenbildung" (soul-making) bzw. seine „Personwerdung" (person-making) betreibe. Darin realisiere er seine Bestimmung zur „similitudo dei", die unter den leidgeprägten Bedingungen dieser Welt immer nur gebrochen zu erreichen sei, so daß sie erst nach dem Tod im Himmel zu ihrem Ziel gelange (vgl. 160–174).

Es kann nicht bestritten werden, daß es eine sittliche Größe gibt, zu der Menschen gerade in der Weise gelangen, wie sie das eigene Leid annehmen bzw. fremdes Leid zu mildern versuchen. Es gab etwa in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches beeindruckende Gesten, mit denen die Opfer ihr Schicksal annahmen und in denen sich eine „personale Reifung" dokumentierte, mit denen sie ihre Peiniger objektiv beschämten. Doch zeigt sich hier die Grenze einer Theodizee der Seelenbildung. Denn das Leid erfährt dabei eine prozessuale Legitimation als Anstoß zur Seelenbildung. Wie sehr sich auf diese Art und Weise die Theodizeefrage jedoch verschärft, anstatt beantwortet zu sein, zeigt am deutlichsten ein Autor, der in einem ganz realen Sinne die „Personwerdung" eines Menschen erzählt, die sich in der solidarischen Hinwendung zum Leiden *anderer* vollzieht: Albert Camus in seiner Erzählung „Die Pest" (im folgenden zitiert nach Albert Camus, Die Pest, Hamburg 1985). Der im Mittelpunkt dieser Erzählung stehende Arzt Dr. Rieux kann auf der einen Seite nicht an eine Schöpfung glauben, in der Kinder unschuldig leiden. Auf der anderen Seite gewinnt er im Kampf gegen das Leid genau jene personalen Konturen, von denen die Idee des „person-making" spricht. Er ist in diesem Sinne so etwas wie ein „Heiliger ohne Gott". Doch anders als in dem entwickelten Theodizeeversuch sieht Rieux sehr deutlich, daß diese Art von Heiligkeit zu Lasten jener Opfer erstrahlt, denen er nicht hat helfen können. Darum weiß er sich mehr den Besiegten verbunden (Pest 167). Und diesen Opfern war unter den Bedingungen ihres Sterbens die Gunst einer personalen Reifung durch Akte

ihrer Freiheit nicht gegeben. Denn gerade darin liegt die empörende Schmach im Leid der Kinder, daß diese in der Regel eben nicht in der Lage sind, durch Akte ihrer Freiheit zu ihrem Tod in ein personales Verhältnis zu treten.

Die hier geäußerten Bedenken gegen eine Theodizee der Seelenbildung sind nicht neu, weil bereits im deutschsprachigen Raum eine solche Antwort auf die Theodizeefrage versucht worden ist. Es war Karl Rahner, der im Rahmen seiner Theologie der Freiheit zu dem Ergebnis gelangte, der Mensch konstituiere sich als „Subjekt und Person", indem er „in Erkenntnis und Freiheit" zu seinen geschichtlichen Lebensbedingungen in ein Verhältnis der Objektivation trete. Weil der Mensch in solchen Akten der Objektivation sich zugleich als ein Wesen erfaßt, das immer mehr und ein anderes ist als das Ensemble der ihn bestimmenden – und eben oft leidverursachenden – Bedingungen, sei die geschichtlich vorgegebene Welt eben nur das „Material", an dem sich der Vollzug menschlicher Freiheit realisiere. In diesem Gedanken liegt schon bei Rahner jene soeben bei Hick festgestellte prozessuale Legitimation der konkreten geschichtlichen Bedingungen, unter denen einzelne Menschen leiden und sterben. In der Wahrnehmung dieses Vermittlungszusammenhangs dürfte die Theodizeefrage jedoch nicht ihre Beantwortung, sondern ihre schärfste Gestalt gefunden haben: Wenn nämlich Menschen ihre personale Reifung im Angesicht jenes Leidens finden, an dem sie oftmals nur wenig ändern können, dann stellt dies nicht nur den Glauben an Gott in Frage, sondern wirft zuallererst die Frage auf, mit welchem Recht wir überhaupt sittliche Ziele verfolgen, wenn diese ihre Erkennbarkeit der kontrastierenden Wirklichkeit ihres Gegenteils verdanken.

Bei Camus kommt in der „Pest" eine solche „Theodizee der Seelenbildung" in der an Dr. Rieux gerichteten Frage zum Ausdruck, ob er glaube, „daß die Pest auch ihr Gutes hat, daß sie die Augen öffnet, daß sie zum Denken zwingt" (ebd., 83). Seine Antwort lautet: „Das kann ein paar wenigen dazu verhelfen, größer zu werden. Wer jedoch das Elend und den Schmerz sieht, die die Pest bringt, muß wahnsinnig, blind oder feige sein, um sich mit ihr abzufinden" (ebd.). Dieser Hinweis auf die Opfer, denen die personale Reifung des Menschen ihren konkreten Anstoß verdankt, markiert nicht nur den Punkt, wo Metz der Theologie seines Lehrers Rahner nicht mehr folgen konnte, sondern wo auch die von ihm proklamierte „Gottespassion" das Lebensrecht derer einklagt, zu deren Lasten wir leben.

So bleibt einstweilen festzuhalten: Der mit Hick vorgeschlagene Lösungsversuch zur Theodizeefrage wirft nicht nur neue Fragen auf, sondern die deutschsprachige Theologie steht in der Wahrnehmung dieser Fragen keineswegs sosehr mit leeren Händen da, wie das vorliegende Buch glauben macht.

Essen Gerd Neuhaus

Bibelwissenschaft

Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Hg. v. Walter Dietrich / Martin A. Klopfenstein. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 608 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 139), geb. DM 150,00 ISBN: 3-7278-0962-0 / 3-525-53774-3

Das facettenreiche Werk, das in anderer Ausstattung inhaltsgleich in der Reihe „Kolloquien der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)" erscheint, ist aus dem 13. Kolloquium der SAGW und der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern entstanden. Das Forschungssymposium fand im Januar 1993 unter dem Titel „JHWH unter den Göttinnen und Göttern des Alten Orients" in Bern statt (Teilnehmerliste am Ende des Bdes). Es „sollte in möglichst umfassender und differenzierter Weise die neuere Debatte über den biblischen Monotheismus unter Einschluß seiner archäologischen und altorientalistischen, religionswissenschaftlichen und exegetischen Voraussetzungen, aber auch seiner gesellschaftlichen, speziell feministischen, und theologischen Implikationen zusammenfassen und weiterführen" (Dietrich, 9) – „und zwar unter vorwiegend zwei Fragehinsichten: der faktitiv(sic!)-religionsgeschichtlichen nach seinem *Werden* und der normativ-theologischen nach seinem *Wesen*" (13).

Der einleitende Artikel von W. Dietrich kennzeichnet die Probleme, die den Diskussionsstand beherrschen. War „die normale JHWH-Religion zunächst polytheistisch" (14), oder handelt es sich bei der JHWH-Verehrung nicht doch schon seit früher Zeit um eine „inkludierende (d. h. andere göttliche Größen bei- und unterordnende) Monolatrie" (17, vgl. 23f), weil „JHWHs Wesen von vornherein durch eine Reihe von Eigenheiten geprägt" war, „die ihn und den Glauben an ihn von den umliegenden Religionen signifikant unterschieden", zumal die betreffenden Erinnerungen ein vielfältig wirksames „Befreiungspotential" bergen (18, vgl. 24f)? Die „Übernahme zeitgenössischer, autochthoner, vielleicht ägyptisch oder phönizisch beeinflußter Religiosität", Orientierungen etwa an Šamaš oder Baᶜl-Šāmēm, die „Gewichtung der biblischen Texte einerseits und der archäologischen Funde andererseits" (17), aber auch „eine gemeinorientalische Tendenz zum Monotheismus", die zu „einer Eigendynamik der israelitischen (Religions-)Geschichte hin zum JHWH-Monotheismus" in das richtige Verhältnis gesetzt werden muß (18), bieten weitere Perspektiven. Auch dem Griechentum, wie ihm Israel in seiner Spätzeit begegnete, war „längst seine polytheistische Naivität abhanden gekommen" (20).

Aber auch was der Monotheismus verschuldet hat, sucht Dietrich zu bedenken (21f.25f), obwohl apologetische Kritikzurücknahme an dieser Stelle wie auch sonst im Buch kaum zu übersehen ist. Charakteristisch dafür ist eine Expektoration wie: „Wenn schon Monotheismus, dann der jahwistische!" (26). Selbst der offenkundige Tatbestand, „die Rückdrängung der Vielen durch den Einen sei mit einer gewissen (sic!) Vermännlichung der Gottesvorstellung einhergegangen", wird zum bloßen „Verdacht" heruntergespielt (28). Vor allem: die Krise des Theismus ist m. E. nicht mit der (worauf zu beziehenden?) Adäquanz dieses oder jenes Gottes*bildes* bzw. mit dessen Nichtadäquanz gegeben; sie liegt vielmehr im Schwinden des Gottesbewußtseins überhaupt – welche Dimensionen das Buch trotz allen Aktualisierungswillens nur selten berührt, was seinen theologisch-kirchlichen Belang leider doch ein wenig vermindert.

Der (religions-)geschichtliche Rahmen (33–99) wird durch Beiträge von F. Stolz (wieder mit Forschungstendenzangaben, dazu mit linguistischen Bemerkungen zu „Kodierungsformen"), A. Michaels (zum Problem Monotheismus und Fundamentalismus, dabei auch zum „Fundamentalismus des institutionalisierten Zweifels"), N. P. Lemche (in äußerster Anspitzung seiner bisher vorgelegten Spätdatierungsmodelle) und R. Albertz (in Aufnahme seiner ‚Religionsgeschichte Israels') abgesteckt. Lemche fordert „ein grundsätzlich neues Verständnis der biblischen Berichte ... als literarischer Fiktionen" statt einer „Offenbarungsarchäologie", wobei „Erzählungen" und „tatsächliche Vorgänge" als „zwei Universen" einander gegenüberstehen – mit dem Ziel „sachgerechte(r) Synthesen" (73).

Hinzuzufügen wäre, daß sich eine solche Synthese, die Religion überhaupt als mentale Wirklichkeitsassimilation – also als Realitäts*korrektur* – im individuellen und kollektiven Subjekt zu begreifen hätte, ohnehin nur auf dem jeweiligen Weg zum einzelnen und gesellschaftlichen Empfänger, faktisch also aufgrund von dessen schöpferischer Kraft, bilden kann – eine ‚postmoderne' Herausforderung, wie sie etwa durch den Dekonstruktivismus gestellt wird. Zu R. Albertz vgl. meinen Beitrag in JBTh 10, 1995, 93–110.

In bezug auf den archäologischen und epigraphischen Befund (99–178) spielen die von Z. Meshel und, in einem späteren Abschnitt des Buches, von J. M. Hadley (235–268) wieder erörterten Inschriften von *Kuntillet ᶜAǧrūd* und *Ḫirbet el-Qōm* natürlich eine wichtige Rolle, wobei Hadley die Interpretation der Aschera als bloßes „wooden symbol" wieder vorsichtig für diskussionswürdig ansieht (244f); vgl. zu *ljhwh ... wlᵓ šrth* meinen Beitrag in ZAH 5, 1992, 15–51, bes. 19f.27–35.42.44, zu Lemaire s. u. Angesichts der partiellen Identität von Gestalt und Symbol mag hier aber auch nur ein Streit um Worte vorliegen. W.G. Devers Frage, „how to reconcile the differing textual and artifactual portraits" der altisraelitischen Religion (105–125) berührt sich mit Lemches o. g. Problem: „there is no *a priori* reason to suppose that this elitist literature (scil. of the Hebrew Bible), especially with its theocratic biases, *should* correspond to the larger reality of life in ancient Israel" (Hervorhebung im Original, 123). A. Lemaire handelt in einem materialreichen Beitrag (127–158) über „Déesses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000–500 av.n.è.)" von phönizischen, aramäischen, transjordanischen, philistäischen und hebräischen Gottheiten (zu *K. ᶜAǧrūd* und *Ḫ. el-Qōm* und Aschera als „arbre sacré" kurz S. 148); T. N. D. Mettinger beschäftigt sich (159–178) mit einem nabatäischen, phönizisch-punischen sowie mesopotamischen und ägyptischen de-facto-Anikonismus, speziell mit dem „decline of anthropomorphism in Israelite glyptic art from Iron Age I through Iron Age II B", wie ihn unlängst O. Keel und Chr. Uehlinger in „Göttinnen, Götter und Gottessymbole", 1992 (vgl. meine Rezension in ThRv 89, 1993, Sp. 295–298), dargestellt haben. In dem Abschnitt über „JHWH und die Götterwelt Kanaans" (181–326) handelt zunächst J. Day von JHWHs Beziehung zu einzelnen wichtigen kanaanäischen Gottheiten (181–196), wobei die Bemerkung anfällt: „I do not believe that Yahweh was equated with the sun god, nor ... with the underworld god Molech" (193). M. S. Smiths „Observations on Old Problems and Recent Trends" (Untertitel zu: „Yahweh and other Deities in

Ancient Israel", 197–234) ist geeignet, vor allen einfachen Standardisierungen und Reduktionen des mageren Materials zu warnen. Zu Hadley s. o. In gewohnter Meisterschaft beschäftigen sich O. Keel und Chr. Uehlinger (269–306) mit „Jahwe und der Sonnengottheit von Jerusalem": das Vorkommen religiöser Sonnensymbolik schon im bronzezeitlichen Jerusalem sowie reiches ikonographisches Material vor allem auf Siegeln überzeugen ebenso wie biblische Belege davon, daß JHWH nicht nur mit dem kriegerisch-geschichtsmächtigen Wettergott, sondern auch – trotz Days Vorbehalt – mit einem ägyptoiden Sonnengott u. a. als Garanten des Königtums identifiziert worden ist; freilich wüßte man gern Genaueres über das Verhältnis dieser Identifikation zu derjenigen mit El und/oder El-ᶜEljon, wovon S. 301 nur kurz die Rede ist; vgl. Keel, Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des judäischen Monotheismus historisch zu verstehen, BiKi 49, 1994, 82–92; Uehlinger, Die Frau im Efa (Sach 5,5–11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, das. 93–103. H. Niehr (307–326) nimmt eine These von O. Eißfeldt zu JHWH in der Rolle Baᶜl Šāmēms mit den heute dabei nötigen Modifikationen auf.

Unter den feministischen Beiträgen mit der Rubrikenüberschrift „Der Eine und die weibliche Religiosität" (329–399) findet sich nach M. Th. Wacker (Spuren der Göttin im Hoseabuch), E. S. Gerstenberger (Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult), H.-W. Jüngling („Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?" Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache), B. Becking (A Task for Theology?) ein kurzer systematischer Beitrag von M. L. Frettlöh (Brauchen oder gebrauchen wir eine Göttin? Diskussionsanregung aus feministisch-theologischer Perspektive) mit Sätzen wie: „Als Kritik an einer androzentrischen Symbolisierung Gottes sind Bilder der Göttin(nen) legitim, sofern ihr Gebrauch offen ist für Selbstkritik" (393) oder: „Weil wir, solange wir personal von Gott reden, nur weibliche oder männliche Bilder zur Verfügung haben, darf nicht nur das Männliche, sondern muß auch das Weibliche als analogiefähig ... betrachtet werden" (394). Die Einsicht, daß es sich bei Gottesbegriffen und -vorstellungen allemal um Metaphern für eine „Referenz" handelt, die nur metaphorisch bezeichnet werden kann, ja daß „Gott" möglicherweise ein unauflösliches metaphorisches Signifikat ist, legitimiert und relativiert solche Urteile. Gleichzeitig eröffnet sie ein Feld interreligiösen Dialogs, wie er heute von uns gefordert ist.

Unter „Schritte(n) von den Vielen zu dem Einen" (403–527) sind vorwiegend einzelexegetische Beiträge, nämlich von V. Fritz (zur vorpriesterlichen Vätererzählung), A. de Pury (zu Hos 12), J. Jeremias (zum Begriff „Baal" im Hoseabuch und seiner Wirkungsgeschichte), W. Dietrich (zum Einen Gott als Symbol politischen Widerstands im Juda des 7. Jh.s) und O. Loretz (zum Ahnen- und Götterstatuenverbot), subsumiert.

Eine letzte Rubrik – „Der Eine in vielfältiger Wahrnehmung" (531–581) – bezieht sich auf die Spätzeit: Frau Weisheit (M. A. Klopfenstein), „Sophia" in Sapientia (S. Schroer), Menschensohn, Sophia und Christologie (B. Lang) und Angelologie (K. Koch) repräsentieren Kompensationen für Bedarfe, die der Monotheismus unbefriedigt läßt.

Fast alle Beiträge enthalten jeweils am Ende längere Literaturlisten, die einander mithin überschneiden; u. a. ein Sach- und Stellenregister beschließen den Bd.

Wer nicht nur Historiker ist, behält trotz der Gegenwartsorientierung einiger Beiträge ungelöste Probleme – dem Fragezeichen im Buchtitel entsprechend. Zwar hat der Monotheismus zu einer Vereinheitlichung durch Prinzipialisierung der Wirklichkeit beigetragen und damit eine wichtige Voraussetzung für die (natur-) wissenschaftliche Weltwahrnehmung geschaffen. Andererseits hat er gerade dadurch auch eine Tendenz zu allzu einfachen Reduktionen und Prinzipialisierungen, zu nuancenarmen Abstraktionen mit ihren Verhaltensfolgen verstärkt. Dazu seien das Theodizeeproblem (Jes 45,7!), religiöse Intoleranz, politischer Totalitarismus und eine anthropozentrische Ausbeutungsmetaphysik mit ihren Folgen (Dietrich, 22.25) als Konsequenzen eines doktrinalisierten Monotheismus genannt. Wen darf es wundern, daß sich die Verflüchtigung Gottes erst zum deus otiosus, dann zum symbolischen Signifikat, zuletzt zum dekodierbaren Signifikanten, dessen Signifikat statt allenfalls eine unauflösliche Metapher zu bleiben, zum extraponierten Ideal für menschliches Handeln degenerierte, nun wiederum kompensatorisch ergab? Nicht nur die unreduzierbare Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit, wie sie der Mythos (und Antimythos) noch kannte(n) und wie sie im Grunde jeder Dialektik zugrunde liegt, blieb auf der Strecke; der Mensch geriet unter das Joch von Determinationsproblemen, die sich säkularistisch in der Lückenlosigkeit naturgesetzlicher Notwendigkeiten nur gnadenloser wiederholten. War nicht schon unter den säkularistischen Surrogaten eines solchen Gottes Kants „Ding (Singular!) an sich" nur ein ebenso erhabener wie leerer Begriff, eine transzendentale Chimäre, die das Denken davon abhielt, seiner pragmatisch-funktionalen Zwecke innezuwerden, obwohl diese in Wissenschaft, Philosophie und Religion gleich wirksam sind? Und war nicht schon immer das Bild eines omnipotenten und omnipräsenten Gottes – ganz abgesehen davon, daß es den Kampf- und Leidenselementen im Bild des biblischen (und trinitarischen!) Gottes aufs schärfste widerspricht – nur unter Hinnahme logischer Widersprüche (vgl. Rez. in: JBTh 10, 1995, 98–103) und, angesichts des Theodizeeproblems, entweder unter Realitätsverlust oder einer halbherzigen Nobilisierung des Übels durchzuhalten?

Die Zukunft von Theologie und Kirche, Christentum und Religionen entscheiden sich an der Gottesfrage, genauer: daran, wie das, was wir „Gott" nennen, in „primärer Religion" entweder evident oder wenigstens übersetzbar werden kann, wenn anders eine konfessorische „sekundäre Religion" nicht doch nur als ein System von Signifikaten lediglich ihrer selbst zu verstehen sein soll; so ist zu bedauern, daß nach Ausweis der Register keiner der Beiträge auf die im Zusammenhang der Gottesfrage wichtige Unterscheidung von „primärer" und „sekundärer Religion" eingegangen ist, die ein theologisch hilfreicher Ägyptologe wie J. Assmann in „Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten", 1990, von dem evangelischen Missionstheologen Th. Sundermeier übernommen hat.

Schließlich stände es der Theologie gut an, in Konsequenz des exegetisch so angelegentlichen Fragens nach dem Sitz-im-Leben pragmatisch-funktional gleichgewichtig auf die biologischen und geschichtlich-sozialen Lebensdienlichkeiten von Religion und Gottesbewußtsein und so auch des Monotheismus einzugehen, auch wenn Religion in den beiden letztgenannten nicht aufgeht. Die diesbezügliche Verweigerung gegen entsprechende humanbiologische (ethologische) Erkenntnisse wäre doch nur eine sublime, raffiniert sich verbergende letzte Leibfeindlichkeit. Nicht zuletzt würde ein solcher Aufweis von Lebensdienlichkeit umgekehrt jede Nobilisierung und damit jede theologische Rechtfertigung biologischer und sozialer Übel im Keim ersticken. Die Frage nach dem Ursprung von Religion in der Biologie des Menschen ist von G. Vico, D. Hume, A. Comte, E. Troeltsch, S. Freud, A. Hardy, D. Morris u. v. a. mit unterschiedlichen Wertungen und Konsequenzen immer neu gestellt worden. Wann wird sie bei uns (wieder) ankommen?

Münster Hans-Peter Müller

Exegese des AT und NT

Oorschot, Jürgen van: **Von Babel zum Zion.** Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Berlin, New York: de Gruyter 1993. X, 360 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 206), geb. DM 158,00 ISBN: 3-11-013606-6

Diese Habil.-Schrift aus der Schule Otto Kaisers (Philipps-Univ. Marburg, 1991) untersucht Jesaja 40–55 unter dem methodischen Gesichtspunkt einer konsequenten Verbindung von Literarkritik und Redaktionsgeschichte. Dabei bietet diese Studie eine gesonderte Exegese fast aller Passagen aus DJ.

Das Ergebnis läßt sich in sieben ‚Schichten' zusammenfassen: 1. Die dtjes Grundschicht (dtjes G) besteht aus vier Teilsammlungen in Jes 40–46*, wobei sich der Akzent von Disputationsworten über Gerichtsreden zu Heilsworten verschiebt. Diese radikale Heilsbotschaft an die Gola in Babylon spiegelt die Erwartungen wieder, die die neue Ära der Siege des Kyros weckte. 2. Eine Jerusalemer Redaktion hat dtjes G in eine Bearbeitung aufgenommen, die den Zion in den Mittelpunkt des Interesses stellt (dtjes Z). Hierzu gehören, neben den Zionstexten in 47* und 49–52*, die Umrahmung von Prolog und Epilog (40,1–5.9–11 und 52,7–10) sowie drei strukturierende, hymnische Passagen (44,23; 48,20; 52,9f). Diese Redaktion ist um das Jahr 520 anzusetzen, das Jahr der offiziellen Rückkehr der Gola unter Zerubbabel. 3. Die Ebed-Jahwe-Lieder. Das erste und das zweite EJL weiten die Heilserwartung des dtjes G universal auf die Völker aus. Diese Schicht hält Israel den Knecht als ein Vorbild vor, um innerhalb einer neuen Aufgabenstellung weiterhin auf die Erfüllung der Verheißungen der dtjes G zu vertrauen. Das vierte EJL reflektiert weithin die beiden ersten, indem es den Erfolg des Knechtes mit seiner erniedrigten Existenz inmitten der Völker verbindet. (Das dritte EJL gehört zu 5.)

Es folgen drei redaktionelle Bearbeitungen, die sich auf jeweils eigene Art und Weise mit dem Problem der enttäuschten Erwartungen auseinandersetzen: 4. Die Naherwartungsschicht, bei Jes 40–52* fortlaufend erkennbar, erklärt das Ausbleiben des Heils durch die Einführung des Begriffes *qarob* und durch die Einführung von Mahnworten als *relecture* (wiederaufgreifende Lesung). Zeitlich steht sie G und Z nahe. 5. Die sekundäre Zionsschicht und 6. die Schicht ‚Gehorsam und Segen' sind nach Jerusalem und Palästina zu situieren, mit jeweils verschiedenem Abstand zu Tritojesaja (Jes 60–62*). 7. Zuletzt findet sich die immer schon postulierte Götzenbilderschicht.

Die vorliegende Studie bewegt sich streng innerhalb des klassischen Paradigmas der literarhistorischen Forschung. Sie zeichnet sich dabei aus durch eine sorgfältige Wiedergabe der Forschungsgeschichte und der Standpunkte heutiger Exegeten, durch eine scharfsinnige Analyse des biblischen Textes und dadurch, daß sie konsequent auf Ausgangspunkten und Befunden aufbaut. Leider findet jedoch kein Gespräch statt mit den vielen jüngeren Initiativen zur Erneuerung des Paradigmas, die die traditionellen Ausgangspunkte der literarhistorischen Exegese einer Kritik unterziehen. Diese Entscheidung wird explizit im Zusammenhang mit der Frage der Ebed-Jahwe-Lieder vorgetragen: „Ohne auf sie (d. h. die Stimmen derer, die die Texte als Teil der dtjes Prophetien verstehen wollen) im einzelnen eingehen zu können, widersprechen die Ergebnisse der hier vorgenommenen Analyse der Kap. 40–55 jedoch einer Eingliederung der EJL in den dtjes Kontext" (179), doch gilt dies auch insgesamt. Die moderne Forschung an DJ hat auf dem Gebiet der Semantik, des aktionalen Modells und der literarischen und stilistischen Formgebung einen Überfluß an Material zusammengetragen, das es möglich macht, sog. Spannungen innerhalb eines Textes auch auf andere Weisen zu erklären als anhand der Hypothese jeweils neuer redaktioneller Schichten. Dabei wird eine historische Entwicklung des Textes keineswegs ausgeschlossen, wohl aber ein kritisches Element zwischengeschaltet, das der Tendenz zuvorkommt, gleich jede konzeptuelle Verschiebung automatisch von verschiedenen Autoren herleiten zu wollen. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht liegt hier das eigentliche Problem, worüber die Diskussion erst noch beginnen muß. Der Rezensent bekennt sich als Skeptiker hinsichtlich des klassischen Modells und ist, nach der Lektüre dieses Buches, noch mehr davon überzeugt, daß das Ausbleiben einer Diskussion über die Grundlagen der verschiedenen exegetischen Methoden sich auf die Ausübung des Faches weltweit nachteilig auswirkt. Aber er zollt der Studie innerhalb ihres eigenen Horizontes seinen aufrichtigen Respekt.

Leuven Willem A. M. Beuken

Schroer, Silvia: **Die Samuelbücher.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 224 S., 35 Abb. und 10 Ktn. (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament, 7), kart. DM 38,00 ISBN: 3-460-07071-4

Der von S. vorgelegte Kommentar orientiert sich an den Bedürfnissen praktischer Bibelarbeit. Daher verzichtet die Vf.in auf die Darlegung wissenschaftlicher Diskussionen zu einzelnen Aspekten und Themen. Die Vf.in strebt an, Übersichten und Orientierungshilfen aus einer bestimmten Leseperspektive zu den Samuelbüchern (Sb) zu geben, d. h. Krieg und Herrschaft als zentrale Themen der Sb kritisch lesen zu lehren. Dem Kommentar wurde die Einheitsübersetzung zugrunde gelegt, die allerdings nicht mitabgedruckt wurde. Auf diese Weise wurde die Möglichkeit vergeben, eine abweichende Übersetzung begründet in die Auslegung einzubeziehen.

Das Buch ist gegliedert in Einleitung, Kommentar und Anhang zur Wirkungsgeschichte. Die Einleitung bringt die wesentlichen Daten zu den Sb als „Zeugnis israelitischer Geschichtsschreibung", zu den Einleitungsfragen und zur Geschichte des in den Sb reflektierten Zeitraums. Die Sb werden als redaktionell bearbeitete „Erzählsammlungen" (13) bestimmt, die Schlußredaktoren werden in „Kreisen der israelitischen Weisheitsschulen" (16) vermutet. Die historische Skizze richtet ihr Augenmerk auf die kulturgeschichtlichen, bevölkerungspolitischen, religionsgeschichtlichen und geopolitischen Entwicklungen und Bedingungen und mündet in einem Abriß der Geschichte Israels von Samuel bis David. Die Ausführungen zur Religionsgeschichte werden durch treffend ausgewählte Beispiele aus der Bildkunst illustriert. Die Nachzeichnung der frühstaatlichen Zeit Israels orientiert sich im wesentlichen an der Darstellung der Sb, wobei die Vf.in bemüht ist, der tendenziösen Sicht der Figur Sauls in den Sb durch sachliche Darstellung der zugrundeliegenden Konflikte entgegenzuwirken.

Der Kommentar folgt der Gliederung in 9 Erzählsammlungen: I. Die Schilo-Tradition (1. Sam 1,1–4,1a), II. Die Ladeerzählung (4,1b–7,1), III. Samuel und Saul – die Entstehung der Monarchie (7,2–12,25), IV. Die Herrschaft Sauls (13,1–15,35), V. Saul und David – 1. Teil der Aufstiegsgeschichte (16,1–31,13), VI. David wird König von Juda und Israel – 2. Teil der Aufstiegsgeschichte (2. Sam 1,1–5,5), VII. David etabliert seine Herrschaft in Jerusalem (5,6–10,19), VIII. Die Hofgeschichte Davids (11,1–20,26), IX. Nachträge (21,1–24,25). Die Abgrenzungen können sich im großen und ganzen auf den Forschungskonsens berufen und werden nur dort begründet, wo ein Konsens, wie z. B. im Fall des Schlusses der Aufstiegsgeschichte und des Anfanges der Hofgeschichte, fehlt und die Vf.in sich auf die „Logik der Gliederung" der Schlußredaktion beruft (145). Das im Vorwort genannte Interesse der Vf.in wird deutlich in der Zusammenfassung von 1. Sam 7,2–12,25 als Einheit und deren Abgrenzung von 1. Sam 13,1–15,35. Auf diese Weise wird die Entstehung des Staates unter Saul, dem neuesten Forschungstrend entgegen, als eigene Größe hervorgehoben.

Die Auslegung der Einheiten folgt jeweils demselben Schema. Auf eine kurze Einführung, die Informationen zum historischen Hintergrund, zur Forschungsgeschichte, zu den innerbiblischen Bezügen und zum Inhalt der Einheit enthält, folgt die erzählende und besprechende Auslegung der in mehrere Unterabschnitte eingeteilten Einheit. Die Auslegung wird illustriert durch an den passenden Stellen eingefügtes altorientalisches Bildmaterial. In Exkursen werden an den entsprechenden Stellen Schwerpunktthemen – Lade, Zumutung des Wortes Gottes, die Stellung der israelitischen Frau in der Gesellschaft, David, Natan-Erzählungen – behandelt. Die Darstellung orientiert sich an einer fiktiv linear gedachten historischen Entwicklung. Argumentativ stehen je nach Texteinheit das Verhältnis von Krieg und Herrschaft und deren theologische Bewältigung, die Position und Funktion der israelitischen Frau in der Gesellschaft bzw. die israelitische Religion als ein Prozeß fortschreitender Inkulturation im Vordergrund. Die Vf.in versucht zu zeigen, daß die Entwicklung des Staates und der zunehmende Ausbau patriarchaler Strukturen die Depotenzierung weiblicher Gottheiten und die Minderung der gesellschaftlichen Funktionen der Frau mitbewirken. Aus ihrer Perspektive ist daher überzeugend, daß in den Sb die Kritik an Gewalt und Herrschaft bevorzugt von weiblichen Figuren vorgetragen wird. Ihre Untersuchung der Erzähltexte über die beispielhaften Frauengestalten bewegt sie zu der Hypothese, daß „manche Texte der Samuelbücher der mündlichen (oder schriftlichen) Erzählkunst von Frauen zu verdanken sind" (113).

Der Anhang über die Wirkungsgeschichte geht zunächst auf die atl Nachgeschichte der David-Gestalt ein und zieht Verbindungslinien zur Schilderung Jesu in den ntl Texten. Das Bedenken der systematisch-theologischen Relevanz der Sb führt über die Stichworte ‚Identität', ‚Feindbilder', ‚Unser Verhältnis zu Herrschaft und zentralisierter Macht' zu der theologischen These, daß „JHWH – der Gott der Kleinen gegen die Grossen" ist (206). Abschließend wird noch die Rezeption der Sb in Kunst, Musik und Literatur gestreift.

Eine Auswahlbibliographie (je 7 deutschsprachige bzw englischsprachige Titel), eine knappe Erklärung von vier Namen bzw Sachen (deuteronomisch/deuteronomistisch, Philister, apiru, Schasu) und 10 Karten (aus O. Keel/ M. Küchler/ Ch. Uehlinger. Orte und Landschaften der Bibel. 2 Bde Zürich 1982–1984) beschließen den Kommentar.

Zwei übersehene Druckfehler seien angemerkt. In der Überschrift S. 41 muß die Stellenangabe 1 Sam 1,1–4,1a lauten (nicht: 1 Sam 1,4–1,1a). S. 103 2. Absatz 2. Zeile heißt es richtig „Jonatan und David" (nicht: „Jonatan und Saul"). Daß Manna in der Lade gelegen hätte (so 50), steht in bJoma 52b, nicht im AT.

Die Vf.in hat eine gut lesbare Interpretation der Samuelbücher geschrieben, die für die Praxis der Bibelarbeit eine nützliche Hilfestellung darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Verzicht auf den Abdruck des Bibeltextes, auf ein Glossar und auf Sach- wie Stellenregister bedauerlich. Ein besonderer Pluspunkt sind indes die Illustrationen und die Karten. Das spezifische Auslegungsinteresse der Vf.in bestimmt überwiegend die Sicht der Texte, so daß die Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit der Texte hinter den theologischen und kirchenkritischen Aussageintentionen der Vf.in zurückstehen müssen. Das Buch enthält aber wichtige Anregungen im Hinblick auf die atl Frauengeschichte und verdient unter diesem Aspekt besondere Beachtung.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Merklein, Helmut: **Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 246 S. (Stuttgarter Bibelstudien 156), kart. DM 49,80 ISBN: 3-460-04561-2

Das vorliegende Buch des Bonner Neutestamentlers will dazu anregen, die Jesusgeschichte der drei ersten Evangelien synoptisch zu lesen. Dabei setzt er mit der Mehrheit der Exegeten die Zweiquellentheorie voraus, wonach das Mt- und das Lk-Evangelium neben dem Mk-Evangelium die sog. Logienquelle benutzt haben. M. geht es vor allem um die Erschließung der theologischen Eigenarten der synoptischen Evangelien.

Soweit eine Überlieferung von allen drei Evangelien bezeugt ist, stellt er zunächst den Mk-Text vor, um dann die Besonderheiten der Mt- und Lk-Parallele herauszustellen. Geht der Mt- und Lk-Stoff auf die Logienquelle (Q) zurück, wird der Mt-Text zuerst behandelt. Da auch das Sondergut der Evangelien beachtet wird, ist der gesamte Text der Synoptiker berücksichtigt. Der Vf. teilt sein Buch in 17 übersichtliche Kap. ein, wobei sich Überschneidungen mit den Gliederungen der Evangelien selbst nicht vermeiden lassen. Viele neutestamentliche Texte sind in ihrer Bedeutung für heutige Christen nicht ohne weiteres verständlich. Hier versucht M. über die vergleichende Darstellung der synoptischen Stoffe hinaus, immer wieder eine Brücke zu schlagen, um so Verstehenshindernisse zu überwinden.

M.s Buch hilft dem Leser zweifellos, die je eigene Akzentuierung der ersten drei Evangelien wahrzunehmen. Im Rahmen seiner Dar-

stellung war eine Auseinandersetzung mit Auffassungen anderer Interpreten natürlich nicht möglich. Als weiterführende Literatur werden im Anhang Synopsen und Kommentare genannt. Das Buch ist nicht nur zur privaten Lektüre, sondern auch für Bibelkreise und Seminare geeignet.

Hennef Heinz Giesen

Kirchen- und Dogmengeschichte

Biewer, Klaus: **Albertus Magnus, De vegetabilibus Buch VI, Traktat 2, lateinisch-deutsch.** Übersetzung und Kommentar. Mit einem Geleitwort von Rudolf Schmitz. – Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1992. VII, 280 S. (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, 62), kart. DM 48,00 ISBN: 3-8047-1211-8

Bei dem hier anzuzeigenden Buch von B., das die spezielle Botanik des Albertus Magnus mit ihrem quellenhistorischen Kontext zum Gegenstand hat und dem Andenken des Königsberger Botanikhistorikers und Albertus-Forschers E. H. F. Meyer (gest. 1858) gewidmet wird, handelt es sich um die Veröffentlichung der naturwissenschaftlichen Diss. des Vf.s, die am Institut für Geschichte der Pharmazie der Philipps-Univ. Marburg/Lahn unter Leitung von Prof. Dr. R. Schmitz entstanden ist und im Wintersemester 1990/1991 dem Fachbereich 16 Pharmazie und Lebensmittelchemie der Marburger Univ. vorgelegt wurde.

Auf das Geleitwort von R. Schmitz (V–VII), in dem auf die grundlegende Bedeutung der Schrift *De vegetabilibus* Alberts für die Entfaltung einer wissenschaftlichen Botanik im Abendlande hingewiesen, die Arbeit von B. mit ihren Schwerpunkten vorgestellt und als ein gelungener Versuch, ‚den literarischen Hintergründen für Alberts botanisches Denken und Urteilen nachzugehen, sie zu kommentieren und deren Wurzeln aufzuzeigen', gewürdigt wird, und auf die Einleitung des Vf.s (1f) folgen die vier Hauptteile des Buches: I. Zu Leben und Werk des Albertus Magnus (3–8), II. Die Schrift *De vegetabilibus* (9–28), III. Übersetzung von *De vegetabilibus* Buch 6 Traktat 2 (mit einem unveränderten Nachdruck des lat. Textes der Ausgabe E. Meyer – K. Jessen) (29–147), IV. Kommentar zu dem übersetzten Werkteil (148–233). Es schließen sich an: Zusammenfassung (235f), Abkürzungs- (237f) und Literaturverzeichnis (239–265), Register (267–280).

In der Einleitung hebt der Vf. die Verdienste von E. H. F. Meyer um die Erforschung der Botanik Alberts des Großen, die im lat. Werk *De vegetabilibus* des Doctor universalis vorliegt, hervor. Er stellt fest, daß Meyers positive Bewertung des wissenschaftlichen Beitrags Alberts zur Botanik durch die Historiographie der Wissenschaften weitgehend übernommen worden ist; sie hat ferner Anlaß zu einigen Arbeiten auf dem Gebiet der allgemeinen und speziellen Botanik des Dominikaners gegeben. Allerdings hat die spezielle Botanik (‚Nennung u. Beschreibung der einzelnen Pflanzen'), welche vor allem die Bücher 5 u. 6 von *De vegetabilibus* ausmacht, mehr Beachtung als die allgemeine Botanik (Lehre von den ‚allen Pflanzen gemeinsamen Lebenserscheinungen in Bau und Funktion'), die vornehmlich in den Büchern 1–5 der Pflanzenkunde enthalten ist, gefunden (1). In bezug auf die Forschungslage konstatiert der Vf., daß, obwohl schon 1867 E. H. F. Meyer (†) – K. Jessen die Schrift *De vegetabilibus* kritisch ediert haben, die Quellen und der wissenschaftliche Gesamtkontext bislang unzureichend untersucht blieben, und nur wenige kleinere Textfragmente bzw. Auszüge in moderne Sprachen übersetzt worden sind. Deshalb auch ist das Hauptanliegen des Vf.s, einen Beitrag zur Behebung dieser Lücken zu leisten (1f, vgl. auch 30).

Im ersten Hauptteil des Buches findet man in sehr gedrängter Form wichtigste Daten zu Biographie und Werk des Albertus Magnus. Es ist dem Vf. hoch anzurechnen, daß er den Erkenntnissen der jüngsten Albertus-Forschung im vollen Umfang Rechnung trägt. Bezüglich der Annahme, Albert habe 1274 am 2. Lyoner (das 14. allgemeine) Konzil teilgenommen (4), sei hinzugefügt, daß der historische Sachverhalt ungeklärt ist, die Meinungen der Forscher sind in diesem Punkt geteilt. Die Angaben über Alberts Schriften und ihre Chronologie (4–8) bescheinigen dem Vf. gute, bisweilen detaillierte Kenntnisse des diffizilen Fragenkomplexes. Erwähnt sei der Umstand, daß B. die noch mehr oder weniger in bezug auf die Authentizität umstrittenen Werke: den Euklidkommentar (*Geometria*) der Handschrift *Wien, Bibl. des Dominikanerklosters 80/45*, den handschriftlich weitverbreiteten Doppeltraktat *De corpore Domini* und *De mysterio missae* (vgl. hierzu A. Kolping, Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus, in: ThRv 83, 1987, 13–20) und die *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei* mit sicherem Instinkt als echte Werke Alberts verzeichnet (7f).

Von vorbildlicher wissenschaftlicher Gründlichkeit, Sorgfalt und Zuverlässigkeit des Vf.s zeugt die Ausarbeitung des zweiten Hauptteils des Buches, in dem folgende neun Themen zu *De vegetabilibus* abgehandelt werden: 1. Handschriften und Drucke des Werkes (9), 2. Abfassungszeit (10f) und 3. Abfassungsort (11f), 4. Titel (12), 5. *De plantis* des Nikolaus von Damaskus als Alberts Hauptvorlage (12f), 6. Formale Gliederung von *De vegetabilibus* (13f) und 7. Inhaltsübersicht über die einzelnen sieben Bücher des Werkes (14–23), 8. Rezeption (23–25) und zum Schluß 9. Alberts eigenständige Anteile im zweiten Traktat des sechsten Buches von *De vegetabilibus* (25–28). Im Hinblick auf die Redaktionsfrage und wirkungsgeschichtliche Relevanz des Werkes Alberts verdient es unterstrichen zu werden, daß B. mit gewichtigen Argumenten die Auffassung vertritt, Albert habe seine Pflanzenkunde, die in quantitativer und in qualitativer Hinsicht den bedeutendsten lat. Kommentar zu *De plantis* des Nikolaus von Damaskus darstellt, mit hoher Wahrscheinlichkeit um 1256–1257 in Köln verfaßt (10f, 13). Bei der Präsentation des Inhaltes aller sieben Bücher der Schrift gibt der Vf. für jedes Buch die von Albert explizite zitierten Autorennamen an, die unterschiedlichen Kulturkreisen angehören und bis an die Tradition der Antike heranreichen. Manche der Namen sind noch heute rätselhaft, wie z. B. Iorach bzw. Iorath (19), ein Autorname, der uns bereits in der naturwissenschaftlichen Enzyklopädie des Arnoldus Saxo *De floribus rerum naturalium* mehrmals begegnet. Hierzu kann ein interessanter und möglicherweise entscheidender Hinweis gegeben werden, der in Kürze anderwärts näher zu erläutern ist: Am Rande der Untersuchung zur Quellenfrage von Alberts Bericht über Holzteergewinnung (*De vegetabilibus* VI, 1, 30 138) sind uns durch einen glücklichen Zufall einige Einzelheiten zu Iorach aus den Forschungen des 1962 verstorbenen Zoologen Heinrich Prell bekannt geworden. Obwohl die Untersuchungen infolge des Zweiten Weltkrieges und der Teilung Deutschlands – Prell wirkte damals am Zoologischen Institut der Forstlichen Hochschule Tharandt bei Dresden und blieb bis zum Tod in der Ostzone – völlig zum Erliegen kamen und nicht mehr aufgenommen wurden, haben sie doch ergeben, daß der Name Iorach mit dem König Juba II. von Mauretanien, dem Vf. eines Tierbuches, identisch sei. Die wichtigsten eigenständigen Leistungen Alberts in seinem Pflanzenbuch sieht B. in etymologischen Erklärungen der Pflanzennamen (25f), Pflanzenbeschreibungen (26f), Kompositionstechnik des im Grundstock Kommentarwerkes (27f) und nicht zuletzt in naturwissenschaftlich-naturphilosophischen Erklärungen der Botanik, die den antiken Viererschemata – vier Elemente, vier Qualitäten, vier Säfte – verpflichtet sind. In dem Zusammenhang sei bemerkt, daß man gerade diese letztere wichtige Erkenntnis von B. in einer neulich erschienenen Studie zur naturphilosophischen Elementenlehre des ausgehenden Mittelalters (und der Renaissance) von M. Kintzinger vermißt.

Der umfassendste dritte Teil des Buches ist die deutsche Übersetzung des parallel abgedruckten lat. Textes ‚Über die einzelnen Kräuter' vom sechsten Buch, Traktat 2 der Pflanzenkunde Alberts. Der lat. Paralleltext und die Grundlage der Übersetzung ist ein photomechanischer Nachdruck der kritischen Edition von E. Meyer und K. Jessen. Mit seiner Übersetzung verschafft B. jenen, die an der Botanikgeschichte interessiert sind, die aber das Mittellateinische nicht beherrschen, Zugang zu einer der wichtigsten hochmittelalterlichen Quellenschriften aus dem deutschen und europäischen Raum. Die philologisch schwierige Aufgabe, bei der B. stets bemüht ist, die sprachlich-stilistische Eigenart Alberts zu bewahren – er überträgt das lat. Original ‚so wörtlich wie möglich und so frei wie nötig' (29) ins Deutsche –, wird mit großer Sachkenntnis (und Einbeziehung der in diesem Zusammenhang relevanten Erkenntnisse der Hg. von *Alberti Magni Opera omnia* über die Arbeitsweise von Albert), souverän und vorbildlich gemeistert. Der hier beobachtete methodische Ansatz erscheint nicht nur für diesen Alberttext, sondern für die meisten Werke angemessen, weil er die beste Gewähr für ein unverfälschtes und interpretationsfreies Verständnis der authentischen Lehre des Doctor universalis ist.

Aus quellenhistorischer und wissenschaftsgeschichtlicher Sicht ist der vierte Hauptteil, der Kommentar zu dem übersetzten Text, von größter Bedeutung. Bei der Erarbeitung dieses Kommentars – er hat vom Vf. wohl die meiste Arbeitsintensität verlangt – stehen drei Fragen im Mittelpunkt: Quellen, Parallelen im Gesamtwerk, Identifizierung der Pflanzennamen – eine der schwie-

rigsten und komplexesten Aufgaben – und weitere Erkenntnisse hierzu. In manchem Punkt konnte B. an die Forschungsergebnisse des vergangenen Jh.s von E. Meyer und K. Jessen anknüpfen. Doch ihre Identifizierungen der Pflanzennamen haben sich zum Teil als überholt oder falsch herausgestellt (148, 149). Wie bekanntlich Alberts naturwissenschaftliches Wissen im allgemeinen sich nicht nur auf seine naturwissenschaftlichen und -philosophischen Werke beschränkt, sondern in fast alle, auch in theologische und philosophische Schriften, eingestreut ist, so gilt das auch im speziellen für Botanisches. Umgekehrt aber ist *De vegetabilibus* mehr als eine rein botanische Schrift, da in ihr auch naturphilosophische und andere naturwissenschaftliche Themen angeschnitten werden (149). In seinem Kommentar hat der Vf. auf eindrucksvolle Weise zeigen können, daß eine Sichtung des gesamten literarischen Nachlasses des Doctor universalis unter dem Aspekt der Pflanzenkunde wissenschaftlich lohnend und ertragreich war. Es ist selbstverständlich, daß eine Vollständigkeit solcher Untersuchung unter den gegebenen Umständen nicht möglich war, und daß kritisch edierte Werke Alberts in erster Linie und im stärkeren Maße als die unkritischen Textausgaben ausgewertet wurden.

In der Zusammenfassung gibt B. Auskunft zum Inhalt der vier Teile seines Buches und weist auf die erzielten Ergebnisse hin. Neben der durch die Albertus-Forschung längst ermittelten Hauptquelle des Kräutertraktates – *Canon medicinae* des Avicenna (Ibn Sina) – konnten zahlreiche Nebenquellen aufgedeckt und manche verschlüsselten Autoren- und Werkangaben Alberts in ein anderes Licht gerückt werden. Anhand der jetzt neugewonnenen Erkenntnisse erscheint Alberts Botanik klarer in ihrer engen Beziehung zur naturphilosophischen und -wissenschaftlichen, insbesondere zur medizinisch-pharmazeutischen Literatur des XII. und XIII. Jh.s. Schließlich wurde die Eigenleistung und der wissenschaftshistorische Beitrag des Doctor universalis zur Pflanzenkunde angemessen herausgestellt. Das Fazit unserer Lektüre: Das in jeder Hinsicht solide Buch von Klaus Biewer ist für die wissenschaftshistorische Albertus-Forschung nicht nur einmalig, sondern geradezu paradigmatisch und richtungweisend.

Bonn Henryk Anzulewicz

Brown, Peter: **Die Gesellschaft und das Übernatürliche.** Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. – Berlin: Wagenbach 1993. 109 S. (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 40), kart. DM 27,00 ISBN: 3-8031-5140-6

Der in Princeton wirkende Historiker Peter Brown legt hier in deutscher Übersetzung eine Sammlung von vier anregenden Aufsätzen vor, die er bereits 1982 in englischer Sprache unter dem Titel „Society and the Holy in Late Antiquity" publiziert hat. In Anlehnung an die Theorie der Achsenzeit von K. Jaspers und A. Toynbee, die zwischen entwickelten Gesellschaften (Rationalität, Ethos) und einfachen Kulturen (Mythos, Ritual) unterscheidet, untersucht er an Beispielen aus dem religiösen Leben, welche Folgen der Zerfall der antiken römischen Hochkultur für die Gesellschaft des frühen Mittelalters hatte.

Sein erster Aufsatz „Wissenschaft und Phantasie" (7–20) zeigt auf, wie sehr die Verschiebung von entwickelten hin zu einfachen Religions- und Gesellschaftsformen zugleich die Grenzlinie zwischen ‚subjektiv' und ‚objektiv' zwischen Rationalität und Mythos verändert und dem Übernatürlichen – dem Heiligen – eine je veränderte gesellschaftliche Funktion zuschreibt (15). So stellen „Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike" (21–47) eine Gegenbewegung zur Aushöhlung der klassischen Institutionen dar: „Betrachtet man den Sieg des Christentums in der spätrömischen Gesellschaft auf diese Weise, so war er nicht der Sieg des Einen Gottes über die Vielen; er war der Sieg von Menschen über die Institutionen der Vergangenheit" (47). Unter der Überschrift „Östliches und westliches Christentum in der Spätantike. Wie sich die Wege trennten" (48–65) ist zu erfahren, wie sehr sich die Funktionen der Heiligen von Ost nach West verschoben: Im Unterschied zum Osten „verliert das Heilige bei Gregor von Tours seine Funktion als ‚Notfallersatz' für die Justiz" (64); eine Entwicklung, die in dem Aufsatz „Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Ein mittelalterlicher Wandel" (66–85) anhand des Gottesurteils näherhin konturiert wird. Mit dem Niedergang des Imperium Romanum fiel die der Ratio verpflichtete antike Rechtsprechung im Westen für Jhe. auf eine einfache Stufe zurück; sie bediente sich einer vorrationalen Methodik: des Gottesurteils in seinen unterschiedlichen Ausprägungen (Wasserprobe, Feuerprobe . . .). Bis zum Rückgriff auf antike Rechtstraditionen im 12. Jh. erwies sich dieses Verfahren der Beweissicherung als äußerst zweckmäßig (Verfahren von langer Dauer mit Einigungsmöglichkeit im Vorfeld, unwiderrufliches Ende von Konflikten unter verschiedenen Clans, 71–73).

Fazit: Das innovative und leicht lesbare Bändchen illustriert die zivilisationstragende Bedeutung der Religion im Übergang von einer entwickelten hin zu einer einfachen Gesellschaftsform. Der Vf. bewertet die Kulturen auf beiden Niveaus entsprechend den ihnen eigenen Maßstäben; mit seiner Periodisierung der Geschichte sowie seiner bisweilen selbstironischen Relativierung heutigen Weltverständnisses hebt er sich perspektivreich von einer einseitig der Aufklärung verpflichteten Geschichtsschreibung ab.

Münster Hubertus Lutterbach

Crouzel, Henri: **Origène et Plotin.** Comparaisons doctrinales Collection „Croire et Savoir" Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – Paris: Téqui 1991. 547 S., kart FF 195,00 ISBN: 2-7403-0097-2

In der vorliegenden Publikation greift der Vf. ein Thema auf, das aufgrund zahlreicher Artikel und einiger Monographien zu einem Kennzeichen seiner wissenschaftlichen Arbeit geworden ist: die Inanspruchnahme griechischer Philosophie bei der Entwicklung christlich-theologischen Denkens durch Origenes. Den Ausgangspunkt für den im Untertitel angekündigten systematischen Vergleich der Lehren Plotins mit denen des Origenes bildet die in der Forschung kontrovers diskutierte Notiz des Porphyrios über die gemeinsame Schülerschaft des neuplatonischen Philosophen und des christlichen Theologen bei Ammonios Sakkas.

Es ist die Absicht des Vf.s, möglichst umfassend darzustellen, wie beide Denker die ihnen gemeinsame Grundlage des Mittleren Platonismus, eventuell auch den Unterricht des Ammonios, wegen der Beheimatung in ihrer jeweiligen Tradition unterschiedlich fortentwickeln. Das wird besonders innerhalb der ersten 3 Kap. (17–226) deutlicher, die der Hypostasenlehre Plotins und der Trinitätsspekulation des Origenes gewidmet sind.

Ein Vergleich der origenischen Konzeption von Gottvater mit der plotinischen des Einen im 1. Kap. (17–115) offenbart Gemeinsamkeiten – der Vater und das Eine sind oberstes Prinzip und Ursache alles Nachfolgenden, absolut einfach und unkörperlich, gleichzeitig das höchste Gute, an dem alles Seiende Anteil hat, und schließlich Ziel der unio mystica –, aber auch essentielle Unterschiede, die sich aus der Rückbindung des Origenes an die Schrift als Quelle des christlichen Glaubens ergeben. Anders als das plotinische Eine, das jenseits des Seins angesiedelt wird, ist Gottvater gemäß Ex 3,14 das Sein schlechthin, das nicht auf sich selbst ausgerichtet sondern durch den Sohn mit der Welt und den Menschen verbunden ist.

Von ebenfalls unterschiedlichem Charakter sind die Auffassungen vom *Nous*, der 2. Hypostase Plotins, und vom *Sohn*, der 2. Person der Trinität, in der Theologie des Origenes (2. Kap., 117–178). Während der Nous aus der Überfülle des Einen als Eines-Vieles hervorgeht und eine »Spur« des Einen in sich trägt, teilt nach Origenes der Vater dem Sohn die Gottheit durch Zeugung seit Ewigkeit her mit, so daß der Sohn wirklich Bild des Vaters ist. Indem Vater und Sohn Gott sind, erkennt der Vater den Sohn, eine Unmöglichkeit für das plotinische Eine, das durch einen solchen Akt, der ein Heraustreten aus sich selbst bedeutet, sein Wesen verlieren würde. Da nach Origenes Vater und Sohn zwei und doch dem Wesen nach eins sind, erreicht der Mensch im Sohn den Vater, während für Plotin das Eine nur durch das Übersteigen des Nous zu erlangen ist.

Die 3. Hypostase Plotins, die Weltseele, läßt außer im Hinblick auf den Hervorgang des Geistes, der von Origenes kurz diskutiert wird, keine Parallele mit der 3. Person der Trinität zu. Vielmehr kann eher von einer Analogie der Weltseele mit der Seele Christi gesprochen werden (3. Kap., 179–226).

Gerade die Gegenüberstellung von plotinischer Hypostasenlehre und origenischer Trinitätspekulation läßt die beträchtlichen Divergenzen zwischen neuplatonischer Philosophie und christlicher Theologie klar hervortreten. Bereits bei Origenes kündigt sich die Entwicklung einer Angleichung von Hypostase und Person an, die ein völliges Abweichen von Plotin bedeutet.

Die beiden letzten Kap. unterrichten detailliert über die plotinischen und origenischen Vorstellungen vom Menschen und der Welt. Da beide Autoren von der Voraussetzung ausgehen, daß der Mensch eine Seele ist, die sich des Körpers bedient, liegt der Akzent zunächst auf der Frage nach dem Abstieg der Seele in den Körper, der die Präexistenz der Seele impliziert. Während Plotin die Seelen in der Weltseele lokalisiert, mit der sie die Ewigkeit teilen und von wo aus sie in verschiedene Existenzen menschlicher, tierischer und pflanzlicher Art eingehen können, favorisiert Origenes aufgrund der christlichen Schöpfungslehre die These, daß die Seelen der Menschen wie

die der anderen Geistwesen zwar unsterblich sind, aber einen Anfang in der Präexistenz haben.

Aus der Unsterblichkeit der Seele leitet Plotin die Vorstellung von ihrer Wiedereinkörperung in ein tierisches oder pflanzliches Wesen als Strafmaßnahme ab, wohingegen bei Origenes nach christlicher Auffassung Hades und Gehenna diesen Platz einnehmen.

Weitere Themen wie Tugend, Glück, Liebe, Freiheit, Tod und Leben, die ein Anliegen beider Autoren im Hinblick auf den Menschen darstellen, werden parallel behandelt. In diesem Zusammenhang soll die für Origenes besonders wichtige Methode der allegorischen Interpretation hervorgehoben werden, durch die er sich in eine bereits bestehende christliche Tradition einordnet, um das AT als göttliche Offenbarung in christlicher Sicht zu deuten.

Für beide Denker ist die Zusammengehörigkeit von Aktion und Kontemplation von großer Bedeutung, die bei Origenes einmündet in die Verähnlichung des Betrachters mit dem Gegenstand seiner Betrachtung, d. h. die Verähnlichung des Menschen mit Gott (4. Kap., 227–404).

Im letzten Kap. (405–493), das sich mit der Konzeption von der Welt, die beiden Autoren eigen ist, beschäftigt, wird deutlich, daß Origenes die Allbeseelung der Welt ablehnt, wenn er auch im Gefolge platonischer Tradition eine Beseelung der Gestirne angenommen zu haben scheint. Unterschiede werden ebenfalls in der Beurteilung der Materie sichtbar, die für Plotin das Böse repräsentiert, während sie für Origenes auch Gottes Schöpfung ist, und somit das Böse seinen Grund nicht in der Materie, sondern im Freien Willen der Geistwesen hat. Das gilt ebenso für das Problem der Vorsehung, die gemäß des christlichen Gottesbildes bei Origenes personalisiert und auf die Trinität bezogen wird. Die göttlichen Personen üben die Vorsehung zum Wohl der Menschen aus, wobei die Tolerierung des Übels pädagogischen Charakter hat.

In der abschließenden Zusammenfassung weist der Vf. noch einmal darauf hin, daß der Vergleich zwischen Plotin und Origenes seine Berechtigung hat, da er nicht Randthemen berührt, sondern zentrale Punkte ihres Denkens aufgreift.

Dieses bedeutende Werk, das durch zahlreiche Indices erschlossen wird, bietet sowohl für den Theologen wie für den Philosophen interessante Aspekte und zeigt einmal mehr, daß das besonders in Handbüchern anzutreffende Schlagwort vom Platonismus des Origenes einer dringenden Korrektur bedarf. Gerade die Gegenüberstellung mit Plotin läßt erkennen, wie selbständig Origenes platonische Traditionen in sein christliches Denken zu integrieren weiß.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Fundamentaltheologie, Dogmatik

Freyer, Thomas: **Zeit – Kontinuität und Unterbrechung.** Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner. – Würzburg: Echter 1993. 526 S. (Bonner dogmatische Studien, 13), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01477-8

Reflexionen über die Zeit sind im Bereich der Theologie nicht gerade häufig. Daß die Zeit ein genuines Thema der Theologie darstellt, ist zwar vom christlichen Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff her unmittelbar einleuchtend. Gleichwohl wird die Zeitproblematik nur selten zum Gegenstand theologischer Überlegungen gemacht. In seiner Bonner Habil.schrift untersucht F. das von ihm als synchron bezeichnete Zeitverständnis im offenbarungstheologischen, universalgeschichtlichen und transzendentaltheologischen Denken (Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner) und konfrontiert es mit dem diachronen Zeitverständnis bei Emmanuel Levinas. Von ihm übernimmt F. auch die Gegenüberstellung von synchroner und diachroner Zeitauffassung. Mit Levinas teilt F. zugleich die Kritik am synchronen Zeitverständnis, wie es in Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins in paradigmatischer Weise vorliege. In Husserls Zeitkonzeption sieht F. – ohne hier eine direkte Abhängigkeit zu behaupten (17; 462f) – den modernen philosophischen Horizont für die Zeitkonzeptionen Barths, Pannenbergs und Rahners, sofern bei den genannten Theologen Zeit von der zeitübergreifenden Subjektivität bzw. Vernunft und damit vom Begriff der Ewigkeit her verstanden wird (21; vgl. 461). Die zeitübergreifende Subjektivität bzw. Vernunft gilt F. aber als Ausdruck jenes totalisierenden Einheitsdenkens, das nach Levinas den Kern der ontologischen Tradition bildet und am Ende in die Katastrophe von Auschwitz geführt habe.

Schon zu Beginn der dreiteiligen Arbeit (Einführung, Hauptteil, Schluß) wird deutlich, daß F. die von Levinas vorgetragene Metaphysikkritik, einschließlich seiner Heideggerkritik, teilt. Mit Levinas geht es F. um eine radikale Transzendenz „jenseits des Seins". Zudem fordert F. dazu auf, Levinas' Kritik am „Logozentrismus christlicher Theologie" (476) ernst zu nehmen, ohne freilich das grundsätzliche Bedenken, das Levinas gegenüber der Theologie hat, zu teilen (67). Eine zentrale zeittheoretische Voraussetzung, von der F. ausgeht, ist die Levinassche These, daß Auschwitz eine nicht überbrückbare Diskontinuität in der Zeit bedeute, eine Unterbrechung, die von jeder metaphysisch-theologischen Zeitkonzeption überspielt werde. Die starke Abhängigkeit von Levinas zeigt sich auch im Schlußteil der Arbeit.

I. Einführung (15–67): Nach der Exposition des Themas und einem Überblick über Aufbau und Methode der Arbeit (15–20) werden in einer phänomenologischen Annäherung die Zeitmodelle Husserls und Levinas erörtert (25–66), wobei Levinas' Husserl- und Heideggerkritik bestimmend ist, was an den zeitphilosophischen Leitlinien deutlich wird, die F. für seine Untersuchung des Zeitverständnisses bei Barth, Pannenberg und Rahner formuliert (66–67): Wird mit Levinas gegenüber Husserl und Heidegger die Dimension des Differenten, Ungleichzeitigen und Inkongruenten geltend gemacht, dann muß Zeit als „Kategorie einer bodenlosen, abgründigen Unterbrechung jeglicher Verhältnisse von Gleichzeitigkeit qua Zeitmächtigkeit" (66) aufgefaßt werden. Von der radikalen Zeittheorie Levinas' sollen sich die „Problemkonstellationen und Aporien" der theologischen Zeitauffassung ergeben. Die theologischen Studien zu Barth, Pannenberg und Rahner dienen dem Ziel einer „Zeit-Theologie, für die die Dimension einer radikalen Transzendenz fundamentale Bedeutung hat" (67). „Hermeneutisch gesehen" geht F. „mit dem ‚Vorurteil' der Levinasschen Diachronie-Theorie" an die genannten theologischen Positionen heran.

II. Hauptteil (68–446): Die erste theologische Studie zu Barths offenbarungstheologischem Zeitverständnis (Die Zeit als Selbstbekundung Gottes, 68–182) kommt zu dem Ergebnis, daß Barths bibeltheologische Zeitauffassung zwar das Differente und Heterogene durchaus würdigt (94–117), vor allem in der Gottes- und Trinitätslehre aber ein synchrones Zeitverständnis dominiere (117–179). Zwar sei Zeit für Barth eine „bundestheologische Kategorie, die das jeweilige diachron-kontingente Sich-Verhalten Gottes gegenüber seinem Volk bezeichnet" (180). Die Zweideutigkeit in der Zeitauffassung Barths liege aber darin, daß sich bei der Gottes- und Trinitätslehre das „subjektphilosophische Zeitdenken erneut zu Wort meldet", was sich an der Rede vom Subjektsein Gottes ebenso zeige wie an der metaphysischen These, die Ewigkeit, das heißt die absolute Zeit Gottes, sei die „Urform der Zeit" (180f).

In der zweiten theologischen Studie zu Pannenbergs universalgeschichtlichem Zeitverständnis (Die zeitüberbrückende Gegenwart der Universalgeschichte, 182–315) zeigt sich vor allem die von F. verfolgte metaphysikkritische Zielrichtung. So wird nicht nur Pannenbergs ohne Zweifel kritikbedürftiges Konzept der Universalgeschichte verworfen (238–298), sondern ebenso das Anliegen einer Erneuerung metaphysischen Denkens, das Pannenberg mit Dieter Henrich u. a. teilt (208–237). Pannenbergs Versuch, Zeit in der Ewigkeit Gottes zu verorten, mache – vor allem in seinen geschichtstheologischen Implikationen – deutlich, daß seinem Zeitverständnis das Selbstbewußtseinsparadigma und ein nicht problematisiertes Totalitätsdenken zugrunde liegen (314).

Die dritte theologische Studie zu Karl Rahners transzendentaltheologischem Zeitverständnis (Zeitlichkeit als Struktur des Selbstvollzugs menschlicher Subjektivität, 316–446) diagnostiziert für Rahners anthropologisch gewendete Theologie eine „transzendental-ontologische Situierung der Zeitproblematik", die zu einer „Neutralisierung der empirisch-physikalischen Zeit gegenüber der Zeitlichkeit des transzendentalen Subjekts" führe (445). Rahners Zeitbegriff sei durch eine Ontologie des Subjekts bestimmt, für die das „Bei-sich-sein" des Subjekts – und damit das Zeitmodell des synchronisierenden Bewußtseins – zentral ist (358–420). Was F. an Rahners theologischem Zeitdenken vor allem zurückweist, ist die These von der in der göttlichen Ewigkeit gründenden Zeitüberlegenheit des menschlichen Geistes, der eine die Ewigkeit in der Zeit setzende menschliche Freiheit entspreche. Die Probleme in Rahners Trinitätslehre (Gefahr des Modalismus) und Christologie (Verlust des Geschichtlichen) ergeben sich aus dem zugrundeliegenden synchronen, das heißt subjekt- bzw. bewußtseinsphilosophischen Zeitverständnis (421–444)

Schluß (447–478): Im Schlußteil werden von F. der Ertrag seiner theologischen Studien erhoben. Perspektiven für eine künftige Theologie der Zeit formuliert und die Tragfähigkeit eines diachronen Zeitverständnisses für das Verhältnis von heilsökonomischer und immanenter Trinität erörtert. Auch wenn Barths Gottes- und Trinitätslehre von einem „bewußtseinstheoretischen Zeitmodell der Synchronie" (452) bestimmt ist, besteht doch der „Nerv" der Barthschen Theologie (vor allem seiner Anthropologie) im „Offenhalten der Transzendenz Gottes und seiner Diachronie" (453). So tendiere Barths Theologie letztlich auf eine Destruktion des subjektontologisch fundierten theologischen Zeitdenkens hin. Dies unterscheide Barths Theologie von Pannenbergs universalgeschichtlichem und Rahners transzendentaltheologischem Einheitsdenken, in dem das synchrone Zeitverständnis stabilisiert werde. Gegenüber Pannenbergs theologischem Zeitdenken erhebt F. m. E. zu Recht die Frage, wie die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Zukunft mit Pannenbergs universalgeschichtlich-proleptischer Gegenwart des Ganzen (Unendlichen, Ewigen) in der Zeit zusammengebracht werden könne (454f). Gut begründet ist auch F.s Urteil, Rahners transzendentaltheologisches Zeitdenken führe dazu, daß das Einmalige nur noch als kategoriale Konkretisierung eines „immer schon" verstanden werden könne (459). Damit wird für Rahners Zeitverständnis „die Dimension der Diskontinuität und der Diachronie ... zu einer unerledigten Herausforderung" (461).

Schwierigkeiten habe ich mit den drei vermeintlichen Aporien, die das theologische Zeitdenken Barths, Pannenbergs und Rahners insgesamt bestimmen sollen: „der Gedanke der Einheit bzw. Ganzheit des Seins ... das Pro-

blem des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz Gottes bzw. des Menschen . . . die Synchronie des menschlichen bzw. des göttlichen Selbstbewußtseins" (464). Für mich ist der Gedanke der Einheit des Seins ebenso unabweisbar wie die synchrone Zeitperspektive menschlicher Subjektivität.

Dem von F. zurückgewiesenen synchronen Zeitmodell soll J. B. Metz nicht mehr verhaftet sein, da Metz mit Blick auf Auschwitz die Diskontinuität und Diachronie der Zeit hervorhebt, ja das „katastrophische Wesen" der Zeit betont (465f). „Unter zeit*philosophischem* Aspekt steht Metz den Vorstellungen von Levinas nahe" (467, Anm. 29). Das grundsätzliche Problem eines am synchronisierenden Bewußtsein orientierten zeitphilosophischen Paradigmas sieht F. darin, daß die Zeit im „Einheitshorizont der Ewigkeit situiert" wird, wobei – wegen der angenommenen Einheit von Denken und Sein – „die ontologische Differenz zwischen Ewigkeit und Zeit . . . mit derjenigen zwischen Unendlichem und Endlichem, Sein und Seiendem gleichgesetzt" werden müsse (467).

Für eine philosophische wie theologische Zeittheorie ergibt sich für F. die Aufgabe, „Zeit und Bewußtsein aus der Aporie ihres idealistischen Konstruktionsfeldes herauszuführen" (468). Um Perspektiven eines „künftigen theologischen Zeitdenkens" (469) zu gewinnen, erörtert F. abschließend den Zusammenhang zwischen Zeit und Trinität (469–478). Dabei geht F. davon aus, „daß die Trinitätslehre das Feld ist, auf dem sich die Problematik des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit zuspitzt" (469). Hier zeigt sich nun deutlich, daß F. es ablehnt, die Ewigkeit als ontologischen Grund und Horizont der Zeit zu begreifen, wie dies bei Barth, Pannenberg und Rahner geschieht. So werde im Kontext ihrer Trinitätslehre der Aspekt der Ewigkeit der immanenten Trinität und derjenige der Zeit der heilsökonomischen Trinität zugeordnet (470f), wobei die Ewigkeit zeitontologisch, orientiert am „Maßstab des Synchronen und allzeit Präsenten" (472), gedacht wird. Die Konsequenz eines solches Verständnisses von Ewigkeit besteht für F. darin, die Zeit gegenüber der Ewigkeit für defizient zu halten. F. fordert deshalb eine „Revision des trinitätstheologischen Zeitdenkens" (474). Was bei dieser Revision zurückgewiesen werden müßte, wäre das die trinitätstheologischen Entwürfe von Barth, Pannenberg und Rahner prägende „Zeitmodell des synchronisierenden Bewußtseins" (475).

Das von F. in seiner Habil.schrift verfolgte Anliegen, so läßt sich zusammenfassen, besteht darin, die zeittheologischen Konsequenzen der von Levinas hervorgehobenen Grunddifferenz zwischen einer relativen (analogen) Transzendenz „innerhalb des Seins" und der radikalen (authentischen) Transzendenz „jenseits des Seins" deutlich zu machen (476). Folgt man Levinas' diachronem Zeitmodell und nimmt seine Kritik am Logozentrismus der Theologie ernst, so muß eine solche Levinasrezeption dazu führen, Theologie an erster Stelle als Theo-Soterik und Theo-Ästhetik und nicht mehr primär als Theo-Logik zu konzipieren – so F. im Anschluß an J. Wohlmuth (476). „Im Zentrum steht das Widerfahrnis der Nähe Gottes, seines Handelns durch Jesus Christus im Hl. Geist. Der konkrete ‚Ort', an dem das Geschehen der Offenbarung des dreieinigen Gottes für den Menschen als dessen Adressat ‚erfahrbar' wird, darf durch die beiden in einem (unaufhebbaren) Spannungsverhältnis zueinander stehenden Topoi ‚Liturgie' und ‚Leben' markiert werden"; zentral also ist das in der „Begegnung mit Jesus als dem Christus" implizierte „ästhetisch qualifizierte Widerfahrnis einer einzigartigen Nähe Gottes" (477). Für das trinitarische Gottesverständnis hätte die damit verbundene zeittheologische Revision zur Folge, daß die Theo-Logik der Trinitätslehre aufzubrechen wäre: „einerseits vom liturgisch-ästhetischen Widerfahrnis der Nähe Gottes her auf die eschatologische Vollendung der ganzen Schöpfung hin; andererseits vom trinitätstheologischen Wahrheitsdiskurs der Synchronie von Sprache und Zeit, zum liturgischen Widerfahrnis der Diachronie des dreieinigen Gottes" (ebd.). F. geht es darum, „die liturgisch-ästhetische Dimension der Trinitätslehre" (ebd.), die wegen des Zusammenhangs von Liturgie und Leben mit dem trinitarisch-soterischen Aspekt unmittelbar verknüpft ist, in den Mittelpunkt zu rücken. Eine „trinitarische *Logik*" könne nur legitim sein, sofern ihre Sprache dem Paradox des Diachronen gerecht werde (478).

Abschließende Beurteilung: Die von F. gegenüber Barth, Pannenberg und Rahner vorgebrachte Kritik halte ich in vielen Punkten für überzeugend. Doch habe ich erhebliche Vorbehalte gegenüber F.s weitreichender Levinasrezeption. Schon gegenüber der von Levinas behaupteten Asymmetrie der ethischen Beziehung erheben sich massive Zweifel (vgl. den Schluß meiner Rezension von E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, in: ThRv 85 (1989), 243f). Wenig überzeugend finde ich auch Levinas' radikale Ontologie- und Logozentrismuskritik, zumal Levinas – anders als etwa Lyotard – selbst dem Einheitsdenken (Ethik als Erste Philosophie) verhaftet bleibt. Was das diachrone Zeitmodell betrifft, setzt die Wahrnehmung von Diachronie doch wohl ein synchrones Zeitbewußtsein immer schon voraus, wie auch die Zeit nicht ohne den Gedanken der Ewigkeit verstanden werden kann. An einer Stelle sagt F. selbst, „daß Zeit ohne Ewigkeit weder theologisch umschrieben, noch philosophisch gedacht werden kann" (474). Ob dies nicht aber zu kritischen Einschränkungen gegenüber Levinas' radikal diachronem Zeitmodell hätte führen müssen? Was mir philosophisch wie theologisch ebenfalls problematisch zu sein scheint, ist F.s fast lautlose Verabschiedung der Subjektivität. Heideggers Spätwerk ist bekanntlich durch den Verlust des Subjekts gekennzeichnet. Das Subjekt verschwindet im Da des Seins. Bei Levinas begegnet das Subjekt in der Form der Anklage und sein Sinn besteht in seiner Selbstaufgabe. Die Transzendenz des anderen, das heißt die Diachronie, dominiert alles. Ohne ein die Diachronie überschreiten könnendes Subjekt aber besteht keine wirkliche Freiheit. Wenn aber das Subjekt schon aus diesem Grunde unverzichtbar ist, muß auch die Theologie am Subjekt orientiert bleiben, was kritische Vorbehalte gegenüber bestehenden philosophischen wie theologischen Zeit- und Ewigkeitsmodellen ja keineswegs ausschließt.

Auch wenn ich den Weg, den F. mit seiner Habil.schrift eingeschlagen hat, aus den genannten Gründen nicht mitgehen kann, sehe ich doch die Bedeutung seiner Arbeit darin, im katholischen Bereich die theologische Zeitdiskussion auf hohem denkerischen Niveau angestoßen und zugleich eine philosophisch wie theologisch profilierte Position bezogen zu haben. Dies macht die Lektüre der Arbeit von F. höchst lohnenswert. Ohne Zweifel stellt F.s Habil.schrift einen gewichtigen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion dar.

Tübingen Helmut Hoping

Faber, Eva-Maria: **Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen.** – Würzburg: Echter 1994. 166 S., brosch. DM 28,00 ISBN: 3–429–01607–X

Vorliegende Arbeit bietet die Weiterentwicklung der Frucht des dritten Teiles einer Diss., die unter dem Titel Kirche zwischen Identität und Differenz (Würzburg: Echter, 1992) aus dem Vergleich des Kirchenbildes von E. Przywara und R. Guardini Konsequenzen für die heutige Auffassung und Praxis von Kirche zog.

Die Einleitung beleuchtet Ansatz und Stoßrichtung: „Alles Bemühen um die rechte Gestalt und Erneuerung der Kirche hat sich darum (weil die Kirche nicht schon der Heilsvollendung teilhaftig ist, sondern auf dem Weg der Nachfolge des Gekreuzigten lebt) nicht von vagen Vorstellungen und ungeprüften Erwartungen, wie die Kirche *aussehen sollte, leiten zu lassen. Es ist vielmehr danach zu fragen, wie die Kirche in das Handeln Gottes in der Geschichte eingebunden ist" (9). Kirche ist nicht Ziel, sondern als Sakrament des Heiles verweisendes Zeichen und vor allem aus der Welt erwähltes und gefertigtes Werkzeug des Heilwerdens dieser Welt.* Die Differenz zum erwarteten Heil, nicht die in Christus angebrochene Vergegenwärtigung, bestimmt die Darlegung. Es ist nicht die einzig mögliche, auch keine allgemeine, eher eine einseitige, aber gut begründete und kritisch-korrigierende Perspektive.

Die theologische Grundlegung dieser Betrachtung aus der Differenz erläutert das erste Kap. *Kirche zwischen Schon und Noch-Nicht.* Erlösung wird in der Theologie einerseits als Erhöhung des Menschen zu Gott verstanden (Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde) oder als Errettung aus todbringender Gottentfremdung und Sünde durch die Selbstentäußerung des Sohnes bis zum Kreuz. In dieser zweiten Perspektive bleibt das nachösterliche Erlösungsgeschehen vom Weg und Geschick Jesu, von Erniedrigung, Entäußerung, Scheitern und Kreuz, kurz: vom Noch-Nicht der Vollendung des in Christus eröffneten Heils gekennzeichnet. In dieser Perspektive stellt sich Werden und Wesen der Kirche nicht als Unverbrüchlichkeit der Gegenwart des Heils dar, sondern als ein Hervorgehen aus dem Scheitern der Menschen und aus dem *Dennoch* der Treue Gottes. Kirche erwächst aus dem Scheitern Jesu an der Sammlung Israels, wobei diese Sammlung trotz ihres Scheiterns weitergeht, weil die Kirche „aus Juden und Heiden" gesammelt ist, aber auch das Scheitern weitergeht, weil die Kirche eine Kirche ohne die Juden geblieben und daher ursprünglich und bis heute in ihrem Wesen, in ihrer Einheit und Katholizität verwundet ist. Es ist „das Drama der Kirche selbst, daß nicht Israel den Kern der Kirche bildet" (41). Als Konsequenz für die Kirche ergibt sich: „Nur vage Sehnsüchte, nicht die sich auf die Verheißungen Gottes berufenden Hoffnungen sind das Gefäß, in das die Erfüllung der Verheißungen sich hineinbegibt" (42; vgl. Titel, Ansatz und Stoßrichtung!).

Die systematisch und biblisch ausgewiesene Hervorhebung der Differenz entfalten die folgenden Kap. 2–4 in den Bereichen *Sakrament, Amt, communio* in der Sendung, die in das Schlußkapitel *Kirche – Werkzeug unbeirrbarer Liebe* münden. Eine kurze Hinführung zu Anfang jeden Kap.s erläutert dessen Aufbau; ihre Verknüpfung untereinander findet sich jeweils im letzten Abschnitt des Kap.s.

Der Vf.in gelingt es, die Rolle der Träume, der Schwäche und des Scheiterns der Menschen nicht individualisierend, moralisierend oder appellierend nur aufzuzeigen, sondern ihren strukturellen

„Ort" in der Kirche und für die Ekklesiologie in ihrem Wohl und Wehe anzugeben. Sie vermag in ihrer Perspektive, die vielen gegenwärtigen ekklesiologischen Träume und Tendenzen „gegen den Strich" geht, diese wirklich *theologisch* zu deuten. Die notwendige Enttäuschung verbreiteter Erwartungen und Hoffnungen, ja eines unbewußten ekklesiologischen Neu-Triumphalismus, so schmerzlich und bitter es in jedem Fall sein kann, wird durchsichtig gemacht auf dem Weg, den Gottes Treue aus solcher Enttäuschung eröffnet. Das hilft, gerade die Engagierten vor vorschnellem Moralisieren, vor Selbstvorwürfen, Selbstmitleid oder Verbitterung zu bewahren. Es geht dabei sehr nüchtern und wirklich *theologisch* zu.

Daher hat das Buch, in einer Fülle von Einzelheiten, aber auch strukturellen Fragen und Anstößen, die hier nicht erwähnt werden können, gerade denen – besonders den für die Pastoral in den Gemeinden Verantwortlichen – viel zu sagen, die von der Kirche, nicht vom Evangelium enttäuscht sind, die nach Quellen suchen, um nach einem echten Aufbruch und wirklicher Begeisterung das Durchhalten zu ermöglichen, was, wie der Exodus Israels zeigte, nicht mit eigenen Zielen, sondern nur unter dem *Sicheinlassen* auf *Gottes* korrigierende Führung gelingt. Wo das Zeichen Kirche in seiner (erhofften) Zeichenhaftigkeit brüchig erscheint, kann, gerade an den Bruchstellen, der Blick frei werden für ihren Charakter und ihre Stärke als unscheinbares, wenig glänzendes, aber alltags-taugliches Werkzeug, als „Utensil" von Gottes unbeirrbarer Liebe.

Das Buch *entlastet Kirche* und Glaubende nicht nur von Selbstüberforderung, es hat große ökumenische Bedeutung, weil es die Eigenart und Stärke evangelischen Kirchenverständnisses für eine katholische Sicht und Praxis von Kirche fruchtbar macht (durch aufmerksame Leser fruchtbar machen *kann*). Dabei verwundert, wie selbstverständlich die Werkzeuglichkeit als Mitwirken und Mitarbeit, wenn auch unter Gottes Regie, verstanden wird. Hier wäre eine Reflexion auf die pneumatologischen Voraussetzungen menschlichen Mitwirkens an Gottes Werk notwendig, die in der durchgängig christologischen Akzentuierung unterbleibt. Die Sorgfalt, mit der Vf.in und Verlag gearbeitet haben, ließen den Rez. nur einen Fehler finden: S. 54 muß es Mt 2,11 statt Lk 2,11 heißen.

Jedem, der in Enttäuschung, Ernüchterung oder Ratlosigkeit angesichts der gegenwärtigen Lage der Kirche nach nüchtern-theologischer Klärung und Hilfestellung, nicht nach bloßen Rezepten sucht, sei dieses Buch nachdrücklich empfohlen. Es bietet eine Ekklesiologie „sub contrario".

Marburg Josef Freitag

Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?, hg. v. Dietrich Wiederkehr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 214 S. (Quaestiones Disputatae, 151), kart. DM 54,00 ISBN: 3-451-02151-X

Mit Band 151 der „Quaestiones disputatae" übernimmt Peter Hünermann den Part von Heinrich Fries in der Hg.schaft. Auch dieses auf den ersten Blick mehr formale Faktum muß bei der Rezension dieses Bandes erwähnt werden. Der zweite Hg., Rudolf Schnakkenburg, würdigt im Vorwort die zehnjährige Arbeit von Fries, der durch seinen „aufgeschlossenen und kritischen Geist" mitgewirkt hat, daß die genannte Reihe auf hohem Niveau steht, ein breites Spektrum von „Quaestiones" bearbeitet und weltweites Ansehen genießt. Daß es so ist, ist nicht zuletzt dem „Steuermann" Heinrich Fries zu danken (7).

Der Band dokumentiert die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen, die im September 1992 in Augsburg-Leitershofen stattgefunden hat. Das Thema wird durch die Überschrift hinreichend umschrieben. Der (damalige) Leiter der Arbeitsgemeinschaft, der Luzerner Fundamentaltheologe Dietrich Wiederkehr, nimmt in seinem Vorwort eine kundige Einweisung in das Thema und in den Bd vor. Dieser Beitrag ist in sich bereits eine systematische, nicht unkritische Zusammenfassung der Beiträge, die von verschiedenen Disziplinen herkommend, „auf das ekklesiologische, ekklesiopraktische und -politische Problem" des Glaubenssinnes des Gottesvolks, von dem „Lumen Gentium" in Nr. 12 redet, hinkonvergieren.

Der erste Beitrag kommt von Iso Baumer, Ostkirchenkundler aus der Schweiz. Er widmet sich vor allem den Entwicklungen der Volksfrömmigkeit in der Schweiz seit dem Konzil und im dortigen Katholizismus überhaupt. Er hat damit ein wichtiges, wenn auch aus begrenztem Gebiet stammendes Beispiel der Veranschaulichung geboten und dabei mit seiner persönlichen Deutung nicht zurückgehalten. Der Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert, der sich dem Thema in der Vergangenheit schon mehrfach zugewandt hat, bietet – und gliedert – das reichhaltige dogmenhistorische Material, das in acht profunden Thesen am Ende noch einmal dogmatisch-systematisch aufgearbeitet wird. Wie immer bringen die Ausführungen des bekannten Soziologen Franz Xaver Kaufmann wichtige Gesichtspunkte in die Diskussion ein, in der es ja um eine Realität geht (die Kirche als Kommunikations-, Lehr- und Lerngemeinschaft), die dem Soziologen in besonderer Weise zugänglich ist. Die Schweizer Theologin Sabine Pemsel-Maier befaßt sich mit dem „Glaubenssinn" vornehmlich unter praktischen Gesichtspunkten (Stichworte: „Aufwertung des Subjekts" und „Frauenerfahrung"). Der nüchterne Beitrag des Juristen Werner Böckenförde rundet den Bd ab. Hier werden die z. Zt. möglichen Instrumentarien zur rechtlichen Durchsetzung des „Glaubenssinnes" vorgestellt (z. B. die Anhörungspflicht der Bischöfe gegenüber Laien).

Diese Besinnung auf die Glaubenskompetenz des Gottesvolkes war überfällig. Man kann nur auf reiche Früchte in der kirchlichen Praxis hoffen.

Münster Harald Wagner

Kirchenrecht

Göbel, Gerald: **Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983.** – Berlin: Duncker & Humblot 1993. 229 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, 21), kart. DM 98,00 ISBN: 3-428-07679-6

Bei vorliegender Abhandlung handelt es sich um eine für die Drucklegung geringfügig überarbeitete rechtswissenschaftliche Diss., mit der G. im Sommersemester 1992 durch die Rechtswissenschaftliche Fak. der Univ. Freiburg i. Br. promoviert worden ist. Die Arbeit wurde von Herrn Prof. Dr. Alexander Hollerbach betreut.

G. verfolgt mit seiner Abhandlung ein anspruchsvolles Ziel: durch die Analyse der einschlägigen Normen des CIC/1983 systematisch die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, Glaube und Politik zu erheben, d. h. rechtsdogmatisch die staatskirchenrechtlich relevanten Rechtsvorschriften des neuen Kodex zu untersuchen, damit am Ende der Darstellung gebündelt das hinter den dargelegten Normen aufleuchtende Verständnis der o. g. zweifachen Verhältnisbestimmung zum Vorschein tritt. Dabei ist sich G. durchaus bewußt, daß der Gesetzgeber selbst auf eine eigenständige Darlegung des Staat-Kirche-Verhältnisses im CIC/1983 bereits zu Beginn der Kodexreform ausdrücklich verzichtet hat.

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert: ein erster rechtsgeschichtlicher Teil (18–98), in dem die „kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen (E. Corecco) der beiden Kirchenrechtskodifikationen der Jahre 1917 und 1983" (15) herausgearbeitet werden, und ein rechtsdogmatischer zweiter Teil (99–190), in dem G. den Versuch unternimmt, alle die das Kirche-Staat-Verhältnis betreffenden Rechtsaussagen des CIC/1983 systematisch zu erfassen und zu werten.

Im ersten Kap. skizziert G. in rechtsgeschichtlicher Perspektive die Grundlinien der kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen, die für die beiden Kodifikationen des CIC/1917 und CIC/1983 und die in ihnen explizit oder implizit enthaltenen Aussagen zum Kirche-Staat-Verhältnis mitgelesen werden müssen. Dabei dient die kurze, aber präzise Skizzierung des kollegialistischen Ansatzes von Samuel von Pufendorf (20–25) als Folie, auf der die vorkodikarische Doktrin des „Ius Publicum Ecclesiasticum" (IPE) mit seiner Kernformel „societas perfecta" eingehend als katholische Antwort dargelegt wird (25–48). Eine katholische Antwort in doppelter Hinsicht: nach innen gegenüber den Gläubigen ist die katholische Kirche „societas inaequalis", hierarchisch strukturierte und verfaßte Kirche im Gegensatz zur Rede von der „societas aequalis" bei den Vertretern der protestantischen Kollegialtheorien, nach außen gegenüber dem Staat ist sie „societas perfecta", d. h. aufgrund ihrer Stiftung durch Jesus Christus unabhängige, Eigenrechtsmacht besitzende Kirche. Diese Doppelbotschaft der Societas-perfecta-Formel steht für das „herausragende Kennzeichen des IPE . . ., Kirchenrecht aus dem ‚richtigen', d. h. theologisch-dogmatisch stimmigen Kirchenbegriff zu entwickeln" (34). Diese zutreffende Wertung G.s kann den heutigen Kritikern der Societas-perfecta-Lehre möglicherweise ein Hinweis sein, bei ihrer Kritik einerseits die nüchterne Selbstbeschränkung der Vertreter des IPE – vgl. z. B. die von G. aufgezeigte Redeweise von der „societas iuridice perfecta" (38) – und ekklesiologische Stringenz andererseits zeitgeschichtlich rückgebunden zu beachten. Abgerundet wird dieses Kap. durch eine mit reicher Quellenkenntnis erstellte Darstellung der Lehre Papst Leos XIII. über das Verhältnis von Kirche und Staat (39–48).

In einem weiteren Abschnitt (48–57) sichtet G. die Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat im CIC/1917. Schon hier wird G. die Frage zu stellen sein, ob er sich trotz Einsicht in die Akten der Codexkommission nicht allzu schnell der Diskussion, die auch für den CIC/1983 zu führen ist, entzieht, ob sich der kirchliche Gesetzgeber des CIC/1917 bzw. CIC/1983 tatsächlich ausdrücklich zum Verhältnis von Kirche und Staat äußert. So hat Richard Puza unlängst nach umfassendem Studium der Akten im Vatikanischen Archiv aufgezeigt, „daß Pietro Gasparri und seine Mannschaft das Verhältnis von Kirche und Staat wohlweislich" – trotz anderslautender Vorentwürfe – „ausgeklammert

haben" (ThQ 175 (1995), 73). Obwohl der Terminus „societas perfecta" im CIC/1917 nicht auftaucht (54), sieht G. zutreffend in c. 100 § 1 CIC/1917 den grundlegenden Hinweis auf die Societas-perfecta-Lehre, die in der Beschreibung der katholischen Kirche als *persona moralis ex institutione divina* unzweifelhaft aufleuchtet. So entwirft der CIC/1917 zwar „keine Staatslehre und keine Staatstheorie" (57), bringt jedoch in den c. 100 § 1 CIC/1917 zugeordneten Kanones, in denen die Kirche „iura nativa" für sich beansprucht, Kirche und Staat in ein Verhältnis. So kommt im Anspruch auf freies Ämterbesetzungsrecht, auf klerikale Standesprivilegien und vor allem im reklamierten Recht, zeitliche Strafen zu verhängen sowie mit staatlicher Hilfe zu vollstrecken (sog. brachium saeculare), die den CIC/1917 bestimmende Societas-perfecta-Doktrin zum Ausdruck.

Mit dem letzten Abschnitt dieses Hauptteiles (67–98) beschreibt G. den Weg vom II. Vatikanum hin zur Promulgation des CIC/1983. Dabei untersucht G. eingehend die Entwürfe für eine „Lex Ecclesiae Fundamentalis" (LEF), in denen ausdrücklich das Kirche-Staat-Verhältnis behandelt wurde. Bekanntlich ist das Projekt einer „Lex Ecclesiae Fundamentalis" gescheitert. Insofern ist die Aussage G.s, daß mit der LEF in ihrem letzten Entwurfsstadium „die jüngste, zusammenhängende, offizielle kirchliche Äußerung zur Staat-Kirche-Problematik" (96) vorliege, nicht zutreffend. Für den Leser überraschend endet der rechtsgeschichtliche Hauptteil abrupt ohne Zusammenfassung des ermittelten Befundes.

Mit dem zweiten Hauptteil „Unabhängigkeit und Kooperation – Rechtsdogmatische Aspekte" (99–190) unterzieht sich G. der erstmalig und daher verdienstvoll zu nennenden Mühe, den gesamten Kodex von 1983 auf Rechtsaussagen zum Verhältnis von Kirche und Staat hin zu untersuchen. Indem G. c. 113 § 1 CIC/1983 mit dem Fundamentalkanon des Verkündigungsrechtes c. 747 § 1 CIC/1983 in Verbindung bringt, gelingt es ihm, einerseits die Kontinuität des CIC/1983 zu seinem Vorgänger aufzuzeigen, da die Katholische Kirche weiterhin als „persona moralis", der alle essentiellen Freiheitsrechte zukommen, bestimmt wird. Andererseits wird durch den Verzicht auf noch im CIC/1917 enthaltene Ingerenz- und Privilegienansprüche – „Privilegium fori", „Ius Asyli" und „Brachium Saeculare" – bereits deutlich, daß es die Absicht des Gesetzgebers ist, „im Verhältnis Kirche–Staat nicht mehr die eigene Supremacie unter zwei prinzipiell Gleichen zu behaupten" (129f). Die Katholische Kirche fordert gegenüber dem Staat mit c. 747 § 1 CIC/1983 das Recht auf Verkündigungsfreiheit, eine Freiheit, die aus ihrer religiösen Sendung abgeleitet wird. Durch die Charakterisierung dieses Kanons als „ius nativum" wird die zutreffend von G. konstatierte Verbindung zum Persona-moralis-Modell des c. 113 § 1 CIC/1983 offenkundig.

Die „spezifischen Beziehungsebenen zwischen kirchlichen Rechtssubjekten und dem Staat im CIC" (136–181) beleuchtet G. in dem dritten Unterabschnitt des zweiten Hauptteils. Hierbei wendet G. die Einteilung in Institution und Individuum als Strukturprinzip seiner Analysen an. Weiten Raum nimmt dabei die Darlegung der Fragestellung ein, wem zum Abschluß von Konkordaten und anderen Formen von Verträgen mit dem Staat die Kompetenz kirchlicherseits zukommt. Unstrittig ist die Frage, daß die Diözesanbischöfe Verträge mit dem Staat abschließen können. Hingegen bleibt es in der Literatur umstritten, ob diese Verträge der Zustimmung des Heiligen Stuhls bedürfen. G. schließt sich aus nachvollziehbaren Gründen der Auffassung an, „daß diejenigen Verträge, die die Bischöfe im Rahmen ihrer Kompetenz abgeschlossen haben, keiner Zustimmung durch den Heiligen Stuhl mehr bedürfen" (150).

Zu den Ausführungen G.s zur Bischofskonferenz bleibt anzumerken, daß die Aussage, sie sei „nunmehr eine echte hierarchische Zwischeninstanz zwischen den hierarchischen ‚Eckgrößen' Universalkirche/Papst und Teilkirche/Bischof" (161), theologisch präziser begründet werden müßte – hier hilfreich der G. durchaus bekannte Sammelband von H. J. Pottmeyer und H. Müller, Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf 1989, insbesondere die Beiträge der Herausgeber – und zudem mit der von der Bischofskongregation herausgegebenen „Instructio laboris" zur Bischofskonferenz kritisch gegenzulesen wäre. Dieses ‚Arbeitspapier' bestätigt m. E. die zu Recht vorgetragene Skepsis von G. in der Frage, ob die Bischofskonferenzen tatsächlich in Zukunft in die Rolle einer moralischen Person hineinwachsen können. Die beispielsweise im italienischen Konkordat aufgenommene Delegationsanordnung zugunsten der Italienischen Bischofskonferenz ändert nichts am „unangefochtenen Supervisionsrecht des Heiligen Stuhls" (167).

Die Untersuchung der einschlägigen Kanones zum politischen Handeln der Gläubigen (168–181) zeigt, daß „der CIC den Laien bewußt politische Verantwortung gerade aus dem Glauben heraus zumutet", während er „den Klerikern strenge politische Enthaltsamkeit auferlegt" (180). Vor einer abschließenden Zusammenfassung (191–195) widmet G. dem Verhältnis von „Ius Canonicum" zum „Ius Civile" im CIC (181–190) noch ein abschließendes Kap. Hierbei werden die verschiedenen Formen – z. B. die Differenzierung zwischen rezipierendem Verweis/Bezugnahme und nicht rezipierendem Verweis/Bezugnahme –, „wie der Kodex staatliches Recht zu seiner eigenen Rechtsordnung in Beziehung setzt" (181), vorgestellt. Daß hierbei zahlreiche Bezugnahmen im Vermögensrecht im Kodex zu finden sind, überrascht nicht, da dieses Buch nur einen universalkirchenrechtlichen Rahmen festlegen will, der näherhin auf die partikularrechtlichen, insbesondere die staatlichen Rechtsnormen hin zu konkretisieren ist.

Ein detailliertes Abkürzungsverzeichnis (8–12) und ausführliches Literaturverzeichnis (196–217), weiterhin ein Kanones-, ein Personen- und ein Sachwortregister (219–229) rahmen die Studie.

G.s Studie stellt einen weiterführenden Beitrag zur Frage der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat aus katholischer Sicht dar. Überzeugend gelingt G. der Aufweis, daß dem CIC – trotz anderslautender Stimmen und dem Hinweis in der Präfatio, keine Vorschriften in den CIC aufzunehmen, die das Kirche-Staat-Verhältnis betreffen – bei systematischer Analyse eine Vielzahl von Rechtsnormen zu entnehmen sind, die ein klar definiertes Verständnis des Verhältnisses von Katholischer Kirche zum Staat zeigen. So präsentiert sich die Katholische Kirche zwar weiterhin kirchenrechtlich „als eine eigenberechtigte Institution hierarchischer Natur" (c. 113 § 1 i.V.m. c. 747 § 1 CIC) (193). Dennoch postuliert der neue CIC durch seinen umfassenden Verzicht auf Ingerenz- oder Privilegienpositionen „nur" noch Ansprüche, die „auch aus dem Blickwinkel der Religionsfreiheit zu begründen" (ebd.) wären. Ebenso zutreffend ist die abschließende Wertung G.s, daß der CIC „als politischen Leittypus der Gegenwart das demokratische Staatsmodell vor Augen hat" (193). Die offenkundig vorzüglich von Prof. Hollerbach betreute Diss. ist daher mit Nachdruck zur Lektüre zu empfehlen.

Abschließend noch einige kleinere Hinweise, die den überzeugenden Gesamteindruck nicht schmälern sollen: die Unterscheidung der Literatur bei einer auch rechtsgeschichtlich bestimmten Diss. in Quellen- und Sekundärliteratur wäre hilfreich und leserfreundlich gewesen; die Formulierung „für die römisch-katholische Kirche und die mit ihr ‚unierten' Kirchen" (15) ist theologisch, insbesondere ekklesiologisch nicht haltbar; die Zitation von bestimmten Autoren – z. B. Corall (71) über R. Sebott – durch weitere Sekundärliteratur fällt vereinzelt auf; singulär auftauchende Formulierungen, wie „die *Scholle*, aus der ein neues Kirchenrecht erwachsen konnte" (78), „*blumig* formulierten c. 1401 CCEO" oder „sich juristischer Kategorien ganz zu *entschlagen*" (gemeint sein dürfte „entsagen"), fallen in der ansonsten gefällig geschriebenen Studie unangenehm auf.

Limburg Thomas Schüller

Gratian: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss. Translated by Augustine Thompson / James Gordley and an introduction by Katherine Christensen. – Washington D. C.: Catholic University of America Press 1993. XXVIII, 131 S. (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, Vol. 2), kart. £ 13,50 / US-$ 14,95 ISBN: 0–8132–0786–X

Angesichts des Rückgangs der Lateinkenntnisse wird der Ruf nach guten Übersetzungen wichtiger lateinischer Texte auch in Deutschland lauter. Für den englisch-amerikanischen Bereich sind Übersetzungen eher noch dringlicher. Dem Vernehmen nach plante ein amerikanischer Professor, das ganze Dekret Gratians zu übersetzen, woraus jedoch wegen mancher Widerstände nichts wurde. Hier wird nun ein relativ kurzer Teil des Dekretes Gratians, dieses grundlegenden Rechtsbuchs des kirchlichen Rechts (um 1140), samt der Standardglosse in englischer Übersetzung vorgelegt. Die ersten 20 Distinktionen enthalten eine allgemeine Rechtslehre und sind daher von allgemeinem Interesse, auch wenn sie nur knapp 5 Prozent des gesamten Werkes umfassen. Eine zusätzliche Schwierigkeit dieses Unternehmens liegt darin, daß die von Gratian gesammelten Texte eine sehr unterschiedliche Struktur aufweisen: Konzilskanones, belehrende Vätertexte, normative Papstschreiben (echte und gefälschte), erzählende Texte sowie die deutenden Erklärungen Gratians, der auf diese Weise eine „Concordia discordantium canonum" herzustellen suchte.

Welcher Gratiantext sollte aber der Übersetzung zugrunde gelegt werden? Das war eine sehr wichtige Vorfrage, die es zu klären bzw. zu entscheiden galt. Das Übersetzerteam hat sich, vermutlich beraten durch den Hg. Prof. K. Pennington, auf die römische Ausgabe von 1582 festgelegt. Das ist eine mögliche, keineswegs die beste und sicher nicht die allein mögliche Entscheidung. Was jedoch in der Einführung von Katherine Christensen (IX–XXVII) zur Rechtfertigung dieser Entscheidung und zu Gratian gesagt wird, kann so nicht stehenbleiben, am wenigsten die Behauptung (X), daß die römische Ausgabe „remains the edition of choice for serious work on the Decretum". Wenn die „working edition" Friedbergs (XIX) zweimal ein „hybrid" version oder text genannt wird, die kein mittelalterlicher Kommentator oder „working canonist" je gesehen hat (XX, ähnlich VII), so kann ich darin nur eine von Hybris getragene Aussage erkennen. Jeder Kenner weiß um die Schwächen der Friedbergschen Ausgabe des Dekrets. Aber trotz des seit über 40 Jahren angestrebten Ziels einer echten kritischen Ausgabe des Dekrets ist bisher relativ wenig geschehen, außer Vorarbeiten, von denen die von Landau und Lenherr richtig genannt wer-

den. Was sonst jedoch noch als sicheres Ergebnis der Forschung präsentiert wird, sind zum Teil nicht richtig verstandene (Hypo-)Thesen. Wenn „De Poenitentia", „De Consecratione" und sogar die aus früheren kanonistischen Quellen stammenden Texte des römischen Rechts als „offensichtlich spätere Zusätze" erklärt werden, so spricht diese Generalisierung für die Inkompetenz der Autorin. Die aus Ivos Sammlungen stammenden Texte des römischen Rechts wurden sicher von Gratian seinem Werk integriert. Auf Grund meines Studiums früher Dekrethandschriften und der frühen Abbreviationen bin ich geneigt, auch die beiden genannten theologischen Traktate als Werk Gratians (und evtl. Mitarbeiter) anzusehen, die bei der „Publikation" um 1140 schon mit dem Dekret verbunden waren. Die älteste Summe zum Dekret, die Paucapaleas, setzt jedenfalls beide voraus, ebenso exzerpiert die älteste Abbreviation, die 1150 in Südfrankreich entstandene „Quoniam egestas", beide Traktate. Die von Vetulani viel zu früh angesetzte Danziger Abbreviatio setzt in ihrer vorliegenden Gestalt schon eine andere Abbreviation und deren Glossen voraus. Auch der in der Leipziger Hs. Haenel 17 nicht fehlende, sondern mit einem Satz ursprünglich übergangene Traktat „de poenitentia" setzt ihn als vorhanden voraus; das gleiche gilt, wenn ihn Rolandus ursprünglich in seinem eherechtlichen Kommentar völlig übergeht. Diese primär theologisch ausgerichteten Texte interessierten viele Kanonisten nur wenig, weshalb Stephan von Tournai sie in seiner bedeutenden Summe „de poenitentia" mit dreieinhalb Sätzen abtut und „de consecratione" überhaupt nicht kommentiert. Daher tendiere ich auch dahin, das in den beiden Handschriften Cambridge, Gonville and Caius College 6 und Paris, Bibl. Ste. Geneviève 341 am Schluß der C.36 vorkommende *Explicit liber decretorum* nicht als Zeugnis dafür zu interpretieren, daß hier ursprünglich das Dekret endete. Allerdings muß nach den neuesten Beobachtungen eines Doktoranden in Zukunft wohl zwischen einer ersten Rezension, die noch in drei Handschriften greifbar ist, und der späteren Endfassung des Dekrets unterschieden werden. In der ersten Rezension fehlten z. B. noch alle Texte des 2. Laterankonzils, die meisten Texte des römischen Rechts sowie de consecratione, während „de poenitentia" weitgehend vorhanden war. Sie hatte nur den halben Umfang der Endfassung, die mit der Ausgabe Friedbergs identisch ist.

Aus dem angeblichen Fehlen aller römisch-rechtlichen Texte im ursprünglichen Dekret Gratians wird (wohl im Anschluß an eine fragwürdige These eines amerikanischen Wissenschaftlers) gefolgert, daß Gratian ein kanonisches Recht völlig unabhängig von weltlichen Quellen bieten wollte (XIV). Diese ideologisch klingende Aussage hält der Nachprüfung am Text nicht stand. Nicht nur in den prozeßrechtlichen Causae, sondern auch im Eherecht greift Gratian gelegentlich direkt auf das römische Recht (wohl Digesten) zurück, wie Gaudemet für C.29 q.1 § 2 aufgewiesen hat, bevor er hier in § 3 ein alttestamentliches Beispiel bietet und rechtlich auswertet. Ein Großteil der Belege aus dem römischen Recht ist allerdings erst im letzten Moment, ähnlich wie die Canones des 2. Laterankonzils, eingefügt worden, wieder andere Texte erst später (von anderen), ähnlich den Paleae. Im letzten Teil der Einleitung wird eine inhaltliche Übersicht der 20 Distinktionen gegeben. Folgende Versehen sind noch anzumerken: Der erste Druck des Dekrets erfolgte 1471 (nicht 1472, IX); D.12 c.17 (XIII) gibt es nicht. Von der Compilatio Decretorum des Kardinals Laborans gibt es nicht „a handful of manuscripts" (XVII Anm. 25), sondern nur ein einziges. Wenn auf S. XVII und XVIII über die Glossa ordinaria wenigstens das Repertorium Kuttners von 1937 benützt worden wäre, hätte Genaueres dazu gesagt werden können als die wenigen beiläufigen Sätze Penningtons in den Prolegomena zu einer anderen (!) Edition vermitteln. Im 14. Jh. erfolgten kaum Zusätze, sondern erst in den Editionen seit Beginn des 16. Jh.s, worauf noch zurückzukommen ist.

Die Übersetzung des Dekrettextes ist, aus Stichproben zu schließen, sorgfältig und gefällig. Besonderer Wert wurde darauf gelegt, gleiche lateinische Wörter auch mit dem gleichen englischen Wort wiederzugeben, z. B. leges jeweils mit ordinances, ius mit law, constitutio mit enactment. Die Schwierigkeit der Übersetzung wird besonders deutlich beim Wort „fas", das mit „morality" übersetzt wird (D.1 c.1 § 2 und p.c.1). Dieses Wort „fas" kommt immerhin 29mal im Dekret vor. Ob in D.1 c.8 das Wort „civitas" mit „commonwealth" wirklich getroffen ist? Bei D.1 c.12 wurde in der Editio Romana das in den meisten Handschriften Gratians (und bei Friedberg) vorkommende „curationibus" durch „cretionibus" (Erbschaftsübernahme) ersetzt und zwar durch Rückgriff auf Isidors Etymologien 5.9, wie die Correctores selber sagen. Das entsprach ihrem Auftrag, auf die (materiellen) Quellen zurückzugehen, war aber wohl in keiner Dekrethandschrift zu finden.

Die Anmerkungen der Correctores Romani, die Friedberg in seiner Ausgabe in einem eigenen Apparat dokumentiert, werden im Anschluß an die Übersetzung S. 87–112 ebenfalls übersetzt, vermischt mit anderen Angaben; so werden zahlreiche Hinweise auf andere Lesarten der Edition Friedbergs, auch in englischer Fassung, sowie moderne Quellennachweise geboten. Weil manche Übersetzungen der Notationes der Korrektoren mit eigenen Erklärungen kombiniert werden, z. B. A.31 und A.52, letztere aus mehreren abgesetzten Teilen bestehend, muß man genau das Zeichen für den Schluß des Zitates beachten. In D.6 ist die Anordnung der Anmerkungen nicht ganz gelungen. In A.63 ist der Hinweis der Correctores auf Beda nicht übersetzt (Friedberg Anmerkung mit *). Zwischen den Anmerkungen 65 und 66 fehlt die Übersetzung der nächsten Nota der Correctores (Friedberg mit **). Von den in Anm. 69 (nach modernen Quellenangaben) enthaltenen beiden Notae der Correctores hätte die erste zu Anm. 68 gehört, weil sie sich genau auf den bei Friedberg fehlenden Text bezieht. Wer nur diese englische Übersetzung vor sich hat, kann beim besten Willen nicht erkennen, wie der scheinbare Widerspruch aufzulösen ist. Der Übersetzer hat vermutlich selber nicht ganz durchgeblickt, zumal er im letzten Satz dieser Anmerkung den Text der Corrrectores nicht genau wiedergibt. Statt: „In those cases, when we look for a Heading" müßte es sinngemäß heißen: In den Handschriften, in denen dieses Kap. (= Palea) vorhanden ist. Ob es sinnvoll ist, für den Leserkreis dieser Übersetzung auch die griechische Fassung von D.11 c.5 in Anm. 144 zu dokumentieren, bevor dieser lateinische Text nochmals in Englisch erscheint? Zur Präsentation des Textes ist zu vermerken, daß dann, wenn bei Gratian eine eigene (neue) Inskriptio fehlt (besonders bei D.1 und 2), die Quellenangabe in eckiger Klammer erscheint, also auch ein „hybrid text" geboten wird. Nicht zu verstehen ist, warum die sicher auch von Gratian stammenden Summarien (in der Übersetzung heading[s] genannt) in so kleiner Drucktype erscheinen, anders als die Dicta Gratians.

Die Übersetzung der Glossa Ordinaria wird auch in der Fassung der Editio Romana geboten, mit all den seit Beginn des 16. Jh.s üblichen Zusätzen und weiteren Erklärungen der Correctores. Dieser Text begleitet in kleinerer Schrift, mit Buchstaben auf die relevanten Worte bezogen, den Dekrettext, wie in den Ausgaben des 16. (und 17.) Jh.s. Allerdings bedauere ich es sehr, daß die drei Arten der Zusätze des 16. Jh.s. nicht besser gekennzeichnet wurden: 1. die Casus des Benencasa in der erweiterten Fassung des Bartholomäus Brixiensis. Hier zu erkennen an dem Wort: CASE. 2. Die auf Johannes von Phintona zurückgehenden Divisiones der einzelnen Distinktionen, auf die sich auch die im Text stehenden Worte Part 1, 2 etc. beziehen; sie sind offenbar aus einem Druck des Rosarium Guidos von Baysio übernommen, samt der in späteren Drucken falschen Auflösung der Sigle Jof. oder Jo.f. in Joan. de Fant. oder ähnlich. Zwar ist S. 122f bei den „Jurists in the Gloss" auf diese Verwechslung hingewiesen, aber durch die Einleitung der Eindruck verstärkt worden, daß sie Teil der „Gloss" (immer in der Einzahl) geworden seien, eine Vorstellung, die gelegentlich sogar deutsche Wissenschaftler zu teilen scheinen. Die dabei auch vorkommende Sigle Pet. kann sich nur auf Petrus de Salinis (nicht Salicis) beziehen. 3. Mit dem Wort „ADDITION" kenntlich gemachte Zusätze, die in der Regel ebenfalls auf Guidos Rosarium zurückgehen, z. B. S. 19/20, 39, 42, 43, 46, 50 usw., auch wenn nur gelegentlich mit „Archid." direkt auf ihn verwiesen wird. (Auch die einzige Glosse zu D.1 c.3 ist ein späterer Zusatz aus Archidiaconus, die z. B. noch in der Ausg. Lyon 1515 fehlt.) Verweisungen auf andere Stellen des Dekrets werden nur in der heute üblich gewordenen Zitierweise mit den Zahlen geboten, weil das sicher benutzerfreundlich ist.

Auch hier werden unterschiedliche Anmerkungen der Ausgabe (in einer eigenen Rubrik stehend) oder der Inhalt einer nur allegierten Stelle am Ende auf S. 113–116 geboten, z. B. in A.2 (zu S. 3 oben) der Inhalt von Dig. 46.3.1 oder in A.3 (zu S. 4) der relevante Inhalt zweier Dekretstellen. Die A.5 und 6 (zu S. 5 unten) bieten Erklärungen zu scheinbar anstößig formulierten Glossen. Das ist immerhin besser als die Forderung, diese evtl. mißverständlichen Glossen zu streichen, wie das tatsächlich 1573 geschehen war. In der von mir eingesehenen Edition Antwerpen 1572 ist diese Glosse wirklich (wie manche anderen) durchgestrichen, wie es auf vier (später eingehefteten) Blättern gefordert war: Censura in glossas iuris canonici ex archetypo Romano, die am Ende auf den 6. Mai (15)73 datiert sind und von J. Molanus, Regius libr(orum) Censor stammen. Manche Aussagen der so hochgeschätzten Glosse waren also zeitweise sehr umstritten, was jetzt kaum mehr nachzuvollziehen ist. S. 117–121 erklärt ein Glossary die wichtigsten juristischen Termini, darunter auch das bei D.1 c.12 genannte „cretion", das nicht übersetzt wurde. S. 124–131 bietet die Bibliographie die

benützten Quellenausgaben und Übersetzungen sowie ausgewählte weiterführende Literatur.

In diese Übersetzung der ersten 20 Distinktionen des Dekrets samt der Glossa ordinaria und den Bemerkungen der Correctores Romani wurde also viel Arbeit und Mühe investiert, um sie vor allem amerikanischen Studenten zugänglich zu machen und nahezubringen. Das Ergebnis ist nicht ganz vollkommen, wie die ausgewählten Beispiele zeigen.

Würzburg Rudolf Weigand

Christliche Sozialwissenschaften

Bedford-Strohm, Heinrich: **Vorrang für die Armen.** Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1993. 352 S. (Öffentliche Theologie 4), kart. DM 78,00 ISBN: 3-579-02010-2

Die Diss. ist bei dem protestantischen Sozialethiker und heutigen Bischof von Berlin-Brandenburg Wolfgang Huber an der Univ. Heidelberg entstanden. Ein Studienaufenthalt des Vf.s in den USA hat die Perspektive und Schwerpunktsetzung der Untersuchung geprägt. Zentrales Ziel ist es, Gerechtigkeit als gesellschaftliche Kategorie für die Gegenwart in der „vorrangigen Option für die Armen" zu konkretisieren. Diese Konkretion soll einerseits aus theologischer Sicht in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes belegt werden, andererseits soll aufgezeigt werden, daß sie auch rein philosophisch und damit in einer pluralistischen Gesellschaft kommunikabel abgeleitet werden kann. Eine solche „vorrangige Option für die Armen", die wiederum genauer bestimmt wird, soll als kritischer Maßstab für die jeweilige Gesellschaft gelten.

Der Vf. hat seine Untersuchung so aufgebaut, daß er nach der Einleitung zunächst (41–122) ausführlich auf den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe eingeht, der die „Option für die Armen" als Maßstab an die amerikanische Wirtschaft anlegt. Im zweiten Schritt (123–149) referiert er kurz die Diskussion in der deutschen Moraltheologie über das Verhältnis von Naturrecht und Offenbarung. Da die Formel der „vorrangigen Option für die Armen" aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung stammt, geht er ausführlich auf die biblische Fundierung wie die inhaltliche Präzisierung der „Option" in der Befreiungstheologie ein (150–203). Aus der philosophischen Ethik zieht der Vf. mit John Rawls die meist diskutierte Gerechtigkeitstheorie der letzten Jahrzehnte heran, um sie darzustellen und die umfangreiche Auseinandersetzung um Rawls mit liberal-anarchistischen Kritikern, Kommunitariern und Marxisten aufzuarbeiten (204–292). Er zeigt, daß die Gerechtigkeitsgrundsätze von Rawls sich als „Option für die Armen" interpretieren lassen. Abschließend (293–317) faßt der Vf. seine Überlegungen zusammen und weist auf die Relevanz der „Option" angesichts von wachsender Armut in der Bundesrepublik hin. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Personen- und ein Sachregister runden die Arbeit ab.

Bemerkenswert an dieser Untersuchung ist, daß der Vf. die in der deutschen protestantischen Sozialethik bezweifelte Möglichkeit, Gerechtigkeit zu operationalisieren (Martin Honecker), theologisch mit fast ausschließlich katholischen Referenzpartnern widerlegen will. Da sich sowohl der Dialogprozeß der US-amerikanischen Bischöfe wie die Befreiungstheologie durch ökumenische Offenheit auszeichnen, ist dies sicherlich ein legitimes Anliegen. Zugunsten der Harmonisierung klammert er gewisse Probleme aus, indem z. B. der Jak-Brief, der in der Befreiungstheologie eine wichtige Rolle spielt, hingegen der protestantischen Tradition Unbehagen bereitet, nicht erwähnt wird. Zu Recht sieht der Vf. eine Annäherung zwischen protestantischer und katholischer Ethik, indem letztere nach dem Konzil das neuscholastische Naturrecht aufgegeben hat, sich stärker um eine biblische Fundierung bemüht, zugleich aber auch eine rationale Normenbegründung anzielt.

Die Stärken der Untersuchung liegen in der fundierten Darstellung der verschiedenen Varianten des US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefes einschl. der breiten kontroversen Diskussion, die dieser in den USA und in Deutschland ausgelöst hat. Der Vf. gibt zu den Konflikten jeweils seine eigene Auffassung ausdrücklich wieder, wenn er z. B. dem US-Hirtenbrief bescheinigt, zwischen den Extremen einer weitgehenden Legitimation des Status quo und einer fundamentalen Systemkritik, wie sie etwa von den Gebrüdern Boff gefordert worden ist, den richtigen Weg beschritten zu haben. Durch den Versuch in Deutschland nun gleich auf ökumenischer Basis ein ähnliches Dokument zu erstellen, erhält dieser Teil der Untersuchung eine eigene Aktualität.

Ebenso ist die detaillierte Darstellung und Diskussion der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls hervorzuheben, in der der Vf. zutreffend ein philosophisches Konzept sieht, mit dessen Hilfe eine Christliche Sozialethik ihre Anliegen im Diskurs mit anderen Wissenschaften wie Philosophie, Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften verdeutlichen kann. Es ist allerdings die Frage zu stellen, ob der Vf. Robert Nozick, dem als einzigem Kritiker von Rawls ein eigener Unterabschnitt gewidmet wird, nicht einen zu breiten Raum einräumt, zumal Nozick selbst in seinen jüngeren Schriften eher andere Akzente setzt.

Als Desiderat ist anzumerken, daß nachdem der Vf. eingangs die Tradition der katholischen Sozialverkündigung bis „Laborem exercens" skizziert hat, er an keiner Stelle der Untersuchung noch die beiden neueren Sozialenzykliken „Sollicitudo rei socialis" und „Centesimus annus" erwähnt, in denen Papst Johannes Paul II. die „vorrangige Option für die Armen" auch weltkirchlich rezipiert hat.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Religionspädagogik

Handbuch Katholische Schule. Hg. v. Rainer Ilgner. Bd 1: **Dokumente.** Hg. v. Rainer Ilgner. Bd 2: **Pädagogische Beiträge.** Bd 3: **Zur Geschichte des katholischen Schulwesens.** Bearb. v. Christoph Kronabel. Bd 4: **Kirchliches Schulrecht.** Bd 5: **Verzeichnis der katholischen Schulen in freier Trägerschaft.** Bd 6: **Bibliographie.** – Köln: Bachem 1992–1994. 180 S., 24 Hefte, 364, 922, 256, 244 S., kart. zus. DM 128,00

Mit dem Ende 1994 erschienen Bd „Dokumente" liegt das „Handbuch Katholische Schule" nunmehr vollständig vor. Dem Hg. Rainer Ilgner und seinen Mitarbeitern ist mit dem Handbuch eine beachtenswerte Publikation gelungen, wie es sie bisher für das katholische Schulwesen in Deutschland noch nicht gab: erstmalig wurde ein Werk geschaffen, das alle wichtigen grundsätzlichen und aktuellen Aspekte des katholischen Schulwesens behandelt und zugleich für alle behandelten Gebiete bis zum Jahr 1992 eine fast lückenlose bibliographische Dokumentation vorlegt.

Das Handbuch informiert daher in umfassender und zuverlässiger Weise über den gegenwärtigen Bestand, die rechtliche Verfassung, die historischen Voraussetzungen sowie die theologischen und pädagogischen Zielsetzungen und Implikationen des freien katholischen Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland. In zehnjähriger Arbeit ist ein Kompendium entstanden, das ebenso Orientierung über den faktischen Bestand wie über die theoretischen Grundlagen des katholischen Schulwesens ermöglicht.

Bd 1 (Dokumente) enthält die kirchlichen Verlautbarungen, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholischen Schulen in Deutschland maßgeblich sind.

Es sind dies: die Konzilserklärung „Declaratio de educatione Christiana" (1965), die drei Erklärungen der Kongregation für das katholische Bildungswesen „Die Katholische Schule" (1977), „Der katholische Lehrer" (1982), „Die religiöse Dimension der Erziehung in der Katholischen Schule" (1988), der Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 18. 11. 1975 „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich". Die vier „römischen" Verlautbarungen werden jeweils von Rainer Ilgner eingeleitet; in den Synodenbeschluß der deutschen Bistümer führt Joachim Dikow ein.

Bei allen Unterschieden in der Schwerpunktsetzung lassen sich in den fünf Dokumenten einige durchgehende Leitlinien auffinden, die für das katholische Schulwesen unmittelbare Bedeutung haben.

a) Das Recht auf eine „wahre Erziehung" ist ein unveräußerliches Recht aller Menschen. Die Christen sind in besonderer Weise aufgerufen, an der Ermöglichung dieses allgemeinen Menschenrechts mitzuwirken. b) Der Auftrag der Kirche in Fragen der Erziehung ist ein doppelter: er besteht einmal gegenüber „allen Völkern", deren Kindern die Kirche ihre Hilfe bei der Erziehung anbietet; er besteht sodann gegenüber den Heranwachsenden der eigenen Glaubensgemeinschaft. c) Ermöglicht wird diese doppelte Zielsetzung durch die „personale Orientierung des Erziehungsverständnisses" (Ilgner), das den jungen Menschen als eigenwertiges und eigenverantwortliches Subjekt erzieherischen und schulischen Handelns ansieht und ihm ermöglichen will, in einer eher autonom weltlichen Dimension zur „Reife der menschlichen Person" (*maturitas humanae personae*) zu gelangen, in der vom Glauben eröffneten Dimension aber „zur Fülle des Alters Christi" (*in aetatem plenitudinis Christi*). d) Eindringlich sprechen alle kirchlichen Dokumente immer wieder von der fast unersetzlichen Erziehungsaufgabe der Eltern, von deren Erziehungsrechten und -pflichten. Immer wieder wird auch betont, daß die Eltern in der Wahl der Schulen frei sein müssen. e) In zunehmendem Maße läßt sich in den nachkonziliaren Dokumenten ein „pädagogischer Perspektivenwandel" feststellen: ist noch in der Konzilserklärung vom „Proprium" der katho-

lischen Schule die Rede (also von jener *differentia specifica*, durch die sie sich von der allgemeinen Gattung „Schule" unterscheidet), so rückt in den Erklärungen der Kongregation der Begriff des „Erziehungskonzepts" (*progretto educativo*) in den Mittelpunkt der Überlegungen: es gibt nicht ein für alle katholischen Schulen gültiges vorgegebenes Muster, das es zu reproduzieren gilt, sondern es gibt den Auftrag und die Verpflichtung für jede einzelne katholische Schule, ihr eigenes Unterrichts- und Erziehungsprogramm je nach den individuellen Rahmenbedingungen zu entwickeln.

Diese Leitlinien ermöglichen es, daß in katholischen Schulen der Forderung nach Tradierung des Glaubens ebenso entsprochen werden kann wie der Forderung nach Achtung der jeweiligen Kultur und des Rechts auf Selbstbestimmung eines jeden einzelnen Educandus. Die Leitlinien enthalten sich ahistorischer Fixierungen und eröffnen statt dessen prinzipiell offene schulisch-pädagogische Prozesse.

Sie lassen auch das „Wie" der Verbindung von allgemeinen und spezifisch christlichen Momenten im Erziehungsprozeß offen: viel mehr als die generelle Forderung nach einer „wechselseitigen Durchdringung der Sphären des Glaubens und der Kultur bzw. der religiösen und der weltlichen Erziehungsziele und -inhalte" (Ilgner) ist auf diesem Gebiete für katholische Schulen nicht verbindlich zu machen. „Eines der größten Probleme der modernen Erziehungssituation besteht gerade darin, daß ganz heterogene Erziehungskräfte unkoordiniert auf die Heranwachsenden einwirken", schreibt Ilgner (19). Das ist sicher richtig, aber es ist ein Problem in allen Stadtkulturen seit 2000 Jahren, wie schon die „Confessiones" des hl. Augustinus zeigen. Augustins Leben zeigt aber zugleich, wie allein bei der Problemlösung zu helfen ist: durch die Begegnung mit Menschen, denen eine überzeugende Synthese von Glaube, Kultur und Leben gelungen ist. Deswegen kommt den Lehrerinnen und Lehrern an den katholischen Schulen eine gar nicht zu überschätzende Bedeutung zu, wie die Erklärung „Der katholische Lehrer" zu Recht feststellt.

Der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 18. 11. 1975 – der also in diesem Jahr seinen 20. „Geburtstag" feiern kann – ist zu bekannt, als daß an dieser Stelle auf ihn eingegangen werden müßte. Dikow hat ihn im Handbuch mit einer lesenswerten Einführung versehen, die u. a. Details der Entstehung des Synodenbeschlusses referiert.

Bd 2 (Pädagogische Beiträge) ist aus pädagogischer wie aus theologischer Sicht von besonderer Bedeutung. Er besteht aus 24 Einzelbeiträgen, in denen die wichtigsten institutionellen und wissenschaftlichen Bezugsfelder behandelt werden, mit denen das freie katholische Schulwesen korrespondiert. Um die Benutzung der einzelnen Beiträge z. B. für Lehrerfortbildungsveranstaltungen zu erleichtern, hat dieser Bd 2 die Form einer Kassette mit 24 Einzelheften erhalten:

1) Gerd Hepp: *„Die Familie und die kath. Schule"*, 2) Hermann Avenarius: *„Der Staat und die kath. Schule"*, 3) Joachim Dikow: *„Die Kirche und die kath. Schule"*, 4) Arno Anzenbacher: *„Philosophie und kath. Schule"*, 5) Siegfried Wiedenhofer: *„Theologie und Schule"*, 6) Wilhelm Wittenbruch: *„Schulpädagogik und kath. Schule"*, 7) Ernst Plaum: *„Psychologie und kath. Schule"*, 8) Heinz Otto Luthe: *„Soziologie und kath. Schule"*, 9) Erich Feifel: *„Christliches Menschenbild in der kath. Schule"*, 10) Helmut Kasper: *„Der Bildungsauftrag der kath. Schule: Synthese von Kultur und Glauben"*, 11) Kurt Aurin: *„Was ist eine gute Schule? Forderungen an jede Schule als Forderungen an die kath. Schule"*, 12) Ingbert von Martial: *„Koedukation und Geschlechtertrennung in der kath. Schule"*, 13) Harald Ludwig: *„Der Lehrer an der kath. Schule"*, 14) Edward J. Birkenbeil: *„Spiritualität des Lehrers in der kath. Schule"*, 15) Maria Canisia Engl: *„Ordensleute an der kath. Schule"*, 16) Joachim Dikow: *„Das Lehrerkollegium in der kath. Schule"*, 17) Wilhelm Wittenbruch: *„Pädagogische Gestaltung des Schullebens – Eine Aufgabe für Christen in der Schule"*, 18) Helmut Kasper: *„Lehrerfortbildung an der kath. Schule"*, 19) Peter Beckmann: *„Naturwissenschaftlicher Unterricht an kath. Schulen"*, 20) Bernhard Sutor: *„Historisch-sozialwissenschaftlicher Bereich"*, 21) Bernhard Sutor: *„Sozialkunde/Politikunterricht"*, 22) Roman Mensing: *„Religionsunterricht an kath. Schulen"*, 23) Gert Beutgen: *„Der Schulleiter an der kath. Schule"*, 24) Erich Feifel: *„Der Erziehungsauftrag der kath. Schule"*.

Hier soll exemplarisch nur Heft 3 eingehender besprochen werden – u. a. deshalb, weil in ihm versucht wird, auf die zentrale Frage, warum denn die katholische Kirche auf ein Schulwesen in ihrer Trägerschaft Wert lege, eine theologisch wie pädagogisch gleichermaßen überzeugende Antwort zu geben.

Joachim Dikow leitet in seinem Beitrag „Die Kirche und die katholische Schule" das Engagement der Kirche im schulischen Bereich von dem allgemeinen Heilsauftrag der Kirche ab, der sich eben *auch* in Formen der Verkündigung manifestiert (vgl. Röm 10,14). Die katholische Schule unterstützt – so Dikow – die katholische Familie und die katholische Gemeinde in ihrer Aufgabe, die Weitergabe des Glaubens zu sichern.

Dikow weist darauf hin, daß die Verbindung von Glaubensverkündigung und schulischem Lernen „Kennzeichen der drei großen Offenbarungsreligionen" ist: „es scheint eine gewisse innere Zwangsläufigkeit zu geben, daß sich aus einer schriftlich überlieferten Offenbarung eine systematische und institutionalisierte Weitergabe der Offenbarung in Form von Schule entwickelt hat". Allerdings hat sich in kirchlichen Schulen die Bildung nie auf den religiösen Bereich beschränkt. Wenngleich die Heilssorge stets die eigentlich bewegende Kraft war, so kam es doch immer auf die Entfaltung *aller* Kräfte des Menschen an. Das war schon in den mittelalterlichen Klosterschulen so, das wird auch in zeitgenössischen kirchenamtlichen Publikationen nicht anders gesehen. Der Grund dafür dürfte letztlich in der Untrennbarkeit der Kirchlichen Handlungsbereiche Martyria und Diakonia liegen.

Mit der Auffassung, daß schulische Bildung stets die Bildung des ganzen Menschen ins Auge fassen müsse, korrespondiert im Handeln der Kirche die Sorge um die jeweils vernachlässigten Kinder – die „Armen" im Bereich des Schulwesens. Das waren früher einmal die Kinder aus ländlichen Regionen, später die Mädchen, dann behinderte Kinder – heute dürften es neben behinderten vor allem verhaltensauffällige und psychisch verwahrloste Kinder sein.

Hinsichtlich der Gestaltung des Unterrichts in katholischen Schulen formuliert Dikow in Anlehnung an den Würzburger Synodenbeschluß: „Weder die Bibel noch die Lehraussagen der Kirche sind als ein pädagogisches Handbuch zu lesen, aus denen sich Anweisungen für den Unterricht in der katholischen Schule ableiten lassen."

Die katholische Schule gehört zu den Bereichen, für die das Zweite Vatikanische Konzil eine „relative Autonomie" gefordert hat. Die Kirche handelt in diesem Bereich durch sachverständige Lehrerinnen und Lehrer. Deren ständige Innovationsbereitschaft ist eine der stärksten Potenzen des freien katholischen Schulwesens.

Bd 3 (Zur Geschichte des katholischen Schulwesens) enthält acht Beiträge verschiedener Vf., die immer wieder deutlich machen, daß und wie kirchliche Schulen von jeher den beiden Tendenzen zu entsprechen versuchten, die Dikow in seinem o. g. Beitrag dargestellt hat: einmal der Tendenz zu ganzheitlichem Unterricht, in den die religiöse Unterweisung integriert ist, zum andern der Tendenz auf kompensatorischen Unterricht. „Die Kirchen haben seit je in der Hilfe der Benachteiligten, Behinderten, zu kurz Gekommenen eine ihrem Wesen ganz und gar entsprechende Aufgabe gesehen", schreibt Karl Erlinghagen im Vorwort zu diesem Bd.

Die Themen der einzelnen Beiträge des 3. Bdes lauten: *Das Schulwesen am Vorabend der Reformation* (K. J. Lesch), *Der Einfluß der Reformation auf das Bildungs- und Schulwesen* (K. J. Lesch), *Katholische Reform und Gegenreformation* (K. J. Lesch), *Die Bedeutung der Aufklärung für die Entwicklung des katholischen Schul- und Bildungswesens* (M. Zenner), *Das katholische Schul- und Bildungswesen im Zeitalter der Französischen Revolution* (M. Zenner), *Das katholische Schulwesen im Industriezeitalter* (W. Hug), *Das katholische Schulwesen in der Zwischenkriegszeit* (W. Hömig), *Das katholische Schulwesen im Nationalsozialismus* (J. Maier), *Das katholische Schulwesen im Wiederaufbau 1945–1960* (J. Kuropka), *Geschichte des katholischen Schulwesens seit den sechziger Jahren* (J. Dikow). Jeder Artikel enthält ein Literaturverzeichnis; den Bd beschließen ein Personenregister und ein Autorenverzeichnis.

Die einzelnen Beiträge haben zwar unterschiedlichen Charakter, bilden aber doch eine in sich stimmige Abfolge. Zum Teil ist die Lektüre ausgesprochen spannend, so etwa die Darstellung des humanistischen Einflusses auf das kirchliche Schulwesen (Erasmus von Rotterdam), der Auswirkungen der Französischen Revolution auf das katholische Schul- und Bildungswesen in Frankreich und in Deutschland, die Schilderung des deutschen Schulwesens nach dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches" 1945. Erfreulich ist auch das Bemühen der Vf., den landschaftlichen Besonderheiten nachzuspüren. So darf der Münsteraner Leser mit Genugtuung zur Kenntnis nehmen, daß Fürstenbergs Wirken ausführlich dargestellt wird, daß dem „Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik" in Münster ein eigenes Kap. gewidmet ist, ja, daß sogar der westfälische Humanist Rudolf von Langen gebührend gewürdigt wird.

In die unmittelbare Gegenwart hinein führt Joachim Dikows Beitrag, in dem er sehr besonnen abwägend die Geschichte des katholischen Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland von den 60er Jahren bis zur Gegenwart darstellt – eine Zeit, die viele Leser selbst als Lehrende oder Lernende durchlaufen haben. Für diese Zeit ist es schwierig, auf Grund der ständig neuen Situationen und Bedingungen für das Schulwesen längerfristig geltende Feststellungen zu treffen oder Prognosen zu wagen. Dikow spricht in diesem Zusammenhang von der „lebendigen Elastizität des katholischen Schulwesens gegenüber den Herausforderungen der Zeit" (336).

Freilich gibt es auch offene Fragen, die zur Sorge Anlaß geben. Dikow nennt deren zwei: die Sorge, ob die finanziellen und personellen Kräfte der Kirche ausreichen werden, um das katholische Schulwesen in seiner jetzigen Form zu erhalten, und die Sorge, ob in schwieriger werdenden Zeiten „die in

der Kirche verantwortlichen Personen und Gremien die Überzeugung haben, daß die katholischen Schulen einen wichtigen Auftrag der Kirche mitzuerfüllen geeignet sind" (341).

Die Sorgen sind berechtigt. Ein Rückzug der Kirche aus dem deutschen Schulwesen würde die Weltgestaltung der Kirche in unserem Lande ganz erheblich beeinträchtigen.

Bd 4 (Kirchliches Schulrecht). Welchen Umfang das katholische Schulwesen derzeit in Deutschland besitzt, ist u. a. ablesbar an der Menge der schulrechtlichen Bestimmungen, die den Bd 4 des Handbuchs zum umfangreichsten Bd haben werden lassen.

Der Quellenteil des 4. Bdes ist gegliedert in „Schulrecht des Codex Iuris Canonici 1983", „Diözesanes Schulrecht" und „Schulrecht anderer kirchlicher Träger". Vorangestellt ist eine Einführung „Die katholische Schule im kirchlichen Recht"; ein Sachregister beschließt den Bd.

Bd 5 (Verzeichnis der katholischen Schulen). Wer am gegenwärtigen Ist-Stand der deutschen katholischen Schulen interessiert ist, wird diesen Bd aufschlagen.

Er kann ihm z. B. entnehmen, daß im Schuljahr 1992/93 über 300 000 Schülerinnen und Schüler katholische Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland besuchten. Fast die Hälfte von ihnen, nämlich 147 000, besuchte ein Gymnasium. Ein Drittel aller Schülerinnen und Schüler (107 000) an freien katholischen Schulen ist im Bundesland Nordrhein-Westfalen beheimatet, das mit weitem Abstand vor Bayern (65 000) und Baden-Württemberg (30 000) auf diesem Gebiet in Führung liegt. Ein Adressenverzeichnis der Dienststellen und Vereinigungen, die im Bereich der katholischen Schulen und Internate tätig sind, ergänzt die Angaben des Buches, das in seinem Hauptteil die Anschriften sämtlicher katholischen Schulen, Internate und Schülerheime in Deutschland mitteilt.

Diese Angaben machen den Bd 5 des Handbuches nicht nur für Schulfachleute und Bildungspolitiker interessant, sondern lassen ihn zu einem nützlichen Hilfsmittel für jeden werden, der Schülern, Eltern oder Lehrer Auskünfte über katholische Schulen, ihre Standorte und Besonderheiten geben möchte.

In Ergänzung zu den Angaben des Handbuches seien noch einige weitere Zahlen genannt, die Aufschluß geben über den prozentualen Anteil der katholischen Schulen innerhalb der einzelnen Schulformen. Die Zahlen stammen aus dem Bereich der Bezirksregierung Münster und gelten für das Schuljahr 1993/94: von 51 berufsbildenden Schulen sind 9 (= 19,6 Prozent) katholische Schulen in freier Trägerschaft, von 91 Gymnasien sind es 15 (= 16,48 Prozent), von 86 Realschulen sind es 12 (= 13,95 Prozent), von den 23 Schulen für geistig Behinderte befinden sich 11 in freier katholischer Trägerschaft, das sind 47,82 Prozent.

Diese Zahlen, die landes- wie bundesweit prozentual ähnlich ausfallen dürften, machen deutlich, daß der Einsatz der Kirche im schulischen Bereich vor allem den Kindern und Jugendlichen gilt, die in der modernen Leistungsgesellschaft einen besonders schweren Stand haben.

Bd 6 (Bibliographie). In diesem von Joachim Dikow hg. Bd werden Schriften zitiert, die sich auf die katholischen Schulen beziehen oder von ihnen selbst publiziert worden sind. Da sie häufig an sehr versteckter Stelle erschienen sind, kann die systematisch geordnete Bibliographie für Leser, die sich mit einem Detailproblem des katholischen Schulwesens beschäftigen möchten, sehr hilfreich sein.

Den Hg.n des Handbuchs ist zu wünschen, daß ihr Werk sowohl in den katholischen Schulen als auch in der pädagogischen Öffentlichkeit die ihm gebührende Beachtung findet und daß sie selbst die Kraft und die Mittel(!) haben werden, um die notwendige Fortschreibung der einzelnen Bde vorzunehmen.

Münster Niels Kranemann

Religionswissenschaft

Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Internationale Christlich-Islamische Konferenz Wien, 30. 3.–2. 4. 1993. Hg. u. mit einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen versehen durch Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1994. 331 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 8), kart. DM 46,00 ISBN: 3-85264-456-9

Auf Anregung des österreichischen Außenministers Mock fand im Frühjahr 1993 in Wien eine Tagung zum Thema Frieden statt, an dem muslimische und christliche Gelehrte und Politiker teilnahmen. Die aus diesem Anlaß vorgetragenen Referate und die sich an diese anschließenden Diskussionsbeiträgen werden in dem vorliegenden Buch dokumentiert.

Es waren drei große Themenkreise die auf der Konferenz behandelt wurden. Eingeleitet wurde die Thematik durch die Darlegung der religiösen Wurzeln des Friedens aus islamischer Sicht durch den Dekan der Theol. Fak. der Azhar-Univ. in Kairo, Mahmoud Zakzouk, und aus christlicher Sicht durch Gottfried Vanoni von der Theol. Hochschule St. Gabriel. Dem folgte eine Darstellung der Position der christlichen Kirchen zum Thema Friede und Menschenrechte durch den Juristen Gerhard Luf und eine Erläuterung der islamischen Haltung zu den theologischen und rechtlichen Grundlagen von Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen als Grundlage eines Weltfriedens. Im Mittelpunkt des dritten Themenkomplexes stand die Frage des religiösen und gesellschaftlichen Pluralismus. Für den islamischen Bereich behandelte Nurcholish Madjid aus Djakarta diese Thematik unter dem besonders interessanten indonesischen Aspekt und für die christliche Seite K. C. Abraham aus Bangalore/Indien. Für den mit dem Thema weniger vertrauten Leser ergeben sich bei der Lektüre zahlreiche überraschende Übereinstimmungen in den verschiedenen Aspekten der Problematik zwischen der christlichen und der islamischen Sicht. So aufschlußreich die Referate für sich alleine auch sind, gewinnen sie doch ihre besondere Bedeutung durch die ausführliche Dokumentation der sich an sie anschließenden Diskussionen zwischen den Referenten und den Zuhörern. Diese nahezu vollständige Dokumentierung der Diskussionsbeiträge stellt eine wichtige Quelle für die weitere Behandlung der Friedensproblematik aus der Sicht der beiden beteiligten Religionen dar.

Dieser Bd dokumentiert auf besonders gelungene Weise die Chancen und Möglichkeiten eines christlich-islamischen Dialogs. Für die an ihm beteiligten Menschen, die angesichts der gegenwärtigen dramatischen Entwicklungen in der islamischen Welt resignieren möchten, stellt das Buch eine Quelle für einen immer noch berechtigten Optimismus dar.

Berlin Peter Heine

Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1994. 545 S. (Studien zur Religionstheologie 1), kart. DM 42,80 ISBN: 3-85264-457-7

Man hat als Rez. nicht eben oft die Gelegenheit, ein Buch aus vollem Herzen zu empfehlen, zumal, wenn es sich um einen Sammelbd handelt. Kongreß- und Kolloquienakten sind ja nicht immer durch eine gleichmäßige Qualität gekennzeichnet. Gerade im Zusammenhang mit Veröffentlichungen, die sich um den interreligiösen Dialog bemühen, ist häufig vieles gut gemeint. Die Qualität hält dabei oft nicht diesem guten Willen stand. Hier haben wir es jedoch mit einem Werk, in dem Beiträge von gleichmäßig überzeugendem Standard zusammengefaßt sind, zu tun.

Im einzelnen handelt es sich um die folgenden Beiträge von Ludwig Hagemann zu den Themen: *‚Muhammad – im Anspruch des Letzten der Propheten, die Gott gesandt hat'* und *‚Die Welt ist sein Geschöpf. Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz'*, von Rotraud Wielandt zu den Fragen: *‚Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie'* und *‚Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht'*, von Hans Zirker unter der Überschrift: *‚Er ist Gott, der einzige – Gesellt ihm nichts bei'* und *‚Der Islam als Religion, Gesellschaft und Kultur'*, von Adel Theodor Khoury zu den Themen: *‚Der Koran, das endgültige Wort Gottes in menschlicher Sprache'* und *‚Polytheisten, Juden und Christen'* und schließlich von Annemarie Schimmel: *‚Die Transzendenzerfahrung in der islamischen Mystik'* und *‚Der Weg des Menschen vor Gott. Irdisches Glück und paradiesische Vollendung.'* All diese Beiträge sind fakten- und kenntnisreich, dabei von einer auch dem Nicht-Spezialisten verständlichen Darstellungsform. Es fällt in diesem Reigen schwer, einen bestimmten Beitrag besonders hervorzuheben. Alle sind mit Gewinn für jedermann zu lesen. Einen speziellen Vortrag hervorzuheben, wäre ungerechtfertigt und subjektiv. Alle haben ihre je speziellen Vorzüge. Wenn ich hier die beiden Beiträge von Frau Schimmel dem Interesse des Lesers besonders empfehle, dann geschieht das angesichts der gegenwärtigen politischen Ereignisse. Eben höre ich die Meldung von dem Märtyrertod der vier Weißen Väter in Tiziouzou in Algerien. Es kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, daß der Islam sehr viel mehr ist als die heute so spektakulären radikalen Aktionen von Verbrechern, die unter dem Banner des Islams ihre Taten begehen. Wie bedeutsam die mystischen, ganz und gar friedlichen Formen des Islams auch nach einem Jh. der unterschiedlichen Formen des islamischen fundamentalistischen Reformismus und Radikalismus immer noch sind, ist in der aktuellen Berichterstattung, aber auch in einer Vielzahl von mehr oder weniger wissenschaftlichen Veröffentlichungen über die islamische Welt kaum zu erahnen. Frau Schimmel setzt in ihren beiden Beiträgen auf der Grundlage einer lebenslangen, engagierten, kreativen und immer eindrucksvollen Arbeit wieder einmal die tatsächlichen Koordinaten der religiösen Verhältnisse zwischen den verschiedenen islamischen Strömungen fest. Ihr Beitrag verdient die höchste Aufmerksamkeit.

Gespräche zwischen Islamwissenschaftlern, auch den westlichen, und christlichen Theologen sind häufig durch Mißverständnisse inhaltlicher wie methodischer Art gekennzeichnet. Das liegt u. a. an dem unterschiedlichen Verhältnis gegenüber den jeweils im

Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses stehenden Religionen. Diese Mißverständnisse können unter bestimmten Situationen außerordentlich fruchtbar sein. Dazu ist auf beiden Seiten Unvoreingenommenheit erforderlich, wie wir sie in dem hier anzuzeigenden Bd feststellen können. Daß Diskussionen bei Kongressen in die Akten mit aufgenommen werden, kann man immer wieder feststellen. Daß die gesamten Fragen und Antworten zu den Vorträgen dokumentiert werden, ist schon seltener. Zum ersten Mal haben wir es hier aber mit einer Dokumentation der Gespräche auf einer Tagung zu tun, in der behutsam und kompetent, aber auch offen und kritisch das zusammengefaßt wird, was dort abgehandelt worden ist. Es kommt nicht eben häufig vor, daß man sozusagen aus der Werkstatt international angesehener Wissenschaftler Ansichten und Einsichten zu einer Vielzahl von Aspekten des Verhältnisses von Christentum und Islam erfahren kann, die von großem Gewinn für jeden sind, der Einblick in den aktuellen Forschungsstand in diesem komplizierten und kontroversen Feld gewinnen will. Von dem Arbeitsaufwand, den diese Dokumentation erfordert hat, kann man sich kaum eine Vorstellung machen. Hilfe bei der Arbeit mit diesem Bd bieten drei Register zu den darin genannten Namen und Quellen. Ich bin froh, daß ich dieses Buch gelesen habe.

Berlin Peter Heine

Lewis, Bernard: **Der Atem Allahs.** Die islamische Welt und der Westen: Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring. – Wien, München: Europaverlag 1994. 264 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-203-51229-7

In seinem Kern besteht das Buch aus Vorlesungen, die der Historiker B. Lewis 1963 an der Indiana Univ. in Bloomington gehalten hat. Die erste Ausgabe erschien 1964, eine aktualisierte Ausgabe 1994, deren deutsche Übersetzung nunmehr hier vorliegt.

Um es klar zu sagen: Der deutsche Titel des Buches weckt mehr Erwartungen, als sein Inhalt letztlich abdeckt. Es geht dem Vf. weniger um die Analyse heutiger Verhältnisse, als vielmehr um die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, die zur aktuellen politischen Lage geführt hat. Der englische Originaltitel „The Shaping of the Modern Middle East" indiziert den Inhalt des Buches genauer, und es wäre wünschenswert gewesen, wenn sich der Verlag daran orientiert hätte. Mit dem deutschen Titel wird der Leser – wohl aus Vermarktungsgründen – bedauerlicherweise auf die falsche Fährte gesetzt. Weder handelt das Buch vom „Atem Allahs", was auch immer damit gemeint sein soll, noch vom Kampf der Kulturen: Islamische Welt auf der einen, westliche Welt auf der anderen Seite, wie es der Untertitel suggeriert. Ebenso irreführend wie der Titel ist das Umschlagbild mit einer verzerrten Miniatur einer reitenden Musikkapelle, die als Kriegerschar erscheint und offensichtlich den Ansturm islamischer Truppen signalisieren soll.

Der Inhalt des Buches ist wesentlich nüchterner als seine reißerische Aufmachung. Es skizziert Etappen der Geschichte zwischen westlicher (d. h. auch jüdisch – christlicher) und islamischer Welt (15–43), zeigt Entwicklungslinien auf, die den Nahen Osten geprägt haben, vor allem durch die Einwirkung des Westens (43–70) und illustriert die Folgen dieser Einwirkung: die Auseinandersetzung mit westlichen Ideen wie etwa Freiheit (71–108), oder Ideologien wie Patriotismus und Nationalismus (109–148). Schließlich thematisiert es die islamische Gegenreaktion: „Der Aufstand des Islam" (149–185), um mit der Rolle der Länder des Nahen Ostens in der internationalen Politik abzuschließen (186–240). Die Anmerkungen zu den einzelnen Kap.n beschränken sich auf ein Minimum (241–244).

Im Gegensatz zu der von B. Lewis im C. H. Beck Verlag 1987 erschienenen Studie „Die Juden in der islamischen Welt" fällt das jetzige Buch eher ab.

Mannheim Ludwig Hagemann

Tibi, Bassam: **Im Schatten Allahs.** Der Islam und die Menschenrechte. – München, Zürich: Piper 1994. 406 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3-492-03642-2

„In unserer Epoche des Übergangs zum 21. Jh., in der die Bildung von ‚Frontlinien des Konflikts zwischen den Zivilisationen' (Samuel Huntington) die Weltpolitik prägt, plädiere ich für die Errichtung von Brücken zwischen den einander zivilisatorisch fremden Teilen der fragmentierten Menschheit. Nur solche Brücken, die für alle akzeptabel sind, können für einen Weltfrieden zwischen den verfeindeten Zivilisationen sorgen" (12). Mit diesem Plädoyer beginnt Bassam Tibi, Völkerrechtler in Göttingen und selber Muslim, sein jüngsten Buch, zusammengestellt aus Einzelstudien, die zwischen 1988 und 1993 entstanden sind. So erklären sich wohl mancherlei Wiederholungen und Überschneidungen (vgl. z. B. 68f; 173; 246; 285 u. ö.). Der Titel des Buches lehnt sich an eine Aussage in einer Schrift des islamischen Rechtsgelehrten Ibn Taimiyya (1236–1328) über die an der Scharia, dem religiösen Gesetz des Islams, orientierte Politik an: „Der Sultan ist der Schatten Allahs auf Erden." Dem hält T. als These entgegen: „Die Kultur der Menschenrechte, nicht aber die Scharia kann den Muslimen helfen, sich in eine demokratische Weltgemeinschaft aller Zivilisationen zu integrieren" (12). Dabei ist er sich bewußt, daß er sich mit dieser These scharf abgrenzt von „der als Motto zitierten Strategie der islamischen Weltliga, welche die in Europa lebenden Muslime für ihre eigene, an der Scharia orientierte Politik instrumentalisieren will", wie er sich ausdrückt (ebd). Signifikant für dieses Buch von T. ist seine Apodiktik, die andere Optionen und Perspektiven nicht erträgt, sondern in der wiederholten Behauptung der eigenen Parteinahme geradezu mundtot macht. So handelt es sich hier auch nicht um ein wissenschaftliches Werk, sondern um die emphatisch vorgetragene Meinung eines säkularisierten Muslims. Ob seine Bekenntnisse, es sind in der Tat confessiones, was T. zu Papier gebracht hat, in der islamischen Welt Resonanz finden, darf bezweifelt werden; sie lassen einfach zu wenig Raum für den innerislamischen Diskurs. Ein Beispiel: T. schreibt: „Ich bin ein Muslim, möchte als Individuum leben und lehne es deshalb ab, in ein islamisches Kollektiv, z. B. in die islamische Gemeinde in Europa eingespannt zu werden" (15). Ein Muslim außerhalb seiner Gemeinschaft – ist das möglich? Definiert sich nicht gerade ein Muslim von seiner Gemeinschaft her? Solche theologischen Fragen übergeht der Autor. Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Verhältnis von Islam und Menschenrechten ist die politische Kultur Europas, „seit Renaissance, Aufklärung und Französischer Revolution eine Kultur der Demokratie und der individuellen Menschenrechte" (14). Hinterfragt wird diese These nicht, sie gilt als Fakt, auch ihre genuinen Wurzeln werden nicht aufgezeigt. Was zählt, ist die geglaubte Folge: Erst die Säkularität ermögliche das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen und Religionen. Man will es ihm gerne glauben, aber glauben es auch die Muslime, zumal jene, gegen die T. immer wieder polemisiert: die Islamisten: Wäre es nicht sinnvoller gewesen mit Mohammed Arkoun, den T. allerdings mehrfach attackiert (23f), das geschichtlich gewachsene westliche Menschenrechtsverständnis mit dem statisch-theonomen Menschenrechtsverständnis im Islam zu kontrastieren?

Nicht viel anders als M. Arkoun geht es pauschal den von T. so genannten westlichen Islamwissenschaftlern, die seiner Meinung nach einen „homo islamicus" konstruieren, „für den es in der Realität keine Entsprechung gebt" (27, vgl. 167). Solche Rundumschläge, die sich immer wieder in dem Buch finden (vgl. z. B. 173; 188 u. ö.) mögen der Eigenprofilierung dienen, der Konsensfindung dienen sie sicher nicht.

„Heute leben wir im Zeitalter des Fundamentalismus, das keinen Konsens mehr kennt" (34), schreibt T. Damit entlarvt er sich und seinen Ansatzpunkt selbst. Es ist sein fundamentalistischer Glaube an die europäische Kultur und sein geradezu missionarischer Eifer – T. bezeichnet sich als einen islamischen Aufklärer – diese europäische Kultur mit ihren Errungenschaften individueller Menschenrechte – T. nennt das die errungene Säkularität und ihre Werte (169) – in andere Kulturkreise zu indigenisieren (36 u. ö.): „Indogenisierung" (sic!). Daraus resultiert dann sein visionärer Traum von der religiös entkleideten Universalisierung der Ethik der Menschenrechte: „Menschenrechte könnten die säkulare Ökumene werden, die die verfeindeten Zivilisationen des Islam und des Westens einander näherbringt" (273; vgl. 172). Welche Rolle kann und soll dann der von T. vielzitierte Koranvers „Auge um Auge, Zahn um Zahn . . .", dem er sich von seiner kulturellen Genese her verbunden fühlt, wie er wiederholt beteuert, spielen? Soll er als indoktrinäre Initialzündung für einen Kulturenkampf fungieren, wenn T. schreibt: „. . . Jeder Mensch, der gegen Demokratie und individuelle Menschenrechte ist, ist für mich ein Feind" (15). Christlicherseits wird man sich mit dieser Option nie abfinden können und dürfen. Ebensowenig wie es eine kulturelle Universalisierung geben wird, wird es ein Weltethos geben. Doch genausowenig wird die Theorie des Politologen Samuel Huntington von den Irreversiblen, weil grundsätzlichen Unterschieden der Zivilisation und deren nahendem

crash, – dieser Auffassung ist auch T. (vgl. 139 u. ö.) – als einzig gültiges Interpretationsmuster gegenwärtiger Weltsituation angesehen werden können. Die Geschichte hat sich noch nie auf eindimensionales Denken reduzieren oder festlegen lassen. Das Huntingtonsche Interpretationsmodell vorausgeschickt, will T. vermittelnd wirken (140). Dieses sein „Erkenntnisinteresse" wird man nachhaltig unterstützen müssen. Die Frage ist nur: Wie? Die von T. in seinem Buch vorgetragene Methode fällt leider zu hitzig aus, in ihr schwingt zu viel an Emotionalität mit, vielleicht sogar an leiderfahrener Emotionalität; ja vielleicht ist sie gar Ausdruck eines enttäuschten Muslims über gegenwärtige Bewegungen in den eigenen Reihen, ein Aufschrei, der sich so Gehör zu verschaffen versucht.

Leider verblassen die präzis analysierenden Gedankengänge des Autors (z. B. Koppelung des islam. Menschenrechtsverständnisses an die Scharia; Bezugnahme auf die islam. Gemeinschaft (umma); Menschen-Recht oder Gottes-Recht; Rechte der Menschheit oder Rechte der Muslime; Individual- oder Ummarechte; Verpflichtungsethik usw.) hinter der emphatisch vorgetragenen eigenen Parteinahme. Aus meiner Sicht wäre die profunde Sachkenntnis, die der Vf. mitbringt, eher zum Tragen gekommen, wenn er jene rationale Distanz gewahrt hätte, die nötig ist, unbefangen eine heikle Thematik wissenschaftlich anzugehen. Seine eigene Vergangenheit holt ihn ein, wenn er bekennt: „Ich bin einer dieser arabo-islamischen Intellektuellen-Migranten, denen es gelungen ist zu fliehen, so daß ich dank Europa weder schweigen noch kriechen muß. In jener Region herrschen Despoten mit Hilfe ihrer jeden Atemzug und jeden Gedanken überwachenden Geheimdienste (al-Mukharabat), ohne die die dortigen Staaten in Schutt und Asche zerfallen würden. Die Opposition zu diesen Despoten besteht in der Regel aus Fundamentalisten, die schon, ohne daß sie an der Macht sind, Anzeichen einer noch grausameren Despotie zeigen ..." (343). Ein düsteres Zukunftsszenario läßt sich kaum noch entwerfen.

Mannheim Ludwig Hagemann

Film, Literatur

Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzystof Kieślowskis „Dekalog"-Filme als ethische Modelle, hg. v. Walter Lesch / Matthias Loretan. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 236 S. (Studien zur theologischen Ethik, 53), kart. DM 46,00 ISBN: 3-7278-0910-8

Der dem Dekalog gewidmete gleichnamige Filmzyklus (1988/89) des im März 1996 gestorbenen polnischen Regisseurs K. Kieślowski hat unmittelbar nach seiner ersten Ausstrahlung sowohl in außerwie auch in innerkirchlichen Kreisen für große Beachtung gesorgt. Bereits mit der ersten Ausstrahlung seines Films „Kurzer Film über das Töten" (Dekalog, 5) in Cannes, mit dem er den Spezialfall der Internationalen Jury gewann, war er ins Rampenlicht der Öffentlichkeit gerückt. Weil Kieślowski in diesen Filmen ethisch-moralische Fragen unserer Zeit thematisiert und dabei den Dekalog zum Bezugsfeld wählt, bietet sich hier ein hervorragendes Gesprächsfeld zwischen Kunst, Ästhetik und theologischer Ethik. Dies beschritten zu haben, ist das Verdienst einer 1992 in Freiburg i. Ue. durchgeführten Interdisziplinären Studienwoche, deren Beiträge (teils beträchtlich verändert) nun in dem hier zu besprechenden Bd vorliegen. Das angestrebte Ziel des Buches ist, wie W. Lesch in seiner Einleitung schreibt, „eine Erweiterung der ethischen Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit durch eine Schule des Sehens, die uns mit den Filmen von Kieślowski angeboten wird" (17). Da es „die Basistheorie für eine Begegnung von Glaube, Kunst und Theorie wohl nicht" geben könne, wird für eine theologische Ethik geworben, „die ohne Verzicht auf Verbindlichkeit den Weg zur Kunst und speziell zur Filmkunst sucht", und dies mit einer „Lernbereitschaft, die gerade unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaften erforderlich ist" (45).

Im 1. Teil der Beiträge geht es, nach einer Einführung in das filmische Werk von Kieślowski und einem Resümee des Echos auf dessen Dekalog in der polnischen Presse, um Filminterpretationen: Ch. Martig, Kieślowskis „Kurzer Film über die Liebe". Von der Analyse des Blicks zur Liebe als ethischem Modell (79–102) sowie: M. Loretan, Seinkönnen geht vor Sollen. Interpretation der Dekalogfilme Kieślowskis als ästhetische Modelle moralischer, existentieller und religiöser Erfahrung (103–130). Methodisch sind beide Beiträge der theologischen Modellethik von D. Mieth verpflichtet (80–106). Daß dieses Modell Gesprächsmöglichkeiten zwischen den Filmen Kieślowskis und der theologischen Ethik eröffnet, liegt auf der Hand. Denn beide sind nicht primär an normativen und geltungstheoretischen Fragen ethischen Handelns, sondern an der Frage nach der Möglichkeit ethischen Könnens interessiert. „Modellethik geht vom Defekten aus (Diagnose aus der Kontrasterfahrung), führt zum Aufgehen neuer Potenzen durch ethische Förderungsanstalten (Realisierung von Sinnerfahrung durch Modelle) und ermöglicht eine wirklichkeitsgerechte Meliorisierung, d. h. eine Steigerung der sozialen und individuellen Möglichkeiten. In diesem Sinn führt sie hin zu einer sozial-therapeutischen Ethik" (91f). Entsprechend interpretiert Martig Kieślowskis Dekalog, 6 als Aufbrechen „voyeuristische(r) Sehgewohnheiten" und als ein Modell von Liebe. Zärtlichkeit erscheint als „Leitbild für die Vermittlung zwischen Erotik, Sexualität und Fürsorge" (98). Loretan konzentriert seine Interpretation auf Dekalog, 2, wobei die erzielten Ergebnisse am gesamten Zyklus überprüft werden. Resümierend deutet er den Filmzyklus als ein „ästhetisches Experiment der Rechtfertigung". Kieślowskis tragischer Realismus lasse „hinter den sittlichen Konflikten ethisch-existentielle Krisen wahrnehmen". Durch das Wie dieser Darstellung, die das Tragische zugleich breche und transzendiere, lasse diese „Ästhetik des Schauens ... Möglichkeiten eines anderen Realismus, einer gnädigen Rechtfertigung aufscheinen" (115). „Gegen Abstraktionen der Freiheit, Überforderungen moralischer Imperative und ästhetische Idealisierungen" bestehe Kieślowski „auf dem Gewicht des Tragischen, der Realität des Bösen. Ethischer Tatoptimismus und Strategien der Selbst-Befreiung (Selbst-Erlösung) greifen zu kurz, weil sie die Dimensionen des Tragischen (theologisch die Ur- respektive Erbsünde) verkennen" (123). Für den Glauben und eine theologische Ethik ergibt sich, „jenseits der Moralisierung ... die konkreten Ängste im Menschen zu untersuchen, die Tragödien des Lebens durchzuarbeiten und daran seine heilende Kraft zu bewähren" (129).

Die beiden Studien des 2. Teils sind auf genuin exegetische Fragestellungen begrenzt, ohne näherhin das Gespräch mit Kieślowski zu suchen: H. Schüngel-Straumann, Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive (131–144) und A. Schenker, Die Reihenfolge der Gebote auf der Zweiten Tafel (145–159).

In den systematischen Versuchen des 3. Teils arbeitet zunächst V. Lenzen in ihrem Beitrag: Die Zehn Worte vom Sinai im Judentum (160–168) die ursprünglich enge Verbindung zwischen dem Sch^{e}ma Jisrael und dem Zehntwort heraus (164) und parallelisiert M. Bubers kritische Kommentierung des Prozesses der Vermoralisierung und Verjuridisierung des Dekalogs mit „Kieślowskis filmischer Problematisierung des Dekalogs in der modernen Gesellschaft": beide suchen nach Lenzen die Gesprochenheit des Zehntwortes gegenüber der Entfremdung „durch Moral- und Rechtssysteme" (168) wieder hörbar zu machen. Der Beitrag von W. Lesch: Der Dekalog als Strukturmuster christlicher Ethik (169–188) bezieht sich auf Kieślowskis Dekalog nur marginal, wenn er die Theologie vor den „didaktischen und katechetischen Vereinnahmungen" des Mediums Film warnt und sie statt dessen darauf verpflichtet, „eine Antwort auf die alte Frage" zu versuchen, „was es mit dem berühmten Dekalog in Fragen der Moral am Ende des 20. Jh.s eigentlich auf sich hat" (170). Dieser Frage sind dann auch seine eigenen Überlegungen gewidmet. Theologische Anschlußreflexionen zu Kieślowskis Dekalog stellt U. Baumann: Schuldübernahme als Aufgabe zur Menschlichkeit (189–202) an. Vor dem Hintergrund eines sich breitmachenden Unschuldswahns verstehe es Kieślowski „meisterhaft, die Krise heutigen individualisierten, entsicherten Menschseins angesichts der Schuldproblematik einzufangen" (189), ohne daß man ihm vorwerfen könne, „er wolle Schuld verdrängen, seine Zeitgenossen in ihrem angeblichen Unschuldswahn bestärken" (190). Zugleich zeigen Kieślowskis Filme nach Baumann noch etwas anderes: „sie legten ein Stück weit die Krise des christlichen beziehungsweise *kirchlichen Schuldbegriffs* selbst frei: Die handelnden und leidenden Menschen, die sie uns beschreiben, scheinen oft tiefer und erschütternder zu begreifen, was Schuld und Schuldigsein wirklich bedeuten, als es eine moralinsaure kirchliche Sündenpredigt je begriffen hat" (191). Angesichts dieses Befundes lautet die Frage dann: „Wie kann in einer Gesellschaft von sich permanent entschuldigenden ‚Schuldlosen' *Schuld wieder besprechbar* gemacht werden?" (198) Um dem dauernden Zwang zur Selbstrechtfertigung entgehen zu können, stelle sich letztlich in „Gesellschaft und Kirche ... die Frage nach der Botschaft der paulinischen Rechtfertigungslehre" (199). Damit macht Baumann die anthropologische Relevanz der Rechtfertigungslehre geltend für die Möglichkeit wirklicher Schuldübernahme (vgl. 200f).

Die unter dem Titel Praxis zusammengefaßten Beiträge des 4. Teils lassen nur am Rande den Zusammenhang mit Kieślowskis Dekalog erkennen. So kritisiert Z. Cavigelli: Die praktisch-theologische Bedeutung der Zehn Gebote (203–217) den kirchlichen Mißbrauch der Zehn Gebote und gesteht ihnen erst dann wieder religionspädagogische Relevanz zu, „wenn ihre Bedeutung als Konsequenz aus dem Sinaibund, ihre aus ihm erwachsende verheißende Kraft deutlich wird" (214). Urs Meier: Alles Alltag? (218–224) unterzieht die gleichnamige Fernsehserie des Südwestfunks, ohne auf den Dekalog Kieślowskis einzugehen, einer schonungslosen Kritik: ihr ethischer Optimismus scheitere und sie sei gekennzeichnet durch Erfahrungsarmut (223). Der Anhang des Buches versammelt schließlich Material zu Kieślowski und seinem Dekalog (225–234).

Das seit einiger Zeit, primär von theologischer Seite forcierte Gespräch zwischen Kunst, Ästhetik, Glaube und Theologie hat auch in diesem Buch seinen Niederschlag gefunden. Doch wird die von den Hg.n im Vorwort geäußerte Absicht des Buches, Mieths theologische Modellethik „zu entfalten und am Beispiel von Kieślowskis

Filmen zu diskutieren" (9), nur annähernd realisiert. Zumindest wünschte man angesichts des Untertitels des Buches manchen Beiträgen, daß sie ein eingehenderes Verhältnis zu Kieślowskis Dekalog entwickelten. Doch überhaupt das Wagnis einer ethisch-theologischen Reflexion der Filme unternommen zu haben, ist ohne Zweifel verdienstvoll.

Münster Magnus Striet

Christliche Spiritualität

Wollbold, Andreas: **Therese von Lisieux.** Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie. – Würzburg: Echter 1994. IX, 367 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 11), brosch. DM 52,00 (bei Subskription der Reihe: DM 44,00) ISBN: 3-429-01601-0

„Oh! Was wäre ich traurig, all diese Bücher gelesen zu haben! ... Hätte ich sie gelesen, hätte ich mir nur den Kopf zerbrochen und kostbare Zeit vergeudet, die ich anders einfach damit zugebracht hätte, den lieben Gott zu lieben" (129). Kann dieser Ausdruck von Leseverdruß der hl. Therese von Lisieux zur Lektüre des hier zu rezensierenden Buches einladen?

In einer mystagogischen Untersuchung, deren Methode in Teil I ausgearbeitet ist, befragt Vf. der vorliegenden Diss. das Leben Thereses von Lisieux auf ihre Gotteserfahrung hin und erschließt die verwandelnde Kraft dieser Erfahrungen so (Teil II), so daß daraus ein neuer Blick auf die Biographie der Heiligen frei wird (Teil III).

In Anknüpfung an Rahner sieht Vf. die Mystagogie als Weg, Gotteserfahrung ins Bewußtsein zu heben und in Verstehen zu führen. Über Rahner hinaus will die Studie den mystagogischen Ansatz jedoch weiterführen auf eine biographische Methode hin, die ausdrücklicher in die Vorgaben von Kirche und Welt eingebunden bleibt, also Lebenszusammenhänge berücksichtigt. Denn Rahner, um nur zwei Punkte der Kritik an dessen Ansatz zu nennen, geht in seinem Rekurs auf menschliche Gotteserfahrung zu selbstverständlich von der Selbstgegebenheit des Menschen aus und übersieht die doppelte Bewegung von Selbstgegebenheit und Selbstverwirklichung, die sich im Ausgang in die Welt vollzieht (vgl. 51–54). Darum tritt bei Rahner auch die Unheils- und Heils-Geschichte als vorgegebene Koordinaten der Gotteserfahrung zu sehr zurück, während Mystagogie im Sinne des Vf.s gerade jenes Wachstum begleitet, in dem sich die christliche Botschaft gegenüber einem erbsündigen Sinn- und Beziehungsgefüge erst durchsetzen muß (62). Daß dieser Dreischritt von Vorgabe, Erfahrung und Erneuerung ein lebensgeschichtlicher Prozeß ist, exemplifiziert Vf. durch seine mystagogische Deutung der Biographie Thereses von Lisieux.

Die Gestalt dieser Heiligen bietet sich für eine solche Fragestellung insofern besonders an, weil ihre zahlreichen autobiographischen Äußerungen ausdrücklich um das Thema der Gotteserfahrung kreisen. Der tiefere Grund, der das Leben Thereses geradezu für eine mystagogische Deutung prädestiniert, liegt darin, daß sie überdeutlich in Vorgaben ihrer Zeit, speziell ihrer Familie eingebunden war und von ihrer Persönlichkeitsstruktur her sich eher schwertun mußte, aus diesen Vorgaben auszubrechen. Wenn Therese dennoch so sehr neue Wege beschritt, daß sie einen ganz neuen, modernen Weg christlicher Nachfolge erschloß, den „kleinen Weg", dann ist dies auf Gotteserfahrungen zurückzuführen, welche diese Vorgaben zu relativieren vermochten. So stellt Therese, z. B. (wie oben gesehen) kraft ihrer persönlichen Gotteserfahrung, den Wert von Schriften, die direktiv geistliche Haltungen vorgeben wollen, in Frage. Die Umbrüche, aufgrund derer sie derart Bedingtheiten entgrenzt, Vorgaben neu füllt und den neuen Weg konkretisiert, werden erhellend aufgezeigt.

Die im Fach Pastoraltheologie geschriebene Arbeit gibt dringliche Impulse für eine pastorale Praxis, deren zentrales Anliegen die geistliche Begleitung von Menschen in ihrer je persönlichen, aller Methode entzogenen Begegnung mit Gott sein muß. So ist die Lektüre des Buches nicht verlorene Zeit, sondern führt ein in die mystagogische Deutung menschlicher Wege und Erfahrungen.

Freiburg i. Br. Eva-Maria Faber

Kurzrezensionen

In Verantwortung der Schriftleitung

Juden und Christen in der Antike, hg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort. – Kampen: Kok 1990. 150 S. ISBN: 90-242-4926-0

Die Hg. versammeln in diesem Bd acht überarbeitete Vorträge der 1990 in Utrecht abgehaltenen Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft. Die Aufsätze kreisen thematisch um die Zentralfrage des frühen Christentums, inwieweit nämlich die Abhängigkeiten von der jüdischen Wurzel für die eigene Identität von Bedeutung sind. Die hinsichtlich des Textmaterials sehr breit gefächerten und äußerst detaillierten Untersuchungen zeigen einen auch für aktuelle Fragen bedenkenswerten Konsens: Das Verhältnis von Juden und Christen in der Antike läßt sich bei allen zur Selbstdefinition gehörenden Abgrenzungen angemessen nur mit dem Stichwort „Kontinuität" charakterisieren. A. L.

Bernhart, Joseph: **Sinn der Geschichte.** Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961. Hg. v. Manfred Weitlauff. – Weißenborn: Anton H. Konrad 1994. XXX, 480 S. geb. DM 48,00 ISBN: 3-87437-359-2

Die sorgfältige Editionstätigkeit der Joseph-Bernhart-Gesellschaft ermöglicht mit der Herausgabe dieses Bdes die Begegnung mit dem religiösen Schriftsteller, Theologen, Philosophen und Kulturhistoriker Joseph Bernhart (1885–1968). Die geschichtstheologischen Studien können zunächst als das theologiehistorisch bedeutsame Zeugnis für einen der originellen wie eigenwilligen Gestalten des Kulturkatholizismus des 20. Jh.s gewürdigt werden, die auf ihre Weise bemüht waren, sich dem neuzeitlichen Denken konstruktiv-kritisch zu öffnen. Die einzelnen Schriften beeindrucken durch den weitgespannten Geisteshorizont ihres Vf.s, der scheinbar mühelos profunde Kenntnisse aus den Bereichen der Philosophie und Theologie, der Mystik und Geistesgeschichte, der Kulturgeschichte und Ästhetik für einen tiefschürfenden, bisweilen abgründigen geschichtstheologischen Entwurf fruchtbar zu machen verstand. Erkennbar an Augustinus sich orientierend, gewinnt er sein inhaltliches Profil dadurch, daß er die genuin religiöse Deutung der Geschichte mit dem „erratische[n] Fels der Theodizee" (201f) konfrontiert, und, so die Intention, den geschichtlichen „Sinnglauben" mit einem christlich geläuterten Begriff des Tragischen verbinden will. G. E.

Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner, mit einem Geleitwort von Dietrich Goldschmidt, hg. v. Jürgen Friedrich / Bernd Westermann. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 359 S. (DAEDALUS. Europäisches Denken in deutscher Philosophie, 7), kart. DM 98,00 ISBN: 3-631-47273-0

Der vorliegende Tagungsbd dokumentiert die Berliner Konferenz „Grenzen und Spielräume des Menschen in der anthropologischen Diskussion", die am 4. September 1992 aus Anlaß des 100. Geburtstages von Helmuth Plessner im Max-Planck-Institut für Bildungsforschung stattfand. Die einzelnen Aufsätze verstehen es auf instruktive Weise, Helmuth Plessner als einen großen und für das 20. Jh. bedeutenden Denker dadurch zu würdigen, daß sie seine Anthropologie als philosophisches Orientierungswissen für das gegenwärtige Erkennen, Handeln und Leiden der Menschen fruchtbar machen. Zugleich dokumentieren die einzelnen Beiträge den heuristischen Gewinn der von Plessner ausgearbeiteten anthropologischen Kategorie der exzentrischen Positionalität des Menschen gerade auch für interdisziplinäre Problemzusammenhänge: für die Soziologie und Gesellschaftstheorie, Geschichtsphilosophie, Hermeneutik und Ästhetik, dann aber für politische Geschichtsschreibung, Gegenwartsdeutung und Zeitdiagnose. Hervorzuheben ist das Geleitwort von Dietrich Goldschmidt, einem ehemaligen Assistenten von Helmuth Plessner, der die bleibende Aktualität seines Denkens würdigt und sie mit einem persönlich-biographischen Rückblick verbindet. G. E.

Gradwohl, Roland: **Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen.** Bd 1. Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. und 4. Jahrgangs. – Stuttgart: Calwer 1995 2. veränderte Auflage. 331 S. (Calwer Taschenbibliothek, 37), kart. DM 78,00 ISBN: 3-7668-3346-4

Der in Jerusalem lebende Rabbiner legt seine 1986 zuerst in vier Teilbden erschienen Auslegungen nun in leicht überarbeiteter Form als zweibändige Ausgabe vor. Dabei analysiert er eine Auswahl atl. Predigttexte vom 3.–5. Jahrhundert, indem er jeweils

zunächst ihre Stellung im näheren Kontext beschreibt, danach Leitworte auf semantische Eigenarten überprüft und nach einer Einordnung in die jüdische Bibelexegese ihre Relevanzen für die heutige Zeit aufzeigt. Die Durchführung der Auslegungen dokumentiert sowohl die Gründlichkeit der jüdischen Bibelexegese im Umgang mit den Schriften, als auch ihre ständig voranschreitende Dynamik. Gradwohl demonstriert wie lohnend es ist, auf die jüdischen Auslegungstraditionen zurückzugreifen. A. L.

Hünermann, Peter: **Ekklesiologie im Präsens.** Perspektiven. – Münster: Aschendorff 1995. VII, 300 S., kart. DM 70,00 ISBN: 3-402-03290-2

Der bekannte Tübinger Dogmatiker legt hier vierzehn Aufsätze zur Ekklesiologie vor. Diese sind zwar fast alle in leicht zugänglichen Zeitschriften bzw. Büchern erschienen, aber nicht zuletzt vor dem Hintergrund der sehr sorgfältigen Einführung durch den Vf., läßt sich das Profil einer Gesamtekklesiologie erkennen, die sich um die Grundaspekte (1) Begrifflichkeit, (2) gesellschaftliches Umfeld und (3) Strukturen herumlagert. Ein durchdachtes Sachregister rundet den Bd ab. H. E. W.

Jaspert, Bernd: **Theologie und Geschichte.** Gesammelte Aufsätze, Bde 1 / 2. – Frankfurt: Peter Lang 1989 / 1994. 417 S. / 486 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 369 / 476), kart. sFr 89,00 / DM 108,00 ISBN: 3-631-42076-5 / 3-631-45888-6

Die Bde des evangelischen Theologen (geb. 1944) enthalten Aufsätze aus den Jahren von 1969 bis 1992 und dokumentieren beeindruckend das breite Forschungsspektrum des Vf.s: Sie umfassen kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien von der Alten Kirche bis zur Neuzeit sowie systematisch-theologische Abhandlungen (u. a. zur Ökumene und zum Dialog der Religionen). Darüber hinaus versammeln sie wichtige Aufsätze zur Theologiegeschichte des 20. Jh.s; insbesondere zu Rudolf Bultmann, dann aber auch zu Karl Barth und Paul Tillich. Hervorzuheben ist, daß die einzelnen Aufsätze trotz ihrer Vielschichtigkeit auch als eine „theologische Summe" gelesen werden können. Denn die theologischen Grundoptionen und Leitmotive werden in ausführlichen Vorworten, aber auch in Aufsätzen zu Grundlegungsfragen und Methodenproblemen der (evangelischen) Theologie in ihrer programmatischen Bedeutung und systematischen Relevanz herausgestellt (vgl. Bd 1, 9–53; Bd 2, 9–132): Die Theologie zielt auf die Ausarbeitung einer Hermeneutik gläubiger Erfahrung, die sich ihrerseits als „theologische Geschichtsschreibung" begreifen muß, weil sich der christliche Glaube konstitutiv auf die Geschichte Gottes mit den Menschen bezieht. Perspektiviert die Einsicht, daß Glaubenserfahrung selbst als historischer Prozeß gedeutet werden muß, die historischen und theologiegeschichtlichen Aufsätze, so dringt die genuin gläubige Geschichtsdeutung auf eine systematisch-interdisziplinäre Aufarbeitung des Verhältnisses von Theologie und Geschichte. G. E.

Neubauer, Edith: **Die Magier, die Tiere und der Mantel Mariens.** Über die Bedeutungsgeschichte der weihnachtlichen Motive. – Freiburg: Herder 1995. 160 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-451-23874-8

In diesem hochinteressanten Bildbd werden die Bildmotive von Weihnachten (die Hirten, die Tiere, der Stern usw.) entsprechend dem Lukasevangelium (und anderen, vornehmlich apokryphen Quellen) vorgestellt. Die Vf.in bzw. Hg.in ist Spezialistin für armenische, georgische und altrussische Kunst. Im kunstgeschichtlichen Bereich – weniger im theologischen – liegt dementsprechend die Stärke der Texte. Ein Bildbd zur Weihnacht, der aus dem Rahmen fällt. H. E. W.

Plasger, Georg: **Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit.** Eine Interpretation zu „Cur Deus homo" von Anselm von Canterbury. – Münster: Aschendorff 1993. XX, 178 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 38), kart. DM 68,00 ISBN: 3-402-03933-8

An Anselms Erlösungslehre scheiden sich bis heute die Geister. Und dies nicht nur in der Frage, ob dessen Satisfaktionstheorie überhaupt ein adäquates Verständnis des christlichen Erlösungsglaubens darstellt, sondern schon in der nach einer dem Text gerecht werdenden Interpretation. Eine solche strebt die hier leicht überarbeitete Wuppertaler Diss. (Betreuer: Prof. Fangmeier) an. Als Interpretament dient dabei die These, daß Anselm sich in dieser Schrift mit einer einzigen Frage beschäftige, und zwar „wie die Allmacht und Größe Gottes mit der Niedrigkeit Jesu Christi zusammenzudenken sei" (54). Das m. E. wichtigste Resultat der textimmanenten Interpretation: Ist Gottes barmherzige Gerechtigkeit gegenüber dem sündigen Menschen bei Anselm einerseits Ausdruck seiner Bundestreue (169), so bildet andererseits diese geschichtlich im Christus-Ereignis Wirklichkeit gewordene Gerechtigkeit Gottes den Erkenntnisgrund für die Eigenschaften Gottes (172). M. S.

Reimer, A. James: **Emanuel Hirsch und Paul Tillich.** Theologie und Politik in einer Zeit der Krise. – Berlin, New York: de Gruyter 1995. XV, 488 S. Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-012933-7

Vorgelegt wird mit diesem Buch die Übersetzung eines 1989 zunächst englischsprachig publizierten Werkes (The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate: A Study in the Political Ramifications of Theology, Lewiston/USA: Mellen Press). Im Kern geht es um die Voraussetzungen einer nach Hitlers Machtergreifung ausgebrochenen Kontroverse zwischen Tillich und Hirsch und dessen affirmatives Verhältnis zum Nationalsozialismus. Tillichs Plagiatvorwurf an Hirsch, dieser habe seine zentralen Kategorien von ihm und den Religiösen Sozialisten entlehnt, von seiten Tillichs nicht zuletzt deshalb erhoben, um dem Vorwurf einer Gemeinsamkeit zwischen seiner eigenen religiös-sozialistischen Theologie und Hirschs Form der politischen Theologie zu entgegnen (436), wird vom Vf. zurückgewiesen, indem er die Kontinuität der geistigen Entwicklung von Hirsch zwischen 1914 und 1933 aufzeigt (295f, 381). Die Studie macht deutlich, wie im Erbe des 19. Jh.s und der politisch-geistigen Turbulenzen des ersten Drittels dieses Jh.s es zu so unterschiedlichen philosophisch-theologischen Bewertungen der Machtergreifung kommen konnte. M. S.

Schumacher, Thomas: **Theodizee.** Bedeutung und Anspruch eines Begriffs. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 377 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, 435), kart. DM 95,00 ISBN: 3-402-03933-8

Der Studie liegt die überarbeitete Fassung einer 1992 von den Philosophischen Fakultäten in Freiburg angenommenen Diss. zugrunde. Dem Vf. geht es um eine systematische Erhellung des Begriffs Theodizee: Auch wenn die in der Theodizeefrage verhandelten Inhalte mutmaßlich seit jeher bekannt seien, so werde der Begriff doch erst mit der Aufklärung, mit Leibniz, thematisch. Um diesen Prozeß verstehen zu können, sucht der Vf. Strukturen aufzudecken, „die erkennen lassen, von welchem Ausgangspunkt her und durch welche Weichenstellungen philosophisches Denken und nicht zuletzt der christlich-abendländische Gottesbegriff in die Theodizeeproblematik geraten sind" (29). Was folgt, sind ausgesprochen aufschlußreiche Untersuchungen zur Geschichte der Konstitution des Problems (Boethius, Leibniz u. a.) bishin zur Kritik spekulativer Theodizee (Kant). M. S.

Zippert, Thomas: **Bildung durch Offenbarung.** Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerkes. – Marburg: N. G. Elwert 1994. X, 339 S. (Marburger Theologische Studien, 39) kart. DM 68,00 ISBN: 3-7708-1028-7

Die 1992 von der Ev.-Theol. Fak. zu Mainz angenommene Diss. stellt sich der Aufgabe, das weit umspannte und überaus komplexe Lebenswerk des großen aufklärungskritischen Aufklärers der Weimarer Klassik konsistent und kohärent aus einer einheitsstiftenden Ausgangs- und Grundproblematik zu rekonstruieren. Aufgrund umfangreicher wie minuziöser Studien zur Biographie des jungen Herder, einer erhellenden Einordnung seines Denkens in den zeitgenössischen philosophisch-theologischen Kontext sowie einer detailgetreuen Rekonstruktion seiner Schriften gelingt es Z. überzeugend, zunächst den Bildungs-, dann aber vor allem den Offenbarungsbegriff als die systematische Basistheorie des Herderschen Denkens zu profilieren. Hervorzuheben ist Z.s Versuch, Herders berufliche Praxis selbst noch einmal zu würdigen als einen „spezifische[n] Beitrag zu [dem] göttlich begründeten und geleiteten Offenbarungs- und d. h. zugleich: Bildungsprozeß von Welt" (297). Z.s Studien leisten einen wichtigen Beitrag zur fachinternen Herder-Forschung, vermitteln aber auch instruktive Perspektiven für die in der Neuzeit virulente Offenbarungsthematik. G. E.

Jaschke, Helmut: **Dunkle Gottesbilder.** Therapeutische Wege der Heilung. – Freiburg: Herder 1992, 156 S. kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-22516-6

Unter dem Untertitel „Therapeutische Wege der Heilung" entwirft der Vf. in seinem Bd die möglichen und nötigen Schritte zu einer Heilung von dunklen Gottesbildern. Viele Beispiele aus der Praxis und aus verschiedenen Therapiemethoden veranschaulichen

diesen Gang. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. der Entstehung des krankmachenden Gottesbildes, in dem er aufzeigt, wie z. B. das Bild des Richtergottes aus der jüdisch-christlichen Tradition in Verbindung mit seelischen Konflikten der Kindheit zu einem solchen Gottesbild führen kann. Dem stellt er den Weg zu einem befreienden und heilsamen Gottesbild gegenüber. Der Vf. will Wege aufzeigen und verspricht nicht Heilung. Durch seine Analyse und die Beispiele ein Buch, das wichtige Inhalte für alle in der Praxis Tätigen aufzeigt. J. K.

Dane, Gerhard: **Wie Menschen heil werden.** Begegnungen mit Jesus dem Seelsorger. – München: Kösel 1995, 192 S. kart. DM 26,80 ISBN: 3-466-36427-2

G. Dane legt mit diesem Buch 33 verschiedene Meditationen zum Markusevangelium vor, die in drei Monaten Sabbat nach 27 Berufsjahren als Seelsorger entstanden sind. Die Meditationen verbinden die Reflexion des eigenen Lebens und der eigenen Berufspraxis mit den Worten des Evangeliums. Der Vf. bleibt nicht dem Eigenen verhaftet, sondern richtet den Blick assoziativ und immer wieder überraschend auf das Evangelium, so daß Evangelium und eigenes Leben zusammen gelesen werden. Jesuanisch ist Seelsorge für D. dann, wenn es ihr gelingt, ein Stück unverstellter Menschlichkeit zu realisieren. Ein sehr persönliches und gleichzeitig anregendes Buch, wovon weitere zu wünschen wären. J. K.

Wieh, Hermann: **Identität und Spiritualität.** Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. – Würzburg: Echter 1994, 111 S. kart. DM 22,80 ISBN: 3-429-01584-7

Die beiden Begriffe Identität und Spiritualität sind für den Vf. zwei Schlüsselbegriffe, die es ermöglichen, in der heute polarisierten Kirche, den Weg zur Einheit zu finden; denn, so W.s Ausgangspunkt, eine glaubwürdige pastorale Arbeit kann nur im miteinander gelingen. W. erörtert dazu zunächst grundlegend die beiden Schlüsselbegriffe als Ziele der Seelsorge und wendet sie dann auf die Praxis pastoraler Arbeit an. Dabei ergänzen allgemeine Darstellung und Konkretisierung an gelebten Beispielen einander. Ein Buch, das einen Beitrag auf dem Weg zur notwendigen Einheit der Kirche darstellt, will diese auch weiterhin ihrem Auftrag gerecht werden. J. K.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation. Hg. von Jean-Pierre Wils. – Tübingen: Attempto 1996. 185 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-89308-238-7: S. 9–50: Baumann, Urs: Mit Zungen der Menschen! Theologie aus dem Kontext der Wirklichkeitserfahrung; S. 51–88: Kuschel, Karl-Josef: „Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden?" Über die Unverzichtbarkeit der Theologie in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit; S. 89–107: Niehr, Herbert: Von Göttern, Gräbern und Gelehrten. Religionsgeschichtliche Aspekte; S. 109–132: Stipp, Hermann-Josef: „Wenn du keine Fragem mehr stellst, kriegst du eine Eins." Vom Nutzen und Frommen der Exegese; S. 133–148: Maurer, Alfons: „Die Zerschlagenen in Freiheit setzen" (Lk 4,18). Hat die Theologie eine gesellschaftliche Verpflichtung?; S. 148–184: Wils, Jean-Pierre: Handeln in der Spur Gottes

Die eine Welt und Europa. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch. Salzburger Hochschulwochen 1995. Hg. von Heinrich Schmidinger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 309 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12324-1: S. 15–28: Szczypiorski, Andrezej: Ost und West – Die Zukunft Europas; S. 29–52: Büchele, Herwig: Eine Welt oder keine – Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik; S. 53–87: Rovan, Joseph: Die Idee Europas und ihre Chancen heute; S. 89–117: Collet, Giancarlo: Die europäische Kirche wird Weltkirche – Konsequenzen und Herausforderung; S. 119–164: Triffterer, Otto: Die „Dritte Welt" vor der Tür Europas – Katastrophe oder Chance?; S. 165–206: D'Sa, Francis X.: Weltethos aus Religion – Was kann Europa dazu beitragen?; S. 207–248: Csáky, Moritz: Europa im kleinen: Multiethnizität und Multikulturalität im alten Österreich; S. 249–278: Kehl, Medard: Der Universalitätsanspruch der Kirche in einer multikulturellen Welt; S. 279–305: Duala-M'bedy, L.-J. Bonny: Sind die Menschenrechte ein europäischer Export?

Theologie der Gegenwart 4, 1995. Hg. von d. Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Siegen: 1995: S. 242–255: Diemel, Sabine: Abtreibung. Zwischen Straffreiheit und Exkommunikation; S. 256–271: Claret, Bernd J.: Theologie im Kontext einer „zerbrochenen Welt". Zum derzeitigen lebensweltlichen Erfahrungshorizont und seiner Bedeutung für die Theologie; S. 272–285: Witschen, Dieter: Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe – auch ein Menschenrecht?; S. 286–296: Hümmeler, Elke: Neue Herausforderungen der katholischen Schwangerschaftsberatung; S. 297–311: Piepke, Joachim G.: Evangelisieren statt befreien. Die Neuevangelisierung Lateinamerikas in Santa Domingo; S. 312–316: Jockwig, Klemens: Der heruntergekommene Gott

Zeitschrift für katholische Theologie 4, 1995. Hg. von d. Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: 1995: S. 393–415: Sedmak, C.: Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie; S. 416–446: van Banning, J.: Systematische Überlegung zur allegorischen Schriftauslegung (Schluß); S. 447–452: Neufeld, K. H.: Theologe und Kardinal der Kirche. Zu Y. Congars Buch „Église et Paupauté". Dank eines Schülers

Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995. Hg. von Maximilian Liebmann / Erich Renhart / Karl Matthäus Woschitz. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 448 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-222-12359-4: S. 25–34: Metz, Johann B.: Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte; S. 35–53: Liebmann, Maximilian: Aufhebung und Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät der Universität Graz; S. 55–67: Brieskorn, Norbert: Gehorsam und Widerstand in der christlichen Sozialethik vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus; S. 69–80: Weinzierl, Erika: Der Weg der Kirche in der 2. Republik; S. 81–92: Schwager, Raymund: Memento: Die Asche der Vergangenheit; S. 93–104: Schaeffler, Richard: Theologie unter der Bedingung der Moderne; S. 107–111: Woschitz, Karl Matthäus: Denken, Eingedenken und Nachdenken. Ein Vorwort zu den Beiträgen der Institute der Katholisch-Theologischen Fakultät; S. 113–123: Marböck, Johannes: Die Furcht des Herrn ist Anfang der Weisheit: Erinnerung an ein Paradigma des Glaubens Israels; S. 125–139: Zeilinger, Franz: Vernünftig, weil verrückt (2 Kor 5,11–13); S. 141–172: Woschitz, Karl Matthäus: Erleuchtung als philosophische und theologische Metapher; S. 173–190: Bauer, Johannes B.: Religion und Sexualität in der christlichen Antike; S. 191–203: Larentzakis, Grigorios: Dr. Max Josef Metzger oder Ökumene im Dienste des Friedens. Das Land Steiermark und die Stadt Graz ehren Dr. Max Josef Metzger mit einer Gedenktafel; S. 205–213: Fischer, Irmtraud / Kronthaler, Michaela: Frauen an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz seit 1945; S. 215–230: Körner, Bernhard: Paradigmen des Christlichen. Inhaltliche und methodische Überlegungen im Umkreis des Zweiten Vatikanums; S. 231–240: Larcher, Gerhard: Memoria zwischen Ethik und Ästhetik. Eine fundamentaltheologische Programmskizze; S. 241–258: Kolb, Anton: Grenzen, Gründe, Gefahren und Ziele der Wissenschaften. Ein Vergleich mit der Theologie als Wissenschaft; S. 259–272: Esterbauer, Reinhold: Deus sive natura? Zum Verhältnis von Naturwissenschaften, Philosophie und Offenbarungstheologie in methodologischer Sicht; S. 273–282: Schwendenwein, Hugo: Gewissen und Recht; S. 289–308: Inhoffen, Peter: Moraltheologie – ein unruhige Wissenschaft? Autonome Moral und Glaubensethik im Blick auf „Veritatis splendor"; S. 309–320: Zsifkovits, Valentin: Mehr Selbst- bzw. Mitbestimmungsrecht der Gläubigen!; S. 321–356: Korherr, Edgar Josef: Bildung als Ereignis der Menschwerdung; S. 357–376: König, Otto / Lesjak, Birgit / Schaur, Rudolf-Jörg / Uhl, Florian: Die Metapher von der Gärtnerin und die grüne Religion; S. 377–388: Harnoncourt, Philipp: Unde et memores – Daher sind wir eingedenk. . . . Der Beitrag der Liturgie zur Bewahrung der Kultur des Gedenkens; S. 389–397: Windisch, Hubert: In hora mortis. Pastoraltheologie im Horizont von Abschiedlichkeit; S. 399–416: Ebenbauer, Peter / Ladenhauff, Karl Heinz / Pichler, Josef: Religion macht Identität. Theologische Markierungen zu einem virulenten Problemfeld; S. 417–429: Schmuck, Josef: Tod und Unsterblichkeit

Demokratiefähigkeit. Hg. von Jürgen Manemann in Zusammenarbeit mit Peter Behrenberg / Torsten Habbel / Monika Maaßen / Tiemo Rainer Peters / Michael J. Rainer. – Münster: Lit-Verlag 1996. IV, 266 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 1), brosch. DM 34,80 ISBN: 3-8258-2227-3: S. 2–5: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 5–7: Hintze, Peter: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 7–12: Duve, Freimut: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 12–14: Kretschmann, Winfried: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 15–16: Sölle, Dorothee: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 16–18: Moltmann, Jürgen: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 19–22: Brocke, Edna: Was heißt heute eigentlich „politisch"?; S. 24–38: Peters, Tiemo Rainer: Unterbrechung des Denkens. Oder: Warum Politische Theologie?; S. 39–52: Metz, Johann Baptist: Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne; S. 53–81: John, Ottmar: Zur Politik der Theodizee; S. 82–106: Rainer, Michael J.: Carl Schmitt und Johann Baptist Metz in fremder Nähe? Bemerkungen zu zwei Leitkonzepten politischer Theologie im 20. Jahrhundert; S. 107–136: Oelmüller, Willi: Religionen in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten – eine Utopie der Vergangenheit?; S. 137–154: Manemann, Jürgen: An den Grenzen der Moderne. Zu Kulturkampf und Demokratiefeindlichkeit in der gegenwärtigen Gesell-

schaft; S. 155–187: Arens, Edmund / Manemann, Jürgen: Wie sollen wir zusammenleben? Zur Debatte über den Kommunitarismus; S. 188–203: Füssel, Kuno / Ramminger, Michael: Armut und Reichtum – Biblische Erinnerung an einen Widerspruch; S. 206–223: Suess, Paulo: Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen; S. 223–230: Lesch, Wolfgang: Theologische Anerkennungshermeneutik in der Sackgasse?; S. 231–238: Möhring-Hesse, Matthias: Ein gewisser Widerspruch; S. 239–249: Rottländer, Peter: Alterität versus anamnetische Ethik?; S. 252–257: Reipen, Johannes: Über Heinrich Meiers Arbeiten zur „Politischen Theologie" Carl Schmitts

Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren. Hg. von Eva Schmetterer / Roland Faber / Nicole Mantler. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 305 S., brosch. DM 42,00 sFr 42,00 öS 290,00 ISBN: 3-7022-2001-1: S. 9–39: Esterbauer, Reinhold: Gott als physikalische Größe. Zum Zeitverständnis sowie Gottes- und Menschenbild naturwissenschaftlicher Weltanschauungen; S. 40–64: Pöltner, Günther: Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein; S. 65–80: Vetter, Helmut: „Die Theologie ehren wir, indem wir von ihr schweigen." Zur Seins- und Gottesfrage im Ausgang von Heideggers Vorlesung. Die Grundprobleme der Phänomenologie; S. 81–95: Cramer, Winfrid: „Gewaltig sind die Werke Gottes". Gedanken syrischer Christen zu Schöpfung, Erlösung und Vollendung; S. 96–117: Eichinger, Matthias: Das Bleiben dieser Erde und die Verheißung der neuen Erde. Eine aktuelle Problemanzeige im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums; S. 118–142: Faber, Roland: „Über Gott und die Welt . . ." Struktur analoger Gottesrede und prozeßtheologischer Perspektive; S. 143–161: Körtner, Ulrich H. J.: Bewahrung der Schöpfung. Anmerkung zur Ethisierung der Lehre von der conservatio mundi; S. 162–170: Kühn, Ulrich: Ist die Frage zur Erkenntnis Gottes aus der Natur ein katholisch-evangelisch Kontroversthema? Zu einer These von Karl Barth; S. 171–183: Lüthi, Kurt: Schöpfungstheologische Erwägungen als Korrektiv einer traditionellen, christlichen Sexualmoral; S. 184–199: Reikerstorfer, Johann: Analogia Entis – Grundlage und Krise der Gottesrede?; S. 200–218: Wagner, Falk: Schöpfung und menschliche Freiheit; S. 219–234: Gleixner, Christine: Das Geheimnis der Schöpfung im gegenwärtigen ökumenischen Dialog; S. 235–250: Krätzl, Helmut: „Gott sah, daß es gut war . . ."; S. 251–284: Kühschelm, Roman: Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung. Exegetische und bibeltheologische Erwägung zu Röm 8,18–22; S. 285–299: Schmetterer, Eva: Je weltlicher, desto christlicher. Ein Modell für eine Erwachsenenbildungsveranstaltung und seine Genese

Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog. Johann Dorschner / Michael Heller / Wolfhart Pannenberg. – Regensburg: F. Pustet 1995. 176 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7917-1486-4: S. 7–145: Dorschner, Johann: Mensch und Universum; S. 146–162: Pannenberg, Wolfhart: Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft; S. 163–176: Heller, Michael: Wissenschaft und Transzendenz

Organismus – Evolution – Mensch. Ein Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Hg. von Philipp Kaiser / D. Stefan Peters. – Regensburg: F. Pustet 1995. 224 S. (Eichstätter Beiträge, 27. Abteilung Philosophie und Theologie, 5), kart. DM 62,00 ISBN: 3-7917-1458-9: S. 5–21: Kaiser, Philipp: Zur Frage des Menschen nach dem Menschen. Eine Einführung; S. 23–41: Franz, Albert: Der Mensch: Denkendes Ding oder Bild Gottes?; S. 43–67: Breidbach, Olaf: Steckt das „Ich" im Hirn? Einige biologisch genährte Anmerkungen zum Problem des Bezuges von Körper und Seele; S. 69–101: Gutmann, Wolfgang Friedrich: Organismizität und Evolution; die konstruktiv-organismische Grundlage lebendiger Ordnung; S. 103–123: Schrenk, Friedemann: Die Evolution des Menschen aus paläontologischer Sicht; S. 125–142: Diedrich, Friedrich: Überlegung zur alttestamentlichen Anthropologie; S. 143–222: Gläßer, Alfred: Die Bestimmung des Menschen. Schöpfung Erlösung Vollendung

Europa ohne Priester. Hg. von Jan Kerkhofs / Paul M. Zulehner. – Düsseldorf: Patmos 1995. 279 S., brosch. DM 34,80 ISBN: 3-491-77972-3: S. 11–61: Kerkhofs, Jan: Der Priestermangel in Europa; S. 62–131: Schmidt, Peter: Ämter im Neuen Testament und in der frühen Kirche; S. 132–177: Boudens, Robrecht: Der Gemeindepriester in historischer Sicht; S. 178–207: Neuner, Peter: Das kirchliche Amt: Identität im Wandel; S. 208–236: Kerkhofs, Jan: Leitung in einer Kirche von Freiwilligen; S. 237–270: Kerkhofs, Jan / Zulehner, Paul M.: Wohin geht die Entwicklung? Mögliche Lösungswege

Pluralismus und Identität. Hg. von Joachim Mehlhausen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 637 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 8), kart. DM 98,00 ISBN: 3-579-001055-1: S. 15–19: Herms, Eilert: Pluralismus aus christlicher Identität. Vorblick auf den VIII. Europäischen Theologenkongreß; S. 21–34: Rendtorff, Trutz: Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven nachneuzeitlichen Christentums; S. 37–53: Nielsen, Kirsten: Verantwortlicher Umgang mit Traditionen im religiösen Pluralismus; S. 54–69: Kaiser, Otto: Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus; S. 70–84: Rössler, Dietrich: Selbstbestimmung und Loyalität. Das Problem des Pluralismus im evangelischen Pfarrerberuf; S. 85–99: Schröder, Richard: Überzeugung und Bedürfnis. Zur Anthropologie des Pluralismus; S. 103–106: May, Gerhard: Pluralismus und Ethik in der christlichen Antike; S. 107–114: Ziemer, Jürgen: Normenpluralismus als individueller Konflikt. Pastoralpsychologische Aspekte der Pluralismusdiskussion; S. 115–125: Graf, Friedrich Wilhelm: Akzeptierte Endlichkeit. Protestantische Ethik in einer Kultur der Widersprüche; S. 127–140: Theissen, Gerd: Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel; S. 141–152: Dalferth, Ingolf U.: Der Eine und das Viele; S. 153–167: Wagner, Falk: Theologie zwischen normativem Einheitsanspruch und faktischem wissenschaftlich-kulturellem Pluralismus; S. 169–179: von Brück, Michael: Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit; S. 180–183: Obst, Helmut: Religiöser Pluralismus und die Praxis der Theologie. Dialogmodelle und Apologetik; S. 184–189: Löwe, Hartmut: Zwischen allen Stühlen. Kirchenleitung für entschiedene (fromme und weltliche) und zögernde Christen; S. 193–213: Albertz, Rainer: Wieviel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum religionsinternen Pluralismus im alten Israel; S. 214–241: Janowski, Bernd: JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit; S. 242–258: Lux, Rüdiger: Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament; S. 259–278: Schmitt, Hans-Christoph: Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuchs; S. 279–303: Kratz, Reinhard Gregor: Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte. Zur Hermeneutik des chronistischen Geschichtswerk und ihrer Bedeutung für das Verständnis des Alten Testaments; S. 305–319: Weiss, Hans-Friedrich: Das Maß der Schrift (1 Kor 4,6). Überlegungen zur Entscheidung des Paulus im Pluralismus der spätantiken Religionsgeschichte; S. 320–338: Nebe, Gottfried: Der Leib Christi und seine Glieder. Überlegungen zur Auslegungsvielfalt und Tragweite eines paulinischen und deuteropaulinischen Motivs; S. 339–359: Niebuhr, Karl-Wilhelm: Identität und Interaktion. Zur Situation paulinischer Gemeinden im Austrahlungsfeld des Diasporajudentums; S. 360–378: Vollenweiden, Samuel: Viele Welten und ein Geist. Überlegungen zum theologischen Umgang mit dem neuzeitlichen Pluralismus im Blick auf den 1. Korintherbrief; S. 380–397: Brennecke, Hanns Christof: Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt; S. 398–412: Koschorke, Klaus: Konzepte kirchlicher Pluralität in der Geschichte des außereuropäischen Christentums; S. 413–425: Schilling, Johannes: Paul Drews und seine Konzeption einer Kirchenkunde. Eine Vorstellung; S. 426–433: Ludwig, Hartmut: Besinnung auf die Mitte des Glaubens. „Theologische Existenz heute" als Absage an den religiös-politischen Pluralismus nach 1933; S. 440–452: Adriaanse, Hendrik J.: Wahrheit und Vielfalt. Zur Reichweite theologischer Begründung; S. 453–467: Korsch, Dieter: Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt des Christentums; S. 468–486: Welker, Michael: Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes; S. 487–504: Heimbrock, Hans-Günter: Religiöse Erziehung in multikulturellen Gesellschaften; S. 505–517: Preul, Reiner: Das öffentliche Auftreten der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft; S. 519–535: Elsas, Christoph: Theologische Ausbildung angesichts der Präsenz von Muslimen. Eine Konkretion der Empfehlungen der CCEE und KEK vom Mai 1992 anhand der Themen „Bosnien" und „Ismael" im Blick auf christliche Identität; S. 536–545: Lienemann-Perrin, Christine: Welche Theologie und welche Zugänge wählen afrikanische Theologinnen für ihre Arbeit?; S. 546–557: Kinghorn, Johann: Die Relevanz des Glaubens und die Kosmologie. Die Bedeutung der südafrikanische Sozialtheologie für die Pluralitätsfrage; S. 558–591: Nürnberger, Klaus: Die biblische Rechtfertigungsbotschaft als Antwort auf das weltweite Aufleben des völkischen Nationalismus; S. 592–606: Ustorf, Werner: Von der Unheiligkeit heiliger Plätze. Theologische Arbeit in der multireligiösen Industriestadt Birmingham; S. 607–623: Becker, Dieter: Probleme der Ekklesiologie in einer christianisierten Adatgesellschaft. Zur aktuellen Situation in der Huria Kirsten Batak Protestan (HKBP)

Theologische Samenkörner. Dem Lehrer Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag. Hg. von Reinhold Bernhardt / Martin Hailer / Gesine von Kloeden / Ulrike Link-Wieczorek. – Münster: Lit-Verlag 1994. 312 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-2310-5: S. 11–35: Die Herausgeber/innen: Stationen auf dem Weg Dietrich Ritschls; S. 36–53: Achtner, Wolfgang: Implizite Axiome in Physikalischen Theorien?; S. 54–59: Bailey, Warner M.: The Theological Friendship of Albert Ritschl and Wiliam Robertson Smith; S. 60–72: Bernhardt, Reinhold: Theologia Ludens; S. 73–81: Edenhofner, Helga: Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? (Ps 8,5); S. 82–90: Hailer, Martin: Über implizite Axiome pastoraler Praxis; S. 91–99: Hermann, Arthur: Zum deutsch-litauischen Gegensatz in der Kirche des Memellandes 1919–1939; S. 100–109: Kaggwa, Robert: The Individual and Community: Indigenous Theology Revisited; S. 111–116: von Kloeden, Gesine: Vom Tobasee und den Bataks; S. 117–135: Kuhlmann, Helga: Krankheit als Gleichnis; S. 136–147: Link-Wieczorek, Ulrike: Verfremdung in der Bibel – oder: Der ästhetische Charme des Holzschnitts; S. 150–161: Merz, Markus: „Lichtblicke". Das Wirken des Geistes im Gottesdienst – Überlegungen zu *story* und *occasion* in Dietrich Ritschls Theologie; S. 162–167: Moehrke, Rose: Kulturbegegnung durch Sprachunterricht. Erfahrungen mit einem Griechischkurs in Afrika; S. 168–170: Münch, Armin: Eine Christologie des Gesichts; S. 171–176: Press, Michael: Gottes Zeit der Liebe; S. 177–195: Schneider, Walter: Bilder im Kopf. Innere Bilder bei Dietrich Ritschl – Gedächtnis und Konstruktivismus; S. 198–205: Schoberth, Ingrid: Maria, Marta und der Rabbi Mosche Löb von Sasow. Ethik als Wahrnehmung des „jetzt Dringlichen"; S. 206–215: Schwartz, Werner: Verhaltenssteuernde Wertvorstellungen und ethische Orientierung im Wandel. Lebensziele

junger Menschen im Zeitalter des Wertewandels als Anfrage an die theologische Ethik – eine kleine Erhebung und einige vorläufige Anmerkungen; S. 216–222: VON SINNER, Rudolf: Der gemeinschaftliche Gott. Einige Gedanken zur Bedeutung einer sozialen Trinitätslehre und zum „impliziten Ritschl"; S. 225–237: ULRICH, Hans G.: Was heißt „ethische Kompetenz" in einer Ethik für Christen?; S. 238–246: WEBER, Dieter: Traumzeit und Zeiträume; S. 247–269: WEIßE, Wolfram: Religionsunterricht in einer multikulturellen Gesellschaft. Eine Problemanzeige; S. 270–281: WENZ, Georg: Heilung und Neuwerdung – zum therapeutischen Moment in der interreligiösen Verständigung

Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit. Hg. von Mariano Delgado / Andreas Lob-Hüdepohl. – Leipzig: Benno 1995. 364 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 11), kart. DM 42,00 ISBN: 3-87554-300-9: S. 13–35: WALDENFELS, Hans: Theologie zwischen Universalismus und Partikularismus. Die Kontextualität als neues theologisches Paradigma; S. 37–68: DELGADO, Mariano: Die Zukunft der Christentums angesichts der „Wiederkehr von Religion". Versuch einer Auseinandersetzung mit Leonardo Boff und Johann Baptist Metz; S. 69–87: PETERS, Tiemo Rainer: Unterbrechung des Denkens. Warum brauchen wir politische Theologie?; S. 89–101: MEYER-WILMES, Hedwig: Rebellion auf der Grenze. Femenistisch-theologische Makierungen; S. 103–115: BAUM, Gregory: Die Rezeption des II.Vatikanischen Konzils in Amerika; S. 119–157: NIEWIADOMSKI, Józef: Das Jesus-Drama und der Teufelskreis der Gewalt. Zur Theologie von Raymund Schwager; S. 153–192: ZENGER, Erich: Die wiederentdeckte Wurzel. Die Christen und ihr sogenanntes Altes Testament; S. 193–213: MERKLEIN, Helmut: Der Besessene von Gerasa (Mk 5,1–20). Tiefenpsychologische Deutung und historisch-kritische Exegese im Disput; S. 217–251: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: „Verantwortete Zeitgenossenschaft" in konzertierter Verantwortung. Das Programm nachkonziliarer Ethik im Medium der Umwelt- und Technikethik; S. 253–292: KLINGER, Elmar: Die Kirche auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie; S. 275–292: GERHARDS, Albert: Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier; S. 295–335: FUCHS, Ottmar: Wenn die Diakonik in die Kirche einbricht. Die Entgrenzung zum Nächsten als Leitmotiv der Pastoral; S. 337–361: SIMON, Werner: Interkulturelles / Interreligiöses Lernen als Herausforderung. Überlegungen zu einem religionspädagogischen Aufgabenfeld

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag. Hg. von Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee. – Leipzig: Benno 1996. 361 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-7462-1134-4: S. 11–18: HENTSCHEL, Georg: Die politische Macht aus der Sicht des Ersten Testaments; S. 19–27: PITTNER, Betram: Die Gottlosigkeit und ihre Überwindung im Licht der Paulusbriefe; S. 29–42: MÄRZ, Claus-Peter: „. . . nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt" (Hebr 2,7). Anthropologie und Christologie in Hebr 2,5–9; S. 43–59: SCHÜRMANN, Heinz: Das „etablierte Böse" bedacht im Lichte der Apokalypse; S. 61–73: FEIGE, Gerhard: Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen; S. 75–86: KÖRNER, Reinhard: Spiritualität des theologischen Denkens. Orientierung an Johannes vom Kreuz; S. 87–100: FEIL, Ernst: Zur Bedeutung von Jean Bodins „Colloquium heptaplomeres" für die Formulierung einer „religio naturalis"; S. 101–118: SEILS, Martin: Johann Georg Hamanns „Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen"; S. 119–143: GERTLER, Thomas: Aufklärung, Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in der USA. Jeffersons „Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit" nach 200 Jahren; S. 145–161: SCHAEFFLER, Richard: Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens; S. 163–174: MANN, Josef: „Zurückhaltung" und „Ökonomie" im Sprechen von Gott und den Geheimnissen des Glaubens nach John Henry Newman; S. 175–195: TIEFENSEE, Eberhard: Philosophie und Religion bei Franz Bretano; S. 197–206: EHLEN, Peter: Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks; S. 207–215: CORETH, Emerich: Heidegger und die Gottesfrage; S. 217–227: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Zur Kritik des „Dialektischen Materialismus" in der Kritischen Theorie; S. 229–242: PILVOUSEK, Josef: Gesamtdeutsche Wirklichkeit – Pastorale Notwendigkeit. Zur Vorgeschichte der Ostdeutschen Bischofskonferenz; S. 243–264: FOELZ, Siegfried: Erkennen im Erkannt-Sein als Grenzen des Philosophierens – ein religionsphilosophischer Ansatz; S. 265–270: KÖNIG, Franz Kardinal: Gottesglaube in einer technisierten Welt; S. 271–292: GABEL, Michael: „Weiter der Wahrheit nachsinnen." Begegnung mit dem Werk Franz Fühmanns; S. 293–312: HÜBNER, Siegfried: Der säkularistische Mensch im Lichte des Glaubens; S. 313–324: ULLRICH, Lothar: Was trennt Lutheraner immer noch von Katholiken?; S. 325–240: ERNST, Wilhelm: Ein hoher sozialethischer Anspruch. Der Konsultationsprozeß zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland; S. 341–345: FALCKE, Heino: Einmischung in Politik; S. 347–356: FRIEMEL, Franz Georg: Eine Universität für Erfurt?

Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen. Im Auftrag der Hanns-Seidl-Stiftung. Hg. von Heinrich Beck / Gisela Schmirber. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 370 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 9), brosch. DM 95,00 ISBN: 3-631-48934-X: S. 17–69: BECK, Heinrich: Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit – als Perspektive eines „dialektisch-triadischen" Wirklichkeitsverständnisses; S. 73–83: WALLNER, Fritz G.: Interkulturelle Indentität bzw. Variabilität und ihr möglicher Beitrag zum Frieden; S. 85–101: EISENMANN, Peter: Die Weltfriedensregelung als Problem und Aufgabe der internationalen Politik; S. 103–117: PICHLER, J. Hanns: Sozio-ökonomische Entwicklung unter humanitären Kriterien als Friedenspostulat. Arm und Reich im Lichte von „Recht auf Entwicklung"; S. 121–155: RIEBER, Arnulf: Grundtypen abendländischen Ganzheitsdenkens; S. 157–177: VOIGT, Uwe: Friede als Ziel der Geschichte? Drei europäische Konzeptionen: Augustinus – Comenius – Kant; S. 179–190: DESPOT, Blazenka: Die Agressivität der europäischen Freiheitsauffassung, expliziert an Hegels Rechtsphilosophie; S. 191–213: ONIANG'O, Clement M. P.: The relation to nature, time and individuality as the fundament of the African concept of harmony and peace; S. 215–225: KURASHA, Jameson: The African concept of personality as a possible contribution to global reconciliation; S. 227–251: RAMOSE, M.B.: Specific African thought structures and their possible contribution to world peace; S. 253–259: AL-A'ALI, Ebithaj Ahmed: Some fundamental features of Arabic-Islamic culture and its possible contribution to world peace; S. 261–275: MALL, Ram A.: Spezifisch indischer Beitrag zur Interkulturalität und Interreligiosität als ein möglicher Weg zum Weltfrieden; S. 277–292: CHAUHAN, Brij Rai: Possibilities and limitations of Indian culture concerning the foundation of peace; S. 293–316: SCHADEL, Erwin: Das absolute Nichts als selbstloses Selbst. Nishitanis Erläuterungen des zenbuddhistischen Wirklichkeitsverständnisses als japanischer Beitrag zu interkultureller Verständigung; S. 317–334: FERNÁNDEZ DEL VALLE, Augustín Basave: Die spezifisch mexikanisch-lateinamerikanische Struktur des Geistes und ihr möglicher Beitrag zu weltweiter Freiheit; S. 335–345: PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio: The Other through dialogue. Latinamerican contribution to intercultural peace; S. 349–356: BECK, Heinrich: Weiterführendes Forschungsprojekt für philosophisch-interdisziplinäre und interkulturelle Zusammenarbeit: Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen; S. 357–365: BECK, Heinrich: Fruchtbarer geistiger Gegensatz Südasien – Europa? Bericht über meine kulturphilosophische Vortrags-, Kontakt-, und Studienreise nach Indien und Nepal vom 8. III. bis 6. IV. 1994

Ganzheitliches Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag. Mit einem Vorwort von Heinrich Beck. Hg. von Erwin Schadel. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 508 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 10), kart. DM 118,00 ISBN: 3-631-49171-9: S. 13–48: SCHADEL, Erwin: Einführung: Zur Onto-triadischen Begründung ganzheitlichen Denkens; S. 51–82: BECK, Heinrich: Europa – Afrika – Asien: Komplementarität der Weltkulturen; S. 83–99: PANIKKAR, Raimon: Die dreifaltige linguistische Intersubjektivität; S. 101–112: RÖHLE, Friedrich: Die triadische Struktur des Bewußtseins; S. 113–134: SCHADEL, Erwin: Monade als Triade. Leibnitz' Beitrag zu postnihilistischer Erneuerung; S. 135–146: FLOSS, Karel: Comenius und die zeitgenössische trinitarische Spekulation; S. 147–173: VOIGT, Uwe: Vom „Labyrinth der Welt" zum „Weg des Lichtes". Die Verbindung von Ganzheitsdenken und Geschichtsverständnis im Werk Jan Amos Kommenskys; S. 175–179: HOSEMANN, Wilfried: Metalog: Soziale Arbeit als praktizierter Konstruktivismus; S. 181–188: KUTRA, Radoslav: Das neue Ganze; S. 189–200: PRASAD, Hari Shankar: Die ethisch-ganzheitliche Bedeutung der Leere. Eine buddhistische Perspektive; S. 201–208: WENGOBORSKI, Manfred: Über die Wahrheit, den Sinn und das Ganze; S. 209–220: KIM, Eun: Nietzsches Heraklit-Auslegung in ganzheitlicher Sicht; S. 221–230: MÜLLER, Helmut: Kopf oder Zahl? Natur in Goethes Dichtkunst oder in Galileis Mathematik – Anregung aus Adolf Portmanns Lebenswerk; S. 231–241: THIESEN, Pascal M.: Harmonikale Aspekte als Beitrag zu ganzheitlichem Seinsverständnis; S. 245–268: BOEKELS, Klaus: Polarität und Trinität. Symmetrien im Aufbau des Universums; S. 269–290: SPINDLER, Wolfgang: Musikalische Stimmungen im Denksystem des Mittelalters und ihre Bezüge zur Neuzeit; S. 291–299: SANTUCHO, Maria Josefina: Das Erzählgut in Nordwestargentinien. Überlegungen zu einer noch nicht erlangten Kultursynthese; S. 301–313: KUBIN, Franz: Johannes von Nepomuk auf der Bruck'. Reflexion über das deutsch-tschechische Verhältnis; S. 315–326: GUTH, Klaus: Über die Alltäglichkeit von Kultur. Annäherungen an eine ganzheitliche Kategorie in gegenwärtiger Kulturforschung; S. 327–344: GROSER, Manfred: Die gesellschaftliche Einbettung von Märkten. Anlaß für eine Renaissance des Ganzheitsdenkens in der Ökonomik?; S. 345–358: PICHLER, J. Hanns: Wirtschaftswissenschaft als Leistungslehre in ganzheitlicher Fundierung; S. 359–383: TICHY, E. Geyserich: Die Unternehmerleistung aus ganzheitlicher Sicht; S. 385–393: BUCHINGER, Gerhard: Ganzheitliches Denken im Städtebau. Gesellschaftsstruktur und Raumgestaltung der Stadt; S. 395–408: RIEBER, Mechthild: Restaurieren als Rückbindung ins historische Raum-Zeit-Gefüge; S. 409–420: ROMIG, Friedrich: „Omnia instaurare in Christo." Ganzheitliche Aspekte des katholischen Sozialverständnisses; S. 421–431: MACHILEK, Franz: Vergesellschaftung von Heiligen im Mittelalter; S. 433–460: PLESSEN, Heide: Einige Ursachen für Störungen in der ganzheitlichen Entwicklung der Persönlichkeit; S. 461–469: RIEBER, Friederike: Das Gedächtnis als Teilsystem; S. 471–482: KROKER, Harald: Galaxienforschung. Eine Zusammenschau verschiedener Betrachtungsweisen

Altes Testament

Altes Testament – Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow. Hg. von Peter Mommer / Winfried Thiel. – Frankfurt: Peter Lang 1994. XII, 407 S., 5 Tab., 3 Graf., brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-46609-9: S. 3–13: BOECKER, Hans-Jochen: Überlegungen zur Erzählung von der Versuchung Josephs (Genesis 39); S. 15–31: JEREMIAS, Jörg: „Zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Am 1,1); S. 33–46: LOHFINK, Norbert:

Grenzen und Einbindung des Kohelet-Schlußgedichts; S. 47–64: MOMMER, Peter: Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1 Kön 12; S. 65–80: OTTO, Eckart: Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion; S. 81–94: RUPPERT, Lothar: Zur Frage der Einheitlichkeit von Psalm 114; S. 95–101: STRAUSS, Hans: Bemerkungen zu Gebrauch und Bedeutung von אך in der Hiobdichtung und Gesamtkonzeption; S. 103–119: VIEWEGER, Dieter: Zur Herkunft der Völkerworte im Amosbuch unter besonderer Berücksichtigung des Aramäerspruchs (Am 1,3–5); S. 123–137: KELLERMANN, Ulrich: Zu den Elia-Motiven in den Himmelsfahrtsgeschichten des Lukas; S. 139–158: LIWAK, Rüdiger: Menschenwürde und Menschenrechte. Anmerkungen zu alttestamentlichen Perspektiven; S. 159–173: OEMING, Manfred: Ethik in der Spätzeit des Alten Testaments am Beispiel von Hiob 31 und Tobit 4; S. 175–183: SCHMID, Herbert: Die Beziehung Mutter-Sohn im Alten Testament; S. 185–197: SCHMIDT, Johann Michael: ›Israel und die Kirche‹ – ein »Hauptproblem der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert«; S. 199–218: SCHMIDT, Werner H.: Gotteserfahrung und ›Ich‹bewußtsein im Alten Testament. Annäherung an ein komplexes Thema im Gespräch mit H. Graf Reventlow; S. 219–229: SEEBASS, Horst: Biblisch-theologischer Versuch zu Num 20,1–13 und 21,4–9; S. 233–246: CHILDS, Brevard C.: Old Testament in Germany 1920–1940. The Search for a New Paradigm; S. 247–268: CLEMENTS, Ronald E.: George Stanley Faber (1773–1854) as Biblical Interpreter; S. 269–281: KAISER, Otto: Friedrich Nietzsche und das Judentum. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Alten Testaments; S. 283–305: KREUZER, Siegfried: Max Weber, George Mendenhall und das sogenannte Revolutionsmodell für die Landnahme‹ Israels; S. 307–311: MAIER, Johann: Verleumder oder Verräter: Zur jüdischen Auslegungsgeschichte von Lev 19,16; S. 313–328: RÜTERSWÖRDEN, Udo: Der Verfassungsentwurf des Deutronomiums in der neueren Diskussion. Ein Überblick; S. 329–336: STIEWE, Martin: Das Alte Testament im theologischen Denkens Schleiermachers; S. 337–353: THIEL, Winfried: Mendelsohns Elias‹ und der biblische Elia; S. 355–367: UFFENHEIMER, Benjamin: Von der Bibel zum Judentum. Erwägungen zu ersten Mischnah des Traktates Aboth; S. 369–382: VINCENT, Jean Marcel: Eduard Reuss' Auslegung des Ezechielbuches in *La Bible*

Kirchen- und Dogmengeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Hg. von Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 288 S. (Konfession und Gesellschaft, 8), kart. DM 68,00 ISBN: 3-17-013927-4: S. 14–59: BLESSING, Werner K.: Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen; S. 60–78: NOWAK, Kurt: Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zur Interpretation historiographischer Teilmilieus; S. 79–89: DOERING-MANTEUFFEL, Anselm: Griff nach der Deutung. Bemerkungen des Historikers zu Gerard Besiers Praxis der „Kirchlichen Zeitgeschichte"; S. 90–106: BESIER, Gerhard: „Methodological correctness". Anspruch und Wirklichkeit in der Wahrnehmung des sozialgeschichtlich orientierten Historikers Anselm Doering-Manteuffel; S. 101–124: GRESCHAT, Martin: Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägung; S. 125–163: KAISER, Jochen-Christoph: Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit"; S. 164–179: GAUSE, Uta: Geschlecht als historische Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte. Ein Diskussionsbeitrag; S. 180–202: HOLZEM, Andreas: Gesslerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischem in der Katholizismusforschung; S. 203–209: MAYEUR, Jean Marie: Die französische Geschichtsschreibung im Blick auf die zeitgeschichtliche histoire religieuse; S. 210–229: MCLEOD, Hugh: Die Kirche in Großstädten; S. 230–247: DIEPHOUSE, David J.: Kirchliche Zeitgeschichte und Sozialgeschichte. (Rand-)Bemerkungen aus US-amerikanischer Perspektive; S. 248–262: GABRIEL, Karl: Zwischen Tradition und Modernisierung. Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik; S. 263–282: SCHROEDER, Wolfgang: Der Sozialkatholizismus als Gegenstand der Zeitgeschichtsforschung. Wandel und Defizite der Forschung am Beispiel der katholischen Gewerkschaftsbewegung in den fünfziger Jahren

Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Hg. von Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle. –Paderborn: F. Schöningh 1995. 340 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-506-74252-3: S. 9–34: KAUFMANN, Franz-Xaver: Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils; S. 35–52: LOTH, Wilfried: Politischer Katholizismus in Deutschland: Entstehung, Antriebskräfte, Verfall; S. 53–65: HÜRTEN, Heinz: Deutscher Katholizismus unter Pius XII.: Stagnation oder Erneuerung?; S. 67–83: GABRIEL, Karl: Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung; S. 85–106: WITTSTADT, Klaus: Perspektiven einer kirchlichen Erneuerung – Der deutsche Episkopat und die Vorbereitungsphase der II.Vatikanums; S. 107–129: CONZEMIUS, Viktor: Die Modernisierungsproblematik in den Voten europäischer Episkopate; S. 131–146: POTTMEYER, Hermann J.: Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils; S. 147–169: KOMONCHAK, Joseph A.: Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus; S. 171–187: KLINGER, Elmar: Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution; S. 189–208: ZINGERLE, Arnold: Institution des Außeralltäglichen. Das Konzil aus der Sicht soziologischer Charisma-Theorie; S. 209–232: DOBBELAERE, Karel / VOYÉ, Liliane: Europäische Katholiken und die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 233–251: HORNSBY-SMITH, Michael P.: Transformation im britischen und irischen Katholizismus seit dem Zweiten Weltkrieg; S. 253–271: LAEYENDECKER, Leo: Die Erneuerungsbewegung in den Niederlanden nach Vatikanum II: Ein Streit um das Charisma; S. 273–289: DEMARCHI, Franco: Zur religiösen Lage in Italien. Ein kritischer Rückblick auf die Jahrzehnte seit dem Zweiten Weltkrieg – mit einem Nachwort von *Guiseppe Capraro*; S. 291–313: TOMKA, Miklós: Strukturelle Konzilsresistenz: Der ost-mitteleuropäische Katholizismus angesichts des II. Vatikanischen Konzils – am Beispiel Ungarns; S. 315–331: KORFF, Gottfried: Kultdynamik durch Kultdifferenzierung? Beobachtungen zur Rochus- und Sebastiansverehrung im 19. und 20. Jahrhundert; S. 333–352: KLÖCKER, Michael: Der Paradigmawechsel der römisch-katholischen Erziehung und Bildung; S. 353–373: TYRELL, Hartmut: Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von „Ehe und Familie"; S. 375–399: EBERTZ, Michael N.: Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der „Gnadenanstalt"; S. 401–410: FUCHS, Gotthard: Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik

Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa. Hg. von Anselm Doering-Manteuffel / Joachim Mehlhausen. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 210 S. (Konfession und Gesellschaft, 9), kart. DM 44,00 ISBN: 3-17-013928-2: S. 17–33: MEHLHAUSEN, Joachim: Widerstand und christlicher Ethos. Eine historische Skizze; S. 34–45: VON KLEMPERER, Klemens: Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Gestaltwerden eines Forschungsfeldes in fünf Jahrzehnten oder Gedanken zur Historisierung des Widerstandes; S. 46–57: DOERING-MANTEUFFEL, Anselm: Über das Ethos des Attentäters. Claus Schenk Graf von Stauffenberg; S. 58–71: SCHJORRING, Jens Holger: Widerstand und Opportunismus. Anmerkungen zu Denk- und Verhaltensmustern im skandinavischen Luthertum während des Zweiten Weltkrieges; S. 72–85: VAN ROON, Ger: Der deutsche Kirchenkampf als Motor des niederländischen kirchlichen Widerstandes; S. 86–101: ALTGELD, Wolfgang: Katholisches Christentum im faschistischen Italien 1922 bis 1943 und in der Zeit der Resistenza; S. 102–118: MAUCH, Christof: Großbritannien, die Vereinigten Staaten und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Perzeptionen und politisches Dilemmata; S. 119–138: HEIDEKING, Jürgen: USA und deutsche Kirchen. Beobachtungen, Planungen und Besatzungspolitik 1942 bis 1949; S. 139–154: GRESCHAT, Martin: Widerstand und Versöhnung. Der Beitrag des europäischen Protestantismus zur Annäherung der Völker; S. 155–164: GAUCK, Joachim: „Wahrnehmen – Aushalten – Widerstehen". Zivilcourage: Erwägungen zu einem schwierigen Begriff in einem schwierigen Jahrhundert

Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater. Hg. von Karl Pestalozzi / Horst Weigelt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 355 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 31), geb. DM 138,00 ISBN: 3-525-55815-5: S. 23–60: EBELING, Gerhard: Genie des Herzens unter dem genius saeculi – J. C. Lavater als Theologe; S. 61–78: HUIZING, Klaas: Verschattete Epiphanie. Lavaters physiognomischer Gottesbeweis; S. 79–91: WEIGELT, Horst: Lavater und die Frömmigkeit; S. 92–101: DELLSPERGER, Rudolf: Lavaters Auseinandersetzung mit dem Deismus. Anmerkungen zu seiner Synodalrede von 1779; S. 102–113: SHIMBO, Sukeyoshi: Geisterkunde und Apokatastasis-Rezeption bei Lavater und Jung-Stilling; S. 114–148: LUGINBÜHL-WEBER, Gisela: „. . . zu thun, . . . was Sokrates gethan hätte": Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit; S. 149–165: SAUER, Klaus Martin: Öffentlicher Lehrer und Stellvertreter Jesu. Lavaters Predigttätigkeit in Zürich; S. 166–178: GRAY, Richard T.: Aufklärung und Anti-Aufklärung: Wissenschaftlichkeit und Zeichenbegriff in Lavaters „Physiognomik"; S. 179–213: BLANKENBURG, Martin: Wandlung und Wirkung der Physiognomik. Versuch einer Spurensicherung; S. 214–232: MESSERLI, Alfred: Die Bildwürdigkeit der Bauern in Lavaters „Physiognomischen Fragmenten" (1775–1778); S. 233–242: OHAGE, August: Über „Raserei für Physiognomik in Niedersachsen" im Jahre 1777. Zur frühen Rezeption von Lavaters „Physiognomischen Fragmenten"; S. 243–252: SHOOKMAN, Ellis: Wissenschaft, Mode, Wunder: Über die Popularität von Lavaters Physiognomik; S. 253–259: WALSER, Hans H.: Johann Caspar Lavater und die Psychatrie; S. 260–279: PESTALOZZI, Karl: Lavaters Hoffnung und Goethe; S. 280–290: ACKVA, Friedhelm: Die Bedeutung von Lavater für das theologische Werk von Johann Jakob Heß (1741–1828); S. 291–299: STADLER, Peter: Lavater und Pestalozzi; S. 300–316: IM HOF, Ulrich: Lavater als Patriot; S. 317–336: WALSER-WILHELM, Peter: „. . . bis die Gerechtigkeit die Muse der Historie ihr zum Beijstand aufgerufen." Zum Waser-Handel 1780: Bonstetten, Johannes von Müller und Lavater; S. 337–347: HEIER, Edmund: J. C. Lavater im geistigen und kulturellen Leben Rußlands des 18. und 19. Jahrhunderts

The Christian Churches and the Democratisation of Africa. Edited by Paul Gifford. – Leiden: E. J. Brill 1995. XI, 301 S. (Studies of religion in Africa, 12), kart. $ 77,25 ISBN: 90-04-10324-4: S. 1–13: GIFFORD, Paul: Introduction: Democratisation and the Churches; S. 14–35: RANGER, Terence: Conference Summary and Conclusion; S. 36–46: HASTINGS, Adrian: The Churches and Democracy: Reviewing a Relationship; S. 47–60: DE GRUCHY, John W.: Theological Reflections on the Task of the Church in the Democratisation of Africa; S. 61–73: BEETHAM, David: Problems of Democratic Consolidation; S. 74–94: WALSHE, Peter: Christianity and Democratisation in South Africa:

the Prophetic Voice within Phlegmatic Churches; S. 95–97: Tutu, Desmond: Identity Crisis; S. 98–107: Ross, Kenneth R.: Not Catalyst but Ferment: the Distinctive Contribution of the Churches to Political Reform in Malawi 1992–93; S. 108–129: Maxwell, David J.: The Church and Democratisation in Africa: the Case of Zimbabwe; S. 130–147: Vines, Alex / Wilson, Ken: Churches and the Peace Process in Mozambique; S. 148–167: Okoko-Esseau, Abraham: The Christian Churches and Democratisation in the Congo; S. 168–187: Titi Nwel, Pierre: The Churches and the Democratic Upheaval in Cameroon 1982–1993; S. 188–204: Longman, Timothy Paul: Christianity and Democratisation in Rwanda: Assessing Church Responses to Political Crisis in the 1990s; S. 205–224: Waliggo, John Mary: The Role of Christian Churches in the Democratisation Process in Uganda 1980–1993; S. 225–238: Kukah, Matthew Hassan: Christians and Nigeria's Aborted Transition; S. 239–260: Marshall, Ruth: ‚God is Not a Democrat'. Pentecostalism and Democratisation in Nigeria; S. 261–275: Dickson, Kwesi A.: The Church and the Quest for Democracy in Ghana; S. 276–291: Gifford, Paul: ›Directed by the Hand of God‹: the Role of Liberian Christiantiy during the Civil War; S. 292–301: Raison-Jourde, Françoise: The Madagascan Churches in the Political Arena and their Contribution to the Change of Regime 1990–1993

Geliebte Kirche – Gelebte Caritas. Agnes Neuhaus / Christian Bartels / Elisabeth Gnauck-Kühne / Wilhelm Liese. Festgabe für Dr. theol. Paul Heinrich Nordhues, Titularbischof, zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Hg. von Karl Hengst / Hans Jürgen Brandt / Irmingard Böhm. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 301 S. (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, 6), geb. DM 38,00 ISBN: 3-506-71507-0: S. 17–22: Böhm, Irmingard: Agnes Neuhaus 1854–1944; S. 23–46: Neuhaus, Agnes: Aus der Geschichte des Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder; S. 47–52: Brandt, Hans Jürgen: Christian Bartels 1856–1939; S. 53–120: Liese, Wilhelm: Domherr Christian Bartels – Ein großer Jugendfreund; S. 121–132: Bartels, Christian: Die kirchliche Notlage der Katholiken im Inlande; S. 133–140: Bartels, Christian: Das katholische Fürsorgeheim in Bielefeld und der katholische Erziehungsverein; S. 141–145: Bartels, Christian: Die katholische Jugend- und Gefährtenseelsorge im Erzbistum Paderborn; S. 147–153: Böhm, Irmingard: Elisabeth Gnauck-Kühne 1850–1917; S. 154–185: Gnauck-Kühne, Elisabeth: Wohlfahrtspflege, Caritas und soziale Arbeit; S. 187–190: Hengst, Karl: Wilhelm Liese 1876–1956; S. 191–238: Liese, Wilhelm: Aus meinem Leben und Sterben

Liturgiewissenschaften

Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis. Hg. von Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1995. 300 S. (Quaestiones disputatae, 159), kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-02159-5: S. 11–21: Richter, Klemens: Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis; S. 22–30: Kranemann, Benedikt: Altes Testament und christliche Liturgie. Bestandsaufnahme – Theologische Perspektiven – Praxismodelle; S. 31–56: Zenger, Erich: Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung; S. 57–86: Braulik, Georg: Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?; S. 87–102: Häussling, Angelus A.: Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes; S. 103–111: Jacob, Christoph: Zum hermeneutischen Horizont der Typologie: Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese; S. 112–113: Becker, Hansjakob: Die Bibel Jesu im Gottesdienst der Kirche. Thesen zur Weiterführung der Reform des Ordo lectionum missae; S. 114–130: Franz, Ansgar: Alttestamentliche Lesungen in Perikopenordnungen vor und nach dem II. Vaticanum; S. 131–137: Monshouwer, Dirk: Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gemeindegottesdienst. Ein ökumenisches Projekt; S. 138–149: Löning, Karl: Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum; S. 150–186: Schulz, Hans-Joachim: Der „Alexandrinismus" der ersten Konzilien und der byzantischen Liturgie: legitimiert durch die johanneische Christologie?; S. 187–206: Wohlmuth, Josef: Eucharistie – Feier des Neuen Bundes; S. 207–223: Gerhards, Albert: Kontinuität und Divergenz. Konzepte der Bundestheologie im Eucharistischen Hochgebet; S. 224–242: Brakmann, Heinzgerd: „Der gemeinsame Erlöser aller." Zur liturgischen Christologie im frühchristlichen Jerusalem; S. 243–257: Pahl, Irmgard: Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier. Textbefund des heutigen Meßbuchs und Anforderungen an eine Revision; S. 258–269: Thönnes, Dietmar: Christozentrische Mariologie oder mariozentrische Christologie? Zur Euchologie der Collectio Missarum de BMV; S. 270–291: Joppich, Godehard: Christologie im Gregorianischen Choral

Pastoraltheologie

Kreative Gemeinde. Bd 2. Bausteine für eine zukunftsfähige Gemeinde. Ein Praxisbuch mit Materialheft. Hg. v. Ulrich Rausch. – Frankfurt: J. Knecht 1995. 296 S. und Arbeitsheft mit 32 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3-7820-0713-1: S. 17–54: Hofmann, Hans Reinhold / Rausch, Ulrich / Ried, Martin / Siedlaczek, Kornelia: Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Ein Erwachsenenbildungsseminar; S. 57–67: Klumb, Thomas: Miteinander im Pfarrgemeinderat; S. 71–121: Prüller-Jagenteufel, Veronika: Mit Rollen spielen: Frauen- und Männerrollen verändern sich – eine Chance für die Gemeinde; S. 125–172: Rausch, Ulrich: Auf dem Weg zur keativen Gemeinde: Gemeindebegleitung; S. 175–194: Rod, Christine: „. . . und Gott war dort, bevor du gekommen bist". Gemeindeentwicklung und Spiritualität; S. 197–291: Wulf, Christian: Auf dem Weg zu einer lebendigeren Gemeinde. Planungsinstrumente für die Gemeindearbeit

Philosophie

Weisheit und Wissenschaft. Hg. von Tilman Borsche / Johann Kreuzer. – München: Wilhelm Fink 1995. 260 S. (Schriften der Académie du Midi, 2), kart. DM 58,00 ISBN: 3-7705-3070-5: S. 9–13: Wohlfart, Günter: Der Weg zur Weisheit. Eine Einführung; S. 15–31: Borsche, Tilman: Philosophie – Weisheit oder Wissenschaft?; S. 33–47: Agud, Anna: Wissen und Weisheit in der Philosophie der Upanischaden; S. 49–67: Girndt, Helmut: Die negative Dialektik Platons und Nagarjunas; S. 69–89: Arifuku, Kogaku: Was ist die Buddha-Natur? Anstelle der Frage: Was ist der Zenbuddhismus?; S. 87–95: Xue, Hua: Wandern mit Zhuang Zi; S. 97–119: Kreuzer, Johann: Weisheit bei Eriugena. Vom Nichtwissen Gottes; S. 115–127: Speer, Andreas: Von der Wissenschaft zur Weisheit. Philosophie im Übergang bei Bonaventura; S. 129–138: Neville, Robert C.: The Temporal Illusion of Eternity. A Pragmatic Theory of Spiritual Insight; S. 139–169: Pape, Helmut: Weisheit, Wissenschaft und die kategoriale Struktur der Erfahrung bei C. S. Peirce; S. 171–187: Hausman, Carl R.: Metaphors as Condition for Philosophical Wisdom: From a Peircean Perspective; S. 189–198: Rosenthal, Sandra: Pragmatism, Scientific Method, and Philosophic Wisdom; S. 199–213: Marten, Rainer: Einige Thesen zur Philosophie Martin Heideggers; S. 215–225: Vaysse, Jean-Marie: La science pense; S. 227–236: Strube, Claudius: Der philosophische Aphorismus; S. 237–253: Assmann, Aleida: Weisheit und Alter

Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag. Hg. von Carl Friedrich Gethmann / Peter L. Oesterreich. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. 280 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-534-12086-8: S. 1–3: Pieper, Josef: Philosophie und Weisheit; S. 7–19: Gethmann, Carl Friedrich: Praktische Subjektivität; S. 20–32: Meyer-Abich, Klaus Michael: Personalität im Mitsein auch der natürlichen Mitwelt. Naturphilosophische Anfangsgründe der Anthropologie; S. 33–44: Siep, Ludwig: Personbegriff und angewandte Ethik; S. 45–54: Krewani, Wolfgang Nikolaus: Person und Seinsverständnis; S. 55–66: Oesterreich, Peter L.: Charismatische Interpersonalität bei Thomas von Aquin; S. 69–77: Albert, Karl: Todeserfahrung, Seinserfahrung, Sinnerfahrung; S. 78–90: Wohlfart, Günter: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Artisten-Metaphysik und die christliche Metaphysik des Schönen bei Cusanus; S. 91–100: Janke, Wolfgang: Menschenliebe. Aufriß einer Theorie ethisch-religiöser Grundaffekte im Anschluß an Fichtes Religionslehre von 1806; S. 101–116: Held, Klaus: Intentionalität und Existenzerfüllung; S. 117–125: Siegmann, Georg: Vom Sinn des Strebens. Fragen an Husserls personale Ethik; S. 126–137: Strube, Claudius: Kultur als Askese. Eine Deutung ihrer seinsgeschichtlichen Bestimmung; S. 138–148: Hennigfeld, Jochem: Leibliche Sinnerfahrung. Die Phänomenologie Merleau-Pontys; S. 149–169: Fleischer, Margot: Verantwortung und Sinnbewahrung. Zur Zukunftsethik von Hans Jonas; S. 170–190: Girndt, Helmut: Versuch einer Typologie des Glücks; S. 193–206: Bauer-Kayatz, Christa: Erkenntnis von Gut und Böse in theologischen und philosophischen Reflexionen zu Gen 2–3; S. 207–221: Breuning, Wilhelm: Das Verhältnis des trinitarischen Personbegriffs zum christlich-trinitarischen Verständnis von Person; S. 222–231: Heindrichs, Heinz-Albert: Eine neue religiöse Dimension in der Musik?; S. 232–247: Schwens, Christa: Transzendenz und Malerei. Methodisches zur Sinnkonstitution; S. 248–259: Wehnes, Franz-Josef: Bildung heute? Zur Wiederentdeckung von Wilhelm von Humboldt in unserer Zeit; S. 260–274: Wittschier, Sturmius-M.: Persona-Verlassenheit-Schatten. Ein tiefenpsychologischer Blick hinter zerbrechende Mauern der alten Männlichkeit

Philosophie und Religion bei Pestalozzi. Pestalozzi-Bibliographie 1977–1992. Hg. von Fritz-Peter Hager / Daniel Tröhler. – Bern / Stuttgart: Paul Haupt 1994. 223 S. (Neue Pestalozzi-Studien, 2), geb. DM 43,00 ISBN: 3-258-04928-9: S. 7–46: Hager, Fritz-Peter: Stufen der religiösen Entwicklung bei Pestalozzi; S. 47–82: Schmidlin, Guido: Zur Frage der Verfasserschaft der Lenzburger Rede; S. 83–138: Kern, W.: Ein Brief an Pestalozzi (1804); S. 139–184: Tröhler, Daniel: Das „Tagebuch über die Erziehung seines Sohnes": Pestalozzis frühe Auseinandersetzung mit Rousseau; S. 185–222: Tröhler, Daniel / Müller, Mike: Pestalozzi-Bibliographie 1977–1992

Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte. Zum 60. Geburtstag von Hans Michael Baumgartner. Hg. von Petra Kolmer / Harald Korten. – Freiburg, München: K. Alber 1994. 505 S., geb. DM 95,00 ISBN: 3-495-47756-X: S. 15–50: Krings, Hermann: Die Vernunft – eine Sackgasse?; S. 55–76: Simon, Josef: Das Subjekt und „seine" Vernunft; S. 77–102: Apel, Karl-Otto: Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursrationalität eine Unterbestimmung der Vernunft?; S. 103–126: Schnädelbach, Herbert: Zur Kritik der funktionalen Vernunft; S. 127–138: Lenk, Hans: Endliche als interpretatorische Vernunft; S. 139–188: Welsch, Wolfgang: Die Verfassung der Rationalität und die Aufgaben von Vernunft heute; S. 189–214: Schönrich, Gerhard: Kant, Putnam und der „Skandal der Philosophie". Anmerkungen zur Endlichkeit der Vernunft; S. 215–230: Jacobs, Wilhelm G.: Urteilskraft und Vernunft. Zum Konzept transversaler Vernunft; S. 231–252: Pieper, Annemarie: Stiefkind Sinnlichkeit. Zur Verdrängung des Besonderen durch das Allgemeine; S. 253–286: Zwenger, Thomas: Erfahrung oder Erinnerung: Histori-

sche Vernunft als Gerichtshof. Überlegungen zur Kontinuität der Geschichte; S. 287–318: KONHARDT, Klaus: Irritierende Vernunft. Probleme und Chancen der Konzeption eines „endlichen Vernunftwesens"; S. 319–350: HONNEFELDER, Ludger: Vernunft und Metaphysik. Die dreistufige Konstitution ihres Gegenstandes bei Duns Scotus und Kant; S. 351–388: HECKMANN, Reinhard: Die Vernunft und das Absolute. Eine Untersuchung zu J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02; S. 389–438: FRANK, Manfred: Selbstbewußtsein und Rationalität; S. 439–456: HÖFFE, Otfried: Häretische Vernunft; S. 457–468: MARQUARD, Odo: Die Denkformen und die Gewaltenteilung. Zur Aktualität der Philosophie von Hans Leisegang; S. 469–494: BAUMGARTNER, Hans Michael: Replik

Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen. Hermann Schrödter zum 60. Geburtstag. Hg. von Linus Hauser / Eckhard Nordhofen. – Würzburg: Echter 1994. 235 S. (Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft, 5), kart. DM 42,00 ISBN: 3-89375-095-9: S. 9–21: NORDHOFEN, Eckhard: Religion und Kultur – im Begreifen vernetzt?; S. 22–32: SCHAEFFLER, Richard: „Der Herr ist meine Kraft und mein Lied". Der Hymnengesang als Paradigma für die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur; S. 33–46: DORMEYER, Detlef: Der prophetische Weisheitslehrer Jesus von Nazareth und das frühe Christentum im Spannungsfeld zwischen hellenistischer Religionskritik und Mythologie; S. 47–58: MALTER, Rudolf: Willensverneinung und Glaube. Schopenhauers Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherschen Theologie; S. 59–77: JUNG, Matthias: „Der Blick von Nirgendwo". Wilhelm Dilthey zur Perspektivität von Weltanschauungen; S. 78–96: SCHMIDT, Thomas M.: Immanente Transzendenz und der Sinn des Unbedingten. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Jürgen Habermas; S. 97–120: MUTSCHLER, Hans-Dieter: Technische Kausalität und klassische Vierursachenlehre; S. 121–136: MENGES, Thomas: „Wenn ihr von ganzem Herzen nach mir fragt, lasse ich mich von euch finden" (Jer 29,13f.). Gottes Absolutheit in der empiristischen Kultur; S. 137–154: SCHMIZ, Heinz Gustav: Der Gesang der Sirenen – Klärendes zum Verhältnis von Literatur und Religion; S. 155–166: DRESCHER, Johannes: Zum Verhältnis von Religion und Theologie; S. 167–180: GNIOSDORSCH, Iris: Einige Bemerkungen zu Hegels Kritik am formalistischen Denkens in seiner Schrift „Glaube und Wissen"; S. 181–213: MÜLLER, Hans-Jürgen: Platon und das Netz der Begriffslogik; S. 214–229: SPLETT, Jürgen: Religionsphilosophie? Vorentwurf zu einem Lexikonartikel – samt Glossen

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard. Hg. von Friedrich Niewöhner. – München: C. H. Beck 1995. 396 S., 18n Abb., Ln DM 68,00 ISBN: 3-406-39912-6: S. 13–33: NIEWÖHNER, Friedrich: Platon (428/427–348/347); S. 34–55: RIEKS, Rudolf: Seneca (4 v. Chr./ 1 n. Chr.–65) und Stoa; S. 56–68: KREMER, Klaus: Plotin (204–270); S. 69–83: HORN, Christoph: Augustinus (354–430); S. 84–98: KOBUSCH, Theo: Dionysius Aeropagita (um 500); S. 99–111: BAR-ASHER, Meir M.: Abu Bakr al-Razi (865–925); S. 112–125: ZAKZOUK, Mahmoud: Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058–1111); S. 126–141: RUDOLPH, Ulrich: Abu Bakr Ibn Tufail (ca. 1100–1185); S. 142–162: LEAMAN, Oliver: Avverroes (1126–1198); S. 163–189: LEVINGER, Jakob S./ KASHER, Hanna: Maimonides (1135–1204); S. 190–225: KLUXEN, Wolfgang: Thomas von Aquin (1224/1225–1274); S. 226–241: STURLESE, Loris: Meister Eckhart (um 1260–1328); S. 242–258: BORSCHE, Tilman: Nikolaus von Kues (1401–1464); S. 259–271: BLUM, Paul Richard: Marsilio Ficino (1433–1499); S. 272–284: AULETTA, Gennaro: Moses Mendelsohn (1729–1786); S. 285–299: JEANROND, Werner G.: Friedrich Schleiermacher (1768–1834); S. 300–318: GÜNTHER, Horst: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831); S. 319–331: FIGAL, Günter: Søren Kierkegaard (1813–1855)

Grenzfragen

Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild. – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 150 S., 7 Abb. (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, 12. Jahrgang), kart. DM 24,00: S. 13–32: FREY, Christofer: Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben? Der Streit der Deutungen; S. 33–46: ANGSTWURM, Hans: Wann ist ein Mensch wirklich tot? Ärztlicher Todesbegriff und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild; S. 47–65: KONERTZ, Wolfgang: Was kann die Transplantationschirugie? Ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen am Beispiel der Herztransplation; S. 66–77: GREWEL, Hans: Lohnen sich Organtransplantationen? Zur Frage der Lebensqualität; S. 78–92: ZWIERLEIN, Eduard: Mensch-Ethik-Tod. Philosophische Perspektiven zur Transplantationsmedizin; S. 93–111: Podiumsdiskussion I – Leitung: Prof. Dr. Michael Theunissen. Gehirntod – Tod des Menschen?; S. 112–127: SCHREIBER, Hans-Ludwig: Wann darf ein Organ entnommen werden? Recht und Ethik der Transplantation; S. 128–146: Podiumsdiskussion II – Leitung: Prof. Dr. Christof Gestrich. Medizinethik im Vorblick auf das kommende Transplantationsgesetz

Anschriften der Mitarbeiter

Henryk Anzulewicz, Albertus-Magnus-Institut Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; Prof. Dr. Willem A. M. Beuken, Waversebaan 220, B-3001 Leuven-Heverlee; Dr. Eva-Maria Faber, Carl-Kistner-Str. 50, D-79115 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Josef Freitag, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Waldstr. 9, Postf. 13 61, D-53760 Hennef; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Mannheim L 13, 17/1, D-68131 Mannheim; Prof. Dr. Peter Heine, Prenzlauer Promenade 149–152, D-13189 Berlin; Dr. Andreas Holzem, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Helmut Hoping, Kath.-Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-72076; Tübingen; Niels Kranemann, An der Klemenskirche 6, D-48143 Münster; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster; Prof. Dr. Gerhard Merk, Albertus-Magnus-Str. 2, D-57022 Siegen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Universitätsstr. 13/17, D-48143 Münster; Dr. Christof Müller, Karl-Klöckner-Str. 21, H, 201, D-35394 Gießen; Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstr. 49, D-45289 Essen; Dr. Erwin Schadel, Markusplatz 3, D-96045 Bamberg; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Halbreiterstr. 2, D-81479 München-Solln; Dr. Thomas Schüller, Postfach 13 55, D-65533 Limburg; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Kath.-Theol. Fakultät, Michaeligasse 13, D-94030 Passau; Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg; Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Ottostr. 16, D-97070 Würzburg; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück.

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
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

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 36,– / öS 266,– / sFr 33,–	DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–	DM 150,40 / öS 1112,– / sFr 139,–	7 % MwSt. inkl.

© 1996 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, 1996

ISSN 0040-568X

Theologie-Neuerscheinungen bei Vandenhoeck & Ruprecht

Andreas Karrer

Bekenntnis und Ökumene

Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung. (Kirche und Konfession, 38). 1996. 351 Seiten, kart. DM / SFr 68,– / 503,–
ISBN 3-525-56542-9

Bekenntnis- und Glaubensfragen sind Impulsgeber der ökumenischen Bewegung, aber auch Stolpersteine auf ihrem Weg. Die Studie zeigt, daß nahezu jedes Hindernis schon einmal ausgeräumt worden ist. Doch wird daraus bis heute zu wenig Nutzen gezogen. Nur wenn die Gemeinschaft im Bekenntnis konziliar strukturiert wird, werden die Kirchen befähigt, dem Ruf zum Bekennen zu folgen.

Tobias Brandner

Einheit, gegeben – verloren – erstrebt

Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung. (Kirche und Konfession, 39). 1996. Ca. 344 Seiten, kart. ca. DM / SFr 94,– / öS 696,–. ISBN 3-525-56543-7

Tobias Brandner untersucht anhand der seit 1967 erarbeiteten Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die argumentativen und appellativen Strategien, mit denen das Ziel der kirchlichen Einheit verfolgt wird. Auf dem Weg einer synchron und textimmanent verfahrenden ‚relecture' wird eine tiefengrammatische Klärung des Einheitsdiskurses erreicht. Dabei werden die Texte als Ebenen eines aktuell sich abspielenden und durchgespielten vielfältigen und verzweigten Konfliktes erfahrbar gemacht.

Wolfhart Pannenberg

Theologie und Philosophie

Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. 1996.
(UTB 1925). Ca. 384 Seiten, kart.
ca. DM 49,80 / öS 369,– / SFr 47,–
ISBN 3-8252-1925-9

Leinen ca. DM / SFr 78,– / öS 577,–
ISBN 3-525-56189-X

Eine Einführung in das Verhältnis von Philosophie und Theologie unter historischen und systematischen Gesichtspunkten vom Platonismus bis zu Heidegger.

Athina Lexutt

Rechtfertigung im Gespräch

Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41. (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, 64). 1996. 299 Seiten, geb.
DM / SFr 84,– / öS 622,–. ISBN 3-525-55172-X

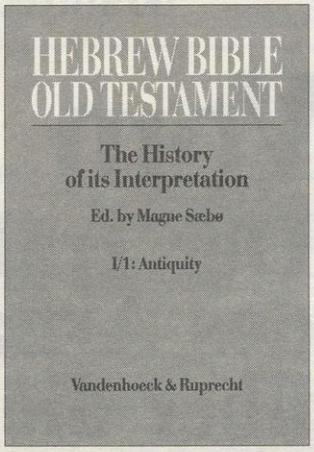
In den von Kaiser Karl V. initiierten Religionsgesprächen waren die namhaftesten Theologen der Zeit (u.a. Melanchthon, Bucer, Eck und Calvin) um eine friedliche Lösung des Religionskonflikts im Reich bemüht. Weil es hier um so folgenschwere Entscheidungen ging, gewinnt die Frage, welches Gewicht die Theologen beider Seiten der Rechtfertigungslehre beimaßen, eine große Bedeutung. Galt zu diesem Zeitpunkt die Rechtfertigungslehre bereits als „articulus stantis et cadentis ecclesiae"? Zu welchen Konzessionen waren Altgläubige und Protestanten bereit, um eine Einigung zu erzielen? Und was bedeuten die historischen Ergebnisse für die ökumenische Debatte heute? Auf diese und damit verbundene Fragen sucht die Abhandlung durch genaue Analyse der Texte zu antworten.

Jürgen Kaiser

Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung

Die Deutungen des Sabbats in der Reformation. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 65). 1996. Ca. 318 Seiten, geb. ca. DM / SFr 89,– / öS 659,–. ISBN 3-525-55169-X

Die Reformation entdeckte den Sabbat als biblischen Ausdruck für eine ihrer zentralen Einsichten: daß der Mensch nichts Eigenes zu seinem Heil beitragen, sondern sich Gott gegenüber nur völlig passiv verhalten könne. Besonders Andreas Karlstadt rückt den „geistlichen Sabbat" ins Zentrum seiner von mystischem Denken inspirierten Theologie der Heiligung. Luther wendet sich daraufhin von dieser Sabbatdeutung ab, während einige Täufer in Mähren unter apokalyptischem Vorzeichen zum Halten des Sabbats aufrufen.
Indem die Untersuchung die Deutungen des Sabbats aufspürt, gibt sie einen Einblick in die theologischen Konsolidierungs- und Normierungsprozesse der ersten beiden Jahrzehnte der Reformation im Spannungsfeld von Mystik, Spiritualismus und Apokalyptik.



Hebrew Bible Old Testament

Jetzt subskribieren!

The History of its Interpretation

In co-operation with Chris Brekelmans and Menahem Haran
Edited by Magne Sæbø

Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)
Part 1: Antiquity

1996. Ca. 900 Seiten, Leinen
ca. DM/SFr 198,– / öS 1465,–;
bei Subskription des Gesamtwerkes
ca. DM/SFr 183,– / öS 1354,–
ISBN 3-525-53636-4

Dieses große internationale Standardwerk vereinigt christliche und jüdische Fachleute aus aller Welt. Es stellt die alttestamentliche Exegese von den Anfängen innerbiblischer Schriftdeutung bis zur gegenwärtigen Forschung umfassend dar.
Der erste Teilband führt von den Kanonfragen über frühjüdische, neutestamentliche, rabbinische und patristische Deutungen bis zu Augustin. Er endet mit einer Zusammenfassung über Kirche und Synagoge als jeweiligen Mutterboden für die Entwicklung verbindlicher Schriftauslegung.

Das Werk ist auf fünf Teilbände angelegt, die im Abstand von ein bis zwei Jahren erscheinen sollen.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

Manfred Gerwing

Vom Ende der Zeit

Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist

Arnald von Villanova († 1311) war Mediziner und Laientheologe. Er schrieb mehrere, bis in die Neuzeit gedruckte medizinische Schriften, verfaßte in der katalanischen Volkssprache zahlreiche spirituelle Werke und in der lateinischen Schulsprache eine Reihe von Traktaten, in denen er sich für die Reform der Kirche einsetzte. Zu nennen sind vor allem eine Auslegung der neutestamentlichen Apokalypse und der „Tractatus de tempore adventus Antichristi", der in zwei (unkritischen) Frühdrucken zugänglich ist.

In diesem Traktat über die Ankunft des Antichrist brachte er die biblische Prophetie, die apokalyptische Tradition und die astronomische Berechung (computatio) in Einklang. In Wahrnehmung des theologischen „Wächteramtes" mahnte er als Anruf zur Bekehrung für die nächste Zukunft das Kommen des Antichrist im Jahre 1378 an.

Manfred Gerwing klärt sach- und quellenkundig die Werde- und Wirkungsgeschichte des Traktates und stellt aus den großenteils ungedruckten Schriften der Pariser Theologen (Johannes von Paris OP, Nikolaus von Lyra OM, Guido Terrena von Perpignan OCarm, Petrus von Auvergne und Heinrich von Harclay) deren Kritik dar.

1996, XXVI und 708 Seiten, kartoniert,
DM 198,– / öS 1465,– / sFr 184,– ISBN 3-402-03996-6

Neue Folge, Band 45 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Ub. 96

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–**

Nummer 3 **1996** **92. Jahrgang**

Gerhards, Albert: Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen. Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 181

Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten (Dietmar Thönnes)

Lengeling, Emil Joseph: Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter (Manfred Probst)

Corpus Orationum. Tomus I, A–C: Orationes 1–880 / Tomus II, D: Pars prima. Orationes 881–1707 / Tomus III, D: Pars altera: Orationes 1708–2389 / Tomus IV, E–H: Orationes 2390–3028 / Tomus V, Orationes 3029–3699. Inchoante Eugenio Moeller (†), subsequente Ioanne Maria Clément (†), totum opus perfecit Bertrandus Coppieters't Wallant (Dietmar Thönnes)

Wagner, Johannes: Mein Weg zur Liturgiereform. 1936–1986. Erinnerungen (Theodor Maas-Ewerd)

Cordes, Paul Josef: «Actuosa Participatio – tätige Teilnahme». Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften (Klemens Richter)

Giovani, liturgia e musica. Hg. v. Manilo Sodi (Reiner Kaczynski)

Fuchs, Guido: Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern / Ringseisen, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle / Weyers, Heinrich: Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob" (Stefan Rau)

Müller-Geib, Werner: Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit (Franz Kohlschein)

Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, hg. v. Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Dietmar Thönnes)

Ars et musica in liturgia. Celebratory volume presented to Casper Honders on the occasion of his seventieth birthday on 6 June 1993, ed. by Frans Brouwer / Robin A. Leaver (Franz Karl Praßl)

Eulógema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ. A cura di Ephrem Carr / Stefano Parenti / Abraham-Andreas Thiermeyer / Elena Velkovska (Michael Kunzler)

Allgemeines . . . . . Sp. 211

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, hg. v. Edmund Arens (Paul Petzel)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 215

Mettinger, Tryggve N. D.: No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context (Christoph Dohmen)

Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald: „Jahwe und seine Aschera." Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (Christoph Dohmen)

Fischer, Irmtraud: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (Otto Kaiser)

Wahl, Harald-Martin: Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37 (Manfred Oeming)

Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlein, hg. v. Klaus Seybold / Erich Zenger (Manfred Oeming)

Marböck, Johannes: Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach (Otto Kaiser)

Henaut, Barry W.: Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4 (Klaus Scholtissek)

Robbins, Vernon K.: Jesus the Teacher. A Socio-rhetorical Interpretation of Mark (Thomas Söding)

Kim, Hee-Song: Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks (Walter Radl)

Tolmie, D. François: Jesus' Farewell to the Disciples. John 13,1–17,26 in Narratological Perspective (Klaus Scholtissek)

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (Heinz Giesen)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 235

Ritter, Adolf Martin: Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, hg. v. Angelika Dörfler-Dierken / Ralph Hennings / Wolfram Kinzig (Ernst Dassmann)

Limberis, Vasiliki: Divine Heiress. Mary in Late Antiquity (Franz Courth)

Heid, Stefan: Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land (Maria-Barbara von Stritzky)

Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz. Bd. 1 Bischöflicher Informativprozeß. Bd. 2 Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zu Nachforschungen nach den Schriften der Heiligen, hg. v. Theresienwerk e.V. (Andreas Wollbold)

Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen. Bd. I, hg. v. Hanns Peter Neuheuser (Reimund Haas)

Dohms, Peter: Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten". Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart (Joachim Schmiedl)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 242

Studer, Basil: Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? (Andreas Hoffmann)

Graumann, Thomas: Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand (Basil Studer)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 249

Waldenfels, Hans: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen (Jürgen Werbick)

Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption (Edmund Arens)

Feiter, Reinhard: Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich (Michael Bongardt)

Dogmatik . . . . . Sp. 253

Menke, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage (Gerhard Ludwig Müller)

Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur (Raymund Schwager)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 258

Leuze, Reinhard: Christentum und Islam (Ludwig Hagemann)

Philosophie . . . . . Sp. 259

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard, hg. v. Friedrich Niewöhner (Jörg Splett)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 259

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 265

Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen
Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft

von Albert Gerhards, Bonn

Wie in anderen theologischen Einzeldisziplinen ist auch in der Liturgiewissenschaft derzeit eine erstaunliche Zunahme an Lehr- und Handbüchern zu vermerken. Dies mag ein Hinweis auf eine wenig originelle Phase der Theologie sein, die sich auf die *Bestandsaufnahme* einer mehr oder weniger zerrinnenden Tradition konzentriert. Auffallend ist für die Liturgiewissenschaft vor allem die Zunahme der Publikationen im evangelischen Raum. Stand das berühmte, jedoch unvollständig gebliebene Werk „Leiturgia" aus den 50er bis 70er Jahren lange ohne Alternativen da, so wurden innerhalb eines guten Jahrfünfts nicht weniger als drei, in Anlage

Theologische Revue Online
Internet: http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/

BS: theol A 425

und Umfang zwar unterschiedliche, in ihrer Zielsetzung jedoch durchaus vergleichbare Publikationen vorgelegt. Diese sollen zusammen mit einem neuen Lehrbuch aus der katholischen Liturgiewissenschaft im folgenden besprochen werden.

In einem ersten Durchgang werden die Publikationen in der Reihenfolge ihres Erscheinens vorgestellt. In einem zweiten Schritt wird ein Vergleich der Konzepte und einiger zentraler Kategorien versucht. Schließlich werden einige stichprobenartige Einzelvergleiche vorgenommen.

1. Struktur und Inhalt der vier neuen Werke

Das erste, 1989 erschienene und 1991 aktualisierte einbändige Werk von Christian Grethlein, „Abriß der Liturgik", versteht sich als „ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung".[1] Im Vorwort konstatiert der Vf. eine „vielfältige liturgische Not in der heutigen evangelischen Kirche" (in der alten Bundesrepublik und in Westberlin). Das Buch soll das Wissensdefizit beheben, um die Urteilsfähigkeit gegenüber den gegenwärtigen Gottesdiensten zu fördern. Darüberhinaus soll es Anregungen für eine angemessene Gottesdienstgestaltung geben.

Die aus der konkreten Erfahrung des praktischen Theologen mit Studierenden evangelischer Theologie kommende Motivation bestimmt den inneren Aufbau des Buchs. Es gliedert sich in drei Hauptabschnitte: 1. Was ist christlicher Gottesdienst (im normativen Sinn)? 2. Wie stellt sich heute evangelischer Gottesdienst in der BRD dar (historisch, empirisch und kritisch gesehen)? 3. Wie soll evangelischer Gottesdienst gestaltet werden (im handlungsorientierenden Sinne)? Die in den drei Hauptabschnitten gekennzeichneten methodischen Ansätze entsprechen dem dieser Liturgik zugrundeliegenden Verständnis von *Praktischer Theologie*. Demnach werden die biblisch-systematischen Reflexionen und die erfahrungswissenschaftlichen Einsichten zu Handlungsorientierungen gebündelt. Diese straffe methodische Durchführung erklärt u. a., warum sich der Vf. auf den evangelischen Gottesdienst (bezogen auf Agende I) beschränkt. Die Notwendigkeit ökumenischer Ausrichtung wird grundsätzlich bejaht (16f) und zumindest in den zahlreichen Literaturangaben aus der katholischen Liturgiewissenschaft belegt.

Der erste Hauptabschnitt gliedert sich in drei Kap. Nach biblischen Perspektiven folgen systematische Reflexionen des biblischen Befunds nach den drei Kriterien Christusbezogenheit, Verständlichkeit/Gemeinschaftsdienlichkeit und Lebensbezug. Das dritte Kap. behandelt drei Stationen der Liturgik des 18., 19. und 20. Jh.s. Neben der nicht auf einen Repräsentanten zu fixierenden Aufklärung werden Schleiermacher als Beispiel der Romantik des 19. und Peter Brunner als Exponent des 20. Jh.s behandelt. Charakteristisch für die Arbeitsweise des Vf.s ist die Eigenart, wichtige Einzelaspekte, z. B. Symbolverständnis, Luthers liturgischen Ansatz oder die Agendenreform Friedrich Wilhelms II., in Exkursen zu behandeln. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß der Focus des gesamten Buches die agendarische Gestalt des evangelischen Gottesdienstes heute ist.

Der zweite Hauptabschnitt stellt eine Art Bestandsaufnahme evangelischen Gottesdienstes in historischer, empirischer und kritischer Perspektive dar. In vier Kap.n wird der Gottesdienst nach „äußerem Rahmen", sonn- und feiertäglichen Gottesdiensten, auf die Lebensgeschichte bezogenen Gottesdiensten sowie „besonderen Gottesdiensten" aufgegliedert.

Die Einteilung erscheint mitunter recht willkürlich. So werden unter „äußerem Rahmen" neben Gottesdienstorten, Gottesdienstzahl und Paramenten auch die gottesdienstliche Musik aufgeführt. Der Taufgottesdienst, obwohl vorher als fundamentaler Gottesdienst ausgewiesen, erscheint unter „besondere Gottesdienste" neben dem Schulgottesdienst. Hier wird die Problematik eines rein am *Ist-Zustand der agendarischen Vorlage* orientierten Ansatzes deutlich, der leicht zu einer falschen Systematik verleiten kann. Freilich erscheint die Behandlung des Schulgottesdienstes auf immerhin nahezu 10 S. bemerkenswert, da diesem Sujet bisher kaum einmal in einem Handbuch Aufmerksamkeit gewidmet worden ist.

Der dritte Hauptabschnitt behandelt auf etwa 30 S. die handlungsorientierende Quintessenz des in den beiden ersten Teilen dargelegten Materials. Im ersten der drei dort zusammengefaßten Kap. werden Notwendigkeit und Grenzen liturgischer Innovationen behandelt. Ein weiteres Kap. führt Perspektiven für zukünftiges liturgisches Handeln auf, während das letzte Kap. eine ekklesiologische Einordnung der Liturgiereform versucht.

Der „Abriß der Liturgik" ist, wie der Untertitel sagt, ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung aus evangelischer Perspektive. Damit sind die Möglichkeiten und Grenzen zugleich ausgesagt. Der methodische Ansatz erscheint folgerichtig aus der Perspektive eines Studienbuchs, das dem Dilemma einer defizitären Gottesdienstpraxis und einer fehlenden Einbettung der Liturgiewissenschaft in das Curriculum der evangelischen Theologie Rechnung trägt. Die mitunter etwas unübersichtliche Einordnung der zahlreichen Exkurse, die im Inhaltsverzeichnis freilich ausgewiesen sind, erklärt sich aus dem didaktischen Leitinteresse. Hilfreich sind die zahlreichen kommentierten Literaturhinweise. Grenzen sind freilich dort festzustellen, wo man im Abriß der Liturgik ein einigermaßen erschöpfend Auskunft gebendes Handbuch sucht. Dies liegt erklärtermaßen aber auch nicht in der Absicht des Vf.s.

Ein in Umfang und Zielsetzung weitaus ehrgeizigeres Werk stellt die zweibändige „Liturgik" von Rainer Volp dar.[2] Im Unterschied zur oben angezeigten Publikation ist hier der Versuch unternommen, das *ganze Spektrum der Liturgie* zu behandeln, wobei dies bewußt in ökumenischem Kontext geschieht. Laut Vorwort sollte es zunächst nur ein kleineres „Hilfsbuch" werden, das sich aber dann zu dem umfangreichen Hand- und Lehrbuch von über 1300 S. entwickelt hat.

Die Liturgik gliedert sich in vier Hauptteile, von denen je zwei auf die beiden Bde verteilt sind. Teil A „Einführung in Methoden und Materialien" liefert in einem Kap. ein liturgisches Propädeutikum. Teil B „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes" behandelt in drei Kap.n die Alte Kirche, die Ostkirche sowie den Westen. Der zweite Bd enthält im Teil C „Theorien und liturgische Bildung" ein Kap. mit Geschichte und Theorie der Liturgik. In Teil D „Die Gestaltung des Gottesdienstes" ein Kap. über die Elemente des Gottesdienstes sowie in einem abschließenden letzten Kap. „Die vollständigen liturgischen Handlungen".

Der Ansatz dieser Liturgik ist dezidiert *anthropologisch*. Dabei geht es aber nicht um eine rein immanente Sicht, sondern um Visionen (22ff). Nicht klar wird jedoch, inwiefern im Begriff „Gottesdienst" zunächst Gottes heilshaftes Handeln, das jedem menschlichen Antworten vorrangig ist, einbezogen ist. Bei den Begriffsbestimmungen von „Gottesdienst" und „Liturgie" fällt auf, wie sehr *protestantische* Traditionen die scheinbar gemeinsame Terminologie determinieren. Hat sich in weiten Teilen der Liturgiewissenschaft längst durchgesetzt, daß beide Begriffe mehr oder weniger synonym zu verwenden seien und ein dialogisches Geschehen kennzeichnen, so scheint dies für den allgemeinen Sprachgebrauch der Theologie noch nicht der Fall zu sein: „Von ‚Liturgie' reden heißt demnach von dem Versuch der Christen reden, Gottes Verheißungen zugleich gemeinsam und in individueller Prägung darzustellen und zu gestalten, ein die Theologie begründender Vorgang" (39).

Auf ca. 130 S. entwickelt V. ein liturgisches Propädeutikum unter anthropologischen und theologischen Aspekten, wobei der von ihm in früheren Publikationen entwickelte kommunikationstheoretische Ansatz hier zur Entfaltung kommt. Manches davon erscheint auch im zweiten Bd, wo V. noch einmal seine eigene Gottesdienstheorie vorlegt.

Den Hauptbestandteil des ersten Bdes bilden die drei Kap. zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Bemerkenswert, für den Hg. der Zeitschrift „Kunst und Kirche" freilich nicht verwunderlich, ist die Tatsache, daß er jeweils von der Raumkategorie und den Bildern ausgeht. Es folgt die Kategorie der Zeit, bevor die einzelnen Dimensionen der Feier und die Einzelfeiern als solche behandelt werden. Besonders wertvoll erscheinen die zahlreichen Grundrisse, Bilder und Schemata, die den Ansatz vom Anschaulichen her überzeugend ins Bild setzen. Dabei beschränkt sich V. nicht auf die Historie, sondern zieht den Bogen bis in die Gegenwartskunst hinein.

Der zweite Bd behandelt zunächst auf über 200 S. eine Geschichte und Theorie der Liturgik. Sie konzentriert sich zwar auf den evangelischen Bereich, bezieht aber die ökumenische Perspektive ausdrücklich mit ein. Am Ende legt der Vf., wie bereits erwähnt, einen eigenen Ansatz vor. Das sechste Kap. behandelt die Elemente des Gottesdienstes. Wieder geht der Vf. von den gegenständlichen bzw. symbolischen Dimensionen aus, um danach Musik, freie Rede und geprägtes Gebet zu behandeln. Das letzte Kap. befaßt sich mit den liturgischen Feierformen, wie sie in der evangelischen Tradition des Vf.s vorkommen: der Sonntags- und Tagesgottesdienst, Taufe, Abendmahl, Beichte, Konfirmation, Ordination, Trauung, Sterbe- und Trauerbegleitung.

Der Vf. bietet eine ungeheure Fülle von Material, nicht zuletzt auch in den zahlreichen Literaturangaben, die den jeweiligen Abschnitten vorangestellt sind. Zusammen mit dem ausführlichen Register wird damit dem Charakter des Handbuchs entsprochen.

[1] **Grethlein**, Christian: **Abriß der Liturgik.** Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn [1]1989, 2. überarb. Aufl. 1991. 278 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-579-00223-6. Vgl. auch ThRv 86, 1990, Sp. 394–395.

[2] **Volp**, Rainer: **Liturgik.** Die Kunst, Gott zu feiern. Bd 1: **Einführung und Geschichte.** Bd 2: **Theorien und Gestaltung.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992/1994. XX, 682/IX, 686–1325 S., geb. je DM 98,00 ISBN: 3-579-00225-2 / 3-579-00229-5.

Dezidiert als „Handbuch der Liturgik" führt sich der über 1000 S. starke Sammelbd ein, der 1995 von HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER und KARL-HEINRICH BIERITZ hg. worden ist.[3] Dieses Werk unterscheidet sich allein schon durch die Fülle unterschiedlicher Vf.innen und Vf. von den bisher besprochenen. Dies ist einerseits ein Nachteil, was die Einheitlichkeit anbetrifft, andererseits aber auch ein Vorteil, da hier die Wahrscheinlichkeit größer ist, daß die verschiedenen Bereiche durch kompetente Fachleute abgedeckt sind.

Im Vorwort erläutern die beiden Hg. Konzept, Entstehungsgeschichte und Zielgruppen des Handbuchs. Entstanden ist es im Umfeld der Vorarbeiten an der Erneuerten Agende. Es steht in der Tradition des „Lehrbuchs der Liturgik" von G. Rietschel/P. Graff (Göttingen 1951/52) und nimmt sich das von C. Jones, G. Wainwright und E. Yarnold hg. Studienbuch „The Study of Liturgy" (London 1978)[4] zum Vorbild. GEOFFREY WAINWRIGHT übernahm mit der systematisch-theologischen Grundlegung auch eines der zentralen Kap. Von seiner Zielbestimmung her soll das Handbuch sowohl Nachschlagewerk als auch Studienbuch und Werkbuch sein. Der Adressatenkreis ist weit gestreut: Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrende in der Aus- und Fortbildung, Studierende der Theologie, der Religionspädagogik und anderer Fachrichtungen sowie jedes interessierte Gemeindemitglied, selbst Nichtchristen, die sich über das gottesdienstliche Handeln der christlichen Kirchen informieren wollen. „Sein Vorzug ist es, daß es den Leser nicht auf die Meinung eines einzelnen Autors festlegt, sondern ihm die Möglichkeit eröffnet, sich an einem theologischen Diskurs zu beteiligen, in dem auch einander widerstreitende Positionen zur Sprache kommen" (13).

SCHMIDT-LAUBER befaßt sich auf den ersten rund 20 S. mit Begriff, Geschichte und Stand der Forschung der Liturgie. Auch dieses Handbuch konstatiert den Mangel an grundlegender Kenntnis der Geschichte und der Formgesetze der Liturgie und begründet damit die eingehende Befassung mit den Begriffen und der Geschichte der Disziplin. Bemerkenswert ist die *parallele Behandlung evangelischer und römisch-katholischer Liturgiewissenschaft*, die durch die „Wiederentdeckung" des für die Reformation zentralen katabatischen Aspekts den anabatisch-kultischen auf den zweiten Rang versetzt: „Gottesdienst ist primär Gottes Handeln an uns und erst in zweiter Linie Handeln der Gemeinde" (17). Auf wenigen Seiten wird ein umfassender Überblick über die Geschichte des Fachs von den Anfängen bis zur Gegenwart geboten.[5] Bedauerlich ist es, daß der Vf. die 1991 publizierte „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft", ein Konvergenzpapier katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, ignoriert.[6] Für das Bemühen um eine zeitgemäße Theorie des Gottesdienstes stehen drei Namen: P. Cornehl, K.-H. Bieritz und A. A. Häußling. Die beiden herkömmlichen westlichen Ansätze einer „dogmatischen" Liturgiekonzeption und einer „liberalen" nähern sich aufgrund der anstehenden Aufgaben einander an. Zu den beiden westlichen Wegen, die in der gemeinsamen abendländischen Wort-Theologie wurzeln, tritt als grundsätzliche Anfrage der östliche hinzu, der die Orthodoxie weniger in einem Lehrgebäude als im gottesdienstlichen Geschehen selbst verankert sieht.

Die Strukturierung des ersten Teils „Grundlagen des christlichen Gottesdienstes" entspricht den in der Einleitung gezogenen Grundlinien. Zunächst behandelt JÜRGEN ROLOFF den Gottesdienst im Urchristentum, angefangen vom jüdischen Gottesdienst in ntl. Zeit über die ntl. Schriften bis hin zu den patristischen Zeugnissen der ersten Jh.e. Damit kommt der normative Charakter der Schriften des NT in ihrem Kontext zur Sprache. Christlicher Gottesdienst lebt aus einem dreifachen Bezug: dem christologischen, dem Welt- und dem Bezug zum hymnischen Gotteslob.

Die folgende systematisch-theologische Grundlegung von WAINWRIGHT bezieht sich auf die vorrangig *katabatische* Struktur des hier zugrundeliegenden Liturgiebegriffs. Der dreieine Gott ist zugleich Ursprung und Ziel des christlichen Gottesdienstes. Wainwright warnt vor einer Reduzierung der Theologie auf Anthropologie: „Theologische Reflexion über den christlichen Gottesdienst hat dementsprechend die Aufgabe wahrzunehmen, daß der Mensch immer in Beziehung zu Gott gesehen wird, zu dem Gott, dessen Herrlichkeit wächst, wenn seine menschlichen Geschöpfe, erlöst und erneuert, ihr Glück finden in Ihm" (94).

Der systematisch-theologische Ansatz schließt freilich einen anthropologischen nicht aus, wie BIERITZ in seiner anthropologischen Grundlegung betont. Richtig verstandene theologische und liturgische Anthropologie steht immer in einer theologischen Perspektive. Der anthropologische Ansatz macht deutlich, daß Theologie und Liturgie erst in der *Kontextualisierung* einen Lebensbezug erhalten. Christlicher Gottesdienst steht immer in dem Spannungsfeld zwischen der personalen Struktur von Evangelium und Glaube und den rituellen Weisen ihrer Darstellung und Vermittlung. Nur wo diese Spannung durchgehalten wird, kann christliches Ritual das Evangelium mitteilen.

Der zweite Abschnitt des ersten Teils behandelt den Gottesdienst in ökumenischer Perspektive. Verschiedene Vf. schreiben über die konfessionelle Kontextualisierung christlichen Gottesdienstes, wobei ein ökumenisches Kap. den Durchgang durch die unterschiedlichen ekklesialen Ausprägungen abschließt.

Im zweiten Teil werden zunächst vier Grundformen des Gottesdienstes behandelt: Eucharistie, Predigtgottesdienst, Stundengebet und Taufe. Unter dem Sammelbegriff gottesdienstliche Handlungen stehen im folgenden die Kasualgottesdienste an. Schließlich werden unter der Kategorie „raum-zeitliche Sprachformen" Kirchenjahr, Kirchenbau und Kirchenraum, gottesdienstliche Musik und das „Caeremoniale" aufgeführt.

Im dritten Hauptteil geht es zunächst um die gesellschaftliche Einordnung des Gottesdienstes, die in einer Reihe von Unterkap.n „Gottesdienst und Öffentlichkeit", „Gottesdienst und Kultur", usw. behandelt wird. Stärker in die Konkretisierung der Gestaltung führt das folgende Kap., in dem von der Vorbereitung des Gottesdienstes die Rede ist. Schließlich werden Zielgruppen, Sonderformen und die Praxis der Kasualgottesdienste behandelt. Als eine Art Schlußkap. fungiert ein Beitrag über die Erneuerung des Gottesdienstes: Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe.

Wie bereits angedeutet, kann man dieses von über 50 Vf.innen und Vf.n erstellte Handbuch kaum mit den von einer Person verfaßten Werken vergleichen. In jedem Fall erlaubt die Zuweisung der einzelnen Stoffe an entsprechende Fachleute eine größere Detailgenauigkeit, was mitunter sicherlich auf Kosten der Schlüssigkeit des Gesamtwerks geht. Zünftige liturgiehistorische Abhandlungen (z. B. über die Taufe) stehen neben rein praktisch orientierten Kap.n (z. B. über die Konfirmation). Doch wird man den Hg.n bescheinigen müssen, daß das von ihnen gewählte systematische Konzept überzeugt und trotz der eindeutigen Zuweisung in die evangelische Liturgik eine erfreuliche Ökumenizität besitzt. Dies kommt z. B. darin zum Ausdruck, daß man katholischen Vf.n und einer Vf.in nicht nur das Kap. „Gottesdienst im römisch-katholischen Kontext" (B. FISCHER), sondern auch konfessionsübergreifende Abschnitte zugewiesen hat: Die Taufe (A. JILEK), Gottesdienstliche Rollen (M. B. MERZ), Die Sprache der Liturgie (T. BERGER), Gottesdienstübertragungen im Rundfunk (W. SANDERS).

Das vierte Werk geht von einem ganz anderen Ansatz aus. Gerade deshalb erscheint der Blick darauf als „Gegenprobe" reizvoll. Es handelt sich um die ebenfalls 1995 erschienene Publikation von MICHAEL KUNZLER, „Die Liturgie der Kirche".[7] Sie ist in einer Lehrbuchreihe zur katholischen Theologie erschienen.

Der Vf. erläutert Adressatenkreis und Zielsetzung des Werks: „Studierende der Theologie sollen eingeführt werden in die Geschichte, die gegenwärtige Gestalt und die theologische Systematik des Gottesdienstes. Sie sollen bekanntgemacht werden mit den gewachsenen Strukturen, mit dem geistlichen Anspruch liturgischer Vollzüge und auch mit der Frage nach der Gestalt der Liturgie von morgen." (15) Bereits im Vorwort wird der Ansatz dieser Liturgik deutlich, der die Systematik bestimmt: Vorrangig ist in jeder Hinsicht *Gottes Handeln am Menschen*, demgegenüber die Liturgie der Kirche immer nur Antwort sein kann. Es handelt sich, ganz im Sinne ostkirchlichen Denkens, um eine Teilhabe an der „himmlischen Liturgie", die es gegenwärtigzusetzen gilt.

Diese Prämisse bestimmt den Aufbau der in sechs Teile gegliederten Publikation. Der erste Teil behandelt unter der Überschrift „Katabasis: der Herabstieg Gottes zum Menschen" die „theologische Wende" in der Liturgiewissenschaft. In Anspielung an Karl Rahners „anthropologische Wende" der Theologie wird hier die Abkehr vom einseitig kultisch-anabatischen Denken in bezug auf die katholische Liturgie behandelt. Aus der Perspektive östlicher Theologie können Theologie und Anthropologie nicht gegeneinander ausgespielt werden, da im heilsökonomischen Denken der Mensch stets im Mittelpunkt steht, freilich als Adressat des immer vorrangigen göttlichen Engagements „propter nostram salutem". Aus dieser Perspektive heraus setzt sich K. nun mit den Grundbegriffen wie Kult, Liturgie, Fest, Sakralität und Profanität auseinander. Daran schließen sich Ausführungen über atl. Katabasis, Jesus Christus und den Geist an sowie über die Kirche in katabatischer Perspektive. Mit Überlegungen zur Anamnesis und Theosis schließt der erste Teil ab.

Der zweite Teil behandelt unter der Überschrift: „Anabasis: der Aufstieg des Menschen zu Gott" die anthropologische Seite der Liturgie. Erste Überlegungen betreffen das Symbolverständnis, den Kulturbegriff sowie die Geschichte der Liturgiewissenschaft. In einzelnen Unterkap.n werden nun die Grunddimensionen der liturgischen Anthro-

[3] **Handbuch der Liturgik.** Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Heinrich Bieritz. – Göttingen/Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht / Evangelische Verlagsanstalt 1995. 1023 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-525-57191-7 / 3-374-01524-7.

[4] Dieses Werk ist mittlerweile in revidierter Fassung erschienen: C. Jones / G. Wainwright / E. Yarnold / P. Bradshaw (Hg.): The Study of Liturgy – Revised Edition, New York ²1993.

[5] In bezug auf die katholische Liturgiewissenschaft ist freilich anzumerken, daß auch in Augsburg inzwischen ein eigener Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft eingerichtet ist (26).

[6] Vgl. Rez. / B. Osterholt-Kootz: Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft", in: LJ 42, 1992, 122–138.

[7] **Kunzler**, Michael: **Die Liturgie der Kirche.** – Paderborn: Bonifatius 1995. 672 S. (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie, 10), kart. DM 58,00 ISBN: 3-87088-849-0.

pologie behandelt: der Leib, die Sprache, Gesang und Musik, das liturgische Kleid, materielle Gegenstände, der liturgische Raum. Das Kap. schließt mit einem zweiten ekklesiologischen Abschnitt, nun von der menschlichen Gemeinschaft als anabatische Wirklichkeit ausgehend. Am Schluß dieses Kap.s stehen Überlegungen zu Liturgie und Ökumene.

Nach diesen beiden grundlegenden Kap.n einer „Fundamentalliturgik" werden in den folgenden die einzelnen liturgischen Feiern bzw. die Feierorganisationen abgehandelt. Der dritte Teil befaßt sich mit der Eucharistie, der vierte mit den sakramentlichen Feiern, der fünfte unter der Überschrift „Heiligung der Zeit 1" mit dem Stundengebet und der sechste, „Heiligung der Zeit 2", mit der Feier des Kirchenjahres. Ein durchgehender Tenor ist die parallele Behandlung der byzantinischen Liturgie, aber auch, freilich weniger ausgeprägt, der Liturgie in den Kirchen der Reformation.

2. Vergleichende Betrachtung

Der Durchgang durch die vier neueren Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft zeigte, wie zu erwarten war, ein kaum zu vergleichendes Spektrum in Intention, Ansatz und Durchführung. Bei aller Unterschiedlichkeit scheint doch ein Blick auf einige Vergleichspunkte sinnvoll.

2.1. Ein unterschiedlicher Liturgiebegriff

Hier ist zum einen die Reflexion über Geschichte und Stellenwert des Faches Liturgik bzw. Liturgiewissenschaft von Interesse. Bei Grethlein und Volp nehmen diese Kap. breiten Raum ein. Vor allem der katholische Leser erfährt hier viel Neues, kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich um eine Rechtfertigung des Unterfangens handelt, ein eigenes Lehrbuch vorzulegen. Dies kann in Anbetracht der mangelnden Verankerung der Liturgiewissenschaft im Curriculum evangelischer Theologie nicht verwundern. Demgegenüber sind die Ausführungen im Handbuch der Liturgik vergleichsweise knapp, wenn auch präzise und in der ökumenischen Ausrichtung überaus erfreulich. Es zeigt sich offenbar, daß die Hg. unter einem geringeren Rechtfertigungsdruck stehen. Dies kann aufgrund ihrer starken Einbindung in die interkonfessionelle Liturgiewissenschaft auch nicht verwundern. Die einschlägigen Ausführungen über die Liturgiewissenschaft bei Kunzler sind demgegenüber eher versteckt im zweiten Kap. über die Anabasis untergebracht. Der nähere Kontext ist das Spannungsverhältnis von Liturgie und Kultur. Hier zeigt sich der eigene Ansatz K.s, der aus einer eher kulturpessimistischen Perspektive heraus vor falscher Inkulturation warnt. Demgegenüber vertritt Volp einen geradezu optimistischen Ansatz. Dies zeigt sich z. B. in der positiven Einschätzung der Gegenwartskunst, die nicht als Bedrohung, sondern als Herausforderung verstanden wird (500).

Die *fundamentale* Frage ist selbstverständlich die nach dem jeweils zugrundeliegenden Verständnis von Liturgie. Dieses bleibt sowohl bei Grethlein wie bei Volp seltsam diffus.

Grethlein bietet eine Zusammenfassung dessen, was er unter christlichem Gottesdienst in normativer Hinsicht versteht: „das grundsätzlich für alle Menschen in gleicher Weise offene, kritisch und konstruktiv auf alle Lebensbereiche bezogene, alle Sinne und verschiedenste Ausdrucksformen umfassende, ritualisierte Kommunikationsgeschehen zwischen mehreren, gemeinschaftlich verbundenen Menschen und dem Vater Jesu Christi im Medium biblischer Überlieferung, wozu wesentlich als Voraussetzung die Taufe und als wichtiger (im Einzelfall wohl nicht notwendiger) Bestandteil das Herrenmahl gehören" (47). Volp entzieht sich bewußt dem Anspruch einer Definition und läßt sein Gottesdienstverständnis offen: „Das Motivationspotential der Gottesdienste liegt in Kräften, die im Sinne biblischer Visionen auch heute zwischen der ‚Illumination' von Gottes Güte und der Inszenation seines gelungenen Werkes wirksam werden" (26). Gottesdienst hat für ihn viele Bedeutungshorizonte, die sich jeweils neu definieren. Demgegenüber reserviert er den Begriff Liturgie für den *rituellen* Charakter des Gottesdienstes.

Es gelingt weder ihm noch Grethlein überzeugend, den Zusammenhang zwischen dem Gnadenhaften und dem Kultischen aufzuweisen.

Demgegenüber betonen das Handbuch der Liturgik und Kunzler gleichermaßen den Zusammenhang des katabatisch-anabatischen Geschehens. Bemerkenswert ist im Handbuch die Feststellung weitgehender Konvergenz zwischen neuerer katholischer und evangelischer Liturgie und Theologie in dieser Hinsicht (30). In der Einforderung der „Wiedergewinnung der kulturellen Relevanz des christlichen Gottesdienstes" (A. Schilson) nähert sich das Handbuch der Position von Volp an, jedoch unter deutlich systematisch-theologischer Akzentuierung. Diese wird in der systematisch-theologischen Grundlegung von Wainwright trinitarisch entfaltet und in der anthropologischen Grundlegung von Bieritz anthropologisch weitergeführt. Theologie und Anthropologie erweisen sich dabei nicht als Gegensätze, sondern als unterschiedliche Zugänge zu einer und derselben Wirklichkeit. Damit ist das Dialogische unter dem Vorrang des Katabatisch-Heilshaften auch methodisch eingeholt.

Auch für Kunzler ist Liturgie in erster Linie Dialog und Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Liturgie ist, analog dem Sprachgebrauch der Kirche des Ostens, für ihn vor allem die *Eucharistiefeier*, die das Zentrum der übrigen Sakramente und der anderen Liturgiefeiern bildet. In ihrem Festcharakter ist irdische Liturgie Abbild der „himmlischen", ein Topos christlicher Liturgie, der über die École française in die Theologie im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gelangt ist. Das Bild der *„himmlischen Liturgie"* verdeutlicht zwar das Geschenkhafte christlichen Gottesdienstes, führt aber leicht zu einer Spiritualisierung. Zwar warnt K. wiederholt vor dieser Gefahr, kann dieser aber aufgrund des methodischen Ansatzes – die deutliche Trennung der katabatischen und anabatischen Seite – selbst nicht ganz entgehen.

2.2. Eine unterschiedliche Methodik

Vielfältig wie der jeweils zugrundeliegende Liturgiebegriff sind auch die Methoden der einzelnen Lehr- und Handbücher. Grethlein versteht sich als Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung. Dementsprechend ordnet er das Material in die drei Hauptabschnitte (s. o.). Ähnlich gliedert Volp das Material in seinen vier Hauptteilen: Einführung, Geschichte, Theorien und Gestaltung. Die Konzeption von Liturgie im Sinn einer *Gestaltungsaufgabe* ergibt sich aus dem offeneren Liturgiebegriff, der in beiden Fällen zugrundeliegt und der das Schwergewicht mehr auf das Handeln der Menschen legt. Dabei setzt sich Grethlein im Unterschied zu Volp zwar von einem kultischen Verständnis ab, doch muß in jedem Fall gefragt werden, wer oder was denn das Ziel dieses Handelns darstellt.

Das Handbuch hat in seiner Dreiteilung Grundlagen, Geschichte und Gestalt sowie Gestaltung ebenfalls eine auf Praxis hin zielende Konzeption. Es geht im praktischen Teil materialiter um den Gottesdienst der evangelischen Kirche in all seinen Facetten. Wer aber meint, mehr pragmatische Hinweise zu finden, wird angenehm enttäuscht. Auch in den einzelnen Unterkap.n, z. B. von T. Berger, Die Sprache der Liturgie (761–770), geht es um theologische Reflexion auf hohem Niveau, freilich durchaus in Richtung gottesdienstlicher Praxis.

Kunzler bietet, wie bereits vermerkt, in den ersten beiden Teilen eine Fundamentalliturgik, während die folgenden vier Teile das Themenfeld katholischer Liturgie bearbeiten. Stärker als in den anderen Publikationen hat man den Eindruck einer Liturgie*erklärung*, was einerseits mit dem unterschiedlichen Liturgieverständnis in der katholischen Kirche zu begründen sein mag, andererseits aber doch auf ein besonderes Vorverständnis des Vf.s hinsichtlich der Methodik des Fachs hinweist. Da von seinem Ansatz her Liturgie weniger Gestaltungsraum als schon *von Gott gestaltete Feier* in Raum und Zeit ist, reduziert sich der praktisch-theologische Anteil im Vergleich zu den anderen Publikationen auf eher marginale Hinweise.[8]

2.3. Einzelvergleich

Im folgenden sollen die Publikationen nach einigen Einzelaspekten verglichen werden, um die jeweilige Eigenart zu profilieren.

Das jüdische Erbe im christlichen Gottesdienst

Ein in jüngerer Zeit an Relevanz zunehmendes Thema ist die Frage nach der Verhältnisbestimmung der Beziehungsgrößen AT bzw. jüdische Liturgie einerseits sowie NT bzw. christliche Liturgie andererseits.

Grethlein behandelt das jüdische Erbe im christlichen Gottesdienst innerhalb eines Exkurses (22f). Dieser besteht aus einer (nicht ganz zutreffenden) Aufzählung von Einzelelementen in Anschluß an Th. Klauser und F. Schulz. Gegenüber den Gemeinsamkeiten betont G. das Neue, das vor allem in der Stiftung von Herrenmahl und Taufe besteht. Daneben wird der missionarische und

[8] Dies mag damit zusammenhängen, daß an der Kath.-Theol. Fak. in Paderborn das Fach Liturgiewissenschaft nicht wie üblich im Bereich der Praktischen, sondern der Historischen Theologie angesiedelt ist.

eschatologische Charakter des christlichen Gottesdienstes hervorgehoben. Das Verhältnis atl. und ntl. Perikopen wird dagegen, auch in dem einschlägigen Exkurs (125ff), nicht thematisiert.

Volp behandelt die Thematik in unterschiedlichen Zusammenhängen, so in dem Kap. über die Zeit (214ff).

Im Zusammenhang mit dem Tagzeitengebet heißt es: „Es waren vor allem die aus dem Judentum stammenden Tages- und Wochenrhythmen, die den christlichen Kalender an der Wurzel prägten. Strukturierende Modelle boten sich an mit der Beraka und dem Achtzehn-Gebet" (219). Nach einer (recht ungenauen) Beschreibung heißt es: „Wie das Achtzehngebet zum Gerüst für die eucharistischen Fürbitten wurde, so blieb auch die Beraka nicht ohne Folgen." Offenbar wird die Beraka zum Synonym für das jüdische Tagzeitengebet: „Stellen wir uns einen Juden vor, der in der Beracha, dem Morgengebet (sic!), die Hände in die Höhe wirft und singend ausruft: ‚Gott ist der Höchste und Gott ist der Nächste', dann wird er diese Einsicht als Christusanhänger nicht ändern, sondern lediglich in einem neuen Licht sehen, das ihn auch an eigene Ursprünge zurückführt. Die Aufgipfelung der Gebete am ersten Arbeitstag, dem ‚Herrentag', macht bewußt, daß jede Zeit geheiligt wird, ein Anliegen, das viele Juden aus den Augen verloren hatten" (228).

Woher weiß der Vf. dies? Schließlich entstammen wichtige Elemente des christlichen Tagzeitengebets, etwa die Psalmenauswahl der Laudes, großenteils jüdischer Gebetspraxis und nicht erst, wie behauptet, „dem nächtlichen (frühmorgendlichen) Psalmodieren der Mönche" (220). Unbelegt ist auch die Aussage, die Leseordnungen in Rom und Jerusalem hätten in einer Absetzungstendenz von der Synagoge die atl. Texte beiseite geschoben (263). Dies trifft für die Leseordnung der Eucharistiefeier sicherlich zu, nicht aber für die des Stundengebets. Zudem ist der reiche Schatz atl. Texte im Bereich der Meßantiphonie zu berücksichtigen.

Im Handbuch der Liturgik wird der jüdische Gottesdienst in ntl. Zeit eingehend behandelt (43–48). Darin konstatiert Roloff nicht nur die Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität, sondern stellt sie im einzelnen auch dar.

So spielen bei Jesu Kritik am jüdischen Gottesdienst die Motive der Radikalisierung des Gesetzesverständnisses sowie der Verkündigung der unmittelbar im Anbruch befindlichen Gottesherrschaft eine Rolle. Insgesamt gilt: „Jesu Botschaft von der Nähe Gottes und von der Durchsetzung seiner Herrschaft über sein Volk konnte freilich im Synagogengottesdienst nicht den angemessenen Raum für ihre Entfaltung finden" (46). Zu Recht weist Roloff auf die festlichen Mahlzeiten als Kontext der Entstehung einer genuin christlichen Liturgie hin. Die Traditionen dieser Mähler wurzeln im Judentum, erfahren aber beim letzten Mahl Jesu einen neuen Sinnhorizont. Jüdische Metaphorik – z. B. der Honig bei der Taufeucharistie in der „Traditio Apostolica" – spielt in der christlichen Liturgie weiterhin eine Rolle, freilich in einem neuen Kontext.

Manches von dem, was Roloff als genuin christlich ansieht, z. B. das zweigliedrige anamnetisch-epikletische Schema und der Embolismus im Eucharistischen Hochgebet, ist vielleicht doch auch Erbe des Judentums und seiner Gebetsspiritualität (s. u.). Überhaupt wird die Bedeutung des jüdischen Hauses als Ort der Liturgie nicht genügend deutlich. Hier liegt ja auch eine Kontinuität, denn: „Bis in die konstantinische Zeit spielte sich das gottesdienstliche Leben der Christen schwerpunktmäßig in Privathäusern ab, da eigene Kirchengebäude fehlten" (56).

Kunzler widmet der Thematik unter der Überschrift „Alttestamentliche Katabasis" ein eigenes Kap.

Es befaßt sich ausführlich mit dem „Kult" im AT und im Judentum, lehnt aber in Anschluß an Jean Corbon die Bezeichnung „Liturgie" dafür ab, da Himmel und Erde bei der Queduscha noch nicht vereint seien: „Der Mensch ist in die Begegnung zwischen Gott und geschaffener Welt noch nicht integriert, die eigentliche Begegnung von Gabe und Empfang bleibt der Zukunft vorbehalten . . . Erst in der Menschennatur kam die himmlische Liturgie des Dreifaltigen auf Erden und machte die irdische Liturgie möglich" (72). Daher sei jüdischer Kult „vorliturgisch". In bewußter Absetzung von neueren, die Kontinuität von atl. und ntl. Heilsökonomie betonenden Konzepten (E. Zenger) betont K.: „Auf das Kommen Christi zielt die gesamte Heilsökonomie des Alten Bundes. Nur in Christus kommen die Verheißungen Gottes zu ihrer Erfüllung" (74).

Ein Grund für die – heute so kaum mehr aufrecht zu erhaltende – Anwendung des Verheißungs-Erfüllungs-Schemas liegt in der allzu unkritischen Übernahme von Positionen ostkirchlicher Theologen wie V. Lossky und J. Corbon.[9] Die dort selbstverständlich gelebte Heilswirklichkeit kann in ihrer präsentischen Direktheit von uns kaum mehr nachvollzogen werden. Allzusehr ist uns das historische Versagen auch der Kirchen in unserem Jh. vor Augen. Zwar geschieht die liturgiewissenschaftliche Aufarbeitung der jüdisch-christlichen Thematik erst in jüngster Zeit, aber bereits mit respektablem Erkenntnisgewinn.[10]

Eucharistiefeier

Wichtige Neuerkenntnisse in bezug auf die atl.-jüdischen Wurzeln der Liturgie liegen schon länger für den Bereich der Eucharistie, insbesondere für das Eucharistische Hochgebet vor.[11] Eine Stichprobe soll überprüfen, wieweit diese Erkenntnisse, sofern bereits zugänglich, in den Handbüchern rezipiert wurden.

Grethlein behandelt die Eucharistie im Rahmen einer Erklärung des Hauptgottesdienstes nach Agende I (114ff; bes. 133–138). Dabei geht er in der verwendeten Literatur kaum über das vor 40 Jahren erschienene Handbuch „Leiturgia" hinaus. Mitunter kommt er zu überraschenden Schlüssen. So sei die Präfation (samt Dialog) nicht erst um 215 (Traditio Apostolica) nachweisbar: „Eine musikhistorische Analyse erweist sogar ein noch höheres Alter" (134). Hier werden zwei nicht vergleichbare Kategorien zusammengebracht. Richtig ist die Erkenntnis, daß Präfationston und das rhetorische Genus „Präfation" älter sind als das Christentum. Die Wurzeln sind aber zunächst in der Synagoge zu orten und nicht in prähistorischer Mythologie. Die Ambivalenz des Lutherischen Abendmahlsverständnisses, das sich vom „maledeiten Canon" (135) absetzen will, kommt in den Ausführungen über das Eucharistiegebet zum Vorschein: Zwar wird darauf hingewiesen, daß bereits Agende I, mehr aber noch die Erneuerte Agende, die Einsetzungsworte wieder in den Gebetszusammenhang einfügen, doch wird betont, daß die Agenden hier von dem Grundanliegen Luthers, die Einsetzungsworte nicht in einen Gebetsteil zu integrieren, abweichen. Wie im Mittelalter werden die Einsetzungsworte – neben dem Verkündigungsanliegen – „auch als Konsekrationsworte verstanden" (136). Daß diese Isolierung liturgiewissenschaftlich nicht haltbar und die Einbettung in den Gebetszusammenhang theologisch begründet ist,[12] wird nicht ausgeführt. „Anamnese" fungiert hier als frühere Bezeichnung des „großen Dankgebets": „Es erinnert nämlich – in seinen verschiedenen Fassungen – daran, daß die ganze Schöpfung in die Feier miteinbezogen ist" (136). Es ist unverständlich, warum z. B. die einschlägigen Artikel in der TRE nicht hinzugezogen wurden.

Dies ist bei Volp hingegen der Fall. Er befaßt sich in einem Kap. „Die Mahlfeier" mit der frühchristlichen Eucharistie. Darin kommen die bekannten Zeugnisse (Didache, Justin, Hippolyt, Apostolische Konstitutionen, Cyrill von Jerusalem) zur Sprache. In bezug auf die Bewertung der Zeugnisse verwundern aber die Ausführungen über den Opferaspekt, die veraltete Klischees weitertradieren (so 257, 261), als seien die kontroverstheologischen Fragen der Reformationszeit nicht längst geklärt.[13] Was bedeuten Aussagen in bezug auf Hippolyt wie: „Und schließlich die Spannung zwischen dem Brotbrechen und der Schlußdoxologie. Denn nichts in Anamnese und Epiklese war reine Heilsgeschichte, sondern blieb beschattet durch die Fürbitten des Volkes, die . . . auch die Konnotationen des großen eucharistischen Gebets mitprägten" (257)? Eine Textanalyse der Anaphora der „Traditio Apostolica" würde auch ohne außertextliche Konnotationen zeigen, daß es hier nicht bei einer reinen Aufzählung heilsgeschichtlicher Ereignisse bleibt, sondern daß das *pro nobis*, letztlich die Hinordnung auf die in der Kommunion dargestellte und bewirkte Einheit, eigentliche Sinnspitze dieses Gebets ist. Auch andere Details setzen in Erstaunen: Die inhaltliche Nähe von Taufbekenntnis und Eucharistiegebet ist zwar durchaus bekannt und erforscht, doch ist dem Rez. neu, daß den Taufbewerbern nicht etwa das Symbolum, sondern das eucharistische Gebet abgefragt worden sei (332, vgl. 552).

Eine gründliche und in der Argumentation stets nachvollziehbare Studie über die Eucharistie bietet Schmidt-Lauber im Handbuch der Liturgik. Auch er setzt beim Eucharistieverständnis der

[9] Vgl. meine Rez. seines Buchs „Liturgie aus dem Urquell", in: ThRv 78, 1982, Sp. 482–484.

[10] Vgl. K. Richter / B. Kranemann (Hg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, QD 159, Freiburg 1995; ferner das Themenheft „Leseordnung: Altes und Neues Testament in der Liturgie", in: BiLi 68, 1995, H. 3/4.

[11] H. B. Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl, GdK 4, Regensburg 1989; Rez.: Art. Eucharistisches Hochgebet, in: LThK³Bd 3, 1995, 972–975.

[12] Vgl. B. Neunheuser: Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet, in: A. Heinz / H. Rennings (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Freiburg 1992, 315–326. Vgl. auch Sp. 205–206.

[13] Vgl. K. Lehmann / E. Schlink (Hg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Dialog der Kirchen 3, Freiburg/Göttingen 1983.

Reformation an, kommt aber aufgrund des liturgiegeschichtlichen Befunds, etwa in bezug auf die Bedeutung des Einsetzungsberichts, zu anderen Ergebnissen:

„Die westliche Theologie des Wortes muß hinsichtlich ihres Anspruchs auf die liturgische Formgebung einer Überprüfung unterzogen werden ... die Konkurrenz von Einsetzungsbericht und Eucharistiegebet war eine Fehlentwicklung ... Es geht natürlich nicht darum, die jetzt zum festen Bestand des Eucharistiegebets gehörenden verba testamenti daraus zu entfernen, wohl aber den in ihnen gegebenen Auftrag zur danksagenden Christusanamnese über den Gaben angemessener zur Geltung zu bringen, als es die verengte abendländische Konsekrationstheologie zuließ ..." (235). Daher sieht Schmidt-Lauber „das Eucharistiegebet als neue Aufgabe" (239).

Kunzler widmet der Eucharistiefeier auf ca. 110 S. breiten Raum. Sie ist für ihn „Das Sakrament der Sakramente" und wird zunächst unter systematischen Gesichtspunkten behandelt. Darauf folgt ein Kap. „Aus der Geschichte der Meßfeier", das knapp über die Anfänge der Eucharistie handelt, um dann einen kurzen Abriß vor allem der Geschichte der römischen Messe zu bieten. Unter Bezug auf Jungmann sieht K. die Anfänge der lateinischen Messe in Rom in „tiefem Dunkel" (280). Etwas Licht hat die neuere Forschung nun doch in die Sache gebracht.[14] Innerhalb seiner Meßerklärung geht K. sorgfältig der Struktur der jetzigen katholischen Hochgebete entlang. Die liturgiegeschichtlichen Hinweise sind jedoch nicht alle auf dem neuesten Stand. So wird man Einfügung und Texterweiterung des Sanctus differenzierter behandeln müssen. Das Benedictus ist nicht „ganz und gar christlichen Ursprungs", insofern die Texterweiterung synagogale Parallelen hat, wohl aber die Deutung auf Christus als den Kommenden.[15]

Wichtigste und sicherlich zuverlässige Quelle für neuere Erkenntnisse und Entwicklungen im Bereich des Eucharistischen Hochgebets ist der 4. Teilbd des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche" von H. B. Meyer, dessen Desiderate in bezug auf eine weitergehende Erneuerung sich K. zu eigen macht (353).

Gottesdienstliche Musik

Einen letzten Vergleichspunkt soll die gottesdienstliche Musik darstellen.

Für Grethlein bildet – im Anschluß an den Komponisten Wolfgang Fortner – das Kirchenlied den Mittelpunkt evangelischer Kirchenmusik, was die Verbindung mit Tonalität beinhaltet (105). Nach einem knappen geschichtlichen Überblick wird auf aktuelle Probleme der Kirchenmusikpraxis eingegangen. Diese bestehen vor allem im Auseinanderdriften von sog. E- und U-Musik, in der wachsenden Distanz zwischen kulturellen Eliten, die die Kirchenmusik als Teil des gesellschaftlichen Musikbetriebs ansehen, und dem allgemeinen Musikgeschmack. Zurecht beklagt G. die Verdrängung der motorischen Dimension durch die Gewohnheit, im Sitzen zu singen. Aber kann die Lösung allein in der Einführung der Taizé-Gesänge und ähnlichen Liedgutes liegen, gegen das der Rez. gewiß nichts einzuwenden hat, wenn es nicht gerade als Allheilmittel dienen soll? (110)

Volp behandelt musikalische Elemente an unterschiedlichen Stellen:

im Kap. über die Ostkirchen (301–305) und über den Westen, unterteilt in Musikinstrumente (448–454), Gesänge, Lieder und Instrumentalmusik (549–576) sowie „Die Kunst zu singen: Musikalische Einheiten des Gottesdienstes" (1027–1056). Im Osten wie im Westen ist Musik „keine Zugabe, sondern ein den Gottesdienst strukturierendes und begründendes Element" (449). So handelt V. auch nicht abstrakt über die Kirchenmusik an sich, sondern innerhalb der Brüche und Spannungen, die die abendländische Situation kennzeichnen. Hier erhält man viele Anregungen, wird aber auch mit unverständlichen und ökumenisch hinderlichen Aussagen konfrontiert: „Während sich im Protestantismus dieses Liedgut (gemeint ist das „neue geistliche Lied", A. G.) zwanglos durch Kirchentage verbreitet hat, mußte die römische Tradition ihre Schleuse im 2. Vatikanum öffnen durch die Erlaubnis für ‚alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen', d. h. volkssprachliche Lieder; neuerdings existiert wieder ein unausgegorenes vatikanisches Verbot für ‚weltliche Musik' im Kirchenraum" (574).

Zum einen ist zu vermerken, daß der Rez. vor dem 2. Vatikanum bereits mit dem Kirchenlied im Gottesdienst aufgewachsen ist. Ob sich das neue geistliche Lied im Protestantismus wirklich so zwanglos verbreitet hat, sei dahingestellt. Unbestritten ist die Tatsache, daß sich dessen Verbreitung im evangelischen wie katholischen Raum auf Kirchen- und Katholikentagen parallel vollzogen hat, ein höchst erfreuliches ökumenisches Ereignis. Mit dem „unausgegorenen Verbot" ist wohl die Erklärung der Gottesdienstkongregation über „Konzerte in Kirchen" von 1987 gemeint (VAS 81). Diese in der Tat wenig hilfreiche Verlautbarung versuchte, real existierende Mißstände zu beseitigen, blieb aber – zumindest in unserem Kulturraum – letztlich wirkungslos. Die undifferenzierte Erwähnung dieses Dokuments in einem solchen Kontext ist aber wenig sachdienlich. Unbeschadet solcher Ausstellungen findet man viel Nachdenkenswertes. Hervorzuheben ist – wie im Bereich der bildenden Kunst – die positive Einschätzung der Musik der Gegenwart: „Die Stimmigkeit eines Gottesdienstes kann durch Kontraste ihr Profil gewinnen ... In jedem Fall hat sich Musik in der Kirche vor Anbiederung zu hüten, denn immer steht die Darstellung der wichtigsten Beziehungen an den Grenzen unseres inneren und äußeren Kosmos auf der Tagesordnung: ‚Musik soll nicht schmücken, sondern wahr sein' (Arnold Schönberg). Nur gegenüber der göttlichen Wahrheit selbst ist sie deren strukturierende Auszeichnung (= Ornamentum)" (1056).

Mit Christoph Albrecht kommt im Handbuch der Liturgik ein Altmeister der Zunft zu Wort (510–536). Entsprechend gediegen ist der geschichtliche Überblick, auch in bezug auf den katholischen Gottesdienst. Unter „Aspekte gottesdienstlicher Musik" wird der Versuch einer Abgrenzung von nicht-gottesdienstlicher Musik unternommen sowie eine theologische Verortung im Spannungsfeld von Liturgia, Martyria und Diakonia. Positiv zu vermerken ist die Vermeidung kasuistischer Klassifizierung, wie sie z. B. durch K. G. Fellerer und O. Söhngen vorgenommen wurde. Doch fällt eine Kategorisierung nach U- und E-Musik auf, wie sie heute kaum mehr durchzuhalten ist. Abgrenzungen, die in der katholischen Kirchenmusik seit Liturgiekonstitution und Kirchenmusikinstruktion grundsätzlich aufgehoben sind, müssen bei aller Notwendigkeit im Einzelfall stets im jeweiligen Kontext bedacht werden. Über neuere Entwicklungen, wie sie inzwischen auch im neuen Evangelischen Kirchengesangbuch manifestiert sind, ist nichts zu lesen. Es bleibt zu vermerken, daß an katholischer Handbuchliteratur zwar neben Fellerer das alte Handbuch von Martimort, nicht aber der in diesem Bereich maßgebliche Bd 3 des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche" (mit wichtigen Beiträgen u. a. von Ph. Harnoncourt, B. Fischer und H. Hucke) angeführt ist.

Kunzler behandelt Gesang und Musik innerhalb des Kap.s über die anabatische Dimension (188–203). Auch er bietet nach knappen grundsätzlichen Erwägungen einen geschichtlichen Überblick, der sich hauptsächlich an Bd 3 des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche" orientiert. Der qualitative Schritt zu einer liturgischen Bestimmung der „musica sacra" auf und nach dem 2. Vatikanum wird deutlich herausgestellt. Unter den Desideraten fällt die Klassifizierung des Gregorianischen Chorals als „museale Exotik" (198) auf, eine Einschätzung, die der Rez. ebenso wenig teilen kann wie die rein negative Konnotierung der mehrstimmigen Meßordinarien. Bei ihrer Aufführung muß es nicht notgedrungen zu einer Entmündigung der Gemeinde kommen. Die *Chance heutiger Liturgiegestaltung* liegt in der großen Vielfalt von der Gregorianik über die Polyphonie bis zum neuen geistlichen Lied und zur Avantgarde. Daß in jedem Fall ein Bemühen um Qualität gefordert ist, darin ist dem Vf. zuzustimmen. Ein eigener Abschnitt behandelt die liturgische Musik in der byzantinischen Kirche. Zu Recht wird herausgestellt, daß die Musik der russischen Kirche, die für viele der Inbegriff byzantinischer Musik ist, sich unter starkem westlichen Einfluß von den Ursprüngen byzantinischer Musik am weitesten entfernt hat. Nicht gesagt wird, daß auch die russische Kunstmusik wie im Westen zu einer „Entmündigung" der Gemeinde geführt hat, in sprachlicher wie in musikalischer Hinsicht.

Fazit: Alle vier Publikationen weisen der Musik einen hohen Stellenwert zu. Ihre Stellung in der Liturgie wird aber nur wenig reflektiert. Ansätze zu einer Theologie der Musik im Gottesdienst finden sich vor allem im „Handbuch".

2.4. Vorzüge und Mängel

Die vergleichende Betrachtung der vier neueren Studien- bzw. Handbuchpublikationen hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Alle haben ihre Vorzüge, aber auch – mehr oder weniger – gravierende Mängel. Der „Abriß der Liturgik" (Grethlein) ist in seiner Überschaubarkeit und klaren praktisch-theologischen Methodik ein

[14] Vgl. das sicherlich nicht unproblematische, aber in vielem erhellende Kap. über den Canon Romanus in: E. Mazza: L'anafora eucaristica. Studi sulle origini, BEL.S 62, Roma 1992, 261–307; vgl. auch Rez.: Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Gratias agamus (s. o. Anm. 12), 75–96.

[15] Vgl. ebd., 83f.

wirkliches Studienbuch, aber in vielen, nicht nur marginalen Punkten, lückenhaft und korrekturbedürftig. Die zweibändige „Liturgik" (Volp) bietet eine Fülle von Material und wertvolle Ansätze in Richtung einer interdisziplinär ausgerichteten Liturgiewissenschaft, ist aber in der Präsentation des Materials und auch in manchem Urteil nicht immer von der Zuverlässigkeit, die man sich für eine derartige Publikation wünscht. Dieses Werk zeigt, daß ein einzelner Wissenschaftler die gewaltige Fülle an Material und Methoden heutiger Liturgiewissenschaft kaum mehr in den Griff bekommen kann. Dennoch ist dem Vf. zu danken, daß er seinen bedeutenden methodischen Zugang einmal auf den gesamten Bereich evangelischer Liturgik angewandt hat. In der Durchführung ist das Werk mehr Projekt als Handbuch.

Diesem Anspruch kommt das „Handbuch" (Schmidt-Lauber/Bieritz) wesentlich näher. Konzept und Durchführung sind durchschaubar und sorgfältig erarbeitet. Einige Kap. sind meisterhaft, andere fallen demgegenüber ab – ein Manko fast aller Sammelbde. Auch wünscht man sich mitunter genauere Detailinformationen, aber dann käme man bald wieder auf das Format von „Leiturgia" oder „Gottesdienst der Kirche". Einen wie langen Atem solche breit angelegten Werke brauchen, werden die Hg. am besten wissen. So gesehen ist das einbändige, aber immerhin 1000 S. starke Handbuch im Lexikonformat ein durchaus gelungener Kompromiß.

Das Lehrbuch „Die Liturgie der Kirche" (Kunzler) steht umfangmäßig etwa zwischen Grethlein und Volp, ist aber in der Präsentation des Materials zuverlässiger und methodisch klarer. Die Nähe zum Vorlesungsskript kann es kaum verleugnen, aber das muß nicht unbedingt ein Nachteil sein. Auch wenn man dem Vf. in manchen Positionen nicht folgen möchte, so bringt er doch aus seiner Perspektive wichtige Themen in die katholische und ökumenische Liturgiewissenschaft ein.

Jede der Publikationen hat also ihre Meriten, so daß man sie auf ihre Art alle empfehlen kann. Der jeweilige Anspruch wird freilich in unterschiedlichem Grad eingeholt, wobei der fragmentarische Charakter jedem der Werke eignet. Dies ist aber weniger den Vf.n bzw. Hg.n anzulasten als der zunehmenden Komplexität und Diffusität des Gegenstands. So ist das Unterfangen, ein Hand- und Lehrbuch der Liturgiewissenschaft zu erstellen, in allen vorliegenden Fällen anerkennenswert.

Salzmann, Jorg Christian: **Lehren und Ermahnen.** Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 536 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/59), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-145971-7

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung der Diss., die Jorg Christian Salzmann 1990 der Univ. Tübingen vorgelegt hat.

In einem einführenden Teil (I. Einführung: 3–23) stellt der Vf. das genauere Thema vor und definiert Aufgabenstellung und Methoden. Der erste Teil des christlichen Sonntagsgottesdienstes, der Wortgottesdienst, ist das Objekt, auf das zu konzentrieren es sich lohnt, zumal zahlreiche Studien zu vielen anderen wichtigen Themen der Alten Kirche, wie Taufe, Eucharistie, etc. bereits vorliegen. Wie der kurze Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, ist sich die wissenschaftliche Forschung, entsprechend dem Bewußtsein weiter Teile von Theologie und kirchlicher Praxis, der Bedeutung und der damit zusammenhängenden Wertschätzung der Wortliturgie als einem eigenständigen liturgischen Teil erst in der zweiten Hälfte unseres Jh.s wieder bewußt geworden; die aufgelistete Literatur führt deutlich vor Augen, daß alle Studien des 19. Jh.s den Wortgottesdienst „entweder gar nicht oder aber erst unter dem Stichwort Katechumenenmesse und damit als Teil der Messe" (3) behandeln, so daß eine „eingehende Behandlung der Quellen zum Thema Wortgottesdienst (. . .) wenigstens seit dem letzten Jahrhundert ein Desiderat" ist (23). Es kann nicht um die bloße *Reanimation* einer Gottesdienstform der frühen Christenheit gehen, sondern der Vf. strebt die Erforschung von liturgischen und lebensgeschichtlichen Zusammenhängen an; eine konfessionell motivierte Konzentration auf den Wortgottesdienst verbietet sich nach Meinung des Vf.s von selbst. Mit Blick auf die heutige liturgische und pastorale Situation in vielen Diözesen Deutschlands ist das wissenschaftliche Interesse an Gottesdiensten, die nicht Eucharistiefeier sind, eine nicht zu unterschätzende Aufgabe für die Forschung mit nicht unerheblicher Praxisrelevanz.

Nach der ausführlichen Beschreibung der methodischen Vorüberlegungen beginnt der Vf. mit der chronologisch geordneten und systematischen Durchsicht der Quellen und ihrer Aussagen (32–449). Dieser umfangreichste Teil der Studie zum Thema Wortgottesdienst ist zunächst den Aussagen der Schriften des Neuen Testaments (Lk, paulinische Briefe, Pastoralbriefe, 1 Petr, Hebr, Offb, Bemerkungen zu den Evangelien) gewidmet. Der Vf. gewinnt hier, trotz „der eher spärlichen Auskünfte, die das Neue Testament zu den Gottesdiensten der Christen gibt" (131), einen guten Überblick über Formen und Motive, neben einer Mahlfeier in der Regel auch einen Wortgottesdienst zu feiern, der zwar nicht in direktem Zusammenhang, aber ebensowenig im Widerspruch zum synagogalen Gottesdienst steht. Daß der „Herrentag" sich dabei früh als bevorzugter Tag des Versammlung herausbildete, rundet neben der Darstellung der Elemente *Verlesung und Auslegen der heiligen Schriften, Wahl eines Vorstehers und Ausbildung von Predigern* das Bild von einem sich bereits zur Zeit der ersten Christengemeinden vereinheitlichenden Gottesdienst ab.

In ähnlich ausführlicher Art behandelt der Vf. verschiedene frühchristliche Autoren, Märtyrerakten und apokryphe Apostelakten sowie die für die Liturgiewissenschaft bedeutungsvollen und grundlegenden Schriften von Clemens von Alexandrien, der Didaskalie, Hippolyt von Rom, etc. und schließlich Tertullian, bei dem bereits dezidierte Äußerungen zu liturgischen Sachverhalten zu finden sind. Obwohl S. gründlich und breit angelegt untersucht, bietet dieser Abschnitt für Interessierte eine aufschlußreiche und gut zusammengefaßte Lektüre; die umfassende Kenntnis der Schriften oben genannter Schriftsteller ist dabei nicht zu übersehen. Die in den letzten Jahren erschienenen Quelleneditionen diverser frühchristlicher Schriften werden auf diese Weise unter systematischem Gesichtspunkt sinnvoll ergänzt. An einigen Stellen wünschte man sich allerdings neuere und ausführlichere Informationen zu den einzelnen Quellen hinsichtlich ihres ursprünglichen Kontextes und der dortigen Aussageabsicht.

Nach einigen Ausblicken auf Origenes, Cyprian und der, allerdings sehr knapp geschilderten, weiteren Entwicklung im vierten Jh., folgt ein äußerst reduziertes Kap. („Skizze" [450]) über den frühchristlichen Synagogengottesdienst (450–459). Die liturgiegeschichtlich fundamentalen Schriften beispielsweise Cyrills von Jerusalem oder das Itinerarium Egeriae werden leider nur am Rande erwähnt, wenn auch begründet, da es sich um deutlich spätere Entwicklungen handelt, die nicht in das dritte Jh. gehören.

Die Zusammenfassung (460–479), ihrem Wesen nach natürlich überblickend und „wegen der Bruchstückhaftigkeit der Quellen nur fragmentarisch" (460), zieht wesentliche Linien und versucht ein Gesamtbild des christlichen Wortgottesdienstes zu entwerfen. Als wichtiges Merkmal des frühchristlichen Gottesdienstes läßt sich die Trennung von Wortliturgie und Eucharistiefeier nach dem Gemeindegebet benennen, die für eine deutliche Eigenständigkeit des Wortgottesdienstes spricht. Alle Aussagen zum Tag und Zeitpunkt der Feier, zur genauen Struktur, zu den Teilnehmenden, zum Sinn und Zweck der Elemente, zu den Ämtern sowie zu den Auswirkungen der Gemeindeentwicklung auf ihre konkreten Gottesdienstformen stellt der Vf. einleuchtend und vielfach plausibel dar. Ein zweiter und dritter Teil dieses letzten, zusammenfassenden Abschnitts sind der Gemeindepredigt und Schriftauslegung (473–476) und der Predigt im Gottesdienst (477–479) gewidmet. Als wesentlichste Form wird die Paränese genannt, doch kamen wohl auch „theologischere" Themen (473) zur Sprache, wie Christologie und Eschatologie. Die Theologie, die in der Verkündigung ins Wort kommt, hat ihren Urgrund in ebendiesem, und der Inhalt der Verkündigung ist immer auch von Strukturen und Formen geprägt und getragen. Diese Anstöße bedürfen einer weiteren und umfassenderen Beschäftigung und machen deutlich, daß über diese Arbeit hinaus Desiderata für zukünftige, mehr an Inhalten orientierte Studien zur frühchristlichen Liturgie, näherhin zum Wortgottesdienst, bestehen bleiben.

Der umfangreiche Anhang (480–536) beinhaltet neben einem gut gegliederten Literaturverzeichnis (I. Quellen, II. Hilfsmittel, III. Jüngere Quellen und Sekundärliteratur bis 1850, IV. Sekundärliteratur) mehrere Register (1. Stellen [Bibel, Patristische Literatur, Jüdische Schriften, Heidnische Schriftsteller], 2. Griechische Wörter, 3. Lateinische Wörter, 4. Personen und Sachen), die gerade mit Blick auf weitere Forschungen das Werk auch in Auszügen zu einem sehr wichtigen Hilfsmittel machen können.

Münster Dietmar Thönnes

Lengeling, Emil Joseph: **Missale Monasteriense 1300–1900.** Katalog, Texte und vergleichende Studien. Hg. und bearbeitet von Benedikt Kranemann / Klemens Richter. – Münster: Aschendorff 1995. XXXVII, 644 S. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, 76), kart. DM 172,00 ISBN: 3-402-04055-7

Es ist ein seltenes Unterfangen, daß – bildlich gesprochen – ein Sohn und ein Enkel eines angesehenen Wissenschaftlers sich daran machen, die Habil.schrift ihres verstorbenen Vorfahren im Druck herauszubringen und sie so der wissenschaftlichen Forschung wesentlich leichter zugänglich zu machen. Es handelt sich um die bereits 1958 von der kath.-theol. Fak. der Univ. München als Habil.schrift angenommene Untersuchung des späteren langjährigen Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Univ. in Münster. Hg. und bearbeitet haben sie der Nachfolger Lengelings auf dem dortigen liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl Klemens Richter und dessen (früherer) Assistent Benedikt Kranemann, inzwischen Privatdozent.

Was sie zu diesem Unterfangen bewogen hat und wieweit sie das Opus bearbeitet haben, darüber geben sie im Vorwort (XXXV–XXXVII) Rechenschaft.

Sie sind überzeugt, daß die Arbeit L.s für die weitere Erforschung der Meßbücher der deutschen Diözesen neue Impulse geben kann. Sie sehen in der Herausgabe zugleich eine Ehrung des Vf.s, dessen zehnter Todestag begangen wurde (18. Juni 1996). Wichtigste Richtlinie der Bearbeiter: Es soll ein Buch L.s bleiben, d. h. sie haben nur notwendige Änderungen vorgenommen. U. a. wurde der einleitende Forschungsbericht (1–13) weitgehend neu geschrieben, da hier wichtige Veröffentlichungen der letzten vier Jahrzehnte nachzutragen waren. Im Kommentar der Edition ist nur an ganz wenigen Stellen auf neuere Literatur bzw. neuere Ausgaben älterer Werke zurückgegriffen worden. Einige Kap. wurden umgestellt, um die Lesbarkeit zu erhöhen. Die ursprüngliche Trennung von Edition und Kommentar wurde aufgegeben, der Kommentar in Form von Anmerkungen der Edition zur besseren Lesbarkeit beigefügt. Nur die Zahl der Abbildungen wurde im Vergleich zum Original aus Kostengründen erheblich eingeschränkt.

Nach der Einführung (1–20) folgt im zweiten Teil der Arbeit die „Beschreibung der Quellen zur Meßliturgie im Bistum Münster" (21–176), wobei die handschriftlichen wie die gedruckten Missalien, Gradualien und Chorbücher sorgfältig dargestellt werden. Selbst nicht geprüfte sowie verschollene und zerstörte Handschriften werden festgehalten. Edition und Kommentar des Proprium de tempore für den Weihnachtskreis und Osterkreis (177–600) bilden den dritten schwergewichtigen Teil dieser Forschungsarbeit. Wegen der großen Stoffülle bleiben die Sonntage nach Pfingsten und das Sanctorale unberücksichtigt.

Der Kommentar teilt vor allem die Abweichungen der münsterschen Quellen vom Text und von den Rubriken des Missale Romanum mit, wobei L. die Editio typica von 1920 zugrunde legt, aber auch ältere Ausgaben kollationiert. Durch Vergleich mit den gedruckten Missalien der Nachbardiözesen Köln, Utrecht und Minden und der wichtigsten alten Sakramentare kann er das Eigengut der münsterschen Liturgie abgrenzen und gleichzeitig ihre Gemeinsamkeiten mit anderen herausarbeiten. Dies wird im „Ergebnis der Untersuchung" (590–600) ausdrücklich festgehalten. Als wichtige Erkenntnis wird herausgestellt, daß sich erst im Verlauf des 15. Jh.s ein einheitlicher Typus der Bistumsliturgie herausbildet, den L. Bistumscommune nennt. Dieses weise eine größere Treue zur römischen Liturgie des 8.–9. Jh. auf als das spätere Missale Romanum. Im vierten Teil beschreibt L. den *Übergang des Bistums Münster zum Missale Romanum* (601–609), der erst 1864 einsetzte und ungefähr vier Jahrzehnte dauerte, „ohne daß der Übergang förmlich dekretiert wurde" (609). Für die Auswertung des Forschungswerkes wichtige Register der Schriftstellen, der Namen, der Initien, der Handschriften- und Druckbeschreibungen sowie der Kap.überschriften (610–644) beschließen das voluminöse Werk. Natürlich finden wir am Anfang auch ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (V–XXII) sowie die wichtige Zusammenstellung der Sigel und Abkürzungen, von denen L. ausgiebig Gebrauch macht und die das Lesen nicht gerade erleichtern.

Meines Wissens ist die Studie L.s die bisher umfangreichste und gründlichste Forschungsarbeit über die Geschichte und die Entwicklung eines Diözesanmissale im deutschen Sprachgebiet. Keine andere alte Diözese dürfte eine ähnliche Übersicht über den Bestand ihrer handschriftlichen und gedruckten Missalien haben wie Münster, keine andere Diözese eine so gute Kenntnis über die Entwicklung ihrer Meßliturgie im Mittelalter. Lange hat die von L. eingeschlagene Forschungsrichtung keine Nachahmer gefunden. Seine Arbeit über das Missale Monasteriense ist bis heute nicht zu Ende geführt. Das Interesse der liturgiewissenschaftlichen Forschung richtete sich in den letzten Jahrzehnten auf die Herausgabe einzelner Sakramentare und auf die Erhellung der Ritualiengeschichte (vgl. zuletzt Th. Vollmer, Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentale Feiern der gedruckten Kölner Ritualien [StzPL], Regensburg 1994). Erst jüngst wurde der Faden der Missalienforschung wieder aufgenommen von Dominik Daschner mit einer Untersuchung über „Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570)" (Frankfurt/M. 1995). Die handschriftliche Tradition, der L. viel Aufmerksamkeit widmet, bleibt hier also unberücksichtigt. So wird erst im Vergleich mit anderen Studien der immense Fleiß und der weite Ansatz L.s deutlich. Auch die Ergebnisse seiner Studie reichen wegen der gründlichen Vergleiche mit anderen Missalien und alten Quellen weit über die Diözesangrenzen von Münster hinaus. Sie stellt einen der ganz wichtigen Beiträge zur Erforschung der Geschichte des Missale in Mitteleuropa dar. Die Verarbeitung der Literatur und der Scharfsinn der Argumentation suchen bis heute ihresgleichen. So deckt er auf, daß manche vorausgehenden Forscher nicht selten vorschnell Texte und Riten als Eigengut betrachtet haben, weil sie nicht in genügendem Maße die anderen Quellen zum Vergleich herangezogen haben. L.s Studie wird auch in Zukunft einen hervorragenden Platz in der Erforschung des Missale behaupten.

Die Liturgiewissenschaft schuldet deshalb den beiden Hg.n Kranemann und Richter Dank für ihre Mühe, dieses akribische Werk bearbeitet und dadurch für die Forschung wesentlich besser zugänglich und damit auswertbar gemacht zu haben. Sie haben mit der späten Edition dieses Werkes nicht nur einem großen Wissenschaftler Ehre gemacht, sondern auch der weiteren Erforschung der Missalien einen wichtigen Dienst erwiesen. Es wäre zu wünschen, daß die Arbeit L.s am Missale Monasteriense endlich zu Ende gebracht und die Aufhellung dieses wesentlichen Teils der Liturgiegeschichte weiter vorangetrieben würde.

Vallendar Manfred Probst

Corpus Orationum. Tomus I, A–C: Orationes 1–880 / **Tomus II**, D, Pars prima: Orationes 881–1707 / **Tomus III**, D, Pars altera: Orationes 1708–2389 / **Tomus IV**, E–H: Orationes 2390–3028 / **Tomus V**, I–O: Orationes 3029–3699. Inchoante Eugenio Moeller (†), subsequente Ioanne Maria Clément (†), totum opus perfecit Bertrandus Coppieters't Wallant. – Turnhout: Brepols 1992 / 1993 / 1993 / 1994 / 1995. LXXXVII, 431 / LXIV, 369 / LXIV, 308 / LXIV, 322 / LXIV, 316 S. (Corpus Christianorum Series Latina CLX / CLX A / CLX B / CLX C / CLX D), kart. HFL 379,43 / 335,50 / 293,60 / BEF 8400,00 / 6000,00 ISBN: 2-503-01602-2 / 2-503-01603-0 / 2-503-01606-5 / 2-503-01607-3 / 2-503-50407-8

Mit diesen ersten fünf Bden des „Corpus Orationum" beginnt eine lang erwartete auf mehrere Bde angelegte, umfassende und kritische Edition von gesammelten Orationen aus der Sakramentartradition; sie versucht, umfassend alle erreichbaren Sakramentartexte zu dokumentieren, nimmt dabei jedoch das Missale Romanum von 1570–1962 und von 1970/1975 aus. Vergleichbare Werke liegen für die Präfationen im „Corpus Praefationum" (Turnhout, 1980ff) und für die Pontifikalbenediktionen im „Corpus Benedictionum Pontificalium" (Turnhout 1971ff) von Moeller bereits im gleichen Verlag und in gleicher Reihe vor. Coppieters't Wallant vollendete diese Sammlung von euchologischen Texten, die noch von Moeller begonnen und von Clément fortgesetzt wurde, und stellt sie damit in eine Reihe mit umfassenden und für die euchologische Forschung unentbehrlichen Werken. Im „Corpus Orationum" führen die Vf. ausdrücklich die von Placide Bruylants (Les Oraisons du Missel Romain, 2 Bde, Louvain 1962) hinsichtlich der Orationen des Missale Romanum betriebenen Forschungen fort bzw. bauen darauf auf (Préliminaires, V).

Ähnlich wie schon im „Corpus Praefationum" sind die Texte nach den Initien alphabetisch geordnet und durchnummeriert, wobei verwandte Texte unter einer Nummer (a, b usw.) gezählt werden. Abweichend von der Konzeption des „Corpus Praefationum" sind der Text und der dazugehörige textkritische Apparat untereinander abgedruckt, so daß nicht ein zweiter Bd bei der Suche nach den entsprechenden Angaben hinzugenommen werden muß. Dieser umfangreiche Apparat besteht immer aus der Quellenangabe (Cod(d).) und der Angabe der Rubriken (Rubr.); im Einzelfall sind auch andere Lesearten (Var. lect.), Quellen außerhalb der Sakramentartradition (Fontes) – wozu Verweise auf die Hl. Schrift und der Patristik zählen – oder Bemerkungen und Verweise (Nota) hinzugefügt, die sich allerdings teilweise auf die noch nicht erschienenen Bde beziehen.

Die detaillierten Aufzeichnungen der Quellenlage und die Hinweise auf Modifikationen sind für ein präzises Zurückverfolgen von einzelnen Texten und das Aufzeigen der redaktionellen Veränderungen von Orationen – beispielsweise des Missale Romanum – eine einzigartige Hilfe. Weniger übersichtlich ist die Aufteilung und Gestaltung des Druckbildes, so daß die Handhabe durch unkontrollierte Zeilen- und Seitenumbrüche beeinträchtigt wird.

In Tomus I erweisen sich die Einleitung (V–XIV), die u. a. die Arbeitsweise erläutert, sowie eine ausführliche Auflistung der Quellen (XV–LXV), die den Umfang der gesammelten Orationen erklärt (knapp 1000 im ersten Bd!) als sehr hilfreich. Ein Verzeichnis der Abkürzungen und lateinischen Sigel ist zusätzlich zu dieser Auflistung in der gewohnten Weise dem Bd als Beiheft hinzugefügt. Literatur, die sich mit der Euchologie – vorwiegend der alten Sakramentare – beschäftigt, ist in einem gesonderten Verzeichnis aufgeführt (LXVI–LXXVIII).

Diese Bibliographie, für die nur schwer die Auswahlkriterien zu benennen sind, gibt auf 13 S. einen guten Überblick über wichtige Monografien und Aufsätze der europäischen liturgiesprachlichen Forschung unseres Jh.s, läßt jedoch neben wichtigen Neuerscheinungen der letzten Jahre auch grundlegende ältere Werke vermissen. Es fehlen beispielsweise Arbeiten von W. Dürig (Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie, München 1952, MThS.S 5), R. Berger (Die Wendung „offere pro" in der römischen Liturgie, Münster 1965, LQF 41), I. Pahl (Die Christologie der römischen Meßgebete mit korrigierter Schlußformel, München 1966), A. Krosnicki (z. B.: The New Postcommunion Prayers in the Missal of Paul VI editio altera, in: EL 98, 1984, 226–236) oder W. Haunerland (Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989, vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 222–224).

Die verwendeten Abkürzungen für die Sakramentare und liturgiegeschichtlichen Quellen sind leider verschieden von denen, die Moeller sonst in seinen kritischen Ausgaben verwendet hat. So wird z. B. im „Corpus Praefationum" das Sacramentarium Gregorianum „An" abgekürzt (= Sacramentaire grégorien, éd. J. Deshusses d'après les manuscrits du IXe s.), während das vorliegende „Corpus Orationum" das Sigel „Gregor" benutzt.

Eine wertvolle Ergänzung, die den Zugriff auf die Texte dieser Sammlung noch umfassender möglich machte, wäre ein Stichwortregister mit wesentlichen euchologischen Begriffen.

Auch die Teile II bis V des „Corpus Orationum" entsprechen weitgehend den hohen, durch den ersten Bd grundgelegten Erwartungen. Die mit den Buchstaben „D" beginnenden Orationen, die naturgemäß – wegen der häufigen Anaklesen „Deus" und „Domine" – sehr zahlreich sind, finden sich in diesen Bden ebenso wie die Orationen mit den Initien „E–H" bis „I–O". Zu allen neuen Bden gehören sowohl ein lose beigefügtes Sigel- und Abkürzungsverzeichnis, das ein zeitraubendes Zurückblättern erspart, als auch eine vorgeschaltete Bibliographie (Sources) sowie die ebenfalls im ersten Bd zu findende „Concordance", die entsprechende Nummern oder Seiten der Codices Liturgici Latini Antiquiores mit den im Bd selbst verwendeten Abkürzungen auflistet. Bedauernswerterweise wird im Gegensatz zum ersten Bd die Rubrik „Bibliographie – Études" in keinem weiteren Tomus ergänzend weitergeführt: Die neuere Orationenforschung wird dementsprechend nur bruchstückhaft durch neuzeitliche Literatur dokumentiert.

Ein mühevolles Suchen nach wichtigen und wesentlichen euchologischen Begriffen könnte bei allen nachfolgenden Bden durch ein alphabetisches Stichwortregister – möglicherweise für alle Orationen in einem zusätzlichen Bd – sehr erleichtert werden und ein großes Hilfsmittel für die euchologische Forschung darstellen.

In jedem Fall werden Euchologie- und liturgische Quellenforschung ebenso wie die Überlegungen zur Editio tertia des Missale Romanum und die Revision am Deutschen Meßbuch an diesem wertvollen und schon jetzt hilfreichen Standartwerk nicht vorbeisehen können. Das Erscheinen der letzten Bde darf im Hinblick auf die Arbeit an euchologischen Texten mit Spannung erwartet werden.

Münster Dietmar Thönnes

Wagner, Johannes: **Mein Weg zur Liturgiereform.** 1936–1986. Erinnerungen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. XV, 324 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23046-1

Der autobiographisch anmutende Titel dieses Buches muß nicht unbedingt, doch er *kann* irreführend wirken. Faktisch haben wir es mit einem (im Grunde sehr begrüßenswerten) Bericht über die jüngsten liturgischen Reform-Maßnahmen der Katholischen Kirche zu tun, geschrieben von einem Priester des Bistums Trier, der überaus engagiert, mit Herz und Verstand, lange sowie in wichtigen Phasen an diesem Reformwerk beteiligt gewesen ist. Die Jahreszahlen im Untertitel (1936–1986) stellen keine Lebensdaten dar, sie markieren vielmehr einen Dienst des Vf.s, der sich über ein halbes Jh. erstreckt, und sie grenzen diesen zeitlich ein.

Johannes Wagner, geboren 1908, seit 1936 enger Mitarbeiter des bekannten Trierer Generalvikars Heinrich von Meurers (1888–1953), später Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts Trier und Sekretär der Liturgischen Kommission der Deutschen (früher Fuldaer) Bischofskonferenz (1953–1976), schließlich (bis 1986) Geschäftsführer der „Ständigen Kommission für die Herausgabe der Liturgischen Bücher im dt. Sprachgebiet" (vgl. 323: Biogramm des Autors), kann auf ein breit angelegtes und überaus effektives Wirken zurückschauen, das seinen Lebensweg Jahrzehnte hindurch mit den Entwicklungen im Bereich des liturgischen Lebens der Kirche eng verknüpft hat. Wie sein Lehrer, der ehemalige Trierer Dogmatikprofessor Heinrich von Meurers (vgl. LJ 3 [1953] 5–9; ebd. 38 [1988] 199–222; 43 [1993] 94–108; TThZ 97 [1988] 298–312), ein „Mann voller Ideen" (X), hat W. die ihm zugefallene und bald als solche erkannte „Lebensaufgabe" mit Hingabe erfüllt, bei alledem ebenso kundig wie umsichtig, strategisch klug im besten Sinne des Wortes.

W. schreibt als ein Hauptbeteiligter der Liturgiereform, und er bekennt sich ohne Umschweife zu seinem Tun. So wird die Wahl des Titels verständlich, den W. seinem Bericht gibt. Er will, wie er sagt, kein „gelehrtes Buch" liefern, „sondern allein die schlichte, lockere Wiedergabe von ausgewählten Teilen dessen, was er persönlich auf den nicht immer geraden Wegen zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach erlebt und mitgetan hat" (VIIf). W. will nach eigenem Bekunden (vgl. ebd.) „erzählen", was er erlebt hat und auf diese Weise bezeugen, wie's gewesen ist, er bleibt aber nicht konsequent auf diesem Weg, sondern verliert sich streckenweise in ein konfuses, undurchschaubares, verwirrendes Vielerlei. Immerhin ist ein Buch entstanden, dem man den Rang eines „Quellenwerkes" (Häußling) schwerlich absprechen kann. Leider ist dieses Buch mindestens zehn Jahre zu spät erschienen. Wohl in erster Linie aus diesem Grunde haften ihm bedauerliche Mängel an. Das dem Gedenken an den „verehrten Freund und Weggenossen" Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975) gewidmete Buch des bekannten und verdienstvollen Prälaten aus Trier ist, das muß berücksichtigt werden, das Werk eines 85jährigen Mannes. Bei früherem Erscheinen hätte es ungleich instruktiver ausfallen können, als dies auch jetzt noch der Fall ist. „Es war ein langer aktiver Weg, der zu gehen mir bestimmt war" (X), bekennt der Vf. Wie das im vorliegenden Bd abgedruckte Faksimile eines Briefes von Jungmann zeigt (vgl. VI), hatte dieser bereits am 18. Oktober 1971 den lebhaften Wunsch für W. ausgesprochen, „daß Du das große Werk, zu dem Dich Gottes Vorsehung berufen hat, glücklich zu Ende führen mögest". Man wird annehmen dürfen, daß in diesem Wunsch des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers auch der seit langem geplante, nun aber allzu spät vorgelegte „Bericht" des in hohem Maß an den Schritten der Liturgiereform beteiligten Zeitzeugen W. einbezogen gewesen ist.

W. gliedert seinen „Bericht" in acht Kap. Das erste mit der Überschrift „Anfänge" (1–23) setzt ein bei der Gründung der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz im Jahre 1940 (vgl. LJ 40 [1990] 129–163), erörtert Fragen, die sich in Verbindung mit der Vorbereitung der 1942 vorgelegten „Richtlinien" der dt. Bischöfe für die „Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft" stellten, geht ein auf das berühmt gewordene Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Luigi Maglione vom 24. Dezember 1943, auf die Bemühungen um die 1950 erschienene „Collectio Rituum" (Bd I) für alle dt. Bistümer, auf die „Ausgestaltung des Gotteshauses" (mit Verweis auf Theodor Klauser und Heinrich von Meurers), auf das Calendarium, die Schriftlesung in der Meßfeier und auf die vertrauliche Anfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae" vom 28. Januar 1948, die das Thema „Liturgiereform" aufwarf. Dem Vf. ist entgangen, daß dieses Schreiben, dessen Datum er nicht nennt, inzwischen ediert und kommentiert vorliegt: HlD 42 (1988) 129–144. Nicht nur das Datum der Sitzung der Liturgischen Kommission in Bad Homburg auf S. 22 wird falsch angegeben (1940 statt 1949), das ganze Kap. 1 wirkt eher verwirrend und ist wenig aufschlußreich, weil der Vf. hier kaum „erzählt", was er zwischen 1940 und 1950 erlebt hat, stattdessen aber „kombiniert", die Reihenfolge der Ereignisse nicht berücksichtigt und Späteres in die „Anfänge" projiziert.

Hohe Verdienste hat sich W. um die „Internationalen Liturgischen Studientreffen" erworben, denen er sich in Kap. 2 zuwendet (24–44). Diesen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, die im Hinblick auf das 1959 von Papst Johannes XXIII. angekündigte Konzil ungleich bedeutsamer geworden sind, als man anfangs zu ahnen vermochte, ist Siegfried Schmitt in einer gründlichen, von Balth. Fischer betreuten Trierer Diss. nachgegangen (Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution. Trier 1992). Freilich kennt W. diese Diss. Er beschränkt sich – mit Verweis auf sie – auf eine „summarische Behandlung" (24, Anm. 1), die allerdings wiederum mit Erkenntnissen aus anderen Geschehnissen und Zusammenhängen verquickt wird, was der Klarheit und Eindeutigkeit seiner Aussagen nicht gerade dienlich ist.

Als „dichter" und informativer erweisen sich die Kap. 3 und 4 über das Konzil (45–77. 78–105), dem W. schon als Mitglied der Vorbereitungskommission („Praeparatoria") und dann auch als Konzilstheologe angehörte. Das Kap. 4 gilt bereits den ersten Schritten zur Durchführung der Liturgiekonstitution. Es bietet für den Bereich der Meßliturgie detaillierte Informationen (vgl. z. B. 104f), die W. – als Leiter des Coetus X „De Ordine Missae" – aus erster Quelle empfangen hat. Als besonders aufschlußreich erweisen sich W.s Darlegungen im Kap. 5 über die „Redaktion des Zweiten Missale Roma-

num" (106–138). Abgesehen von der fragwürdigen Redeweise („Zweites Missale Romanum" nach dem „Ersten" von 1570), die Wasser auf die Mühlen jubelnder Traditionalisten leitet, statt die Reform ein und desselben liturgischen Buches zu betonen, stellt dieses Kap. eine Ergänzung dar vor allem zu dem einschlägigen Teil 3 des Werkes von Annibale Bugnini „La riforma liturgica" (Rom 1983) (vgl. ThRv 80 [1984] 265–284), dessen dt. Ausgabe W. unter dem Titel „Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament" (Freiburg 1988) herausgegeben hat (Mitarbeit: François Raas). Der Vf. weiß in diesem Kap. 4 anschaulich aus ureigenem Erleben und Erleiden zu berichten. Ebenso wertvoll ist das Kap. 7, das wichtige Informationen über die „Deutschsprachigen Ausgaben" (283–297) des Meßbuches und deren Entstehen liefert, während in dem sehr kurzen Kap. 8 einiges zur „Ausführung der Liturgiereform" (298–302) klargestellt wird.

Eine Sonderstellung nimmt das Kap. 6 in W.s Bericht ein. Es bietet, was man in einem Buch der „Erinnerungen" überhaupt nicht erwartet, „Elf ausgewählte Dokumente" (139–282), die teils hier, teils an anderer Stelle (Querverweise im ganzen Buch), aber keineswegs hinreichend und keineswegs in deutlicher Unterscheidung und Abhebung vom Text kommentiert werden. Dieses „Dokumentenkapitel" macht mit seinen 143 (von insgesamt 323) Seiten den „Löwenanteil" des Buches aus. Fragwürdig erscheint nicht nur die Einordnung dieses Kap., sondern z. T. auch die Auswahl der „Dokumente", unter welchen Wiederabdrucke nicht fehlen (Bugnini und Jungmann). Unter den „Dokumenten" findet man an erster Stelle den längst und mehrfach publizierten „Maglione-Brief" (24. 12. 1943), Auszüge aus den Protokollen der Sitzungen der Liturgischen Kommission in Bad Homburg (1949) und Würzburg (1950), Niederschriften über die Beratungen des Ersten Liturgischen Studientreffens in Maria Laach (1951) sowie der Studientreffen auf dem Odilienberg im Elsaß (1952), in Lugano (1953), in der Abtei Mont César in Löwen (1954), außerdem den bekannten „Rahmenbericht" W.s vom Ersten Internationalen Liturgischen Kongreß in Assisi (1956). Als Dok. 9 bringt W. einen Abschnitt (Titel: „Der Schlüssel zur Liturgiereform") aus der dt. Ausgabe des obengenannten Werkes von Bugnini (1988, 25–33), als Dok. 10 einen Auszug aus Jungmanns Kommentar zur Liturgiekonstitution: LThK, Das II. Vat. Konzil. Erg.-Bd. I (Freiburg 1966), schließlich als Dok. 11 das an Papst Paul VI. (1963–1978) gerichtete Memorandum über die Meßreform, in welchem W. die Arbeit des Coetus X „De Ordine Missae" beschreibt. Dieses Memorandum wird hier erstmals in dt. Sprache publiziert (258–282), dazu die Antwort des Papstes (182). Das Dok. 11 ist mit Abstand das wertvollste. Manche der übrigen erweisen sich als überflüssig. Offenbar dienen sie dazu, dem Bd mehr Gewicht zu verleihen.

Im Anhang des vorgestellten Buches (304–323) findet man nicht nur eine Zusammenstellung der von W. (über sein Gedächtnis hinaus) benutzten „Quellen" (304–306), sondern auch Voten von Bischöfen aus dem dt. Sprachgebiet, die an die „Antepraeparatoria" des Konzils gerichtet worden sind (306–315), zum Schluß eine Liste mit den Namen der Bischöfe und Konsultoren, „die bei der Ausführung der Liturgiekonstitution durch das Consilium [ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia] besonders hervortraten" (315–318). Ein Personen-Register fehlt nicht, wohl aber fehlt ein Sachregister (vgl. 319–323), was die Auswertbarkeit des Bdes erschwert, also ein bedauerlicher Mangel.

Ohne Zweifel enthält dieses Buch kostbare Passagen, ohne Zweifel bietet es wertvolle Details, die nur liefern kann, wer dabei gewesen ist, ohne Zweifel stellt sein Erscheinen – trotz aller Mängel, auf die Angelus Häußling OSB in seiner Rez. hingewiesen hat (ALW 35/36. 1993/94.178–180) – einen Gewinn dar. Gleichwohl zeigt sein Erscheinen wohl auch so etwas wie einen unwiederbringlichen Verlust an, wenn man an den inzwischen 88jährigen und durch die Last des Alters geschwächten Vf. denkt. Man muß wissen: Wie kein zweiter Mann im dt. Sprachgebiet hat W. auf „vorgerücktem Posten" den Weg mitbewältigt, der von den Bestrebungen der Liturgischen Bewegung zur Liturgiereform des Konzils führen sollte. Dank einer guten Fügung (vgl. SC 43) drängte seit langem alles auf eine solche Reform hin, ohne daß die verantwortlichen „Steuerleute" am Morgen auch nur entfernt wissen konnten, wo sie am Abend „landen" würden.

Aus dem seit langem intendierten, viel zu spät begonnenen Buch der „Erinnerungen" W.s ist ein seltsames Gebilde aus disparaten Teilen geworden. Die Erwartung, über die Ereignisse der Jahre 1936 bis 1962 mehr zu erfahren, als greifbare Akten aussagen können und aussagen wollten, wird mit diesem Buch kaum erfüllt. Wohl aber bringt der Vf. für die Konzils- und Nachkonzilszeit ergänzende, auch über Bugnini hinausführende Informationen, die vor allem aus den speziellen, von W. erfüllten Aufträgen eines Relators des Coetus X (De Ordine Missae) und des führenden Mannes bei der Edition des Meßbuches für die Bistümer im dt. Sprachgebiet resultieren. Dennoch ist das vorliegende Buch weder als „schlichte, lockere Wiedergabe" von „Erinnerungen" zu charakterisieren (vgl. VIIf) noch als ein solches einzustufen, das alles in allem wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird. Die „Mischgestalt" des tatsächlich Gebotenen, die mangelhafte Durchdringung des Ganzen, die Wiederholungen, die fehlenden Belege, die eindeutigen Fehler, die mitunter fragwürdigen Kombinationen und unbewiesenen Behauptungen – diese Faktoren mindern den Wert dieses Buches, auf das man nur in kritischer Distanz zurückgreifen kann. Störend wirkt – das sei mit Nachdruck erklärt – *nicht* etwa die subjektive Färbung der Darstellung, nicht der Auswahlcharakter dieses Buches, nicht sein Schwerpunkt, der mit guten Gründen auf der Meßliturgie liegt; viel bedauerlicher ist angesichts dieser sogenannten „Erinnerungen" die am Ende nicht verdrängbare Erkenntnis, daß mit der Publikation dieses Buches eine große Chance vertan bzw. verpaßt worden ist, eine einmalige Gelegenheit, angesichts derer es sich gelohnt hätte, alle in Trier – im Liturgischen Institut und rund um dasselbe – aktivierbaren Kräfte zur Hilfe (für die Durchsicht und Verbesserung des Manuskriptes) aufzubieten. Zu früherem Zeitpunkt und unter besseren Voraussetzungen hätte ein Werk aus der Perspektive Deutschlands und des dt. Sprachgebietes entstehen können und – im Blick auf die Zukunft – entstehen müssen, das mit seinen „Proprien" und in seiner Qualität mit dem von Annibale Bugnini zu vergleichen gewesen wäre. Jedenfalls hält die vorliegende gedruckte Fassung der angeblichen „Erinnerungen" von W. einen solchen Vergleich nicht aus.

Eichstätt Theodor Maas-Ewerd

Cordes, Paul Josef: **«Actuosa Participatio – tätige Teilnahme».** Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften. – Paderborn: Bonifatius 1995. 183 S. (BONIFATIUS/Kontur, 8709), kart. DM 26,80 ISBN: 3-87088-870-9

Mit überzeugenden pastoralen und liturgietheologischen Argumenten begründet der Vize-Präsident des Päpstlichen Rates für die Laien in Rom die herausragende Bedeutung von Eucharistiefeiern im kleinen Kreis für das *Zusammenwachsen einer christlichen Gemeinde*. Allerdings irritiert etwas, daß er als päpstlicher Beauftragter für die Begleitung des Neukatechumenates (158) für derartige Feiern vornehmlich dieser Bewegung auch an Sonntagen, und das neben der Sonntagsmesse der ganzen Pfarrgemeinde, eintritt (117–121), was auch durch Bildmaterial belegt wird (125–129). Dabei beruft der Vf. sich darauf, daß Erzbischof Wojtyla schon die „Eucharistie-Feier in der kleinen Gemeinschaft für die Gemeinschaften des Neukatechumenats als Befolgung des Sonntagsgebotes angesehen" habe (142). So sehr dies für das Neokatechumenat sinnvoll sein mag, so werden doch viele Pfarrer hier als Bedenken anmelden, daß sich dadurch die Gefahr einer Gemeindespaltung ergeben kann. Und weshalb sollten dann nicht auch Gruppen mit einer anders ausgerichteten Spiritualität in einer Gemeinde für sich derartige „Gruppenmessen" (siehe dazu schon das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. 9. 1970) verlangen können? Der Vf. tut sich daher schwer damit, gegen die römische *Instructio de Missis pro coetibus particularibus* vom 15. 5. 1969 (AAS 61 (1969) 806–811) zu votieren, die zwar für die Eucharistiefeier in kleinen Gruppen eintritt, diese aber ausdrücklich für Sonn- und Feiertage ausschließt, damit die Pfarrei „zur Förderung des Lebens und der Gemeinschaft nicht auf die Teilnahme von Gläubigen verzichten muß" (Nr. 10a).

Unter den Stichworten Gemeinschaft – Liturgie – Eucharistie – Liturgische Wege kirchlicher Einigung – Dringliche Neu-Evangelisierung – Jesu Abschiedsmahl, denen jeweils ein Kap. entspricht, findet der Vf. vielfach Argumente, die z. T. weit hergeholt erscheinen und für den Rez. nicht immer leicht nachzuvollziehen sind. Vielleicht wäre es zielführender gewesen, neben den anthropologischen die theologischen Aspekte noch deutlicher zu entfalten, die von dem Vf. durchaus genannt werden. Mit Recht weist er immer wieder auf die *Verengung des Eucharistieverständnisses* seit dem Mittelalter ausschließlich auf die Realpräsenz in den eucharistischen Gestalten hin, wodurch aus dem Bewußtsein geriet, „daß die Sinnspitze der eucharistischen Feier sich auf die Einheit des ekklesialen Leibes Christi richtet" (85). Der Vf. hätte hier darauf verweisen können, daß bis zum Mittelalter „wirklicher Leib" (*corpus reale*) die Kirche (!) und „mystischer Leib" (*corpus mysticum, sacramentale*) die Eucharistie meinte. C. plädiert sinnvollerweise für eine „eucharistische Ekklesiologie", wenn er dies auch nicht so nennt. Er sieht das Ideal in den *Circumstantes* (und wünscht eine entsprechende Gestaltung des liturgischen Raumes), wobei die Teilnehmer die anderen als „Mit-Subjekte" (132) wahrnehmen sollen. Von daher kritisiert er die Übersetzung des Hochgebetes I, des vormaligen Römischen Kanons, der die *Circumstantes* als Versammelte und Anwesende statt als „Umstehende" bezeichnet.

Insgesamt ist es erfreulich, daß ein Bischof der römischen Kurie so klar für die erneuerte Eucharistie-Theologie eintritt, für die auch ganz praktische Umsetzung des Programmwortes der liturgischen Bewegung und Liturgiereform von der *actuosa participatio*. Und dazu ist die Feier in überschaubarer Gemeinschaft tatsächlich die geeignetste Weise.

Münster Klemens Richter

Giovani, liturgia e musica. Hg. v. Manilo Sodi. – Rom: Ateneo Salesiano 1994. 300 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 115) kart. Lit 32 000 ISBN: 88-213-0295-4

In diesem Bd sind 15 Referate zusammengefaßt, die auf einer interdisziplinären Tagung der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Salesiana zum Thema „Jugendliche, Liturgie und Musik" vom 3. bis 5. Januar 1994 gehalten wurden. Das einleitende Verzeichnis der Referenten weist nicht nur Musiker und Liturgiewissenschaftler, sondern auch die Vertreter anderer theologischer Disziplinen sowie Musikpädagogen und Kommunikationswissenschaftler auf (9).

Ziel der Tagung war es, das *Verhältnis der Jugendlichen zum Gottesdienst und zur gottesdienstlichen Musik* zu untersuchen. Weil die Musik eine wichtige Lebensäußerung gerade junger Menschen ist, muß sie ihnen auch die Möglichkeit geben, ihren Glauben auszudrücken und zu feiern. Die musikalische Gestaltung ist daher in Jugendgottesdiensten von besonderer Bedeutung. Bewußt beschränkte man sich in den Referaten der Tagung auf die Feier der Eucharistie und von Wortgottesdiensten. Es sollte – so der Hg. des Bdes, der Liturgiewissenschaftler Manlio Sodi – auf dieser Tagung nicht darum gehen, neue Wege zu suchen, sondern vielmehr darum, nach einem pastoral verantwortlichen Handeln im Bereich der Jugendgottesdienste zu fragen, damit die Feier des alten und immer neuen Mysteriums für alle Mitfeiernden zum Erlebnis und zur größten „Neuheit" im Leben jeder Gemeinschaft wird (13).

Ausgehend von Erfahrungen mit musikalisch jugendgemäßen Gottesdiensten werden in den vier Referaten des ersten Teils grundsätzliche Überlegungen zur musikalischen Gestaltung von Gottesdiensten angestellt: Der gottesdienstliche Gesang muß aus dem Hören des Wortes Gottes kommen und dorthin zurückführen (P. Sequeri: 19–21); es wird von monatlichen Gebetstreffen Jugendlicher in der Nähe von Turin berichtet, bei denen jeweils ein Abschnitt der Schrift vorgetragen, ausgelegt und von textlich dazu passender Musik weiter gedeutet wird, bevor die Versammlung mit Gebet abgeschlossen wird (D. Machetta: 23–25); dann stellen die Musikgruppen der Focolarini, Gen Verde und Gen Rosso – der Name geht allein auf die jeweilige Farbe ihres Schlagzeuges zurück –, sich selbst und ihre Produktion vor, berichten von ihrer Gründung im Jahr 1966, ihrer Entwicklung und ihrer heutigen Tätigkeit, in die auch gottesdienstliche Musik einbezogen ist (27–38). Schließlich werden Kriterien für eine Beurteilung der von Jugendlichen im Gottesdienst gemachten Musik behandelt: Die Vf.in stellt abschließend fest, daß die Probleme eher pastoraler als musikalischer Natur sind; Jugendliche sollten nicht einfach dazu eingeladen werden, in der Kirche Musik zu machen, sondern dazu, musikalisch am Gottesdienst mitzuwirken, damit sie Interesse am Gottesdienst gewinnen und lernen, sich für dessen würdige Feier mitverantwortlich zu wissen. Es ist wichtig, daß sie zwischen Konzert und Liturgie, Theater und Gottesdienst zu unterscheiden lernen (J. Tafuri: 39–55).

Im zweiten Teil wird über einige Richtlinien reflektiert, die für die Gottesdienstfeier zu gelten haben. Hier vor allem kommen Liturgiewissenschaftler zu Wort, die zwar durchaus Richtiges und Wichtiges in Erinnerung rufen, dabei jedoch nicht in jedem Fall – ähnliches gilt von den im dritten Teil enthaltenen Beiträgen – die besondere Situation der Jugendlichen berücksichtigen. Zunächst erörtern M. Pollo und R. Tonelli Notwendigkeit und Möglichkeiten, aus einer bloßen Ansammlung von Menschen (*assemblea*) eine Gottesdienst feiernde Gemeinschaft (*comunità*) zu formen (59–73). Die hier dargelegte Begrifflichkeit wird von den anderen Vf.n allerdings nicht beibehalten: Die Liturgie feiernde Gemeinde wird sonst im allgemeinen als „*assemblea*" („Ansammlung", aber auch „Versammlung") bezeichnet: J. Aldazabal legt die Bedeutung der Symbole dar, die als eine Brücke vom Leben zum gefeierten Mysterium dienen; dabei werden die Probleme der Liturgiefähigkeit der heutigen Jugend und ihrer Einführung in die Symbolwelt behandelt sowie einige pastorale Hinweise für die Verwendung von Symbolen in Gottesdiensten mit Jugendlichen gegeben (75–94). Ohne in besonderer Weise auf die Jugendlichen Bezug zu nehmen, gibt A. M. Triacca eine liturgietheologische Begründung für Gesang und Musik im Gottesdienst (95–123), während R. Frattallone – es handelt sich m. E. um einen der besten Beiträge des Sammelbdes – die Bedeutung der Musik für die Feier des Gottesdienstes auch und gerade mit Jugendlichen ausführlich untersucht (125–148).

Die im dritten Teil wiedergegebenen Referate sind der Feier der Eucharistie und des Wortes Gottes gewidmet. C. Cibien zieht aus dem Vergleich der Eucharistiefeier mit einer Theaterinszenierung Konsequenzen für ein lebendiges Feiern (155–166). G. Genero spricht (ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Jugendlichen) von Gesang und Musik bei der Eucharistiefeier (167–175). Auch unter Wissenschaftlern hat sich offensichtlich noch nicht überall herumgesprochen, daß zur „katholischen Tradition" auch andere als der römische Ritus gehören (167, Abs. 3). Der Sprache im Jugendgottesdienst ist der Beitrag von M. Sodi „Vom Wort Gottes zum Wort der Versammlung" gewidmet (177–195). Unmittelbar praxisorientiert, weil Textbeispiele bietend, wenn auch nicht (nur) auf Jugendliche bezogen und ohne von der Musik zu handeln, sind die beiden Beiträge von J. Picca über „Biblische Themen für einen Glaubensweg" (197–214) und von G. Novella über „Zeichen und Symbole des Alltags, die in Feiern verwendet werden können" (215–226). Mit Jugendlichen unter reichlicher Verwendung von Musik gefeierte Wortgottesdienste bilden den Erfahrungshintergrund des letzten Beitrags von F. Rainoldi (227–253).

Der Bd wird vom Schlußwort der Tagung, das der Vorsitzende der Liturgiekommission der Italienischen Bischofskonferenz sprach, Bischof L. Brandolini von Sora, der über eine lange Seelsorgserfahrung in der Stadt Rom verfügt (257–265), von einem Nachwort des Hg.s (267–271), einer kurzen Dokumentation der Feiern während der Tagung (275–278) sowie bibliographischen Angaben (279–286) und einem Namensregister (287–290) abgeschlossen.

M. Sodi beginnt sein Nachwort mit dem Satz: „Im allgemeinen ist eine Tagung nicht dazu da, Probleme zu lösen; im Gegenteil, gelegentlich schafft sie neue." Damit faßt der Hg. selbst zusammen, was der Leser bei der Lektüre der vorausgehenden 265 Seiten empfindet. Das Thema der Tagung „Jugendliche, Liturgie und Musik" war so breit angelegt, daß es einerseits nicht erschöpfend behandelt werden konnte, andererseits bei dem, was dargeboten werden konnte, während anderes (manchmal die Jugendlichen, bisweilen die Musik) ausgespart blieb. Bei einer so großen Anzahl von Mitarbeitern können nicht alle Beiträge von der gleichen Qualität sein. Jedem Leser werden andere besonders zusagen. Der Wert des Bdes besteht nicht in Neuheiten, die gesagt werden – der Liturgiewissenschaftler begegnet nirgends neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen –; dennoch ist der Bd sehr informativ und anregend für die Praxis.

München Reiner Kaczynski

Fuchs, Guido: **Singet Lob und Preis.** Stundengebet mit der Gemeinde feiern. – Regensburg: F. Pustet 1993. 159 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7917-1382-5

Ringseisen, Paul: **Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde.** Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener. – Freiburg: Herder 1994. 248 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-23337-1

Weyers, Heinrich: **Stundengebet als Gemeindeliturgie.** Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob". – Trier: Paulinus 1994. XLVIII, 301 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-7902-1283-0

„Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein." Dieser Satz aus der Liturgiekonstitution des Vatikanums II (SC 100) stellte eine kleine Revolution dar, wurde doch damit den Laien nach den Jahren der Klerikalisierung der Liturgie (vgl. Can. 1256 des CIC/1917) und Jh.en der weitgehenden Identität von Stundengebet und Brevier wieder zugestanden, daß sie auch ohne Kleriker wahrhaft Träger der Liturgie der Kirche sein können. Zugleich setzte das Konzil hiermit einen starken Impuls, in den Gemeinden neben der liturgischen Höchstform der Eucharistie auch andere Gottesdienstformen zu pflegen und zu fördern und so die Vielfalt innerhalb der Liturgie wiederzugewinnen, hatten doch über Jh.e neben den sakramentlichen Liturgiefeiern nur *„pia exercitia"* existieren dürfen.

In der Folgezeit nach dem Konzil zeigte sich, daß diese Wiedergewinnung der Stundenliturgie als Feiern der Gemeinden in der Westkirche – im Osten ist sie als solche nie verloren gegangen – aus verschiedensten Gründen große Schwierigkeiten bereitete. Zwar wird in manchen deutschen Gemeinden das Stundengebet zu bestimmten Gelegenheiten – etwa die Vesper an Sonn- und/oder Feiertagen – gepflegt, aber insgesamt ist das Stundengebet offenbar weit davon entfernt, wie zur Zeit der Alten Kirche, eine gern gefeierte Normalform der täglichen Liturgie der Gemeinden zu sein.

Diesen Zustand zu erhellen, wollen die drei vorgelegten Bücher dienen.

Guido Fuchs legt mit seinem knappen Bd ein ebenso systematisches wie engagiertes Werk vor, mit dem er für ein lebendiges Nebeneinander von Eucharistie, Stundengebet und traditionellen Andachtsformen in den Gemeinden plädiert.

Das *erste Kap.* (13–40) beleuchtet Geschichte, Spiritualität und Formenvielfalt des Stundengebetes, das *zweite* Kap. (41–62) die Einzelelemente Psalmen, Lesung und Weihrauch. Das zentrale *dritte* Kap. (63–106) stellt die für die Gemeindefeier wichtigen Haupt-Horen historisch und theologisch dar und gibt Hilfen zur Gestaltung. Das vierte und fünfte Kap. (107–117–141) stellen die Sonderformen Christmette, Trauermette und Oster-

vesper vor und diskutieren das Verhältnis von Stundenliturgie und anderen liturgischen Feiern. Am Ende jedes dieser Kap. stehen die Anmerkungen. Hilfreiche Verzeichnisse liturgischer Bücher, musikalischer Hilfen und ein Anhang runden das Buch hinreichend ab.

Der Vf. bietet neben einer gut lesbaren knappen Darstellung des jeweiligen Forschungsstandes zwar ausdrücklich keine ausgearbeiteten Gestaltungsmodelle kompletter Horen, doch finden sich, teilweise etwas versteckt, viele kleine Hilfen und Anregungen: ein Verzeichnis der Psalmenlieder im „Gotteslob" (46), interessante Lösungsvorschläge für das Problem der relativen Zeichenarmut des Stundengebetes (69f: Luzernar in der Vesper, Asperges in den Laudes), ein ausgearbeitetes Luzernarformular (80–83) und im Anhang Alternativen (Kehrverszusammenstellungen) und Erweiterungen (mehrstimmig ausgesetzte Psalmtöne) zum „Gotteslob".

Der Rez. möchte dieses gelungene Werk nur durch einen kleinen Hinweis auf folgendes Buch ergänzen, das zwar leider vergriffen, aber doch vielerorts noch zu finden ist und dessen Fehlen der Vf. selbst beklagt (103): Vigil-Wortgottesdienst vor Sonntagen und Hochfesten, hg. von Maurus Neuhold OSB und Heinrich Rohr, Freiburg 1974.

Aus der gleichen Ambition, das Stundengebet Gemeinden nahezubringen, legt Paul Ringseisen sein überaus engagiert verfaßtes Buch vor. In allen Kap.n steht neben der Darstellung das Plädoyer, neben der Argumentation die Paränese, so daß es schwer fällt, anhand des Inhaltsverzeichnisses den Inhalt des Buches zu referieren.

Das Werk ist zweigeteilt in *„Zugänge aus Anthropologie, Theologie und Geschichte"* (21–122) – in diesem Teil findet sich auch die ausgezeichnete, knappe aber präzise historische Skizze von Martin Klöckener (98–122) – und *„Pastoralliturgische Perspektiven und Modelle"* (125–213), bevor vier Anhänge (Strukturtabellen zu Laudes und Vesper, Materialverzeichnisse für Laudes und Vesper aus dem „Gotteslob" und einige Gesänge), Anmerkungen und ein Register den Bd beschließen.

Das Buch atmet die langjährige Praxis und das Engagement des Vf.s als geistlicher Begleiter und Exerzitienleiter in einem Bildungshaus, in dem er selbst über 15 Jahre das „Fürstenrieder Modell" (164–213) als tägliches Morgen- und Abendlob mitentwickelt hat. So wechseln im ganzen Buch immer wieder Darstellung, Meditation, Materialien, Mystagogie, Reflexion und Appelle, in dieser Weise wohl geeignet, Gemeindemitglieder für diese Form des Gottesdienstes zu begeistern.

Zur Sache seien hier nur ganz wenige Anfragen erlaubt:

Der Vf. betont zu Recht mehrfach den Charakter des Stundengebetes als Lob Gottes, wobei er die besonders in der Lesung sich manifestierende soterische Linie der Liturgie jedoch u. E. unterbewertet (197ff.). Ist nicht angesichts der Gebetsnot vieler Menschen heute neben dem gleichbleibenden „Gipfel der Feier" (175) in Benedictus und Magnificat stets eine längere Lesung als aktuelle Ansprache Gottes an sein versammeltes Volk nötig ? – Natürlich besonders, wenn am selben Tag keine Eucharistie gefeiert wird (198)! Welcher Christ außerhalb einer festen Kommunität erlebt heute sein Leben so tief von der Gegenwart Gottes durchdrungen, daß er sich derart zum Lob Gottes gedrängt fühlt, wie der Vf. es (34–45) darlegt? – Brauchen die meisten Menschen nicht die Hilfe durch die je aktuelle Ansprache ihrer Situation, durch das Wort Gottes und seine Auslegung? (Vgl. den Aufruf des Caesarius v. Arles, sich von der Speise des Wortes häufig zu nähren, im Exkurs von Klöckener [105]).

Sehr treffend beschreibt der Vf. auf S. 128ff. die Spannungen zwischen der offiziellen Ordnung und den Texten der Stundenliturgie und den Erwartungen heutiger Gemeinden, – hier sind in der Tat Defizite festzustellen, die es heutigen Menschen fast unmöglich machen, diese Stundenliturgie mitzufeiern. Der häufig gehörte und auch hier nicht fehlende Hinweis (129) auf die ostkirchliche und anglikanische Tradition gemeindlicher Stundenliturgie scheint dem Rez. allerdings nur bedingt zutreffend: Wer solche Feiern aus griechischen oder englischen Pfarr- oder auch Kathedralkirchen kennt, der weiß, daß dort die Liturgie zwar – mit oft erstaunlichem musikalischen Niveau – vollzogen wird, daß aber die Fragen nach der Beteiligung der Gemeinde, so sie denn vertreten ist, wirklich nicht kleiner sind als bei uns. Hier stellt sich u. E. wie im Anschluß an die hilfreichen Überlegungen zu Eucharistie und Tagzeitenliturgie als zwei Weisen, das eine Pascha-Mysterium zu feiern (90–94), die Frage nach der Erfahrbarkeit: Wie kann die versammelte Gemeinde nicht nur in Worten und Gesängen hören und vollziehen, sondern auch in greifbaren Zeichen die Gegenwart Jesu Christi außerhalb der Eucharistie erfahren? Der Vf. stellt Möglichkeiten vor (207–210: Luzernar, Weihrauchspende, Asperges), aber u. E. muß hier noch in Richtung „alltäglicher" Möglichkeiten weitergedacht werden.

Bei der breiten Beschreibung des „Fürstenrieder Modells" mischen sich immer wieder Beschreibung, Reflexion, theologische Erwägung und Appell, häufig ansprechend, manchmal aber auch unvermittelt. So möchte man dem Vf. gern in seinem Anliegen unterstützen, unvertonte Hymnen nicht auf schon „besetzte" Melodien zu singen, „so etwa, wenn man auf einen österlichen Text die adventliche Melodie von ‚Gott heilger Schöpfer aller Stern' (Gl 116) singt." (175) Hier wird wohl wirklich oft die prägende Kraft von Melodien unterschätzt und ein irritierendes Signal gegeben, so daß der Gemeinde das Symbol zum verquerten Diabol wird. Erläuterung hätte man dagegen gern zu einigen Einzelheiten des Schaubildes (168f.), das die theologischen Inhalte von Laudes und Vesper an deren Struktur festzumachen scheint. Daß beide Haupt-Horen Lob- und Bittelemente enthalten ist evident, worin sich allerdings Anamnese und Epiklese festmachen lassen, wüßte man ebenso gern genauer wie die Verortung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung, die der Vf. gleich dreimal einträgt.

Zum Schluß eine Anfrage, die manche solch pastoralliturgischer Werke betreffen: Mit welcher Intention werden historische Tatbestände dargestellt? Was heißt das, wenn es in der Geschichte irgendwann ausführliche Psalm-Orationen gegeben hat? Müssen wir sie deshalb heute auch haben? Dürfen wir sie haben, – oder dürfen wir sie vielleicht gerade wegen ihres Alters heute nicht haben? Gibt es diese Norm der Geschichte, die manchmal unausgesprochen durch die Zeilen scheint? U. E. bedeutet ein historischer Befund lediglich, daß solch eine Form offenbar in der Kirche möglich ist; ob sie damit für heutige Aufgabenstellungen taugt, ist damit weder bewiesen noch widerlegt.

Das Buch ist allen zu empfehlen, die ein engagiertes Plädoyer für die gemeindliche Tagzeitenliturgie suchen und sich auf den immer sehr präsenten Vf. einlassen mögen.

Zum Schluß ist die Diss. von Heinrich Weyers vorzustellen, die bei A. Heinz in Trier erstellt wurde.

In der *Einleitung* (1–4) beschreibt der Vf. deutlich seinen Standpunkt und Untersuchungsgegenstand: Nachdem in der frühen Kirche das Gebet zur Heiligung des Tages deutlich Aufgabe der ganzen Gemeinde war, wurde es im Laufe der Zeit bekanntlich zum Standesgebet der Kleriker und Ordensleute, daneben blieben aber immer auch Reste in der Laiengemeinde lebendig, z. B. in Bruderschaften, im Totengebet, in der Sonntagsvesper. Aufgabe der Arbeit ist es, diesbezüglich die Diözesangesangbücher (DG) und Diözesangebetbücher bis zum „Gotteslob" (1975) zu untersuchen: „Es wird dabei darauf zu achten sein, ob und in welchem Umfang die Tagzeitenliturgie in den DG der einzelnen Bistümer berücksichtigt wurde, welche Horen des Stg (= *Stundengebet, Anm. d. Schriftleitung*) besonders häufig begegnen und inwieweit die Volksbeteiligung bei der gottesdienstlichen Feier der Tagzeiten in den Pfarrkirchen angestrebt wurde." (2)

Der Vf. untersucht im *Hauptteil* seiner Arbeit (5–281) die Diözesangesangbücher von der Neuordnung der deutschen Diözesen Anfang des 18. Jh.s bis zum „Gotteslob" mit dessen diözesanen Anhängen, indem er – nach dem Vorstellen der DG (5–10) – systematisch vorgeht, also nach Horen und Elementen des Stundengebetes gegliedert die Ergebnisse präsentiert. Neben den regulären Horen untersucht er dabei auch Sonderfälle wie die Metten oder das Totenoffizium (I: 12–109).

Teil II befragt das Material unter dem anderen Kriterium „Diözesane Traditionen und regionale Gemeinsamkeiten" (110–123), wobei einige Bistümer mit ihren Sondertraditionen ausgewählt werden (z. B. Freiburg, Rottenburg und Mainz mit Vesperandachten und Trauermetten).

Den größeren liturgiegeschichtlichen Zusammenhang schafft dann Teil III „Der liturgiegeschichtliche Hintergrund bis zum II. Vatikanum" (124–195), in dem wichtige Gegenstände die Aufklärungsliturgie, die Diskussion in der Restaurationszeit um die deutsche oder lateinische Vesper und die Anstöße der Liturgischen Bewegung darstellen.

Teil IV (196–281) untersucht das „Gotteslob" in Stammteil und Diözesananhängen, in seiner Entstehung und Rezeption.

Eine Zusammenfassung der Einzelergebnisse (282–286), Register und Abkürzungsverzeichnis beschließen den Bd.

Der Vf. legt hiermit eine notwendige historische Untersuchung vor, die vor allem im dritten Teil auch eine gelungene Synthese liturgiehistorischer Forschungsergebnisse bzgl. der deutschen Kirche nach 1800 bietet. Die überraschend reiche Tradition der Stundenliturgie in den DG läßt sich in drei Phasen einteilen: An der Aufklärung orientiert finden sich volkssprachliche und auf Gemeindebeteiligung zielende Formulare; ab Mitte des 19. Jh.s schlägt sich der kirchliche Zentralismus und Ultramontanismus in vermehrten lateinischen Vespern nieder, während Vesper und Mettenandachten entfallen; mit Beginn der Liturgischen Bewegung (1903: „Tra le solecitudini") finden sich vor allem Prim und Komplet in der Volkssprache.

Die Untersuchung wird ihrem selbst gesetzten Ziel vollauf gerecht. Am Schluß zeigt sich dann allerdings eine neue Aufgabe: Es wäre nun empirisch zu erheben, inwieweit diese schriftlichen Vorlagen wirklich in den Gemeinden gefeiert wurden. Der Vf. versucht diesem in den letzten Jahren in der liturgiewissenschaftlichen Forschung immer drängenderem Anliegen auf den letzten Seiten (263–280) dankenswerterweise wenigstens im Ansatz Rechnung zu tragen und damit seine eigene Aufgabenstellung noch einmal zu öffnen. Das muß allerdings bei eher zufälligen Ergebnissen bleiben, die die Notwendigkeit weiterer Arbeiten eher unterstreichen.

Rheine Stefan Rau

Müller-Geib, Werner: **Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet.** Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 504 S. (Münsteraner theologischer Abhandlungen, 15), kart. DM 65,80 ISBN: 3-89375-045-2

Die vorliegende Arbeit ist an der kath.-theol. Fak. Münster unter Leitung von Prof. Klemens Richter und Prof. Arnold Angenendt 1991 als Diss. angefertigt worden.

Die in sechs Kap. eingeteilte Arbeit umreißt in Kap. I als ihren Gegenstand das „Allgemeine Gebet" im Rahmen des volkssprachlichen Predigtteiles in der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse von der Karolingerzeit bis zu den Reformversuchen der Aufklärung im deutschen Sprachgebiet einschließlich.

In Kap. II folgt ein geschichtlicher Überblick. Während die mittelalterliche römische Liturgie mit Ausnahme der Fürbitten am Mittwoch der Karwoche und am Karfreitag, die außerhalb der Messe situiert sind, kein „Allgemeines Gebet" aufweist, steht ein Zeugnis für ein Fürbittformular als Predigtabschluß bei Othloh von Regensburg (ca. 1010– nach 1070). Beispiele für Fürbitten in der sonntäglichen Pfarrmesse nach der Predigt finden sich in den Diözesen Eichstätt, Regensburg und Passau aus der Zeit ab 1466.

Kap. III und IV stellen als wichtige Entwicklungsstufe das „Allgemeine Gebet" des Petrus Canisius vor, für den kein Festtag ohne Predigt und öffentliche Fürbitte bleiben sollte. Die umfassende Rezeption dieses Textes zeigt sich in vielen Diözesanritualien des deutschen Sprachgebiets.

Kap. V widmet sich der Aufklärungszeit, in welcher der Text des Canisius angepaßt und eine Orientierung an der Heiligen Schrift und den Bedürfnissen der Menschen versucht wurde. Ohne in der (tridentinischen) Liturgie als „amtliches" Element zur Geltung zu kommen, wurden die Fürbittexte de facto vielfach in der Messe nach der Predigt verwendet.

Das sehr knappe Kap. VI umreißt als Ergebnis, daß das „Allgemeine Gebet" – im Sinn der *„oratio fidelium"* – als liturgisches Element der offiziellen lateinischen Liturgie im Untersuchungszeitraum keine Rolle spielte, jedoch über den muttersprachlichen Predigtannex in Verbindung mit der „Offenen Schuld" in der Form des „Allgemeinen Gebets" des Canisius – besonders in der Aufklärungsepoche – als ein Fürbittelement in der Messe gebräuchlich wurde. Allerdings war mit Blick auf die mittlerische Funktion des Priesters der Vollzug seine Sache, und der Part der Laien blieb auf das Herrengebet und das Ave Maria am Schluß beschränkt. Erst in der Liturgiereform im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde der Schritt vollzogen, das „Gebet der Gläubigen" wieder zum offiziellen Teil der Eucharistiefeier zu machen.

Die Arbeit zeigt anschaulich auf, wie das muttersprachliche Fürbittgebet des Priesters im Predigtannex den Mangel überbrückt, der mit dem Wegfall der Fürbitten in der lateinischen Meßliturgie entstanden war, und beeindruckt durch die intensive Untersuchung interessanter und bisher wenig beachteter Quellen. Dabei wünschte man sich die abschließende Zusammenfassung und Auswertung ausführlicher. Insgesamt ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zum Verständnis des in der heutigen Liturgie so wesentlichen Elementes des „Allgemeinen Gebetes der Gläubigen" und gibt dazu einen interessanten Einblick in die Entwicklung volkssprachlicher Elemente im Gottesdienst vor dem Hintergrund einer bestimmten Theologie und Mentalität fürbittenden Betens.

Bamberg Franz Kohlschein

Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, hg. v. Andreas Heinz / Heinrich Rennings. – Freiburg: Herder 1992. XIX, 545 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-22839-4

Die mit insgesamt 545 S. sehr umfangreiche FS „Gratias agamus" ist Balthasar Fischer, einem der einflußreichsten zeitgenössischen Liturgiewissenschaftler und Nestor seiner Disziplin, zum 80. Geburtstag (3. 9. 1992) gewidmet und enthält 35 Beiträge, alphabetisch nach Vf.innen und Vf.n geordnet. Das von Andreas Heinz und Heinrich Rennings (†) hg. Werk ist in einem doppelte Sinn Aufruf zur Danksagung: Zunächst ist „gratias agamus" die Aufforderung, Dank zu sagen für das Heilswerk Gottes in Jesus Christus, wie es im Einleitungslobpreis der Präfation formuliert ist – ein programmatischer Titel für ein Buch, das Studien zum Eucharistischen Hochgebet enthält. Die FS bringt in ihrem Titel aber auch eine hohe Wertschätzung und aufrichtigen Dank dem Jubilar gegenüber zum Ausdruck für viele Jahre der Lehre und intensiven Forschung.

Der Beitrag von Jakob Baumgartner behandelt einen wichtigen Teil des Eucharistischen Hochgebets, nämlich die Präfation als Spiegel des Mysteriums Christi. Nach einem kurzen literar- und gattungsgeschichtlichen Abriß, in dem problematischerweise die Präfation negativ als „Nicht-hymnisches Gefüge" definiert wird, analysiert der Vf. das Wortmaterial dieser euchologischen Gattung und bietet einen umfassenden Überblick über die unterschiedlichen Motive. Zuletzt kommt er auf ausgewählte pastorale Erfordernisse der Präfation zu sprechen und stellt fest, daß die Menge dieser Texte des Meßbuchs im Vergleich zum Bestand vor der Liturgiereform einen beachtlichen Zuwachs darstellt. Vf. resümiert allerdings: „Obwohl es dabei um die theologisch dichteste und lehrmäßig reichhaltigste Reform im Bereich der Messe ging, fielen die Bemühungen, diesen Schatz den Gläubigen nahezubringen, enttäuschend dürftig aus" (36)!

Teresa Berger widmet ihren kurzen Beitrag mit der Replik auf einen Aufsatz von Balthasar Fischer dem wichtigen Anliegen neuer „inklusiver" Hochgebete. Neben dem französischen Entwurf eines Hochgebets, das die Gleichberechtigung von Mann und Frau explizit thematisiert, nimmt die Vf.in zwei neue anglikanische Hochgebetsentwürfe in den Blick, die „die Schöpfung aller Menschen in Gottes Ebenbild als Quelle aller ‚Inklusivität'" nennen, und zieht als drittes Beispiel eine veränderte Form des Schweizer Hochgebets „Gott führt die Kirche" heran, die zwar keine spezifisch weiblichen Gottesbilder enthält, aber durchaus in eine entsprechende Richtung verändert wurde. Ganz sicher wird hier ein Weg zur Vertextlichung des Anliegens inklusiver Hochgebete aufgezeigt.

Reiner Kaczynski setzt sich in seinem Beitrag über das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche in wohltuend wissenschaftlich-kritischer Art mit einer These von Bernardin Schellenberger auseinander, der dafür plädiert, weniger „verworrene" und „plausiblere" Hochgebetstexte zu schaffen – eine Forderung, die auch häufig aus dem südlichen deutschen Sprachgebiet zu hören ist. Nach einem kurzen systematischen Durchgang, der nacheinander die Einsetzungsworte, ihre Stellung im Eucharistiegebet und das darbringende Tun der Kirche im Hochgebet darstellt, kommt Vf. zu dem Schluß, daß durchaus ein richtiges „Opfer"-Verständnis in den Hochgebeten formuliert wird: Das Opfer der Gemeinde ist das immer unvollkommene Sich-selbst-Hinschenken der Gläubigen, keine Darbringung des einmaligen und unwiederholbaren Opfers Christi; Christus selbst ist Darbringer und dargebrachte Gabe. Dem Vf. gelingt in diesem Punkt eine plausible Klarstellung, die zeigt, daß trotz des berechtigten Wunsches nach neuen, möglicherweise einfacheren Hochgebetstexten der Bestand der vorhandenen Eucharistiegebete durchaus nicht nur verwirrend ist.

Der Beitrag von Irmgard Pahl („Das erste Versöhnungshochgebet") beschäftigt sich mit einem Eucharistiegebet, das zwar von der Gottesdienstkongregation für verschiedene Sprachräume approbiert worden ist, jedoch nicht für den deutschen. Nach Darstellung der wechselvollen Geschichte und der verschiedenen Fassungen dieses Textes analysiert die Vf.in treffend den lateinischen Text und bietet einen sprachlich transparenten Übersetzungsentwurf. (Eine übersichtliche und mit einer Zeilennummerierung versehene Synopse des lat. und dt. Textes findet sich auf den S. 362–365.) Die Vf.in weist allerdings darauf hin, daß dieses erste Versöhnungshochgebet „nicht die gleiche Lebendigkeit und Lebensnähe und innovative Kraft" besitzt wie das zweite. Der Beitrag regt insgesamt zum Weiterdenken an, damit das Hochgebet „schließlich auch im deutschen Sprachraum als Feierformular für die vielfältigen Anlässe, denen es gerecht zu werden vermag, zur Verfügung" stehen kann. Leider fehlt Anm. 45.

Die Bedeutung des Heiligen Geistes im Eucharistischen Hochgebet, näherhin der Epiklese, analysiert Robert Taft in seinem Beitrag. Vf. untersucht nach einer „Nomenclature"-Analyse zunächst den antiochenischen Anaphora-Typ und stellt früheste Zeugnisse der Epiklese dar, bevor er mögliche Wurzeln einer Anaphora-Epiklese bei den Kirchenvätern beschreibt, um anschließend – breit angelegt – die Entwicklung „from Logos to Spirit Epiclesis" darzustellen. Leider fällt der erste (historische) Teil der Studie sehr knapp aus. Grundsätzliche und wichtige Ergebnisse bietet der Vf. in übersichtlicher Weise auf der letzten Seite seines Artikels.

Zu dem umfangreichen Bd hat Jürgen Bärsch ein Register (Namen, Sachen, Orte) erstellt, das allerdings angesichts der in den Beiträgen dargebotenen Materialfülle nicht ganz befriedigt, weil es durchaus wichtige Begriffe nicht enthält (z. B. „Versöhnung", „Mysterium" oder „Gemeindemesse") oder nur unvollständige Belegstellen für Namen und Sachen nennt (z. B. „Postsanctus"). Wenig benutzerfreundlich sind die Anmerkungen jeweils am Ende eines Beitrages – hilfreicher und übersichtlicher wären Fußnoten.

Angesichts der vorliegenden Textfülle kann diese Rezension leider nur einige Aspekte herausgreifen, doch kann der Rez. versichern: Die FS bietet trotz der Unterschiedlichkeit ihrer einzelnen Beiträge wichtige, das Eucharistische Hochgebet betreffende Überlegungen, die auch mit Blick auf die derzeitige Revision des Deutschen Meßbuchs in ihrer Aktualität nicht zu unterschätzen sind. Gerade die innovativen textkritischen und die historischen, aber auch die systematischen Ansätze und Überlegungen können wichtige Hilfen auf dem Weg hin zu einem erneuerten liturgischen Beten sein.

Münster Dietmar Thönnes

Ars et musica in liturgia. Celebratory volume presented to Casper Honders on the occasion of his seventieth birthday on 6 June 1993, ed. by Frans Brouwer / Robin A. Leaver. – Hilversum: Gooi en Sticht 1993. VIII, 215 S. kart. Hfl 48,50 ISBN: 90-304-0714-X

Der reformierte Liturgiewissenschaftler, Hymnologe und Bachforscher Caspar Honders (1923–1994), Emeritus der Univ. Groningen, erhielt zu seinem 70. Geburtstag eine FS aus der Hand von Schülern und Kollegen, die das breite Feld seiner wissenschaftlichen und pastoralen Interessen wiedergibt. Wie viele prominente

lutherische und schon weit weniger katholische Kollegen seiner Zunft gleichermaßen als Theologe und als (Kirchen)Musiker ausgebildet, war dem Liturgiewissenschaftler Honders die Einbeziehung von Dichtung, bildender Kunst und Musik als eine wesentliche Perspektive in sein Fach ein vordringliches Anliegen. So heißt das von ihm begründete Institut ausdrücklich „Liturgiewissenschaft und Hymnologie", was im katholischen Bereich nur an der Fak. in Graz der Fall ist. Honders war Vorstandsmitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) 1971–1985, der erste Hg. des Bulletin der IAH (1974–1987) und Gründungsmitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung (1976).

Den 13 Beiträgen der FS geht eine Kurzbiographie des Geehrten, sowie seine Bibliographie 1963–1993 mit 74 Einträgen (darunter einige Sammeltitel) voraus. Unter den Publikationen in niederländischer, deutscher und englischer Sprache aus den genannten Arbeitsbereichen Liturgie, Hymnologie, theologische Bachforschung findet man sechs selbständige Werke, hervorzuheben ist die ökumenische Ausrichtung zahlreicher Einzelbeiträge des „singenden Professors".

Acht Aufsätze zu liturgischen und/oder hymnologischen Fragen bilden das thematische Zentrum der FS, wobei *historische* Einzelfragen – naturgemäß schwerpunktmäßig zur reformierten Gottesdienstpraxis – gegenüber grundsätzlichen Überlegungen dominieren.

Frans Brouwer referiert über „Church Music in Iceland during the Nineteenth Century" (13–31).

Anhand der Kirchengesangbücher von Pétur Guðjonsson, Jónas Helgason und Bjarni Þorsteinsson wird der kontinuierliche Prozeß der „Dänisierung" bzw. Assimilation an west- bzw. mitteleuropäische Gesangs- und Begleitpraktiken im isländischen Gemeindegesang aufgezeigt. Verdrängt wurde dabei eine archaische Singpraxis mit usueller organaler Mehrstimmigkeit, „Tvísöngur" genannt.

Der Beitrag zieht ganz grundsätzliche Überlegungen nach dem Verhältnis von Regionalität und Internationalität im Kirchengesang nach sich, die heute jede Gesangbuchkommission beschäftigen müssen. In zeitlicher und geographischer Ferne angesiedelt, sind die ihm innewohnenden, vom Vf. oft nicht gestellten Fragen zum Gemeindelied brandaktuell.

Markus Jenny eröffnet mit dem bereits einmal publizierten Radiovortrag „Der Engadiner Kirchengesang im 17. und 18. Jh. – ein kulturhistorisches Unikum" (64–81) den Reigen der Beiträge zum Genfer Psalter und seinem internationalen Fortleben.

Im Engadin hat man den Genfer Psalter seit 1661 in ladinischer Sprache gesungen, häufig mit mehrstimmigen Sätzen des Niederländers Jan Pieterszoon Sweelinck (als Gemeindegesang!), was wohl eine einmalige Verbindung von Lokaltradition und kultureller Weltoffenheit darstellt.

Robin Leaver stellt „A Christmas Service in Dutch and English held in the Scottisch Church in Rotterdam in 1801" vor (91–116). Der Dichter-Pfarrer Jan Scharp hatte für einen Benefiz-Gottesdienst zu Weihnachten eine zur Gänze in Versform bestehende Liturgie aus Gebet, Predigt, Liedern und Liedeinführungen zusammengestellt bzw. gedichtet, deren Inhalte und Ablauf der Vf. im Detail beschreibt und dabei vorbildlich kultur-, theologie- und kirchenhistorische Zusammenhänge aufrollt. Auch in diesem Beitrag geht es wesentlich um die Begegnung zweier Kulturen und um kulturellen Transfer im Gottesdienst.

Jan R. Luth, Nachfolger von Honders als Hg. des Bulletins der IAH, weist in „Some Data concerning Organ-accompaniment and Organ-registration in Germany during the Nineteenth Century" (128–144) zunächst nach, daß sich niederländische Organisten von den Vorgaben ihrer deutschen Kollegen wesentlich haben beeinflussen lassen.

Das betrifft die Praxis der Harmonisation, der Zwischenspiele zwischen den einzelnen Verszeilen eines Liedes und der Registrierung. Weithin unbekannt ist heute die (damals auch nicht unumstrittene) Praxis, die Pausen zwischen den Verszeilen eines Liedes mit Kadenzen, Ornamenten und Läufen zu füllen. Bedeutsam auch für die heutige Praxis sind die Angaben in Orgelschulen usw. zur strophenweise wechselnden Harmonisierung eines Liedes als Mittel der Textdeutung. Die geschilderten Tricks zur Leitung des Gemeindegesangs und die „means of enabling the congregation to sing more accurately" (143) sind weiterzuempfehlen.

Diesen Artikel würde sich der Rez. in einer deutschen Kirchenmusikzeitschrift in adaptierter Form nachgedruckt wünschen, da er dem Studium immer wiederkehrender Probleme des Organistendienstes sehr förderlich ist, und bei der vorherrschenden vornehmen Zurückhaltung vor dem „19. Jahrhundert" den Leser mit weniger bekannten wichtigen Quellen konfrontiert.

Um kulturellen Transfer geht es auch bei Daniel Meeter in „Genevan Jigsaw: The Tunes of the New-York Psalmbook of 1767" (150–166).

Das Consistorium der reformierten Kirche in New York wollte ein zweisprachiges Gesangbuch niederländisch-englisch, aus dem man zu den „kanonischen" Melodien des Genfer Psalters die Texte in beiden Sprachen gleichzeitig singen konnte. Das Projekt scheiterte nicht zuletzt an den übersetzungstechnischen Problemen, das Ergebnis war eine dem englischen Duktus angepaßte Bearbeitung durch Francis Hopkinson, der freilich auch kein langes Leben beschieden war.

In der internationalen ökumenischen Welt ist der Bedarf an Gesangbüchern mit mehrsprachigen Texten, die gleichzeitig auf bekannte Melodien singbar sind, groß. Beispiele dafür sind auch im neuen Evangelischen Gesangbuch zu finden, auch die künftigen Schweizer Gesangbücher (katholisch und reformiert) werden solche enthalten. Die IAH bereitet zur Zeit den Druck eines 16 sprachigen Gesangbuchs mit dem Titel „Unisono" vor. Für Arbeiten dieser Art kann vorliegender Aufsatz etliche relevante Detailinformationen bieten.

Bernard Smilde plädiert für eine stärkere Einbindung des 112. (111.) Psalms in die gottesdienstliche Praxis der reformierten Kirchen, der dort kaum eine Rolle spielt: „Psalm 112, gelezen, gezongen, gepraktizeerd. Hymnologische bespiegelingen rond een vergeten psalm" (167–186).

Nach einer Analyse des Inhalts und der Genfer Version in Melodie und Textfassungen schlägt der Vf. vor, den Psalm als Reflexion kirchlicher Caritas nicht zu vernachlässigen. Der Vf. steuert selbst eine neue Bereimung in deutscher Sprache mit dem Akrostichon „Geben ist seliger als nehmen" – eine respektable literarische Leistung – bei (182/183).

Zwei Artikel gehen grundsätzlicheren Fragen nach. Der Birminghamer Kanonikus Alan Luff bedauert in „The Liturgical Use of the Organ in English Worship" (117–127), daß in der anglikanischen Tradition selbständiges liturgisches Orgelspiel als „voluntary" an den Rand gedrängt und die Tradition des Choralvorspiels als künstlerische Evokation liturgischer Texte unbekannt ist.

Instrumentalmusik als Hilfe zum Gebet fehlt mit wenigen Ausnahmen (123). Als Ausweg schlägt Luff vor, die künstlerisch anspruchsvolle Improvisation über Kirchenlieder neu zu kultivieren, vor allem in einer speziellen Gottesdienstform, dem Hymn Festival. Der Rez. pflichtet dem Vf. in der Grundthese gerne bei, muß aber feststellen, daß bei heutiger allgemeiner (Un)Kenntnis von Liedern die an sich richtige Rechnung wohl nur bei einer Minderheit aufgehen wird. Die Grundbeobachtung – diesmal in english version – ist dennoch unleugbare Realität: Kunst in allen Erscheinungsformen vermag Tiefen von Texten und der ihnen zugrundeliegenden geistlichen Erfahrungen auszuloten, dort, wo längst keine Predigt mehr hinkommt.

Der Schweizer Hymnologe Andreas Marti geht der Frage nach, ob zur *Musik von Mt 27,25 bei Heinrich Schütz* – fernab von Bachs antijudaistisch inspirierter Vertonung des gleichen Verses – in der Grundanlage des musikalischen Satzes nicht die umgekehrte Tendenz durchschimmert, nämlich durch das Blut Christi den Juden nicht Unheil sondern Heil zuzusagen: „Heil oder Gericht? Das Blut Christi in zwei Werken von Heinrich Schütz" (145–149).

In gesundem Skeptizismus gegenüber schnellen Erklärungen legt der Vf. die „mehrschichtig-gleichzeitigen Bezüge" textgebundener Musik dar und folgert: „Die Kunst hat die Aufgabe, die Liturgie offen zu halten, daran zu erinnern, daß es auf dieser Welt keine abschließend formulierbaren Definitionen und Interpretationen gibt" (149).

Wim Kloppenburg steuert zur Jubiläumsgabe eine Liedkantate für Gemeinde, Chor und Orgel bei. Als „Introit for Easter/Introitus voor Pasen" (82–90) steht eine Verbindung von Versen aus dem Ps 118(117) mit der niederländischen Version des Osterliedes „Erschienen ist der herrlich Tag", zusammen mit einer neuen englischen Übersetzung von Robin Leaver.

Zwei Beiträge befassen sich mit Fragen der bildenden Kunst. Philipp Harnoncourt hält ein Plädoyer für die notwendige Einbeziehung von „Gegenwartskunst im Gottesdienst der Kirche" (56–63).

Kirche muß Gegenwartskunst zur Kenntnis nehmen und rezipieren, will sie wirklich im Heute lebend der Gesellschaft dienen. So ist auch zeitgenössische Kunst in der Liturgie wichtiges Zeichen, „daß die Kirche und ihr Gottesdienst ganz existentiell in die Gegenwart gehören" (61). Der Vf. sieht einige Probleme sehr realistisch und schlägt vor, mit Künstlern über Fragen des Gottesdienstes ins Gespräch zu kommen und Gemeinden Hilfestellungen zur Akzeptanz fremder künstlerischer Ausdrucksweisen zu geben.

Dieser Beitrag offenbart genauso wie der Titel der FS „ars et musica" ein weit verbreitetes terminologisches Dilemma. Ist Musik denn keine „Kunst"? Ist es legitim, den Begriff Kunst ohne notwendigen Zusatz einfach auf „bildende" Kunst allein anzuwenden? Auch Harnoncourt wird hier zum (in Bezug auf mögliche Tendenzen unverdächtigen) Zeugen eines zumindest mißverständlichen journalistisch verkürzten Sprachgebrauchs, der freilich per se wiederum bewußtseinbildend wirkt. Die Hg. haben mit dem Titel der FS wohl gemeint „Kirchenmusik und bildende Kunst in der Liturgie". Die Wahl der lateinischen Begriffe ars et musica dafür ist zwar wohltönend, aber nicht sehr glücklich, bedeuten diese Wörter doch über Jh.e in der christlichen Tradition etwas anderes, wenngleich Verwandtes, sodaß die Schlüsselwörter des Opus wohl eher vorwissenschaftlich verstanden werden müssen.

Regnerus Steensma geht der nicht unberechtigten Frage nach „Why Does the Image of Suffering Continue to Dominate in Modern Religios Art?" (187–197)

Der Vf. verweist im Suchen nach Antworten auf die (westliche) Tradition der Dominanz von Passionsdarstellungen, sieht diese als Reflex theologischen Denkens. In modernen Werken sei die Idee von Hoffnung und Zukunft in der Leidensdarstellung selbst häufig grundgelegt, ein Apell an den Betrachter, dies auch in sich selbst zu entdecken. „Happiness is much more difficult to express in concrete forms" (191), romantikverdächtig und unzeitgemäß. Menschliche Begegnung ist oft tiefer in Krisensituationen, hier kann man Menschen wirklich kennenlernen.

Die Delikatessen im Menü dieses Buches sind für den Rez. die zwei Aufsätze zur theologischen Bachforschung.

Albert Clement löst plausibel das Rätsel um die Struktur eines der für Organisten prominentesten Bachwerke, der Sammlung *„Dritter Theil der Clavier Übung"*, hier englisch „A Case of Liturgical Practice in Johann Sebastian Bach's Home? The four Duets BWV 802–805" (32–55), in deutscher Version erschienen im Bulletin Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung 4.

Warum stehen vier Duette in einem Orgelwerk (Präludium und Fuge in ES-Dur, Meß- und Katechismuschoräle in großen und kleinen Bearbeitungen), das oft (mißverständlich und falsch) als „Orgelmesse" bezeichnet wurde? Der Vf. zeigt zunächst den Gesamtplan des Werkes in seiner wohldurchdachten Proportion von Stücken in Vierer- und Dreiergruppen auf. Dieser ergibt drei Bereiche: Kirche (Choräle der Missa brevis), Kirche und Haus (Katechismuschoräle), Haus (4 Duette zur häuslichen Andacht). Die Duette sind das häusliche Gegenstück zu Präludium und Fuge in ES. Wie aber verbinden sich vier Stücke „absoluter Musik" mit „Andacht"? Der Vf. hat in Bachs Bibliothek das theologische Programm dieser Duette gefunden und minutiös die Entsprechung zwischen Andachtstext und musikalischer Gestalt der Duette, die zum Vortrag am Cembalo bestimmt waren, aufgezeigt. In den Haus- und Tischandachten des Rostocker Erbauungsschriftstellers und Theologen Heinrich Müller ist ein Kap. „Von vier süßen Dingen": Gottes Wort, Kreuz, Tod und Himmel. Darüber hinaus weist der Vf. nach, daß Duetto bei Bach ein Synonym für Dialogus ist. Die Analogien, auch in der Zahlensymbolik, zwischen Textvorlage und musikalischer Reflexion sind mit der nötigen Vorsicht derart offenkundig gemacht worden, daß sich auch ein skeptischer Bachexeget diesen Fakten kaum wird widersetzen können. Bach hat mit diesem Werk einen Konnex zwischen Haus- und Gemeindeliturgie in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander hergestellt und dabei eine klingende Summe seines persönlichen Glaubens im Schoße der Kirche geschaffen.

Renate Steiger, Altmeisterin der theologischen Bachforschung, räumt mit einem Fehlurteil in der Exegese von Bachs Weihnachtsoratorium auf: „‚Fallt mit Dancken, fallt mit Loben Vor des Höchsten Gnaden-Thron.' Zum IV: Teil des Weihnachts-Oratoriums von Johann Sebastian Bach" (198–211).

Nach gängiger Meinung ist die vierte Kantate eine von der Liturgie des 1. Jänner losgelöste Betrachtung des Namens Jesus, die nichts mit dem Fest der Beschneidung und mit dem Jahresbeginn zu tun hat. An Beobachtungen zur „Frage nach dem geistlichen Sinn der musikalischen Verwendung des Echos"(198) deckt die Vf.in mit zahlreichen Belegen zeitgenössischer Theologie auf, daß Bach berühmte Topoi lutherischer Neujahrspredigten in Musik umgesetzt hat. Der Name Jesus ist ein Spiegel seines Heilswirkens, ausgedrückt in der Spiegelung des Echos. Das Heilswirken Jesu beginnt mit der Beschneidung, bei der ein erster Blutstropfen als Angeld für die Bezahlung der menschlichen Schuld durch Jesu Blut vergossen wurde. Der Themenkreis Beschneidung-Blut-Erlösung klingt ausdrücklich in einem Choral an und in der Rede vom Gnadenthron, einer Variante des Topos Gnadenstuhl. Die Vf.in kommt somit zum Ergebnis, daß in der vierten Kantate ein umfassendes theologisches Thema in Klang gesetzt wird.

Ein erfreuliches Faktum dieser FS ist die große inhaltliche Weite ihrer Beiträge, die Internationalität und ökumenische Bandbreite der Themen, die dennoch nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern durch einige inhaltliche Klammern zusammengehalten werden. Nachhaltig schlägt das Thema des Transfers liturgischer Gestalten von einer Sprache zur anderen, von einer Kultur zur anderen durch. Aufgezeigte Probleme, Fallbeispiele, Lösungen und Irrwege beleuchten aus historischer, konfessioneller und praxisbezogener Perspektive aus verschiedenen Ecken der Welt eine breite Palette liturgischer Fragen, die fast allen Kirchen gemeinsam sind. Der solcherart zusammengebundene bunte Strauß zeigt aber auch, daß „ars et musica" keine Randbereiche von Querdenkern in der Liturgiewissenschaft sein dürfen, sondern in dem Maße ins Visier der Forschung zu rücken sind, in dem endlich erkannt wird, daß es sich dabei um einen „integrierenden Bestandteil" der Liturgie mit allen daraus folgenden Konsequenzen handelt.

Graz Franz Karl Praßl

Eulógema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ. A cura di Ephrem Carr / Stefano Parenti / Abraham-Andreas Thiermeyer / Elena Velkovska. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1993. XXVII, 614 S. (Studia Anselmiana 110, Analecta Liturgica 17), kart. Lit 100.000

Der Sammelbd beginnt nach einer Würdigung von Person und Werk Robert F. Tafts von Edward G. Farrugia (*Look back in Gratitude*. Robert Francis Taft, S. J., Born January 9, 1932, Turns Sixty, 1–23) mit einem Beitrag von John F. Baldovin über die Beschreibungen und bildlichen Darstellungen von Prozessionen – die einen festen Bestandteil im religiösen wie kulturellen Leben der Reichshauptstadt Konstantinopel bildeten – im Menologion Basilius II (*A note on the liturgical processions in the Menologion of Basil II* – MS. Vat.gr. 1613, 25–39). Paul F. Bradshaw (*„Diem baptismo sollemniorem": Initiation and Easter in Christian Antiquity*, 42–51) widmet sich den Zusammenhängen zwischen Osterfeier und Initiationssakramenten; danach war eine Bevorzugung des Osterfestes für die Spendung der Initiationssakramente vor Mitte des 4. Jh.s nur in Rom und Nordafrika gegeben. Der Aufsatz von Heinzgerd Brakmann behandelt einen Aspekt der koptischen Weiheliturgie: *Zur Evangeliar-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe*, 53–69. Hinter der etwas geheimnisvollen Überschrift des Beitrages von Sebastian Brock (*From Annunciation to Pentecost: The Travels of a technical term*, 72–91) verbirgt sich ein äußerst interessanter Artikel über das göttliche Wirken ad extra im Sinne der Einwohnung, wofür der Vf. sich auf das entsprechende syrische Wort „aggen (überschatten)" in der liturgischen Tradition Syriens stützt. Ebenfalls die syrische Tradition des Gottesdienstes beleuchtet Emmanuel J. Cutrone (*The Lord's Prayer and the Eucharist*. The Syrian tradition, 93–106).

Von kulturgeschichtlichem Reiz eigener Art ist der Beitrag von George T. Dennis über die Militärseelsorge in der byzantinischen Armee: *Religious services in the Byzantine Army*, 107–117. Von modernen Zeiten handelt der Artikel von Eleuterio F. Fortino über eine im Oktober 1940 abgehaltene interdiözesane Synode der byzantinischen Kirche Italiens: *Il sinodo intereparchiale di Grottaferrata e la chiesa bizantina in Italia*, 119–140. Nach einer Untersuchung über syrische asketische Terminologie von Sidney H. Griffith (*Monks, „Singles", and the „Sons of the Covenant"*. Reflections on Syriac ascetic terminology, 141–160) beschäftigt sich Lawrence A. Hoffman (*Life Cycle Liturgy as status transformation*, 161–177) mit sprachphilosophischen Gesichtspunkten der Liturgie. Nach Sebastià Janeras (*La katholikê Hymnologia dello Pseudodionigi e il grande ingresso*, 179–198) und Peter Jeffery (*The liturgical year in the ethiopian deggwa (Chantbook)*, 199–233) schreibt Aidan Kavanagh über das Selbstverständnis des Mönchtums auf der Grundlage der Taufwürde: *Notes on the Baptismal Ethos of Monasticism*, 235–244. Den sonderbaren Brauch einer Darbringung von Weintrauben an einem byzantinischen Heiligenfest als Nachwirkung von Volksbräuchen beschreibt Alexander Kazhdan: *A strange liturgical habit in a strange hagiographical work*, 245–247. Edward J. Kilmartin (*The baptismal cups: revisited*, 249–267) untersucht die Darreichung eines Taufkelches in der Initiationsfeier der alten Kirche.

Die trinitarischen Prägungen der Chrysostomos-Anaphora und verwandter Anaphoren ist das Thema von Emmanuel Lanne: *Gli incisi trinitari nell'anafora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate*, 269–283. Der Stundenliturgie des ägyptischen Mönchtums widmen sich Leslie S. B. MacCoull und Patrick W. Jacobson: *Reconstructing the sahidic coptic monastic vespers*, 285–294. Der Beitrag von Stefano Parenti (*L'Ektenê della liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Petersburg Gr. 226* (X. Secolo), 295–318) beschäftigt sich mit der Chrysostomos-Liturgie in archäologischer Hinsicht, während Gaetano Passarelli (*Proposte di abbreviazione della messa e delle ufficiature per i Basiliani d'Italia*, 319–337) sich verschiedenen Kürzungsbestrebungen derselben bei italienischen Byzantinern in der Neuzeit widmet. Die Kenntnisse des Arabischen im Jesuitenorden des 16.–18. Jh.s vor dem Hintergrund der Mission des Nahen Ostens hat Vincenzo Poggi zum Thema (*Arabismo gesuita nei secoli XVI–XVIII*, 339–372). Dem Artikel von Hans Quecke über *„Die Schlußformeln zum Unservater bei den Kopten"* (373–387) folgt eine Darstellung über die außerliturgische Nutzung liturgischer Räume von Vincenzo Ruggieri: *Katêchoumenon: uno spazio sociale*, 389–402. Den Beiträgen von Dimitri Salachas (*La législation de l'Église ancienne à propos de diverses catégories d'hérétiques, commentée par les canonistes byzantins du XIIe siècle*, 403–425) und Samir Khalil Samir (*Une profession de foi de Abdisu de Nisibe*, 427–451) folgt der Artikel von Hans-Joachim Schulz (*„Seht, der Bräutigam kommt!"* (Mt 25,6). Die urkirchliche Passafeier und die Formung der ältesten Traditionsschicht im Markus- und Johannesevangelium, 453–472).

Über die Taufpaten arbeitet Mark Searle: *From Gossips to compadres. A note on the role of godparents in the roman rite for the baptism of children*, 473–484. Sophia Senyk (*A Ukrainian in Thessalonica: Some notes on religious customs*, 485–495) berichtet vom Tagebuch des in Thessaloniki lebenden Ukrainers Philipp Orlyk (1672–1742), worin zahlreiche Aufzeichnungen über das liturgische Leben im Griechenland der ersten Hälfte des 18. Jh.s enthalten sind. Immer wieder finden sich Vergleiche zwischen griechischen und slawischen Rezensionen des byzantinischen Ritus, Darlegungen des griechischen Volksglaubens, die von recht unterschiedlichen Inkulturationen ein und desselben Ritus Zeugnis geben. Thomas J. Talley (*Word and Sacrament in the Primitive Eucharist*, 497–510) untersucht das Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier in der frühen Kirche; ebenfalls historisch ist die Arbeit von Frans van de Paverd: *Ein Gebet zur Bischofsweihe aus dem vorbyzantinischen Jerusalem*, 511–523. Textuntersuchungen sind die Beiträge von Michael van Esbroeck (*Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople*, 525–536), Gabriele Winkler (*Das Gloria in excelsis und Trishagion und die dem Yovhannes Ojnec'i zugeschriebene Konziliengeschichte*, 537–569) und Pierre Yousif (*The Anaphora of Mar Theodore: East Syrian; Further evidences*, 571–591). Monastische Bräuche der Begrüßung eines Gastes sind das Thema von Ugo Zanetti: *Deux chants de bienvenue à scété*, 593–611.

Die FS für Taft beinhaltet ohne Zweifel eine ungeheure Menge theologischer und historischer (liturgiegeschichtlicher) Information von Vf.n, deren Kompetenz ebenfalls außer Zweifel steht. Dennoch bleibt ein etwas zwiespältiger Gesamteindruck, den man mit der Redensart ausdrücken könnte: „Wer vieles bietet, bietet jedem etwas!" Sehr unterschiedliche Themenbereiche wechseln untereinander ab. Eine Programmatik läßt sich kaum erkennen. Jeder der beitragenden Vf. hat etwas Gutes zu einer umfangreichen Aufsatzsammlung geliefert, die lediglich im Adressaten Taft eine gemeinsame Klammer hat. Der Wert der FS wird für den Leser davon abhängen, inwieweit er in der großen Stoffülle das auffindet, was sein Interesse findet.

Paderborn Michael Kunzler

Allgemeines

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Hg. v. Edmund Arens. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S., kart DM 39,80 ISBN: 3–534–11698–4

Im Kontext einer theologisch-literarischen Szene, in der die gebotene theologische Reflexionsarbeit nicht selten durch Bekundungen von Betroffenheit und zuweilen auch recht unvermittelte Psychologierezeptionen ersetzt wird, nimmt sich der von E. Arens herausgegebene Band Gottesrede – Glaubenspraxis wohltuend reflektiert, in seinem theoretischen Anspruch herausfordernd anspruchsvoll und – alles in allem – geradezu aufklärerisch aus. Die Praxis der Gläubigen wird darin nicht in unbekümmerter Manier zum Thema einer Theologie, die Relevanzverluste durch die Entdeckung ihrer pastoralen Besorgtheit zu kompensieren suchte, sondern wird als die theologische Theoriebildung insgesamt und radikal herausfordernde Anfrage begriffen. „Was christliche Gottesrede und Glaubenspraxis elementar verbindet, das versucht eine theologische Handlungstheorie aufzuzeigen. Sie tut dies, indem sie die Rede von Gott an eine bestimmte kommunikative Praxis bindet, aus dieser heraus erschließt und entfaltet. . . . Dabei macht die theologische Handlungstheorie vom Instrumentarium der kommunikativen Handlungstheorie Gebrauch, das sie auf die Gegenstände der Theologie anwendet, in die verschiedenen theologischen Disziplinen einbringt und darin systematisch-praktisch expliziert" (Arens, 1). Der in dem so umrissenen Projekt enthaltene Anspruch ist hoch: Es geht weder darum, dem Ensemble human- bzw. sozialwissenschaftlicher Theorien eine weitere als theologische Bezugswissenschaft zu empfehlen, noch geht es darum, „nur" – was gewiß kein Geringes wäre – eine Theorie der praktisch-theologischen Disziplinen anzuvisieren. Intendiert wird vielmehr eine handlungstheoretische Wendung der Theologie im ganzen, was eine entsprechende Versierung ihrer Einzelfächer notwendig einschließt. Man wird dies als Rahmen- und Basistheorie bezeichnen können, in der der häufig und immer wieder postulierte Praxisprimat konzeptionell zur Geltung gebracht wird. Die Grundlage dafür schaffte H. Peukert in seinem Durchgang durch die Wissenschafts- und Handlungstheorie dieses Jh.s, wobei dem Ansatz von Habermas und Apel entscheidende Bedeutung zukommt. In der Rekonstruktion der entsprechenden Theorien und dem Aufweis ihrer Aporien, gelang es, einen rational verantwortbaren, d. h. dem erreichten Diskursniveau adäquaten Ort von Theologie auszuweisen. Im Zuge dieser theoretischen Begründung von Theologie wird zugleich ihre handlungstheoretische Konzipierung entworfen. Arens, eine entsprechende Ausarbeitung der Theologie systematisch betreibend, folgt auch im vorliegenden Bd einem methodischen Dreischritt von Rezeption, Kritik und Explizierung der Theorie kommunikativen Handelns. Er sondiert, inwiefern in den einzelnen theologischen Disziplinen die Handlungstheorie zur Anwendung gelangt, um daraus Perspektiven für die weitere Ausarbeitung des Ansatzes zu gewinnen. In zweifacher Hinsicht rückt dabei eine interdisziplinäre Verfassung von Theologie in den Blick. Sowohl ihre wissenschaftstheoretische Verwiesenheit als auch ihre innerfachliche Diskurskompetenz stehen zur Diskussion. Eine handlungstheoretisch gewendete Theologie verschränkt beide Bezüge aufs engste miteinander. Denn gerade die im wissenschaftstheoretischen Diskurs erkannte Bedeutsamkeit von Handlungstheorie soll – so die Erwartung – einer Segmentierung der fachspezifischen Einzeldiskurse der Theologie entgegenwirken. Ein relevanter verbindlicher Diskurs der Gesamttheologie soll je neu initiiert, in Gang gehalten und zwanglos integriert werden. Eine zwanglose Integration zu leisten, verlangt allerdings von der entsprechenden Basis- und Rahmentheorie, daß die grundlegenden und zentralen Anliegen des christlichen Glaubens darin zur Geltung kommen. Eine handlungstheoretische Theologie wird diesem Anspruch dadurch gerecht, daß sie die Glaubenspraxis selbst als Gegenstand und Grundlage der Theoriebildung bestimmt. Was den Bezug der im vorliegenden Band vertretenen Autoren zur Handlungstheorie angeht, läßt sich m. E. zumindest zweierlei zur Orientierung sagen: Hinsichtlich des Verständnisses von Handlungstheorie bewegen sie sich zwischen einem sehr weiten und offenen Begriff im Sinn einer „Palette handlungswissenschaftlicher Forschungsmethoden (Linguistik, Symbolforschung, Tiefenpsychologie, Alltagssoziologie, Institutionstheorie usw.)", deren Anwendung als „Gemeingut der praktisch-theologischen Fächer" gelten sollte (vgl. Zerfaß, 125), einem Bewußtsein, daß es sich dabei um „stark divergierende Forschungsansätze" handelt (Lesch, 90) und einem bestimmten Begriff von Handlungstheorie im Sinn der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns. Die Bezugnahme auf die Handlungstheorie fällt in analoger Weise unterschiedlich aus. Sei es, daß deren Kategorien als Interpretamente fachspezifischer Fragestellungen aufgegriffen wird (vgl. Knapp), sei es, daß sie als Ansatz mit heuristischer Funktion zum Zuge kommt (vgl. Dormeyer) oder im Sinn konzeptioneller Erfassung der eigenen Disziplin (vgl. Lesch).

Die parallel formulierten Titel Gottesdienstliches Handeln (Zerfaß), Diakonisches Handeln (Steinkamp), Missionarisches Handeln (Collet) und (Religions-) Pädagogisches Handeln (Mette) verdanken sich weder einem Zufall noch Eingriffen einer Redaktion. Sie zeigen vielmehr eine seit den frühen 70er Jahren im Bereich der praktischen Theologie geführte Diskussion über die Grundlagen der betroffenen Disziplinen an, wofür nicht zuletzt ein H. P. Siller steht, dem der Bd von Hg. und Autoren zum 65. Geburtstag zugeeignet ist.

Eine handlungstheoretische Konzeption des eigenen Fachs voraussetzend, rekurriert Zerfass auf ein bereits 1974 entwickeltes Modell christlich-kirchlichen Handelns, um mit seiner Hilfe Defizite der nachkonziliaren Liturgiereform zu erfassen. Theoretisch nur unzureichend ausgestattet, fiel deren Wahrnehmung vor allem der anthropologischen Dimension gottesdienstlichen Lebens sehr reduziert aus. Mit P. Cornehl plädiert er für eine „Doppelsprachlichkeit" der Liturgiewissenschaft im Sinn eines systematischen Bezugs von Humanwissenschaften und traditioneller Theologie der Liturgie. Im Verweis auf Peukerts fundamentale Theologie, die Gottes Rettungshandeln als Möglichkeitsbedingung menschlichen solidarischen Handelns begreift, weist Zerfaß vor allem von evangelisch-theologischer Seite geäußerte Bedenken zurück, in einem handlungstheoretischen Ansatz etabliere sich ein selbstmächtiges menschliches Handeln. Auf diesem Hintergrund begreift er Liturgie als kommunikatives Handeln und zeigt, wie eine sozial- und humanwissenschaftlich instruierte Liturgiewissenschaft institutionelle, kommunikativ-pastorale, machtbezogene und symbolisch-rituelle Dimensionen und Aspekte von Liturgie in geschärfter Weise in den Blick bekommt.

H. Steinkamp untersucht Sinn und Ziele diakonischen Handelns und reflektiert auf dessen Subjekte, um diese beiden nur analytisch trennbaren Stränge unter dem theologischen Gesichtspunkt einer doppelten Einheit: der von Gottes- und Nächstenliebe wie der von Orthodoxie und Orthopraxie zusammenzuführen. Diakonisches Handeln wird als Integration von Helfen und Solidarität im Sinn einer Option für die Armen begriffen und zwar so, daß beide Gestalten des Handelns nicht gegeneinander ausgespielt, sondern als kritisch-komplementär aufeinander bezogen werden. Schützt

Solidarität das Helfen davor, die in der helfenden Beziehung gegebene Asymmetrie machtförmig zu fixieren und ursachen- wie strukturvergessen in eine Addition von Einzelhandlungen zu zerfallen, so warnt das konkrete caritative Handeln jede Solidaritätsoption davor, radikal nur im Sinn einer abstrakten Gesinnung zu bleiben. Dieser Relation entspricht im Blick auf die Subjekte die Verschränkung von einzelnen, der Gemeinde als Kollektiv und von ihr bzw. der Kirche hervorgebrachter Institutionen diakonischen Handelns. Verbunden damit ist der Radius dieses Handelns: Auch hier gilt, daß ein Handeln vor Ort und eine Bezogenheit auf weltweite Zusammenhänge nicht gegeneinander zu verrechnen, sondern aufeinander zu beziehen sind. In Aufnahme einer befreiungstheologischen Interpretation der Samariterperikope wird der Ort diakonischen Handelns als orthodoxierelevant ausgewiesen. Von der geforderten handlungstheoretischen Neuformulierung des Rahnerschen Axioms der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe wird am ehesten erwartet, daß eine planetarische und lokale Dimension der Diakonie zusammengebracht werden kann.

Ausgehend von einem Verständnis von Mission als kommunikativem Handeln, in dem das gehörte „Wort des Lebens" anderen mitgeteilt wird, rekapituliert G. Collet die christliche Missionsgeschichte. Eurozentrisch befangen verlief sie über weite Strecken so, daß sie mit Herrschaft verquickt war und Alterität negierte. In diesem Modus ihres Vollzuges aber wurde ihre Botschaft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Unter Aufnahme zentraler Anliegen einer Theologie der Religionen, der Inkulturation und Befreiung, die ihrerseits kritisch auf die religiösen, kulturellen und sozio-ökonomischen Dimensionen dieser Geschichte antworten, plädiert Collet für ein Verständnis von Mission als Bezeugen. Für dessen Begründung und theologische Bestimmung stützt er sich auf die einschlägigen Arbeiten von Siller und Arens. Misson als Bezeugen bewahrt einerseits durchaus die universale Ausrichtung der christlichen Botschaft, bewahrt aber andererseits vor seiner machtförmigen Deformation im Akt der Mitteilung. Der Respekt vor der Freiheit des anderen kommt nicht zu einer Treue zum Evangelium hinzu, sondern meldet sich in ihrem Innern als Anspruch des Evangeliums selbst.

In Auseinandersetzung mit aktuellen Entwürfen biblischer Hermeneutik (P. Stuhlmacher, K. Weder, K. Berger) votiert D. Dormeyer für eine handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte. In ihr sieht er die Möglichkeit gegeben, die „modelltheoretisch arbeitende Linguistik und Semantik" einerseits und „hermeneutische Verstehenskonzepte" andererseits miteinander zu verbinden (15). Biblische Texte sind von daher grundlegend als Texte kommunikativen Handelns aufzufassen. Eine ‚Synopse' von geschichtlichen Produktions- und jeweiligen Rezeptionsbedingungen wird aus dieser textpragmatischen Position ebenso gefordert wie auch von ihr ermöglicht. Denn „die diachronische Schichtenanalyse von Redaktions- und Traditionsgeschichte wird erst dann fruchtbar, wenn sie eingebunden wird in eine textimmanente Strukturanalyse und in die kreative Interaktion zwischen Leser und Textgestalt in den damaligen und heutigen kommunikativen Situationen" (27). Die Ebenen und Phasen dieses interaktiven Lesens (naiv, verstehend, kritisch forschend) werden von Dormeyer dargestellt und in ihrem Zusammenhang geklärt.

E. Arens umreißt die Kontur einer handlungstheoretischen Christologie. Im Blick auf vier christologische Entwürfe (von Rahner, Schillebeeckx, von Balthasar, der Befreiungstheologie), deren anthropologische, hermeneutische, ästhetische und praktische Perspektivität er als komplementär begreift, vergewissert er sich zentraler Ansprüche an eine aktuelle Christologie. Mit Hilfe des Instrumentariums der Theorie kommunikativen Handelns (Adressaten, Inhalte, Kontexte, Textualität, Intentionen) erschließt er die Praxis Jesu so, daß ihre christologischen Gehalte zur Geltung kommen. Die theologisch erhebliche lebenspraktische Verbindung von Christus und seinen Christen – darin dürfte ein zentraler Gewinn dieses Ansatzes bestehen – muß nicht nachfolgend eruiert oder gar konstruiert werden, sondern ist vom Ansatz her gegeben: Es ist der gleiche Kategoriensatz, mit dem die Glaubenspraxis der Christen, die näherhin als Bezeugen und Bekennen bestimmt wird, erfaßbar wird. Christologie, so darf man zusammenfassen, heißt dann, den Zusammenhang von bezeugtem Ursprung und bewirktem Bezeugen zu explizieren. Sie ist näherhin kontextuell verfaßt, wesentlich intersubjektiv, sie impliziert eine objektiv-propositionale Dimension, besitzt textualen Charakter und ist intentional ausgerichtet.

M. Knapp überprüft Möglichkeiten und Grenzen, das Habermassche Kommunikationsmodell als Interpretament der Trinitätslehre fruchtbar zu machen. So können klassische Stücke bzw. Aussagen der immanenten Trinität wie die einer nur im Selbstvollzug bestehenden Einigkeit gleichursprünglicher Personen wie auch die Spekulation, daß eine innergöttliche Kommunikation eine grundsätzlich unabgeschlossene sein müsse, sehr wohl handlungstheoretisch eingeholt und erläutert werden. Die Vorstellung einer allererst kommunikativ zu erreichenden Verständigung kann dagegen ex contrario auf eine immer schon gegebene Einigkeit der göttlichen Kommunikanten verweisen. Zudem übersteigt der kenotische Charakter, wie er immanente und ökumenische Trinität bezeichne, wesentlich die Idee egalitär-reziproker Verhältnisse, wie sie als normativ-utopischer Kern kommunikativen Handelns eruiert wurde. Im Unterschied zu diesem kann ein kenotisches Handeln auch nicht eingefordert werden. Gegen eine zumal differenziert durchgeführte Prüfung des interpretatorischen Werts eines Kommunikationsmodells für die Trinitätslehre läßt sich schwerlich ein Einwand erheben; es fragt sich gleichwohl, ob der Focus einer entsprechenden Rezeption nicht passender und aussichtsreicher in einer eschatologisch verorteten Gotteslehre zu suchen bleibt.

H. Zirker buchstabiert Kirche als Kommunikationsgemeinschaft durch. Dies geschieht zum einen dadurch, daß in geschichtlicher Perspektive Verständigung und Interpretation als Grundzug von Kirche seit ihrem Ursprung ausgewiesen wird, und zum anderen dadurch, daß in systematischer Perspektive grundlegende Strukturen und Funktionen der innerkirchlichen Kommunikation umrissen werden (die Konstitution ihres Wirklichkeitsverständnisses betreffend, als Faktor der Traditionsbildung und Konfliktregelung, Struktur, die Handlungsräume eröffnet). Als elementares Problem der neuzeitlichen Kirche wird die Tendenz betrachtet, sich von der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation zu separieren, was eine Beschädigung innerkirchlicher Kommunikation zur Folge hat. Fundamentalistische Strömungen der Gegenwart können als eine solche Gefahr im Vollzug verstanden werden.

W. Lesch reflektiert auf theologische Ethik als Handlungstheorie. Von einer entsprechenden Neukonzipierung erwartet er sich sowohl die Überwindung einiger Aporien der Fachdiskussion als auch eine Verminderung des Plausibilitätsverlustes der theologischen Ethik. Lesch vergewissert sich des gegenwärtigen handlungstheoretischen Diskurses, indem er zentrale Aspekte, Kategorien bzw. Problemfelder unterscheidet. Theologische Ethik und Handlungstheorie konvergieren im Interesse einer rationalen Normbegründung, wobei von einem erweiterten kritischen Vernunftbegriff ausgegangen wird. Für eine handlungstheoretisch gewendete theologische Ethik erscheint es aussichtsreich, eine bislang weitgehend unverbundene Sozialethik, die sich primär auf einen systemischen Funktionalismus stützte, und eine Individualethik, die auf Entwürfe autonomen Subjektseins rekurrierte, miteinander ins Gespräch zu bringen und systematisch zu integrieren. Innerhalb einer handlungstheoretischen Ethik sind dann aber die Ansprüche wahrzunehmen, die die christlich-jüdische Tradition erhebt. Transzendenz, wie sie darin ausgelegt wird, reklamiert eine Ergänzung handlungstheoretischer symmetrischer Verhältnisse durch Asymmetrien, wie Lévinas sie in aller Schärfe dargestellt hat. Eine biblisch-prophetische Tradition und in ihrem Gefolge die Befreiungstheologie werfen die Frage nach möglichen kontextbedingten Engführungen der Theorie kommunikativen Handelns auf sprachliches Handeln auf (so etwa Dussel). Mit Blick auf eine weitere Ausarbeitung einer theologischen Handlungstheorie fordert Lesch eine gesteigerte Beachtung von Kontextualisierung und die Reflexion auf die Bedeutung narrativer bzw. ästhetischer Tiefenstrukturen für eine theologische Ethik.

Reichweite, Inspirations-, Reflexions- und eine nur schwer zu unterschätzende Integrationskraft des handlungstheoretischen Ansatzes in der Theologie dürften erkennbar geworden sein. Nur zu ihrem eigenen Schaden wäre eine entsprechende Versierung von Theologie zu vernachlässigen. Die hier konzeptionell zum Tragen kommende Theorie-Praxis-Verschränkung, wie sie sich auf der Höhe des wissenschafts- resp. handlungstheoretischen Diskurses darstellt, scheint mir im Blick auf spezifisch fundamentaltheologische Fragestellungen in zweierlei Hinsicht bedeutsam:

1. Das zuweilen voreilig als Dilemma bezeichnete Verhältnis von Identität und Relevanz christlichen Glaubens – inklusive paralleler unfruchtbarer Oppositionsbildungen in der Kirche – erscheint handlungstheoretisch als unaufhebbare produktive Spannung. Denn wo Glaubenspraxis so zentral – auch und gerade in ihrem kognitiven Gehalt und theoretischen Status – begriffen wird, besteht nicht die Gefahr, daß Relevanz durch pragmatisch verkürzte, wenn nicht modisch kalkulierende Anpassungsstrategien zu gewinnen gesucht wird. Andererseits sollten aus demselben Grund Fluchtwege eines aufgrund von Bedeutungsverlust irritierten Glaubens in Refugien vermeintlicher Orthodoxie versperrt sein. Pure Orthodoxie im Sinn eines doktrinalistischen Glaubens stellt immer schon eine Verfallsform dar, die sich mit dem Entzug aus Praxisfeldern je auch einem biblisch-christlich spezifischen Wahrheitsanspruch entzogen hat.

2. Eine handlungstheoretisch gewendete Theologie vollzieht die Transformation des Konzepts Glaubenswissenschaft, wie sie nach der wissenschaftstheoretischen Wende zur Pragmatik geboten erscheint. Das in intensiver und kreativer Auseinandersetzung mit Wissenschafts- und Handlungstheorie gewonnene Theorieniveau kann sich dabei von der Glaubenswissenschaft und ihrem nicht zu bestreitenden Rationalitätsgewinn für die Theologie getragen sehen. In Kritik und Weiterführung realisiert sie deren eigene Ansprüche.

Mit Blick auf eine weitere Ausarbeitung des handlungstheoretischen Ansatzes für die Theologie seien zwei Fragen erlaubt. Die erste betrifft die bereits häufiger und im vorliegenden Bd etwa von Lesch vorgetragene Frage nach der Reichweite bzw. Ergänzungsbedürftigkeit eines auf verbale Kommunikation zugespitzten Paradigmas. Die Unterscheidung von kommunikativem und instrumentellem Handeln, dessen kritisch-diagnostischer Wert ebenso unbestritten ist wie der in dieser Unterscheidung eröffnete Blick auf die normativ-utopischen Gehalte von Kommunikation, kann für eine kritische Theorie von Theologie nicht zur Disposition stehen. Zu fragen ist gleichwohl, ob die Opponierung von kommunikativem und

instrumentellem Handeln, dem und sofern ihm etwa produzierendes und ökonomisches Handeln subsumiert wird, nicht dann an kritischer Kraft verliert, wenn sie starr wird; wenn die in der transzendentalen Analyse von Kommunikation aufgedeckte Norm, diese hinsichtlich der Teilnehmer wie der Themen unbeschränkt zu lassen, nicht als Anspruch auch auf die Bereiche nicht-kommunikativen Handelns ausgedehnt wird. Denn reproduziert sich nicht eine bezüglich Teilnehmern und Themen negierte Beschränkung in eigentümlicher Weise in den Subjekten der Kommunikation, wenn ihr produzierendes Handeln von ihrem kommunikativen abgetrennt wird? Ist also im Interesse der Integrität der kommunizierenden Subjekte nicht so etwas wie die Transformation produzierend-ökonomischen Handelns nach Maßgabe des kommunikativen zu fordern, als so utopisch dies auch von einer instrumentellen Vernunft und ihren gesellschaftlichen Inkarnationen diffamiert werden mag? Und wäre dies nicht ein Schritt, die Emphase einer Rede vom Menschen als Mittelpunkt der Arbeitswelt theoretisch aufzunehmen und vor Belanglosigkeit zu schützen? Zudem: Wie soll anders ein produktionistisches Paradigma, wie es etwa in der befreiungstheologischen Ethik Dussels zum Zuge kommt, überwunden werden, als daß sich eine theologische Diskursethik fähig erweist, deren authentischen Postulate in glaubwürdiger Weise aufzunehmen? Noch in einer weiteren Hinsicht scheint eine Ausweitung eines kommunikativen Ethos über intersubjektive Relationen hin gefordert und dies gerade auch im Interesse integralen Subjektseins. Gedacht ist an eine ökologische Ethik, in der der Umgang mit der Natur aus dem Bann instrumentellen Handelns zu befreien bleibt. Gerade wenn christlich-theologisch an einer sozio-/anthropozentrischen Position entgegen manchen Verlockungen zur Kosmozentrik festzuhalten bleibt, scheint es, daß eine Theorie kommunikativen Handelns ihren praktischen Geltungsradius auszudehnen hat. Eine zweite Frage sei gestellt, auch wenn sie geeignet ist, eine Reihe von Mißverständnissen zu provozieren. Ausgehend von einer skeptischen, ja pessimistischen Einschätzung der Mächtigkeit systemisch-funktionalistischer Trends stellt sich die Frage, ob eine handlungstheoretische Theologie nicht Traditionen der Ontologie beerben sollte, um langfristig gerüstet zu sein, diesen Trends zu widerstehen. Gewiß droht die Gefahr, daß damit ein Substanz- und Identitätsdenken sich neu etabliert, kaum daß es gesamttheologisch überwunden ist. Insofern könnte es sich bei einer theologischen Ontologie nicht um Neuauflagen von bereits Dagewesenem handeln, sondern um Neues, das strenges Maß an dem nimmt, was F. W. Marquardt „Ontologie im israelitischen Idiom" nennt. Die Wirklichkeit, wie sie darin zur Sprache zu kommen hätte, bliebe als eine von Gott „ausgehandelte" durchzubuchstabieren. Es dürfte auf der Hand liegen, daß in einer so nur spärlich angedeuteten theologischen Ontologie Kategorien griechisch-hellenistischen Denkens von Grund auf transformiert würden. Immerhin dürfte es zu denken geben, daß H. P. Siller, dem als „dem Praktiker theologischer Handlungstheorie" der vorliegende Bd zugeeignet ist, eine Ontologie im Sinn der Lehre von der „eschatologisch bestimmten Wirklichkeit" bereits vorgelegt hat.

Andernach Paul Petzel

Exegese des AT und NT

Mettinger, Tryggve N. D.: **No Graven Image?** Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995. 252 S. (Coniectanea biblica. Old Testament series, 42), kart. SEK 192,00 ISBN: 91-22-01664-3

Nachdem das Bilderverbot des AT lange Zeit über ein Schattendasein am Rande der atl. Exegese geführt hat,[1] ist es in den vergangenen zehn Jahren gleich dreimal monographisch behandelt worden, wobei die verschiedenen Studien sich von der Blickrichtung, Intention und von den Ergebnissen her bestens ergänzen.[2] Dies hängt fraglos mit der neu erwachten Monotheismusdebatte und den vermehrten Studien zur israelitischen Religionsgeschichte zusammen. M. knüpft mit der vorliegenden Studie allgemein und auch im besonderen insofern daran an, als er selbst zuvor eine Reihe von beachtenswerten Aufsätzen aus dem Umfeld des Themas vorgelegt hat.

Nach einem einführenden Kap., das die terminologischen und religionswissenschaftlichen Voraussetzungen der nachfolgenden Behandlung abgrenzt, werden in fünf Kap.n die altorientalischen Kulturen auf das Problemfeld anikonischer Kult/Ikonoklasmus hin befragt; im einzelnen werden so untersucht: Mesopotamien und Ägypten (39–56), die Nabatäer (57–68), die vorislamischen Araber (69–79), die phönizisch-punische Welt (81–113) und die bronzezeitlichen syrischen Städte, Anatolien und seine *huwaši*-Steine (115–134). Dabei vermag M. eine Reihe von Gemeinsamkeiten des westsemitischen Kultes herauszuarbeiten, die sich vor allen Dingen auf die offenen Kultplätze, die Tieropfer mit Schlachtung, Blutritus[3] und Kultmahl beziehen. Dann gehört aber in diesen Kontext auch die besondere Stellung von Kultsteinen (*massebot*) hinzu sowie eine damit verbundene breiter belegte Abstinenz von Kultbildern. Aus diesem westsemitischen anikonischen Kult leitet M. dann im siebten Kap. über zur Frage des Ursprungs der anikonischen Traditionen in Israel (135–197). Hier entdeckt und betont M. die Gemeinsamkeit und Verbundenheit Israels mit den westsemitischen Phänomenen anikonischer Kulte und differenziert dann im Anschluß an eine im ersten Kap. gebotene Unterscheidung zwischen einem „*de facto*-Anikonismus" und einem programmatischen Anikonismus bzw. dem Ikonoklasmus. Er stellt heraus, daß wir aus der Welt der semitischen Völker keinen Beleg für ein Bilderverbot haben, so daß das Anikonische an sich (de facto) noch kein Spezifikum Israels ist, sondern lediglich der *Ikonoklasmus*, der sich in der geforderten Bildlosigkeit des Bilderverbotes zu Wort meldet. Kenntnis- und materialreich führt M. mit seiner Studie in das häufig vernachlässigte Umfeld der biblischen Welt ein und arbeitet überzeugend die enge Einbindung der israelitischen Religion in den westsemitischen Kontext vom Problem des Bildes im Kult her heraus.

Gleichwohl sind im Anschluß an die instruktive Studie noch Fragen offen. Gerade von dem hier gebotenen Material im Bereich der „Steinkulte" scheint m. E. eine weitergehende Differenzierung und Präzisierung dessen nötig, was mit dem Begriff „anikonisch" umschrieben werden kann. Sodann verschärfen die Beobachtungen M.s in bezug auf anikonische Kulte im westsemitischen Raum geradezu die Frage nach dem *Ursprung des biblischen Bilderverbotes*. Setzt eine so massive Forderung nach Bildlosigkeit, wie sie uns im AT vielfältig und in zahlreichen unterschiedlichen Textgruppen begegnet, nicht den Kult der Bilder voraus – was die Palästinaarchäologie bestätigt – und nicht das Anikonische als hervorstechendes Element? Bezeichnenderweise muß M. auch für das biblisch, zumindest in den Spättexten des Bilderverbotes mit einbezogene Verbot von Mazzeben auch mit einer „Ironie der historischen Entwicklung" (194) rechnen. M. hat in einen der zentralen Bereiche der altisraelitischen Religionsgeschichte etwas mehr Licht gebracht, so daß künftige Studien – nicht nur zum Bilderverbot – an dem hier Vorgelegten nicht vorbeigehen können.

Osnabrück Christoph Dohmen

Dietrich, Manfred / **Loretz**, Oswald: **„Jahwe und seine Aschera".** Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot. – Münster: Ugarit-Verlag 1992. 206 S. (Ugaritisch-Biblische Literatur, 9), geb. DM 74,00 ISBN: 3-927120-08-1

Im Umfeld der durch neue archäologische und epigraphische Funde aufgeworfenen Fragen nach der altisraelitischen Religionsgeschichte, dem biblischen Monotheismus sowie der bildlosen JHWH-Verehrung sind die hier vorgelegten gesammelten Studien der beiden bekannten Ugaritforscher entstanden.

Nach einer kurzen Einleitung bringt Dietrich vor allen Dingen von altorientalischen Texten her die Konstitutiva des „Kultbildes in Mesopotamien" zur Sprache. Gemeinsam bieten die Vf. Text und Kommentar zum Ritual KTU 1.43, das dem königlichen Ahnenkult Ugarits zugeordnet wird. Im dritten und umfangreichsten Teil des Buches widmet Loretz sich der Aschera-Problematik im Horizont der Inschriften, die JHWH und Aschera zusammen nennen.

[1] Ca. 30 Jahre lang stand unter den Monographien die kleine Studie von Karl-Heinz Bernhardt: Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbots im Alten Testament (Theologische Arbeiten II, Berlin 1956) auf einsamem Posten.

[2] *Exegetisch* untersucht findet sich das Bilderverbot bei Rez.: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Königstein 1985 (²1987) (vgl. ThRv 82 (1986) Sp. 441–450); *archäologisch-ikonographisch* bei S. Schroer: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Göttingen/Freiburg 1987 (vgl. dazu ThRv 84, 1988, Sp. 103–106) und mit der vorliegenden Studie von M. nun auch *religionsvergleichend*.

[3] Gegenüber meiner eigenen Ableitung der bildlosen JHWH-Verehrung aus (halb-)nomadischer Tradition (vgl. das Bilderverbot 237ff), bin ich heute vor allem durch die Arbeiten von E.A. Knauf (vgl. u. a. Die Umwelt des Alten Testaments, NSK-AT 29, Stuttgart 1994, 28ff) skeptisch geworden. Gleichwohl kann man auch ohne den Hintergrund falsch verstandener nomadischer Kulte eine frühe Bildlosigkeit der JHWH-Verehrung plausibel machen. Die singuläre Formulierung von Ex 20,23 halte ich deshalb auch nicht für alt, sondern rechne sie einer späten redaktionellen Verknüpfung zu (vgl. schon meinen Beitrag: Der Sinaibund als Neuer Bund, in: E. Zenger (Hg.): Der Neue Bund im Alten, QD 146, Freiburg 1993, 72f; dazu vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 265–274).

Die dabei vorgeschlagene These, daß das Bilderverbot der Bibel aus der Ablehnung Ascheras und der damit einhergehenden *Elimination der Frau aus dem Kult* zu erklären sei, baut auf zu vielen differenzierungsbedürftigen Voraussetzungen sowohl im Bereich des Aschera-Kultes als auch der vorexilischen JHWH-Verehrung auf.[1] In diesem Zusammenhang wirft auch der Vorschlag, „die Entstehung der Grundformen des Fremdgötter- und Statuenverbotes im Dekalog in die exilische Notzeit zu verlegen" (121), mehr Fragen auf als er beantwortet, weil gleichzeitig zu klären wäre, warum gerade in dieser Zeit dann das strikte monotheistische Bekenntnis zum Durchbruch kommt, das das dekalogische Fremdgötterverbot letztlich obsolet werden läßt und dem Bilderverbot einen neuen Rang und eine neue Bedeutung beimißt, was exilisch-nachexilische Texte wie Dtn 4 ganz deutlich zeigen.

Der unbestreitbaren Verbindung JHWHs zum kanaanäischen Pantheon über das Verhältnis zu El und Aschera widmet sich ein Exkurs zu Ps 82 und Dtn 32,8–9. In einem weiteren Exkurs wird sodann das Problem der „Gestalt Jahwes" zwischen Bilderverbot und biblischen Anthropomorphismus behandelt mit dem Ergebnis, „daß zwischen Statue und Anthropomorphismus in der biblischen Tradition ein historischer und inhaltlicher, ein vom Mythos bedingter Zusammenhang besteht. (. . .) Auch das Bilderverbot und die damit gegebene Kritik des Anthropomorphismus werden nur auf diesem Hintergrund und von diesem Ausgangspunkt her sowohl historisch als auch theologisch verständlich" (168).

Dabei wird allerdings übersehen, daß sämtliche atl. Belege für das Bilderverbot zum einen auf die *Materialität* der Bilder abheben (immer ist vom Machen und nicht vom Sprechen oder Denken die Rede), zum anderen auf die *Verehrung* der Bilder abzielen. (Insofern geht es um *Kult*bilder im engen Wortsinn.) Im knappen vierten Kap. wird Hos 14,9 auf dem Hintergrund der Frage nach Aschera als Frau JHWHs von Loretz behandelt. Die Überschrift der von beiden Vf.n gemeinsam formulierten Ergebnisse „Kultbild und Präsenz der Gottheit bei Mesopotamiern, Israeliten und Griechen" deutet schon auf eine der Hauptschwierigkeiten der hier vorgelegten Studien hin, nämlich Relevanz und Methodologie des religionswissenschaftlichen Vergleichs präzise zu beschreiben.[2] Sodann läßt auch die neuere Monotheismusdebatte und die Diskussion um die Stellung der Frau im israelitischen Kult, die exilisch-nachexilische Ansetzung von Fremdgötter- und Bilderverbot sowie die daraus abgeleitete Verdrängung des Weiblichen aus Religion und Kult durch die beiden Vf. zumindest mit einigen Fragezeichen versehen.[3] Gleichwohl zeigen gerade die in den letzten Jahren vermehrt erschienenen Studien (s. Anm.en), daß mit dem vorliegenden Buch wichtige und höchst aktuelle Fragen aufgegriffen worden sind, die für unser Bild von der Religion des biblischen Israels von entscheidender Bedeutung sind, insofern ist den beiden Vf.n für ihren Diskussionsbeitrag aus der Perspektive der Ugaritologie zu danken.

Osnabrück Christoph Dohmen

Fischer, Irmtraud: **Die Erzeltern Israels.** Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 396 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 222), Ln DM 148,00 ISBN: 3-11-014232-5

Bei der vorliegenden Abhandlung handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Habil.schrift der Vf.in, die im Sommersemester 1993 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz angenommen wurde. Trotz des unübersehbaren Pathos, mit dem Irmtraud Fischer in diesem Buch für die Gleichstellung der Frauen in der Gesellschaft eintritt und mit dem sie den Nachweis führt, daß sich der Gott Israels in den Erzählungen von den Erzeltern als Beschützer der mißbrauchten und mißhandelten Frauen erweist, handelt es sich bei ihrer Abhandlung um nichts weniger als eine überaus sorgfältig und methodisch umsichtig erarbeitete Darstellung der *sozialen Stellung der Frauen in den Erzelternerzählungen* (künftig EEE genannt) und dem Wandel der Rolle der Frauen in den einschlägigen Erzählungen über die erste Generation.

Dabei treten der im Untertitel zum Ausdruck gebrachten Intention der Studie gemäß die ethnographischen Implikationen der Erzählungen in den Hintergrund. F. hat damit nicht nur eine Lücke in der bisherigen Forschung ausgefüllt, sondern gleichzeitig einen sehr selbständigen Beitrag zur Redaktionsgeschichte und Theologie der EEE wie zu dem gegenwärtig lebhaft diskutierten Problem der Entstehung des Pentateuchs geleistet. Sie hat sich so als kompetente Alttestamentlerin vorgestellt, von der dank ihrer methodischen Sicherheit und Besonnenheit weitere grundlegende Studien zu erwarten sind.

Die Abhandlung gliedert sich, abgesehen von der Einleitung (1–4) und den unerläßlichen Registern (379–396), in zwei Teile: Der erste ist der Untersuchung des sozialen Status der Frauen in den EEE gewidmet (5–116). Der zweite behandelt die Frauentexte der EEE der „ersten Generation" (117–378).

Im ersten wird zunächst die Rolle der Frauen in den genealogischen Texten (und mithin die *Geburtserzählungen*, 8–39, *genealogischen Listen*, 40–45, *Stammbäume mit Namenslisten*, 45–61, und die *Gebär- und Zeugungsnotizen*, 61–65 sowie in einem Exkurs auch die *Namensgebung*, 65–70) behandelt. Anschließend wird der *soziokulturelle Lebenszusammenhang* der Frauen unter besonderer Berücksichtigung der in den Texten vorausgesetzten Sitten und Rechtsinstitutionen (73–116) untersucht. Hier werden die Ehe (78–90), das Personenrecht für Unfreie (90–103) und die Erbansprüche (104–111) behandelt.

Die Darstellung dieses ersten Teils ist in allen Fällen ebenso materialreich wie umsichtig ausgewertet. Leider müssen wir uns angesichts des zur Verfügung stehenden Raumes auf die Mitteilung der Ergebnisse beschränken:

Ausweislich der genealogischen Texte maß man den Müttern selbst eine ebenso große Bedeutung zu, wie man die weibliche Nachkommenschaft als irrelevant betrachtete. Wenn sich das bei den Töchtern der Nebenlinien anders verhält, ist es durch den Erzählverlauf bzw. die Funktion dieser Frauen bestimmt (71f). Die hinter den EEE stehenden Rechtsvorstellungen besitzen mindestens für den Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden im Bereich des fruchtbaren Halbmonds ihre Entsprechungen. Sie lassen sich trotzdem weder einem einzigen Rechtscorpus, noch einer bestimmten Zeit noch einem soziokulturellen Haftpunkt zuweisen. Darüber hinaus gehen sie weithin selbst mit den inneratl. Rechtsregeln nicht konform.

Bei der Auswertung dieses Befundes ist in Rechnung zu stellen, daß die literarische Fiktion der EEE als Familiengeschichte den Spielraum individueller Regelungen im Rahmen der bestehenden Rechtsvorstellungen nutzt. Daher läßt eine in den EEE begegnende Abweichung vom kodifizierten Recht auch nicht den umgekehrten Schluß zu, daß die einschlägigen Rechtssätze entweder keine Gültigkeit besaßen oder noch nicht kodifiziert waren. (111–114). Im Blick auf die Historizität läßt sich aus den in den EEE vorausgesetzten Rechtssitten und Rechtsinstitutionen lediglich feststellen, daß die Erzählungen in dem gemeinaltorientalischen Kulturraum eingebettet sind, *nicht aber, daß es sich bei den Erzeltern um historisch unmittelbar faßbare Persönlichkeiten handelt und uns so die Erzählungen über persönliche Schicksale berichten würden* (114). Aus dem in ihnen begegnenden Interesse am Lebenszusammenhang der Haupt- und Nebenfrauen der „Väter" Israels und den dabei zutage tretenden Differenzen zu den kodifizierten Rechtsnormen darf man jedoch auf die theologische Relevanz dieser ‚Frauentexte' zurückschließen (115f). Sie zu ermitteln, dient der zweite Hauptteil mit seinen Analysen der Frauentexte der EEE der „ersten Generation" (115f).

Demgemäß behandelt der zweite Teil (117–378), wie nicht anders zu erwarten, zunächst die drei nun präzise als Preisgabeerzählungen angesprochenen Geschichten von der Gefährdung der Ahnfrau in Gen 12,10–20; 20 und 26,1–11. Dabei untersucht F. die Perikopen jeweils in dem Vierschritt von Abgrenzung der Einheit, Literarkritik, Struktur und Intention. Ergibt sich eine literarische Schichtung, werden die Struktur und Intention der Grund- und der Bearbeitungsschicht gesondert behandelt.

So erweist sich Gen 12,10–20 für sie als eine Preisgabeerzählung, die aufgrund des Eingreifens Jahwes zur Erzählung von der *Rettung einer in Not geratenen Frau* wird (119–137). So ist auch der um sein eigenes Leben besorgte Abraham nicht ihr Held. Sara ist das *stumme Opfer der Willkür* ihres Mannes, auf deren Kosten seine Probleme gelöst werden. Der Pharao ist *kein lüsterner Frauenheld, sondern ein nobler Herr*, der Recht und Anstand achtet und *unwissend in eine Schuld* verstrickt wird, welche erst die Schläge Jahwes aufdecken (135).

In Gen 20 enthält die Erzählung von der nächtlichen Traumoffenbarung in V.3–7 eine ganze Reihe von unvereinbaren Spannungen. Als Schlüssel für die Analyse erweist sich der Widerspruch zwischen V.3 und V.4a. Seine Aufklärung führt zur Unterscheidung zwischen einer *Grunderzählung*

[1] Zur Gesamtproblematik der komplexen exegetischen, archäologischen, epigraphischen und ikonographischen Aschera-Problematik vgl. jetzt die umfangreiche und fundierte Studie von Christian Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, BBB 94/1 u. 2, Weinheim 1995.

[2] Für das biblische Bilderverbot hat mit ganz anderen Ergebnissen im enger begrenzten Bereich westsemitischer Religion dies jüngst T.N.D. Mettinger: No Graven Image? CB.OT 42, Stockholm 1995 (s. o. Sp. 215–216), vorgelegt.

[3] Vgl. zum Diskussionsstand vor allen Dingen M.-T. Wacker/E. Zenger (Hg.): Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, QD 135, Freiburg 1991 sowie O. Keel/C. Uehlinger: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg 1992 (vgl. ThRv 89, 1993, Sp. 295– 298).

(V.1aα_1.b.2–3. 5aα. 6aα_1*. 7aα_1. 8aα_1. 9. 11. 14–14. 17b–18.) und einer die restlichen Verse und Versteile enthaltenden *Bearbeitung* (V.1aα_2.β. 4. 5aβ.b. 6aα_2.β.b. 7aα_2.β.b. 8a$\alpha_2\beta$.b. 10. 12–13. 16.17a., vgl. dazu das dem Bd beiliegende Schaubild; 137–156). Die Grunderzählung zeichnet ein wenig schmeichelhaftes Bild vom Erzvater (171), so daß sich der fremde König wohltuend von ihm abhebt. Die Bearbeitung verwandelt die Vorlage in eine Theodizee-Erzählung, in der mit der Unterstreichung der Gerechtigkeit Gottes das Bild des zum Propheten erhobenen Abraham ethisiert und Sara von dem Verdacht, von Abimelek berührt worden zu sein, beseitigt wird.

Der Textzusammenhang des Kap.s ist in der Tat schwierig. Daher verdient der ausführlich und sorgfältig begründete Lösungsversuch von F. eine ebenso sorgfältige Nachprüfung.

In Gen 26,1–11 spricht sie die V.2b.3aβ-5 als Bearbeitung an. Von Hermann Gunkels klassischer Literarkritik unterscheidet sie sich dabei dadurch, daß sie V.2aβ noch zum Basistext rechnet und V.2b begründet derselben Hand wie V.3aβ-5 zuweist (176–182).

Mit Recht beurteilt sie diese Fassung als die jüngste: Es handelt sich um eine *nachgestaltete Erzählung, die sämtliche Anstößigkeiten der beiden anderen Versionen aus der Welt schafft und die kantigen Profile der dargestellten Charaktere einebnet* (188). Aus der Erzählung von der Preisgabe und Rettung der Ahnfrau ist nun eine von der Bewahrung vor der Gefahr durch Jahwe geworden (189). Die Bearbeitung überträgt alle Verheißungen aus den Abrahamerzählungen auf Isaak und setzt seinen Aufbruch dem seines Vaters parallel. Dadurch sollen die beiden Generationen bzw. Überlieferungsstränge fester miteinander verbunden werden (189f).

Daß die drei Versionen in ihrer vorliegenden Reihenfolge entstanden und literarisch voneinander abhängig sind, ergibt der Vergleich (190–228).

Natürlich stellt sich dem Leser längst die Frage, welchen Hintergrund die Erzählungen in Gen 12,10ff und Gen 20* mit ihrer negativen Zeichnung des Patriarchen besaßen. Um sie zu beantworten, schreitet die Vf.in die thematisch verwandten Erzählungen von der Schändung der Dina in Gen 34, der Saulstochter Michal in 1 Sam 18 und 2 Sam 3 und von David und Batseba in 2 Sam 11 ab.

Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, daß es sich in Gen 12,10ff um eine Kontrasterzählung zu 2 Sam 11 handelt. Allerdings ist die Vf.in eine viel zu gute Exegetin, um nun beide Texte auch gleich in die Davidzeit zu einzuordnen und zu historisieren.[1] Was sie interessiert, ist vielmehr die Tatsache, daß man in Israel eine sehr deutliche Sprache bei den Erzählungen von der männlichen Ausnutzung der Machtposition gegenüber Ehefrauen benutzte (243). Ich würde ergänzen: Weil man Ehebruch ganz im Sinne von Gen 20,9 (vgl. 39,9) für *die große Sünde* hielt. Aus demselben Grunde sollte auch der Mann seine eigene Frau nicht preisgeben.

Die Vf.in ist gewiß im Recht, wenn sie die drei Erzählungen in Gen 12; 20 und 26 als Bezeugungen des Glaubens bewertet, daß der Gott Israels dem Unrecht an Frauen nicht tatenlos zusieht, sondern rettend für sie eingreift (244). Dahinter steht, so ergänzen wir, einerseits der Glaube daran, daß Gott der Wächter der Ehe ist, andererseits aber ist dieser Gott auf dem Wege, der Schützer aller zu werden, die Unrecht leiden (Ps 103,6)[2].

Dafür läßt sich dann auch die ältere Trennungserzählung von Hagar und Ismael in Gen 16 in Anspruch nehmen, zu deren Behandlung F. nach der Musterung der Wirkungsgeschichte des Stoffes der Preisgabeerzählungen übergeht. Diese sich im Jubiläenbuch, im Genesis-Apokryphon, in Josephus' *Antiquitates Judaicae* und Philos *De Abrahamo* spiegelnde Nachgeschichte rückt nicht ohne Überzeichnungen den Patriarchen als den Träger des Bundes, Muster der Gottesfurcht und Weisheit in den Mittelpunkt, während Sara (den Idealen der Zeit entsprechend) den Platz als Exempel der Schönheit und Keuschheit zugewiesen wird (244–258).

Das nächste Kap. ist den Trennungserzählungen von Hagar und Ismael in Gen 16 und 21 sowie der „Opferung der beiden Söhne" in Gen 21 und 22 gewidmet (259–337). Wiederum untersucht die Vf.in Gen 16 und 21,8–21 nach dem bewährten Muster.

Dabei ergeben sich im ersten Fall eine Grunderzählung und zwei Bearbeitungen, im zweiten dagegen nur eine Bearbeitung. In der Grunderzählung in Gen 16 (V.1.2.4–8.11–14) erweist sich Sara als Frau, die ebenso energisch ihre Ziele verfolgt, wie sie dabei andere (und vor allem Hagar) selbstsüchtig benutzt und deren Willen sich Abraham unterordnet. In den V.1–6* handelt es sich um eine Bedrückungsgeschichte, in den V.7–14* um eine Rettungsgeschichte, in der Jahwe wie in 12,17 zugunsten Hagars als der sozial schwächsten Gestalt eingreift. Ihre Gotteserfahrung führt dann in dieser Weise einzigartig zur Gründung eines Heiligtums (292–295).

Ergänzend sei auf V.12f als Ätiologie für die arabischen Stämme und ihr Verhältnis zu den Bewohnern des Kulturlandes als dem eigentlichen Skopos der Erzählung hingewiesen: Das Verhältnis der feindlichen Brüder (vgl. V.12) verlangte nach einer Erklärung. Für sie bot sich die Erzählung von der gescheiterten Substitutionsehe an, die nun allerdings nicht ohne Sympathie für die ins Unglück gestoßene Schwangere verfaßt ist.

Der erste Bearbeiter, der die Vertreibungsgeschichte in 21,8ff vorbereitet, beläßt es bei der Einfügung des Rückkehrbefehls und der Mehrungsverheißung in den V.9 und 10 (296f). Die Einfügungen von P in den V.15 und 16 sind rein genealogischer Natur und stehen ohne Beziehung zum Kontext: Hagar gebiert Abraham einen Sohn, den er Ismael nennt und damit anerkennt (17,18; vgl. 297f). In der Parallelerzählung von der Ausstoßung Hagars und Ismaels in Gen 21,8–21 sind nach F. nur die V.11–13 mit der von Abraham provozierten und an ihn gerichteten Gottesrede und die Einfügung des Ortsnamens Beer Scheba in V.14b als sekundäre Einfügungen zu betrachten (300–305; zur Zugehörigkeit von V.18b zur Grunderzählung vgl. 317).

In der Grunderzählung wird das skandalöse Verhalten der Erzeltern von Gott berichtigt: Das Erzelternpaar *vertreibt* Ismael, um ihn vom Erbe und von der Verheißung abzuschneiden. Gott weiß jedoch seine Verheißung auch fern von den Erzeltern an Hagar und ihrem Sohn zu *verwirklichen* (325). Die Bearbeitungsschicht versucht den Patriarchen, so gut es die Grunderzählung erlaubte, menschlicher und zugleich männlicher erscheinen zu lassen: Erst auf Gottes Befehl und Verheißungen hin gehorcht er der Aufforderung Saras, die Magd und ihren Sohn fortzujagen (325f).

Der gründliche Vergleich der Grunderzählungen in Gen 16 und 21,8ff führt zu dem einleuchtenden Ergebnis, daß die zweite literarisch von der ersten abhängig ist (326–333). Die endgültige Beurteilung der Grunderzählung in Gen 21,8ff kann jedoch angesichts ihrer auffallenden Beziehungen zu Gen 22 nicht ohne Bestimmung der damit verbundenen Absicht bleiben.

In der Tat ergibt sich ein beabsichtigter Kontrast zwischen beiden, denn der Opferung Ismaels in Gen 21 wird die Opferung Isaaks in Gen 22 gegenübergestellt (333–337): Die Erprobung Gottes (22,1) besteht somit darin, daß Abraham beweisen muß, ob er, wie in seinem bisherigen Leben nur bereit ist, den *Weg des geringsten Widerstandes* für sich selber zu gehen, oder ob er im Gehorsam gegen seinen Gott, dem er alles verdankt, auch bereit ist, mit seinem Sohn *seine eigene Zukunft- und damit sich selber hinzugeben* (337).

Damit hat F. einen beeindruckenden Zielpunkt ihrer Analysen erreicht und gezeigt, daß sie die schwierige Kunst der alttestamentlichen Exegese ebenso beherrscht wie die der alttestamentlichen Soziologie.

Was sie in zahlreichen, in ihre Exegesen eingestreuten und hier aus Raumgründen nicht berücksichtigten Bemerkungen bereits zu erkennen gab, findet abschließend seine systematische Darstellung. Unter der Überschrift „Die Frauentexte im literarhistorischen Kontext des Abraham-Sara-Kreises" (338–374) liefert die Vf.in eine Einordnung der von ihr behandelten Frauentexte in den jeweiligen Erzählzusammenhang und notwendiger Weise auch eine redaktionsgeschichtliche Skizze der Patriarchenerzählungen. Angesichts der gegenwärtigen Diskussion über die Entstehung des Pentateuchs entscheiden wir uns für das Nachziehen der diachronen Ergebnisse. Der geneigte Leser wird es sich hoffentlich nicht entgehen lassen, das Kap. selbst zu lesen und die Kunst der Exegetin auf dem Feld der synchronen feministischen Exegese genauer als bei dem bereits erwähnten Beispiel Gen 21 und 22 kennenzulernen.

Als älteste literarische Schicht ergibt sich für F. der Abraham-Sara und der Abraham-Lot-Kreis als lockere Zusammenstellung von in sich geschlossenen Einzelerzählungen, die in ihrer Abfolge jedoch einen Erzählfortschritt bringen (341). Dabei handelt es sich um die Texte Gen 12,10ff; 13*; Gen 16*; 18* und 19. Dieser erste Erzählkreis sei dann weiterhin durch eine Pentateuchschicht fortgeschrieben worden, die ihn mit dem Jakobzyklus zusammenfügte. Hierher gehören nach ihrem Urteil Gen 11,29f; 12,6–9; 13,1.3–4; 14,1–17.18b; 15*; 20*; 21,22ff*; 22,20–24 und 26*. Frühestens exilisch, vermutlich aber spätexilisch sei die so umrissene Textfolge durch 12,1–4a; die Bearbeitung von Gen 15*; 21 G und 22* erweitert worden. Schließlich wäre diese Textfolge durch die priesterlichen Passagen P/R^P Gen 11,10–28.31; 12,4b.5; 13,6.11bf; 16,3.15f; 17; 21,1–7 (Endgestalt: R^P); 23 und 25,7–11a erweitert worden.[3] Als nachexilische Bearbeitungszusätze spricht die Autorin 18,23ff und die oben erwähnten die Zusätze in 20; 21; 22 und 26 an.

[1] Wie es sich mit der von O. Kaiser zur Datierung der Thronnachfolgeerzählung (vgl. EThL 64, 1988, 5–20) herangezogenen Zeitangabe in 2 Sam 11,1 verhält, wird die weitere Untersuchung erweisen. K. hatte denn auch vorsichtig lediglich festgestellt, daß die Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt nicht älter als die Einführung des Sonnenkalenders sein kann. F. (243, Anm. 365) fragt dagegen, ob die Datierung ursprünglich ist. Hier wäre jetzt R. C. Bailyey, David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10–12, Sheffield 1990 (JOST. S 75) zu berücksichtigen, der auf 11,1α dtr Redaktion zuschreibt (78) und die vordtr David-Batseba-Erzählung auf die V.2–10a.12–18 und 23–27a begrenzt (122). Das literarische Problem der Erzählungen vom König David bedarf daher einer neuen Untersuchung.

[2] Und vielleicht darf man auch daran erinnern, daß es Männer waren, die diese Kritik an dem Mißbrauch der Frauen als bloßen Sachen geübt haben.

[3] Umsichtig läßt die Vf.in (366, Anm. 88) die Frage offen, ob es sich bei den priesterlichen Texten primär um eine Überlieferungsschicht oder eine Redaktionsschicht handelt, weil sie die Textbasis für zu schmal hält. Innerhalb des untersuchten Bereichs ließen sich die P-Texte jedoch zu einer sinnvollen Kurzdarstellung zusammenfassen.

Das ist eine mutige Skizze, die zu vielen Fragen Anlaß gibt und in bewußter Selbstbescheidung viele Fragen offen läßt, die sich nur bei einer Ausdehnung der Untersuchung auf den ganzen Pentateuch beantworten lassen. In dem von ihr zu erwartenden Kommentar zu den EEE wird F. das Bild gewiß präzisieren.

Durch diese Erweiterungen und Bearbeitungen hat sich die Gewichtung der Erzählungen jeweils den Erfordernissen der Zeit angepaßt. So hat es wohl auch seine Gründe, wenn F. in ihrer Studie auf die ambivalenten Frauengestalten der EEE verweist und daran erinnert, daß der Gott des Alten Testaments auch der Gott ist, der sich der mißbrauchten und mißhandelten Frauen annimmt. Zumal die älteren Erzählungen und genealogischen Herleitungen lassen im Licht ihrer Auslegung den Rückschluß auf eine Gesellschaft zu, *in der die patriarchale Struktur keineswegs zur ausschließlichen Dominanz des männlichen Geschlechts geführt hat* (377).

Blicken wir zurück, so ist diese Arbeit beides: ein fundierter Beitrag zu den Erzählungen von Abraham und Sara und ein Maßstäbe setzendes Exempel atl. Frauenforschung, die sich zugleich als ein engagiertes Plädoyer gegen die Diskriminierung der Frauen versteht (vgl. 378).

Marburg Otto Kaiser

Wahl, Harald-Martin: **Der gerechte Schöpfer.** Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37. – Berlin-New York: Walter de Gruyter 1993. XVI, 246 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 207), Ln DM 132,00 ISBN: 3-11-013637-6

Die bei Otto Kaiser gefertigte Marburger Diss. von 1991 greift sich aus dem komplexen Problemfeld des Hiobbuches die Elihureden heraus und untersucht sie in sieben Hauptteilen „nach allen Regeln der Kunst".

Zunächst bietet Vf. eine Forschungsgeschichte (1–35), welche die grundlegenden Positionen der Auslegungsgeschichte referiert. Dabei wird deutlich, in wie hohem Maße die literarkritischen, redaktionsgeschichtlichen und vor allem theologischen Beurteilungen der Reden auseinanderdriften. In der ältesten jüdischen Auslegung wie z. B. im Testament des Hiob galt Elihu als Personifizierung des Bösen, als sühneunfähiger Ketzer (vgl. Vf.: Elihu, Frevler oder Frommer? Die Auslegung des Hiobbuches (Hi 32–37) durch ein Pseudepigraphen (TestHi 41–43), JSJ 24, 1993, 1–17). Auch die altkirchliche Auslegung, besonders Gregor der Große, beurteilte Elihu als arroganten Schwätzer. Erst Ibn Esra nahm eine radikale Umwertung vor und erblickte in den Elihureden die eigentliche Lösung des Hiobproblems. Diese völlig kontroverse Sicht hat sich bis in die Gegenwart hinein mit vielen Spielarten durchgehalten, wie an zahlreichen Beispielen bis in das Jahr 1990 aufgezeigt wird. Auch in der Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit der Elihureden zum Hiobbuch schwankt die Forschung in ihrem Urteil hin und her. Die einen sehen in ihnen sekundären „Schrott" (bes. B. Duhm in seinem Hiobkommentar), andere beurteilen die Reden als reifes Werk, das der Hiobdichter selbst in einer späteren Lebensphase eingesetzt habe; eine dritte Gruppe schließlich feiert die Reden als (ursprünglichen oder sekundär eingefügten) theologischen „Kern" des Buches und als Lösung des Hiobproblems.

Im zweiten Hauptteil (36–131) bietet Vf. eine eng am Text entlanggehende Exegese, wobei die zahlreichen textkritischen Einzelerwägungen zu dem stark zerstört überlieferten hebräischen Text besonders hervorzuheben sind. Als Resultat dieser Auslegung ergibt sich für den Vf. wie schon zahlreichen Forschern vor ihm, daß die Elihureden als nahezu einheitlicher Block zu verstehen sind. Rhetorisch gekonnt, poetisch durchgeformt und systematisch durchdacht entfalten sie eine *reife Theorie der Leidenspädagogik* Gottes.

Der dritte Teil (132–142) zeigt, daß die Argumentation „der 5 Monologe Elihus (c. 32,6–37,24) treppenartig angelegt ist" (132), wobei sich eine Rede von Gott als absolut gerechtem Schöpfer und Erhalter als theologisches Grundgerüst erweist. Die formale Gestalt der Elihureden (4. Hauptteil, 143–155) beweist nach Vf. nochmals, daß man gegen Westermann, Fohrer u. a. „ohne namhafte Ausscheidungen und Umstellungen" dem vorhandenen kanonischen Endtext „einen klaren Gedankenverlauf" (146) abgewinnen kann. Nach Vf. „schillern die Elihureden zwischen Weisheitsdisputation und einer Gerichtsrede" (153).

Auf traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten untersucht (5. Hauptteil, 156–171) zeigt der Elihudichter eine Kenntnis des gesamten Hiobbuches, erweist sich vor allem durch seine Angelologie, zumal durch die Vorstellung vom Mittlerengel (33,23ff), einerseits als relativ später Theologe, der andererseits die bei Jesus Sirach vollzogene Identifizierung von Weisheit und Tora noch nicht kenne.

Die redaktionelle Tätigkeit des Elihudichters könnte man innerhalb der Hiobreden in den schon öfter als Fremdkörper aufgefallenen Passagen 9,5–10 und 12,7–10 erblicken, weil hier entscheidende Gedanken Elihus im Munde Hiobs schon vorweggenommen werden. „Allerdings wären diese Einfügungen aus der Feder des Dichters der Elihureden unsinnig, weil damit dem Konflikt Spannung genommen würde." (180)

Beim Versuch, den Dichter zeitlich und räumlich einzuordnen (7. Teil, 182–187) kommt Vf. unter Abwägung aller Daten zu der These, daß der Elihudichter vermutlich „ein Jerusalemer Levit oder ein in der Schule wirkender Lehrer" (185) aus dem 3. Jh. gewesen sei. In einem Appendix (189–207) stellt Vf. nochmals 14 wichtige Forschungspositionen aus dem 20. Jh. mit ihren jeweiligen Argumenten knapp zusammen (inklusive der eigenen Position).

Die schulmäßige Arbeit hat zwei Verdienste: Zum einen die instruktive Übersicht über die Forschung und die hier verhandelten Argumente, zum anderen die Durcharbeitung des zuweilen übel entstellten Textes.

Was Rez. vermißt, ist eine gründliche Reflexion darüber, warum denn die *theologische Beurteilung* der Elihureden in der Auslegungsgeschichte so stark schwankt. Man macht es sich doch zu leicht, wenn man diejenigen, die Elihu für einen aufgeblasenen Schwätzer oder Frevler halten (vgl. schon das jüdische Testament Hiob) als schlechte Exegeten abtut. Die vom Vf. rhetorisch geschliffen vielfach wiederholte Versicherung, der Elihudichter sei ein ausgereifter Theologe, „der *überzeugend* argumentiert" (174, Hervorhebung M. O.), hat ihre unbenannten hermeneutischen und theologischen Prämissen.

Wenn heute in einem Krankenhaus ein junger Theologe mit dem hohen Anspruch auf göttliche Inspiration und unwidersprechbarer Autorität einem Mann, dem seine Existenz, seine Kinder und seine Gesundheit genommen wurden, dasjenige vortragen würde, was W. als Quintessenz der Elihureden herausgearbeitet hat: „Das Leid ist ein vom gütigen Schöpfer angewandtes Erziehungsmittel, das den Strauchelnden in ein lebendiges Gottesverhältnis zurückführen soll" (174), dann würde ich sagen, er ist ein Zyniker, der von den wirklichen Nöten der Menschen in Krankheit, Trauer und Leid nicht berührt ist und in der Tat eine blutleere akademische Abhandlung über das Leiden an und für sich gehalten hat. Das in der sog. Leidenspädagogik involvierte Gottesbild würde ich jedenfalls als theologisch ungenügend kritisieren. Der literarkritische „Rettungsanker", daß der Elihudichter dem historischen Hiob nicht gerecht wird und nicht gerecht zu werden braucht, „weil er die Reden als Lehr- und Erbauungsdichtung lange nach dem übrigen Hiobbuch geschrieben hat" (101 u. ö.), geht m. E. völlig ins Leere. Der einzige wirkliche theologische Fortschritt der Elihureden liegt in der Angelologie, und zwar in der Vorstellung vom *sühnewirkenden Mittler* (Ijob 33,29ff), was Vf. gelegentlich auch zart andeutet. Aber diese tiefe theologische Sühnevorstellung ist ein Schatz im dürren Acker und unterliegt m. E. dem Verdacht, ein Nachtrag zu sein. Mit seiner eminenten Hochschätzung der Elihureden befindet sich W. zwar in guter Gesellschaft (vgl. zuletzt Theresia Mende: Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob, TThST 49, Trier 1990), aber die Akten über den Fall Elihu sind sicher noch nicht geschlossen.

Osnabrück Manfred Oeming

Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlin, hg. v. Klaus Seybold / Erich Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. X, 392 S., (Herders Biblische Studien, 1), geb. DM 88,00 DM ISBN: 3-451-23151-4

Der Sammelbd, der 20 Psalmenstudien vereint, erfüllt gleich drei Funktionen: Er eröffnet eine neue Reihe, die international und interkonfessionell sein möchte, was der erste Bd mit katholischen, evangelischen und jüdischen Vf.innen und Vf.n deutscher und englischer Zunge gleich eindrücklich unterstreicht. Zweitens will der Bd einen Teil des internationalen Kongresses der Society of Biblical Literature, der 1993 in Münster stattfand, dokumentieren (3–198). Drittens schließlich stellt das Buch eine FS zum 65. Geburtstag des verdienten Psalmenforschers Walter Beyerlin (Münster) dar (vgl. dessen Psalmenbibliographie 391f).

Die Kongreßbeiträge prüfen oder exemplifizieren neue Methoden der Psalmenexegese, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten mehr und mehr aus einer gewissen Erstarrung in der Formgeschichte befreit hat.

E. S. Gerstenberger (*Der Psalter als Buch und als Sammlung*, 3–13) weist eine holistische Lektüre des Psalters als zusammenhängende, bewußt durchstilisierte Komposition schroff ab, weil es keinerlei Hinweise auf eine fortlaufende Lektüre weder im Psalter noch außerhalb seiner gibt.

„Der Psalter ist ein Korb von erlesenen, heilsamen und nahrhaften Früchten, die man einzeln genießen muß, es sei denn, man . . . zieht ein Früchtemus oder eine Mehrfruchtmarmelade der frischen Frucht vor" (12). Der u. a. von N. Lohfink, F. – L. Hossfeld, E. Zenger und G. H. Wilson vorgelegten sog. „kanonischen" Psalmenauslegung erteilt Gerstenberger somit eine scharfe

Absage und setzt ihr eine sozialgeschichtliche Interpretation programmatisch entgegen.

M. Greenberg (*Hittite Royal Prayers and Biblical Petitionary Psalms*, 15–27) nimmt an, daß die im Alten Testament erwähnten Hethiter Flüchtlinge des untergegangenen Hethiterreiches sind, die ihre Kultur nach Israel einbrachten und von daher auch die Psalmendichtung beeinflußten. Der an zahlreichen Punkten durchgeführte Vergleich stellt v. a. die Besonderheiten Israels heraus.

F.-L. Hossfeld (*Psalm 95. Gattungsgeschichtliche, kompositionskritische und bibeltheologische Anfragen*, 29–44) interpretiert Ps 95 als spätexilisch-frühnachexilischen Festpsalm.

Er bestimmt seine Funktion im Sinne einer an Kompositionen des Gesamtpsalters orientierten Exegese (vgl. Gerstenbergers Kritik) aus der engen Zusammengehörigkeit der überschriftslosen Reihe Ps 93–100, und zwar als Übergang von der Etablierung der Königsherrschaft Jahwes zu ihrer universalen Durchsetzung.

J. H. Hunter (*Interpretationstheorie in der postmodernen Zeit*, 45–62) bietet eine mehr theorieorientierte Einführung in die sog. Postmoderne sowie ein Plädoyer dafür, von dem „modernen" Glauben an den einen, eindeutigen Sinn des Textes abzurücken und sich hermeneutisch aufgeklärt der postmodernen Pluralität subjektiver Lesestrategien zu öffnen.

H. Irsigler (*Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß*. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Ps 13, 63–104) führt recht umfänglich in die Sprechakttheorie ein.

Er exemplifiziert ihren Nutzen an Ps 13, indem er zeigt, daß dieser Text nicht auf eine bestimmte Situation enggeführt werden darf (z. B. auf Krankheit), sondern ein Formular bietet, daß jeder Beter mit seinen je eigenen Nöten, v. a. inneren Sorgen, füllen müsse (85).

N. Lohfink (*Psalmen im Neuen Testament*. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, 105–125) greift ein Thema auf, das H. Gunkel 1921 in der FS für Adolf von Harnack behandelt hatte, um daran den Wandel in der Psalmenexegese seit Gunkel zu exemplifizieren.

Er besteht darin, „daß der Psalter nicht eine reine Sammlung in sich stehender Einzelpsalmen ist. Er will ein durchlaufender Text sein und hat als solcher eine Botschaft, die mehr ist als die Summe der Botschaften seiner Einzelstücke" (107). Die vier lukanischen Hymnen erweisen sich als „eingesetzte Psalmen", mit denen ein potentiell inspirierter, allwissender Erzähler (nach M. Sternberg, The Poetics of Biblical Narrative, Bloomington 1985) Gott und sein Handeln charakterisiert.

P. D. Miller (*Kingship, Torah Obedience, and Prayer*. The Theology of Pss 15–24, 127–152) zeigt durch Analyse der Stichwortverbindungen, daß Ps 1 und 2 das Thema auch der Sammlung 15–24 (wie des Psalters überhaupt) angeben: der König als „representative figure" (131), als „Yahweh's trusted servant and model Israelite" bringt im Gebet seine Freude an der Tora und am Toragehorsam in allen geschichtlichen Lebenslagen zum Ausdruck. Miller vermutet, daß sich in diesem Königsbild eine dtr. Redaktion des Psalters spiegeln könnte (vgl. Dtn 17).

K. Seybold (*Das „Wir" in den Asaph-Psalmen*. Spezifische Probleme einer Psalmengruppe, 143–155) untersucht den Trägerkreis, der hinter der dunklen Psalmengruppe 50; 73–83 (sowie 105f.) steht.

Bei aller Vorsicht und Unsicherheit im Detail ergibt sich ein exilischer Trägerkreis nördlich von Jerusalem, eine „religiöse Gemeinschaft ohne staatliche und ohne kultische Institutionalisierung" (148), vielleicht in Silo oder eher Bethel beheimatet, die die kultische Legitimität des zerstörten Gottesberges neu begründen möchte.

H. Spieckermann (*Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen*, 157–173) entwickelt in einem besonders lesenswerten, weil theologisch ergiebigen Aufsatz eine Entwicklungsgeschichte der direkten Rede Gottes im Psalter.

Von ihrer seltenen vorexilischen Verwendung im Königskult (Ps 2 und 110), über den Gebrauch im frühexilischen – prophetisch-deuteronomistisch beeinflußten – Schuldaufweis (Ps 50) und in der frühnachexilischen Möglichkeit des Neuanfangs (Ps 95) endet die Entwicklung unter dem Einfluß Deuterojesajas bei einer neuen Verheißung (Ps 81). Jedoch sei das autoritativ verheißende Gotteswort in frühnachexilischer Zeit so „desavouiert" gewesen (aus welchen Gründen eigentlich? Und wieso wird es dann trotzdem tradiert?), „daß ein positiver Gebrauch zunächst nicht mehr in Betracht gezogen worden ist" (166). In nachexilischer Zeit sei es vielmehr abgelöst worden durch eine „Wort-Gottes-Theologie". Das Wort Gottes habe zunehmend einen „fast hypostatischen Charakter" (170) bekommen (Ps 119) und habe mehr und mehr als „Licht des Lebens" (Ps 56,14) gegolten, welches die Furcht vertreibt.

E. Zenger (*Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*, 175–198) will mit zum Teil sehr subtilen Beobachtungen erneut zeigen, daß die Korachpsalmen keine lose Sammlung darstellen.

Sie haben seiner Meinung nach stattdessen in mehreren Schüben eine bewußte und planvolle Kompositions- und Redaktionsphase durchlaufen, die den Endtext zu einem dicht vernetzen „Sinnraum" machten. Allerdings weckt z. B. die Art, wie die Überschriften auf geheime Zahlensymbole gedeutet werden (176f) oder die Art, wie die Wachstumsgeschichte von Ps 1–89 minutiös nachgezeichnet wird (195f.) erneut eine alte Sorge Gunkels. Er hatte im Blick auf ähnliche Versuche von F. Delitzsch im 19. Jh. befürchtet, daß die „Gefahr der Willkür" drohe (vgl. 183f., Anm. 29), weil man für derartige Rekonstruktionen noch viel mehr Informationen brauche, als der Wissenschaft zur Verfügung stehen.

Damit enden die Kongreßvorträge und es folgen weitere zehn Beiträge zur Psalmenforschung im Rahmen der Ehrung zum 65. Geburtstag von Walter Beyerlin.

E. Jenni (*Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit*, 201–206) zeigt, daß im Hebräischen statt einer einfachen Präposition wie *b*^{e} und *k*^{e} häufiger eine pleonastische Umschreibung durch zusätzlich beigefügte Abstraktnomina wie *d*^{e}*mut* gebraucht wird; allerdings „kommt keine inhaltlich abweichende Aussage zustande" (202).

O. Kaiser (*Erwägungen zu Psalm 8*, 207–221) will nachweisen, daß in Ps 8 die V.2b–3 eine sekundäre Erweiterung darstellen.

Die „Kinder und Kleinstkinder" seien eine Niedrigkeitsbezeichnung der chassidischen oder protochassidischen Frommen (*anawin*), die Jahwe zum Eingreifen gegen die Feinde von außen bewegen wollen. Der verbleibende ursprüngliche Psalm, der u. a. mit Hilfe einer Transkribierung ins Althebräische textlich korrigiert wird, habe die Macht Gottes im Himmel und die dem Menschen auf Erden verliehene Macht besungen.

D.-A. Koch (*Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief*, 223–242) zeigt, wie in der Diskussion mit der Synagoge Ps 1 im 2. Jh. n. Chr. christologisch und eschatologisch vierfach gedeutet wird: auf das Kreuz und das neue Leben, auf die Taufe, allegorisch-ethisierend auf die Früchte (= Werke) im Getauften und polemisch auf die Gegner Jesu Christi.

K. Koch (*Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte*, 243–277) wendet sich nach allgemeinen Überlegungen zur Psalmenexegese (nach seiner Meinung sind z. B. makkabäische Zusätze zum Psalter ausgeschlossen, weil der Septuagintapsalter spätestens am Ende der Ptolemäerherrschaft abgeschlossen war, 246), dem 5. Psalmenbuch zu (Ps 107–150).

Hier findet er eine *„Lob-, Preis- und Gnadenredaktion"*, die an priesterlichen Handlungen im Unterschied zu den ersten drei Büchern nicht interessiert ist, sondern wohl mit den levitischen Sängern in der Chronik zu identifizieren sei. Wie im gesamten Psalter gebe es auch hier keine Hinweise auf eine Eschatologie.

Im 4. Buch (Ps 90–106) entdeckt Koch eine antidavidische Tendenz und ebenfalls ein Desinteresse an der Tora. In Qumran habe sich der Sitz im Leben der Psalmen gewandelt; sie gelten hier als „Prophetie" und gehören in den Kontext des Schriftstudiums. Insgesamt wird Gunkels Methode kräftig gescholten und eine „Abkehr von einer isolationistischen Exegese der einzelnen Psalmen" gefordert (273, Anm. 63).

H.-P. Müller (*Gottesfrage und Psalmenexegese*. Zur Hermeneutik der Klagepsalmen des einzelnen, 279–299) verortet die Funktion der Klage in einem umgreifenden biologisch-evolutionistischen, religionsphilosophischen Konzept.

Wie auch sonst öfter macht Müller deutlich, daß angesichts fundamentaler Veränderungen in der Moderne die *lebensfördernde und -erhaltende Kraft des Religiösen* herausgearbeitet werden muß. Auch für die kirchliche Praxis ist es (wie er m. E. sehr zu Recht betont) überlebenswichtig, neu plausibel zu machen, „inwiefern die Anklage Gottes eine Möglichkeit darstellt, Daseinsverdrossenheit religiös, d. h. vor Gott als der angemessenen Instanz, zu artikulieren; wagen wir dies nicht, so entlassen wir jeden, der dem menschlichen Dasein und so seinem eigenen nicht zustimmen kann, in den Atheismus" (297).

K.-F. Pohlmann (*Das Ende des Gottlosen*. Jer 20,14–18: Ein Antipsalm, 301–316) will zeigen, daß in der letzten Konfession Jeremias (Jer 20,7–18) nach V. 13 ein nicht markierter Sprecherwechsel vorliegt.

Die Verfluchung des Geburtstages (V. 14–18) ist danach im Munde von Gottlosen zu denken, näherhin im Munde des Priesters Paschur. Durch diesen „Antipsalm" legitimiere – entsprechend Pohlmanns allgemeiner Sicht der Konfessionen – eine nachexilische, stark eschatologisch orientierte Frömmigkeitsgruppe ihr theologisches Programm gegenüber den offiziellen Kultrepräsentanten.

J. V. Sandberger (*Hermeneutische Aspekte der Psalmeninterpretation* dargestellt an Psalm 23, 317–344) durchleuchtet als praktischer

Theologe die Fülle der stark divergierenden Deutungen von Ps 23 auf ihre jeweilig implizierten Ideale und Modelle („Deutekonzeptionen").

Dabei zeige sich dem hermeneutischen Blick, daß die Fülle der Deutungen nicht auf der Willkür der Exegeten, sondern auf der „Uneindeutigkeit biblischer Texte" (342) beruhe, die durch den breiten historischen Graben entstanden sei. Statt gewaltsam zu einer „Eindeutigkeit" der Texte zu kommen, sollte sich die Exegese besser den theologischen Sachfragen widmen, um die es in den Texten geht.

W. H. Schmidt (*Individuelle Eschatologie im Gebet.* Psalm 51, 345–360) zeigt, wie Ps 51 nach erfolgtem Sündenbekenntnis die prophetische Zukunftserwartung eines radikalen Neuanfanges durch Gottes Gnade auf das Individuum überträgt und dabei in fundamentalanthropologische Bereiche vorstößt (vgl. dagegen E. Würthwein, 381–388).

O. H. Steck (*Zur Rezeption des Psalters im apokryphen Baruchbuch*, 361–380), der auch als Baruchexeget bekannt ist, untersucht die Frage, welchen Psalter Bar wohl voraussetzt.

Bei vielen Unsicherheiten im Detail und unter Heranziehung einer Fülle von Hypothesen hält Steck es für wahrscheinlich, daß Bar schon ein fünfteiliger Psalter vorlag, den er für seine Intention selektiv heranzieht (bes. Ps 49; 79; 147–150): Er redet Israel im Jahre 163/62 v. Chr. fiktiv als noch im Exil, aber schon auf dem Weg zum Heil befindliches Gottesvolk an, um ihm eine konsensfähige religionspolitische Orientierung im Sinne einer kompromißhaften Loyalität zur Obrigkeit zu geben.

„Bar steht allerdings nicht einfach für einen andächtig-erbaulichen Gebrauch des Psalters durch Laien, sondern für einen professionell-theologischen Lesegebrauch der Psalmen zum Zwecke ‚schrift'bewußt vergewisserter Lehraussagen, die in der Verlesung von Bar ihrerseits wieder zu einem israelöffentlichen Lesegebrauch bestimmt sind. Dieser Lehrgebrauch des Psalters in Bar liegt aber auch sachlich durchaus auf der Linie des Laiengebrauchs, der für den Psalter intendiert ist: Vom Zion läßt Bar Lehre ausgehen wie Ps 49, Israel und Zion werden als Beter gemäß Ps 79 vorgeführt mit Hoffnungsperspektiven wie Ps 102, und Israel und Zion werden in die Jetztgestalt des Lobpreises, in Lebensbewährung und Hoffnung eingewiesen, auf die Ps 107; 119; 147–150 zielen. Die Perspektiven gegebener Teilverwirklichung und ausstehender Vollverwirklichung des Heils für Israel, die die Endgestalt des Psalters prägen, finden sich in Bar wieder." (375)

E. Würthwein (*Bemerkungen zu Psalm 51*, 381–388) interpretiert Ps 51 konsequent als formularartigen Krankheitspsalm, der erst sekundär zum Bußpsalm umformuliert wurde.

Ursprünglich sei der Text von einem Kultpropheten für einen Erkrankten gebetet worden; dogmatische Voraussetzung des ganzen Psalmes sei die Überzeugung, daß Krankheit Folge von individueller Sünde ist (vgl. dagegen die Auslegung von W. H. Schmidt, 345f).

Die Sammlung dokumentiert die tiefe Spaltung in der gegenwärtigen Psalmenforschung. Auch wenn der Trend zur Annahme von planvollen Redaktionen wächst, fragt sich der Rezensent dennoch, ob es nur der Zufall des Alphabetes ist, daß Gerstenbergers scharfe Kritik am Anfang steht. So werden jedenfalls in der Komposition dieses Bd.es Mahnsignale gleich an den Anfang gestellt, die, chiastisch mit der Bibliographie von Walter Beyerlin (und deren methodisch wegweisender Untersuchung von *Einzel*psalmen) verknüpft, eine eindrucksvolle Warnung davor bieten, die Abfolge der Psalmen nicht überzuinterpretieren und die Fülle der Zugänge zu jedem *einzelnen* Psalm nicht zu vernachlässigen.

Osnabrück Manfred Oeming

Marböck, Johannes: **Gottes Weisheit unter uns.** Zur Theologie des Buches Sirach. Hg. v. Irmtraud Fischer. – Freiburg: Herder 1995. X, 196 S. (Herders Biblische Studien, 6), geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23744-X

Anläßlich des 60. Geburtstages von Johannes Marböck am 8. 2. 1995 hat Irmtraud Fischer 12 seiner Grund- und Einzelfragen des Buches Jesus Sirach gewidmeten Aufsätze in diesem Bd zusammengefaßt. Einen weiteren, bisher unveröffentlichten, der sich mit gegenwärtigen Aspekten der Erforschung der nachexilischen und spätbiblischen Weisheit befaßt, hat der Jubilar als Orientierungshilfe beigesteuert. Wer sich in die Beiträge vertieft, begegnet einem sorgfältig recherchierenden und seine Schlüsse umsichtig und vorsichtig abwägenden Gelehrten, der vorschnellen und einseitigen Hypothesen abhold ist und selbst seine eigenen Deutungsversuche mit einem Fragezeichen versieht, wenn sie sich nicht eindeutig verifizieren lassen. Daß er dieses Buch, dem er seine bisherige Lebensarbeit gewidmet hat, liebt und mit dazu beitragen möchte, ihm zu der verdienten Beachtung in Theologie und Kirche zu verhelfen, bleibt dem aufmerksamen Leser trotzdem nicht verborgen.

Der Bd ist in die vier Teile A–D gegliedert. Der mit der Überschrift *„Die theologische Relevanz der nachexilischen Weisheitsliteratur"* versehene Teil A enthält den Beitrag „Die jüngere Weisheit im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte" (3–22).

Da dieser Aufsatz eine aktuelle Gesamtsicht der Grundprobleme der nachexilischen und zumal spätbiblischen Weisheit durch den Vf. enthält, heben wir aus ihm signifikante Aspekte hervor: Dem in der „Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit" von Rainer Albertz vorgelegten Versuch einschlägiger sozialgeschichtlicher Ortungen und Schematisierungen gegenüber verweist M. mit Recht auf die spärliche Quellenlage (7). Daß die These, die Torameditationen der Toragelehrten des 3. Jh.s seien teilweise als „Zeugnisse religiöser Ersatzbefriedigung" und „Flucht vor der Wirklichkeit" zu bewerten (Albertz, GAT 8/2, 632), auf den im ersten Viertel des 2. Jh.s wirkenden Siraziden nicht zutrifft, wird der letzte Aufsatz des Bdes zeigen. Insgesamt läßt sich in den spätbiblischen Weisheitsschriften ebenso ein lebendiges Ringen um Gottes Wirklichkeit wie um die Identität Israels unter den Bedingungen der Fremdherrschaft in Palästina und der Diaspora erkennen (14). Dabei zeichnen sich in der Synthese der großen atl. Traditionen im Sirachbuch die Konturen des im Werden begriffenen biblischen Kanons ab (15). Daß der Sirazide durch den Hellenismus beeinflußt worden ist, wurde im zurückliegenden Vierteljh. unter verschiedenen Aspekten nachgewiesen. Das in den letzten Jahrzehnten mehrfach in den Vordergrund gerückte Motiv der Abgrenzung sollte man nach M. freilich nicht überstrapazieren, weil er das Anliegen des Siraziden nicht in erster Linie als apologetisch, sondern als eine positive Präsentation der Tradition versteht, die sich mit einer hellenistisch gefärbten Bildung verbindet (17f). Die Integrierung hellenistischer Elemente diente bei Kohelet, Ben Sira und nicht zuletzt in der Weisheit Salomos der Stärkung der eigenen Identität (19). Am Buch Tobit kann man ablesen, wie sich die Gerechtigkeit im Halten der Speisegesetze, Familien-(ich füge hinzu: und Gruppen-)solidarität als Abgrenzung nach außen und in Barmherzigkeit und Lobpreis nach innen verwirklicht, so daß sich Ethos und Frömmigkeit verbinden. Als deren wichtigste Äußerung gilt nun das Gebet. Das zeigt sich nicht nur in der Sapientia, in der die Weisheit als Gottes Antwort auf das Gebet gilt (Weish 7,7.15), sondern auch bereits bei Ben Sira, für den sich die Weisheit im Gotteslob vollendet (21f; vgl. 172ff). So zeichnet sich ein Bild der spätbiblischen Weisheit ab, in der nicht nur immer neu die Wirklichkeit Gottes reflektiert und die eigene Tradition im Horizont hellenistisch gefärbter Bildung umformuliert wurden, sondern die auch auf das Ethos und die Frömmigkeit ausstrahlte (19). Dabei stellt die Weite und Offenheit dieser Weisen des Zweiten Tempels eine bleibende Herausforderung und Ermutigung dar (22).

Im Teil B sind vier Aufsätze über das Thema *Weisheit und Tora* zusammengestellt:

An der Spitze steht die grundlegende Studie „Sir 38,24–39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras" (25–51), der 1979 und mithin ein Jahr vor der Monographie von Helge Stadelmann über „Ben Sira als Schriftgelehrter" erschien. Wie die den Aufsatz aktualisierenden „Notes Additionelles" (49–51) zeigen, zieht M. seine 1979 gegebene eigene Klassifizierung Ben Siras als eines schriftgelehrten Weisen auch weiterhin vor, weil er die mit Stadelmanns Hypothese von dem Siraziden als einem priesterlichen Schriftgelehrten trotz ihres weithin positiven Echos verbundenen Unsicherheitsmomente vermeiden möchte. Nach seiner Ansicht wäre die Übersetzung von *sôpēr* in Sir 38,24 mit Schriftgelehrter um „einiges zu eng", da die Schriftgelehrsamkeit nur einen Teil seiner öffentlichen Wirksamkeit darstellte (44). Die S. 45 erwogene Möglichkeit, daß das in 39,7b erwähnte Nachsinnen Ben Siras über Gottes Geheimnisse auch die Beschäftigung mit den Traditionen „höherer Weisheit" wie priesterlicher *Merkaba*-Spekulationen und apokalyptische Endzeitvorstellungen einschloß, beantwortet M. in dem im Teil C eingeordneten Aufsatz „Henoch – Adam – der Thronwagen. Zur frühjüdisch-pseudepigraphischen Tradition bei Ben Sira" (1981, 133–146) positiv. Daß der Rez. im Blick auf die Ursprünglichkeit des in der Masada-Handschrift fehlenden Verses 44,16 skeptisch ist, sei angemerkt.

Die drei im Teil B folgenden Aufsätze „Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira" (1976, 52–72) in Sir 17,11–14 und 24,1–22, der dem Buch seinen Titel gebende „Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie" (1984, 73–87) und „Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps 1" in Sir 14,20–15,10 (1986, 88–102) behandeln die einschlägigen Grundtexte und zeigen, wie offen und weit das Verständnis der *Chokma* bei Ben Sira gewesen ist, weil es sich an Gottes in seiner Schöpfung enthaltenen Weisheit orientierte (vgl. 1,1–10). Trotzdem war auch für Ben Sira die Tora in der Nachfolge von Dtn 4,6 (70) Israels besondere Weisheit und es selbst dank seiner Erwählung das Gottesvolk. So kann M. z. B. die hinter Sir 24 stehende Absicht auf die Formel bringen, daß es in diesem Lob der Weisheit um „Gottes Plan und Wille(n) seiner Zuwendung zur Schöpfung (und) insbesondere zu Israel" geht (85). Sir 14,20–15,10 aber könne man mit der gebotenen Vorsicht als „eine Vorform der Midraschexegese" (von Ps 1) betrachten (96).

In Teil C folgen dann die vier *Beiträge zum Väterlob* (Sir 44–50):

„Die ‚Geschichte Israels' als Bundesgeschichte nach dem Sirachbuch" (1993, 103–123); „Davids Erbe in gewandelter Zeit (Sir 47,1–11)" (1982, 124–132); der oben bereits erwähnte Aufsatz „Henoch – Adam – der Thronwa-

gen" sowie der die mit dem Titel aufgeworfene Frage im Blick auf Sir 45,5a und 1QHod I,28f positiv beantwortende „qaw – Eine Bezeichnung für das hebräische Metrum?" (1970, 144–148).

Anknüpfend an Bruce L. Macks Bestimmung des Lobes der Väter als „mythische(r) Ätiologie des Judentums des zweiten Tempels mit dem Mittelpunkt in den Bundesschlüssen, die das Priestertum umschließen und tragen" (109), demonstriert M. die Eigentümlichkeit der *auf das Priestertum ausgerichteten Geschichtsschau* Ben Siras daran, daß dieser außer den von Gott mit Noah und den drei Erzvätern vollzogenen Bundesschlüssen in 45,6–25 nur je einen mit Aaron und Pinhas erwähnt und damit den Mosebund am Sinai übergeht, um dann den Davidbund dem mit Pinhas geschlossenen unterzuordnen (vgl. V. 24f H^B) (109–115). So erst wird verständlich, warum das Väterlob in c. 50 mit dem Preis des Hohenpriesters Simon schließt. Auch die Deutung Davids in 47,1–11 läßt sich diesem Geschichtsverständnis integrieren, wenn man einerseits den paradigmatischen Charakter seiner Rettung Israels und seines Gotteslobes auf dem Hintergrund von Ben Siras eigener Zeit erkennt (127–131).

Der vierte und letzte Teil D bietet fünf Aufsätze zu *Frömmigkeit und Ethos* des Siraziden.

Der erste ist dem „Gebet um die Rettung Zions in Sir 36,1–22 (G: 33,1–13a; 36,16b–22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras" gewidmet (1977, 149–166). Er spricht sich für die sirazidische Verfasserschaft des Textes aus, der demnach die Erwartung eines zukünftigen Gotteshandelns bei Ben Sira belegt und damit zeigt, daß der vielbeschworene Gegensatz zwischen Theokratie und Eschatologie bei Ben Sira keine Rolle (mehr?) spielte (vgl. 165f). Der zweite Beitrag behandelt „Sir 15,9f. – Ansätze zu einer Theologie des Gotteslobes bei Jesus Sirach" (1983, 167–175), der dritte „Sündenvergebung bei Jesus Sirach. Eine Notiz zur Theologie und Frömmigkeit der deuterokanonischen Schriften" (1994, 176–184) und der vierte und letzte das Thema „Macht und Mächtige im Buch Jesus Sirach. Ein Beitrag zur politischen Ethik in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments" (1993, 185–194).

So rundet sich das Bild der Theologie des Buches ab: Das in dem Buch nicht allein praktizierte, sondern auch reflektierte Gotteslob von der Schöpfung her war für Ben Sira Ziel und Vollendung der Weisheit (175). Wenn neben die klassischen Mittel zur Versöhnung durch kultische Sühne, Umkehr und Gebet bei ihm ethische Handlungen treten, ohne die reiche Opfer und Gebet wirkungslos bleiben (178–180), zeigt sich darin, wie er (das Verständnis vertiefend) auf sämtliche biblischen Traditionsströme zurückgriff (181f). Schließlich führt bei Ben Sira die Gottesfurcht (unbeschadet der Mahnung, den Reichen und Mächtigen gegenüber Vorsicht walten zu lassen) zu einer Relativierung der Macht und der sozialen Rangordnung. So gilt sein Appell in 35,15–26 (Gr 32,14–26) den Reichen und Mächtigen, Gottes Option für das Recht und die Armen zu respektieren (192f). Eine *politische Ethik* sucht man bei Ben Sira wie in den übrigen Schriften der biblischen Weisen vergeblich. Statt dessen zeigen sie exemplarisch, wie der Glaube an den Gott Israels als Impuls auf die Beurteilung und Ausübung der Macht einwirkt (194).

Blicken wir zurück, so erkennen wir, daß M. in diesen Aufsätzen wesentliche Grundzüge der Theologie Ben Siras herausgearbeitet und damit einem vertieften Verständnis des Buches den Weg bereitet hat.

Die Hg.in hat dafür Sorge getragen, daß die Zitation Ben Siras durchgehend auf die Textausgabe von Francesco Vattioni umgestellt, die hebräischen Zitate einheitlich in hebräischer Schrift umgesetzt, die Literaturangaben dem neuesten Stand des IATG (Schwertner) angepaßt, sämtliche Texte neu gesetzt und der Seitenumbruch der Erstveröffentlichung unter Angabe der Seitenzahl im fortlaufenden Text gekennzeichnet worden sind (vgl. dazu ihr Vorwort, XI). Selbstverständlich fehlt auch ein Nachweis der Erstveröffentlichung der Aufsätze nicht (195f).

Hat die Hg.in auf diese Weise dem Leser die Benutzung des Buches wesentlich erleichtert, hätte sie ihren Bemühungen die Krone aufgesetzt, wenn sie ihm angesichts der gelegentlich geradezu lexikalischen Dichte der Aufsätze ein Verzeichnis der behandelten Bibelstellen beigegeben hätte. Damit ist jedoch bereits gesagt, daß alle, die sich mit dem Buch des Siraziden beschäftigen, Irmtraud Fischer dafür zu Dank verpflichtet sind, daß sie die teilweise an entlegenen Orten publizierten Aufsätze in diesem Bd zugänglich gemacht hat.

Marburg Otto Kaiser

Henaut, Barry W.: **Oral Tradition and the Gospels.** The Problem of Mark 4. – Sheffield: JSOT Press 1993. 335 S. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 82), Ln $ 70,00 ISBN: 1–85075–407–1

Die wissenschaftliche Exegese der ntl. Schriften weiß sich dem Versuch verpflichtet, die Überlieferungsgeschichte der ntl. Texte und insbesondere der Evangelien so weit wie möglich zu rekonstruieren. Von dieser traditionsgeschichtlichen Vorgehensweise erhofft sie sich zu Recht wichtige Hinweise (a) für das Verständnis der vorliegenden kanonischen Schriften, (b) über die Subjekte und die Entwicklung urchristlicher Jesusüberlieferung und Christusverkündigung und (c) nicht zuletzt einen methodisch ausweisbaren Zugang zur vorösterlichen Geschichte und Verkündigung Jesu von Nazaret. Ein in dieser Hinsicht in der Forschung seit langem kontrovers diskutierter Fragekomplex ist der *Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Jesusüberlieferung:* Wann und wo ist mit diesem Übergang zu rechnen? Welche Konsequenzen hat die Verschriftlichung der Jesusüberlieferung? Läßt sich dieser Übergang an den vorliegenden Texten oder gegebenenfalls den rekonstruierten Quellen methodisch plausibel „greifen"?

Die hier vorzustellende Diss. von B. W. Henault (Univ. of Toronto 1991) schaltet sich in diese Kontroverse ein, diskutiert kritisch wichtige Forschungspositionen und erläutert die eigene These am Beispiel des markinischen Gleichniskapitels Mk 4,1–34.

Gleich zu Beginn nennt er das Ergebnis seiner Untersuchungen: »This study seeks to establish that the oral phase is now lost, hidden behind a series of Gospel texts and pre-Gospel sources that are fullfledged textuality – a textuality that does not intend to preserve an accurate account of the oral tradition but rather to convey a theological response to a new sociological situation« (14). Die Barriere zwischen schriftlicher Jesusüberlieferung, wie sie in den vorliegenden Texten und ihren schriftlichen Quellen greifbar sei, und einer diesen potentiell vorausliegenden mündlichen Jesusüberlieferung sei letztlich unüberwindlich: »This study will show that ascribing any saying to Jesus is exactly like ascribing to him the Golden Rule« (15; vgl. die Zusammenfassung: 295–395).

Mit dieser These, dessen ist sich H. bewußt, stellt er in toto die Möglichkeit eines wissenschaftlich verantworteten Zugangs zur mündlichen Verkündigung des geschichtlichen Jesus wie zu mündlichen Stadien der Jesusüberlieferung in Frage. Wie begründet er nun diese gewichtige Hypothese?

Im 1. Kap. setzt er sich kritisch mit R. Bultmanns formgeschichtlichen Ansatz auseinander (vgl. 28–41.71f): Die von ihm vorausgesetzte Kontinuität zwischen mündlicher und schriftlicher Jesusüberlieferung (aufgrund der Korrelation von Form bzw. Gattung und ihrem jeweiligen Sitz im Leben) sei ein Postulat, das durch die Existenz derselben Formen, Gattungen und Aussagen in der zeitgenössischen Literatur widerlegt werde.

Auch die von H. Riesenfeld und B. Gerhardsson vertretene Gegenposition zum formgeschichtlichen Ansatz sei aufgrund redaktionsgeschichtlicher Einsichten und differenzierterer Urteile über die mündliche Überlieferung im Frühjudentum und bei den Rabbinen unhaltbar (vgl. 41–53.72f).

Dem Ansatz von W. H. Kelber bescheinigt H., daß er bei aller Abkehr von R. Bultmanns Kontinuitätsannahme dessen Prämisse, bestimmte Formen der Jesusüberlieferung ließen auf mündliche Tradition schließen, weiter verbunden geblieben sei (vgl. 53–71.73).

H. setzt sich im 2. Kap. (75–119: »Orality in Perspective: The Contribution of Folkloric Analysis«) kritisch mit der häufig verwendeten Annahme auseinander, bestimmte Stilmerkmale und Sprachtechniken in einem vorliegenden Text ließen auf eine mündliche Vorgeschichte schließen: »The oft-mentioned features of orality such as parallelism, triads, polarized contrasts, reversal of image, inclusion, chiasmus, ring structure and echo all can be found in the literary techniques of many authors from a variety of eras and cultures« (115).

Im folgenden 3. Kap. wendet sich der Vf. Mk 4,1–34 zu (vgl. 120–191) und betont gleich zu Beginn: »The Gospel narrative is a literary and theological work in its own right, and Mark's purposes have stamped the tradition at virtually every point. He may have so modified any inherited tradition that its earlier form is unrecognizable and hence irrecoverably lost« (120).

Dieser Auskunft widerspricht seine folgende Eruierung der markinischen Redaktion in 4,1–34 (vgl. 150–190) diametral: Zur Begründung für die markinisch-redaktionelle Bildung von 4,1f.11–13.33f argumentiert er in einer Weise vokabelstatistisch, die anfechtbar ist: Die Häufigkeit des Vorkommens eines Wortes bzw. einer Wortverbindung belege die Kongruenz zur Absicht des Evangelisten und spreche damit für eine redaktionelle Bildung. Auch sonst argumentiert der Vf. analog: Wenn eine Aussage der Intention des Vf.s entspreche, sei mit einer redaktionellen Bildung zu rechnen (vgl. 171.173.296 u. ö.).

Noch bevor sich den Gleichnissen selbst zuwendet, sucht der Vf. zu begründen, weshalb insbes. 4,11–13 »coheres entirely with Mark's overall purpose« (167). Wie die Forschung schon vor ihm beobachtete, entspricht die Aussage von Mk 4,11 zeitgenössischen apokalyptischen Vorstellungen. Mit diesen stimme Markus (und nicht eine vormarkinische Quelle, wie ein großer Teil der Forschung begründet annimmt) im Gesamt seines Evangeliums überein (vgl. 181): In der Öffentlichkeit spreche Jesus in verhüllenden Gleichnissen, den Jüngern gegenüber gebe er geheime Erklärungen (vgl. 165.176f).

Im folgenden 4. Kap. (vgl. 192–219) zeigt H. auf, daß das Sämann-Gleichnis Mk 4,3–8 und die allegorische Interpretation desselben in Mk 4,14–20 solchermaßen aufeinander abgestimmt seien, daß »Mark's own distinctive concerns shine through at various places« (219). Die Analyse der drei Gleichnisse 4,3–8.26–29.30–32 in Kap. 5 (vgl. 220–267) führt zu der Annahme schriftlicher vormarkinischer Quellen. Eine vorausgehende mündliche Tradition derselben lehnt er mit dem Argument (bezogen auf Mk 4,3–8) ab: »Virtu-

ally every element of the parable's imagery was in place within the literary cultural heritage of the first century. Far from requiring an origin in the oral teaching of Galilee, the ‚parable' could have been composed as a literary unit by anyone with access to any of the above texts« (235; vgl. 241f.247.266). Die Anwendung derselben „Logik" auf die Logien in Mk 4,21–25 führt zu dem „Schluß", Proverbien aus der kulturellen Umwelt seien Jesus in den Mund gelegt worden (vgl. 278.288.291.294).

Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt m. E. darin, erneut auf einen nicht zu unterschätzenden Problemkomplex innerhalb der traditionsgeschichtlichen Rekonstruktion der urchristlichen Jesusüberlieferung aufmerksam gemacht zu haben: die Frage nach Ursachen und Wirkungen des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Tradition im Urchristentum.

Die grundsätzliche Skepsis des Vf.s gegenüber der Möglichkeit, gerade die Gleichnisse (!) in Mk 4 auf eine mündliche Vorstufe und dann auch auf die geschichtliche Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zurückzuführen, ist durch seine Ausführungen nicht wirklich begründet. M. E. ist seine Argumentation im Blick sowohl auf die form- als auch auf die redaktionsgeschichtliche Methodik, den religionsgeschichtlichen Vergleich und die historische Rückfrage nach Jesus kritisch anzufragen.

Unverständlich ist die ausgebliebene Rezeption und gegebenenfalls die Auseinandersetzung mit dem in der Forschung weit verbreiteten und überwiegend positiv rezipierten Beitrag von H. Schürmann: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition (1960), in: ders., Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 85–104.380–397. H. Schürmann hat hier einen methodischen Weg beschrieben und beschritten, der bei aller Diskontinuität doch auch form- und traditionsgeschichtlich relevante Kontinuitäten zwischen dem vorösterlichen Jüngerkreis Jesu und den Trägern der nachösterlichen Jesusüberlieferung aufweist. (Zum Thema vgl. auch K. Scholtissek: Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung. Wegmarken der neueren Forschungsgeschichte, in: Schrift und Tradition. FS J. Ernst, hg. v. K. Backhaus / F. G. Untergaßmair, Paderborn: Schöningh 1996.)

Würzburg Klaus Scholtissek

Robbins, Vernon K.: **Jesus the Teacher.** A Socio-rhetorical Interpretation of Mark. With a New Introduction. – Minneapolis: Fortress Press 1992. XLIV, 249 S., kart. US-$ 19,00 ISBN: 0-8006-2595-1

Das Buch ist die Paperback-Ausgabe der zuerst 1984 erschienenen Monographie, die auch in der deutschsprachigen Forschung ein großes Echo ausgelöst hat, weil sie als eine der ersten den methodischen Ansatz, soziologische und rhetorische Analysen zu verbinden, in der Exegese des ältesten Evangeliums erprobt hat (s. ThRv 82, 1986, 28f). Die Stärke des Buches liegt einerseits in den Beobachtungen zur Erzählstrategie des Evangelisten, andererseits im Aufweis von Parallelen zum Bild des Lehrers Jesus nicht nur im Alten Testament und Frühjudentum, sondern auch in der griechischen und römischen Literatur der Zeit.

Das Buch von R. kann nach wie vor einen guten Beitrag zur Markus-Forschung leisten. Freilich läßt sich nicht übersehen, daß in der Zeit seit der Ersterscheinung über die Erprobung neuer Methoden hinaus eine stärker integrative Bibelauslegung möglich geworden ist, die das christologische Interesse am Lehren Jesu stärker gewichten und mit anderen zentralen Motiven markinischer Theologie vermitteln kann (vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu, 1992; aber auch R. Kampling, BZ 30, 1986, 237–248; F. G. Downing, NTS 33, 1987, 439–451; W. Weiß, Eine neue Lehre in Vollmacht, 1989; M. Karrer, ZNW 83, 1992, 1–20).

Wuppertal Thomas Söding

Kim, Hee-Song: **Die Geisttaufe des Messias.** Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 266 S. (Studien zur klassischen Philologie 81), kart. DM 74,00 ISBN: 3-631-45484-8

Das hier zu besprechende Buch ist eine im WS 1991/92 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Heidelberg als Diss. angenommene und für den Druck leicht gekürzte Arbeit. Ganz allgemein geht es ihr darum (wie Christoph Burchard in einer kurzen Einführung sagt), das lukanische Werk „stärker als bisher als ein Buch über den heiligen Geist" zu begreifen (11).

Der Gegenstand der Untersuchung sind also die Abschnitte in Lk und Apg, in denen vom Heiligen Geist die Rede ist, wobei diese alle dem Thema „Geisttaufe" zugeordnet werden. Dementsprechend zerfällt die Untersuchung neben Einleitung (13–29) und Schluß (239–245) in die zwei Hauptteile „Weissagungen der Geisttaufe" (31–131) und „Die Erfüllungen der Weissagung der Geisttaufe" (133–238).

Teil I behandelt in vier Kap.n „Die Vorgeschichte Lk 1–2" (31–47), „Die Anfänge des Evangeliums" mit Johannes dem Täufer und Taufe Jesu (47–57), „Die Nazareth-Predigt Jesu Lk 4,14–30" (57–94) sowie „Die letzten Herrenworte Lk 24,46–49 und Apg 1,4–8" (94–131).

Teil II besteht aus weiteren vier Kap.n: „Die Pfingstgeschichte Apg 2,1–41" (133–170), „Die Geistmitteilung an die neubekehrten Samaritaner Apg 8,4–25" (171–186), „Die Geistausgießung auf die Heiden Apg 10,1–11,18" (186–208) und „Der Geistempfang der Ephesusjünger Apg 19,1–7" (209–238).

Um gleich zum Wesentlichen zu kommen: Der dieser Untersuchung zugrundeliegende Ansatz ist zunächst die Beobachtung, daß im Werk des Lukas Wassertaufe (des Johannes) und Geisttaufe nebeneinander vorkommen (Lk 3,16; Apg 1,5). Darüber hinaus fällt auf, daß in der Apg Taufe und Geistmitteilung mehrmals nicht zusammenfallen. Die daraus entwickelte Grundthese lautet:

Die Taufe auf den Namen Jesu ist in Fortführung der Johannestaufe ebenso nur Wassertaufe wie diese und stellt als solche nur die zeichenhafte Bitte um die Mitteilung des Geistes dar.

Das letztere meint K. schon an der lukanischen Darstellung der Taufe Jesu zeigen zu können (50f). Und die christliche Taufe als reine Wassertaufe, von der die Geistmitteilung nicht nur unterschieden, sondern als eigenständiges Geschehen getrennt ist, scheint Lukas in Apg 8,4–25; 10,1–11,18 und 19,1–7 tatsächlich im Blick zu haben. Und auch im Pfingstbericht muß man feststellen, was nicht immer beachtet wird: Die Forderung des Petrus, sich taufen zu lassen (2,38), wird von vielen erfüllt (2,41); aber seine gleichzeitige Verheißung des Geistempfangs für die Getauften erfüllt sich dem Wortlaut nach dabei nicht. Auch die Weissagung vom prophetischen Reden (2,17–21) verwirklicht sich hier bei den Getauften noch nicht; wohl aber berichtet 4,31, daß „alle mit dem Heiligen Geist erfüllt wurden und mit Freimut Gottes Wort verkündeten" (vgl. 147).

Aber läßt sich auf Grund dieser Beobachtung mit K. als möglich annehmen, „daß nach Lukas die Getauften den Geist zu Pfingsten noch nicht erhielten, sondern erst nach dem Gemeindegebet (vgl. Apg 4,23–31)"? Und läßt sich aus dem Gesamtbefund ableiten, daß Lukas grundsätzlich Taufe und Geistempfang voneinander getrennt sieht? Bei den aus Samarien, Cäsarea und Ephesus berichteten Vorgängen läßt sich ihr Auseinandertreten ja auch anders erklären. Im Haus des Kornelius hat Gott unerhört Neues vor; dazu müssen Petrus aber die Augen dadurch geöffnet werden, daß Gott selbst eingreift und mit der Geistsendung für die Heiden ihrer Taufe zuvorkommt. Mit der die Taufe des Philippus in Samarien vollendenden Geistvermittlung durch Petrus und Johannes soll offenbar die für die lukanische Ekklesiologie bedeutsame Fundament- und Mittelpunktfunktion der Apostel illustriert werden. Entsprechend scheint es bei Paulus darum zu gehen, ihn als den eigentlichen Gemeindegründer in Ephesus darzustellen. Was nun den in der Tat bemerkenswerten Schluß des Pfingstberichts in 2,41 betrifft, so zeigt der Vergleich mit 4,31 immerhin, daß jeweils – nach vorausgegangenen theophanieähnlichen Erscheinungen – ein Summarium folgt (vgl. auch 5,12–16 nach 5,1–11), das die Urgemeinde als eine außergewöhnliche Gemeinschaft kennzeichnet, wie sie nur als Wirkung des Geistes erklärt werden kann. Es sieht so aus, als würde man mit der Eingliederung in diese endzeitliche Gemeinde auch Anteil bekommen an ihrem Geist. Daß Taufe und Geistempfang tatsächlich zusammengehören, zeigt Apg 9,17f, wo Lukas die Heilung des Paulus zunächst mit dem Geistempfang und dann, in genauer Entsprechung, mit der Taufe verknüpft.

K. hat eine geschlossene und von vielen lehrreichen Beobachtungen begleitete These vorgelegt, die imponierend und anregend wirkt, bis hin zu manchen freilich recht kühnen Schlußfolgerungen wie der von „Apollos als Transparent für Markus bzw. andere Vorgänger des Lukas" und den „Ephesusjünger(n) als Transparent für Theophilus bzw. andere ... unvollkommen unterwiesene Leser" (236). Sie wird sich aber kaum aufrechterhalten lassen.

Augsburg Walter Radl

Tolmie, D. François: **Jesus' Farewell to the Disciples.** John 13,1–17,26 in Narratological Perspective. – Leiden: E. J. Brill 1995. 248 S. (Biblical Interpretation Series, 12), Ln $ 68,75 ISBN: 90-04-10270-1

Die 1992 von der Theol. Fak. von Bloemfontein in Südafrika (promoter: J. A. du Rand) angenommene Diss. von D. F. Tolmie wendet sich einem Textcorpus zu, das von der bisherigen erzähltheoretischen Forschung zum Johannesevangelium weniger eingehend untersucht wurde: die johanneischen Abschiedsreden in Joh 13,1–17,26. Dabei gibt der Vf. der methodologischen Diskussion hinsichtlich der unterschiedlichen narrativen Theorien und Terminologien breiten Raum.

T. gliedert seine Ausführungen in fünf Abschnitte: Einleitung (1–32) und Schluß (181–229) rahmen die drei Hauptkap., in denen T. die drei Erzählebenen: „narration" (= énonciation), „story level" (= histoire) und „narrative text" (= récit) jeweils für sich diskutiert und vorstellt (vgl. 231–248: Literatur- und Autorenverzeichnis).

In der Einleitung (1–32) ordnet T. im Anschluß an einen kurzen Forschungsüberblick zu den johanneischen Abschiedsreden (1–7) seine Studie denjenigen Autoren zu, die von der literarischen Ganzheit ausgehend die Botschaft des Johannesevangeliums durch die Erhellung der narrativen Bezüge zu ergründen suchen (vgl. zu den Abschiedsreden: G. R. O'Day, R. A. Culpepper, F. F. Segovia; zum Johannesevangelium insgesamt: W. Wuellner, R. A. Culpepper; J. L. Staley; J. A. du Rand; M. W. G. Stibbe; S. van Tilborg). Ziel seiner Analysen ist es „to indicate the way in which the implied author moves the implied reader to accept a particular perspective on discipleship" (13).

In kritischer Auseinandersetzung mit den verschiedenen, teils konkurrierenden erzähltheoretischen Modellen begründet er dann sein methodologisches Programm: Mit Rekurs auf G. Genette und Sh. Rimmon-Kenan unterscheidet er zwischen récit („The narrative discourse that undertakes to tell an event or series of events"), histoire („The events that are the subject of the *récit*") und énonciation („The event that consists of someone recounting something"; vgl. 22f).

Der erste Hauptteil „Narration in the Fourth Gospel" (33–62) wendet die Kategorien von S. Chatman (real author – implied author – narrator – narratee – implied reader – real reader) auf das Johannesevangelium an.

T. bestimmt – mit vielen anderen Autoren – den „plot" wie folgt: „The revelation of the identity of Jesus, the son of God; and mankind's reaction to this revelation (positive/negative)" (42; vgl. 183). „. . . the relationship between implied author and implied reader in the Fourth Gospel can be described broadly in terms of a process whereby the implied author guides the implied reader deeper into faith in Jesus Christ, the Son of God" (49).

Der *reale* Autor des Evangeliums, der sich insbesondere in 19,35 und 21,24f zu erkennen gebe, sei der Lieblingsjünger, genauerhin gelte: der Evangelist und der Herausgeber berufen sich auf den Lieblingsjünger, „as the person, who guaranteed and interpreted the tradition for the community" (61).

Im folgenden zweiten Hauptteil: „Story Level in John 13:1–17:26" (63–144) stellt T. die „events" und die „characters" (Jesus, the Father, the Spirit, the disciples, the world, Satan, the Jews) vor. Bei den „events" unterscheidet T. zwischen „deep structure" (die dem Text zugrundeliegenden Oppositionen nach dem semiotischen Viereck von J. Greimas) und „surface structure".

Der letzte Hauptteil (145–180) analysiert die Abschiedsreden „as narrative text" hinsichtlich der Momente „time", „characterisation" und „focalisation".

Die Zeitstruktur lasse sich nicht nur hinsichtlich von *Prolepsen* und *Analepsen* untersuchen, auffällig seien gerade im Joh die *Anachronismen*, bei denen T. zwischen „anachronies in the narrative" und „anachronies embedded within the story level" differenziert (vgl. 151f). „. . . the effect of this technique is to put across forcefully the notion of Jesus' absolute certainty that the events will occur exactly the way he knows they will" (157; vgl. 194).

Der Schlußteil (181–229) erhellt in einem ausführlichen Textdurchgang die innertextliche Kommunikationssituation. Der implizite Autor suche den impliziten Leser von seinem ideological point of view zu überzeugen, indem er ihm die Forderungen und die Verheißungen der Jüngerschaft vor Augen stelle, wie T. im Schlußteil immer wieder betont.

Die sperrigen Übergänge von 14,31 zu 15,1 und von 17,26 zu 18,1 werden von T. ernstgenommen und andeutungsweise im Sinne einer Wachstumsgeschichte, die jedoch nicht die vorliegende literarische Ganzheit des Johannesevangeliums beeinträchtige, ausgewertet (vgl. 1–7.160f.164f.211).

Zu den Schwächen der Arbeit gehören die mitunter ermüdenden und teils redundanten terminologischen Diskussionen, Definitionen und Absichtserklärungen, die das ganze Buch durchziehen. Auf den Seiten 20 und 190 wiederholt T. ein längeres Zitat (mit zwei verschiedenen Seitenangaben des zitierten Werkes).

In Relation zum methodologischen Aufwand ist das Ergebnis in der Sache relativ bescheiden: Zwar bestätigt die vorliegende narrative Analyse mit ihren Mitteln manche bekannten Urteile zu den johanneischen Abschiedsreden neu. So zeigt die „deep structure" of 13,1–17,26 (vgl. 65–95), daß hier im Gegenüber zu den restlichen Passagen des Johannesevangeliums nicht die Identität Jesu, sondern die Opposition zwischen Jüngerschaft und „being part of the world" dominiert (vgl. 94), und daß die Abschiedssituation in 15,1–17; 15,18–16,4a anders als in 13,1–30; 13,31–14,31; 16,4b–33 und 17,1–26 nicht betont wird (vgl. 95).

Unbefriedigend bleibt die Berücksichtigung der speziellen Textsorte: M. E. wäre es ausführlicher zu problematisieren, ob – und wenn ja wie – die Gattung „Rede", genauerhin „Abschiedsrede", als *narratio* analysiert und verstanden werden kann, wie sich also „verbal acts" und „non-verbal physical acts" (vgl. 99) je für sich und zueinander verhalten.

Die wiederholte Formulierung, die Abschiedsreden seien „dominated by directive speech acts" (185) ist unpräzise. Von hierher ist auch die Qualifizierung der Abschiedsreden als „the largest single episode within the Fourth Gospel" (164; vgl. 188) zu befragen.

Die Diss. von T. diskutiert die Kriteriologie und Terminologie der auf das Johannesevangelium angewandten Erzählforschung und führt sie in Teilen weiter. Daß T. sich dabei den johanneischen Abschiedsreden zuwendet, ist ein besonderes Verdienst – auch wenn nicht übersehen werden kann, daß diese methodische Fragestellung ‚nur' ein Element der Aufgabe betrifft, die johanneischen Abschiedsreden zu analysieren und zu interpretieren.

Würzburg Klaus Scholtissek

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: **Das Buch der Offenbarung.** Vision einer gerechten Welt. Übersetzt aus dem Englischen von Melanie Graffam-Minkus. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 176 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-17-012489-7

Im vorliegenden Buch, das M. Graffam-Minkus aus dem Amerikanischen (Revelation: Vision of a Just World, Minneapolis 1991) übersetzt hat, stellt Sch. die Offb als eine zutiefst politische und theo-ethische Visionswelt dar, der es nicht um einen Verlaufsplan der Endzeit, sondern um Macht und Gerechtigkeit geht.

Die Vf.in kritisiert an der gängigen historisch-kritischen Auslegung, daß sie nur danach fragt, welche Bedeutung der Text in der Ursprungssituation gehabt habe, während sie die Frage nach der Bedeutung des Textes für den heutigen Christen der Praktischen Theologie überlasse. Ihre Kritik gilt vor allem den historisch-kritischen Auslegern, die vorgeben, den Wahrheitskern der biblischen Texte ohne Einfluß ihres eigenen soziopolitischen Standorts objektiv feststellen zu können.

Sch. knüpft bei ihrer eigenen Interpretation bewußt an die antike Rhetorik an. „Rhetorische Analyse hebt hervor, daß im Vorgang der Interpretation Texte und Symbole nicht nur einfach verstanden werden oder ihr Sinn erfaßt wird (Hermeneutik), sondern auch in der Interaktion mit ihnen neue Bedeutungen hervorgebracht werden" (18). Bibelwissenschaft als eine rhetorische oder kommunikative Praxis muß darlegen, „wie biblische Texte und ihre gegenwärtige Auslegung Teil eines politischen und religiösen Diskurses sind. Die Autorenintention, der Standpunkt, die narrativen Strategien, Mittel der Argumentation und Geschlossenheit sind ebenso wie die Wahrnehmung und Konstruktion der Adressaten Aspekte der rhetorischen Praxis, die nicht nur die Entstehung der Offenbarung, sondern auch ihre späteren Interpretationen bestimmt haben" (18). Rhetorik achtet nicht nur auf den Text, sondern auch auf den sozialen Kontext einer Person, der über dessen Weltsicht entscheidet. Rhetorische Interpretation fragt nach den leitenden Interessen des Verfassers, aber auch der Auslegung der Offb in Geschichte und Gegenwart. Mit ihrer theo-ethischen Fragestellung achtet sie besonders darauf, wie die Diskurse der Offb wirken.

Sch. interpretiert die Offb nicht nur im Sinn der Rhetorik, sondern schafft zugleich einen neuartigen Kommentar. Zuvor stellt sie ihren rhetorischen Zugang zur Offb in den Zusammenhang mit anderen Zugängen und Lesestrategien (Teil I). Nach einer kurzen rhetorisch hermeneutischen Kommentierung der Offb (Teil II) folgt der Versuch, die rhetorische Situation und Visionswelt der Offb als einen Schauplatz konkurrierender Deutungen zu rekonstruieren (Teil III).

Im Teil I macht Sch. zunächst mit dem sozialen Ort und den Lesestrategien verschiedener Interpretationsansätze vertraut.

Folge der unterschiedlichen Interpretationsstrategien waren und sind unterschiedliche Urteile über die theologische Autorität der Offb, was auch Auswirkungen auf Kirche und Kultur hatte. Das Verständnis der Offb hängt wesentlich davon ab, welcher Interpretationsgemeinschaft der Leser angehört. Marginalisierte und entrechtete Gruppen entwickeln ihr Verständnis der Offb von ihrem sozialen Kontext her. Die wissenschaftliche Bibelauslegung verwendet dagegen historische und literarische Analysen, um den ursprünglichen Sinn der Offb objektiv herauszustellen. Darüber hinaus hängen die unterschiedlichen Interpretationen der Offb – bewußt oder unbewußt – auch von dem soziopolitischen und religiös-theologischen Standort der Ausleger ab. Eine zeitlose Wahrheit könne deshalb aus biblischen Texten nicht erhoben werden.

Sch. sieht ihre eigene Position im Rahmen der akademischen Bibelwissenschaft und der Diskurse der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie. So möchte sie eine politisch-feministische Interpretation und eine theo-ethische Beurteilung des letzten Buches der Bibel

erreichen. Für die Ursprungssituation der Offb müsse daran erinnert werden, daß die Offb an eine politisch bedrängte Gemeinde gerichtet ist, die dazu ermuntert wird, durchzuhalten und an eine gerechte Welt zu glauben.

Gerade ihre bizarre Bildwelt und Symbolik habe dazu geführt, daß die Offb von den „Rändern" her, d. h. eher von Randgruppen, gelesen wird. Hier sind nicht nur die unterschiedlichen sozialen Orte dieser Gruppen zu berücksichtigen, sondern auch drei Interpretationsstrategien. Eine wörtlich-allegorische, biblizistische Lesestrategie benutzt die Offb gewissermaßen als „Sicherheitsnetz", um die beängstigenden Erfahrungen der Gegenwart zu bewältigen. Ein typologisches Verständnis betont den befreienden Charakter der Offb, die zum Widerstand in einer Welt von Armut und Unterdrückung ermutigt. Die feministische Strategie reagiert auf verschiedene Weise auf den androzentrischen Charakter der Offb. Während die eine in der maskulinen grammatischen Form den Inhalt festgelegt sieht, versteht die andere (so auch Sch.) sie als konventionelles Werkzeug, das dazu dient, Sinngehalte zu schaffen und zu vermitteln.

Die historisch-kritische Exegese betrachtet die Offb als historische Quelle, wobei sie dieselben Methoden benutzt wie bei dem übrigen Schrifttum der Bibel. Da sie die Sprache der Offb auf eine einzig wahre Bedeutung zu reduzieren suche, werde sie der Polyvalenz der Sprache nicht gerecht. Die literaturwissenschaftliche Interpretation ist sich zwar des polyvalenten Charakters von Sprache und Bildwelt der Offb bewußt, aber indem sie dazu neigt, Sprache und Symbolik der Offb zu entpolitisieren und ihre eigene Deutung zu universalisieren, klammere sie eine historische Interpretation aus. Ihr zufolge ist die Sprache der Offb nicht referentiell, sondern polyvalent; sie appelliere nicht an den Verstand, sondern an das Gefühl. Da viele Interpretationen der Offb unvermeidlich seien, müsse jede Interpretation darum bemüht sein, die Fülle der Bedeutungsmöglichkeiten nicht dadurch zu erfassen, daß andere Lesarten ausgeschlossen werden, sondern dadurch, daß man eine stimmige Lesart privilegisiere. Um das zu erreichen, neigt die literarische, spiritualisierende Interpretation zu platonisch-idealistischen, existentialistischen oder archetypischen Zugängen. Da die Offb entsprechend dieser Deutung über zeitlose Prinzipien, spirituelle und psychische Archetypen reflektiert, wird sie de facto entgeschichtlicht.

Den bis dahin dargestellten Interpretationszugängen setzt Sch. ihre eigene rhetorische Analyse der Offb entgegen. Eine rhetorische Interpretationsstrategie sei gefordert, weil „die Wechselwirkung, Wiederholung und Ausgestaltung der Bilder und Symbole in der gesamten formalen und inhaltlichen Konfiguration der Johannesoffenbarung die überzeugende Kraft ihrer Imagination bewirkt" (39). Nach der klassischen Rhetoriktheorie sind drei Redetypen zu unterscheiden. Die dikanische oder forensische Rhetorik, deren Inhalt die Anklage und Verteidigung ist, bezieht sich auf die Vergangenheit und hat ihren Ort im Gerichtssaal; die symbuleutische Rhetorik, die in einer politischen Versammlung überzeugen will, bezieht sich auf zukünftiges Handeln, und die epideiktische Rhetorik, die lobt oder tadelt, vollzieht sich in einem öffentlichen Zeremoniell oder in der privaten Feier und hat die Gegenwart im Blick. Der Lobpreis der epideiktischen Rede hat immer auch ein ethisches Anliegen, insofern sie die Werte, an die sie erinnert, beim Hörer festigen will. Der rhetorische Diskurs ist nicht nur eine Frage der Technik, sondern hat auch substantielle theo-ethische Fragen nach Macht zum Inhalt.

Eine kritisch-rhetorische Analyse der Offb müsse sich um die Rekonstruktion der rhetorischen Visionswelt der Offb bemühen „und die rhetorische und soziopolitische Situation erhellen, in der diese Bilder als eine aktive und angemessene Antwort auf diese Situation verstanden werden können" (42). Der Text der Offb sei als diskursive Interaktion zwischen den soziopolitischen Orten ihres Verfassers, ihrer Adressaten und ihrer rhetorischen Situation zu verstehen. Um die visionäre Rhetorik und Überzeugungskraft der Visionen der Offb zu erfassen, diskutiert Sch. drei Problemkreise: das Paradox der Gattung „Johannesoffenbarung", die als offener Rundbrief eher die Sprache apokalyptischer Symbole und Mythen verwendet als vernünftige Argumentation, den Stil des Buches und dessen Gesamtkomposition.

Nach dem pragmatisch-rhetorischen Ansatz ist die literarische Gattung weder dem Text inhärent noch ein theoretisches Modell, in das ein Text eingepaßt wird, sondern ein heuristischer, erklärender Schlüssel zum Text. Die literarischen Formen „Apokalypse", offener Brief oder frühchristliche Prophetie seien rhetorische Strategien des Autors. Der briefliche Rahmen der Offb und ihr Ruf zur Entscheidung sind symbuleutische Rhetorik in der Gemeindeversammlung. Die Gerichtsaussagen und Verheißungen von Lohn gehören zur dikanischen und die visionären Schilderungen der himmlischen Liturgie sowie das hymnische Lob zur epideiktischen Rhetorik.

Der Autor wählt Worte, Redeformen, Metaphern und Bilder entsprechend seiner rhetorischen Absicht. Durch sie wird auch die Klarheit der Rede bestimmt. Die Offb deutet die gegenwärtige Welt – wie die apokalyptische Literatur allgemein – im Licht der Transzendenz und der eschatologischen Zukunft. Dafür benutzt er sein gegenwärtiges Wissen, das sich aus Sprache und Bildern speist, die ihm aus der Mythologie, Tradition und wissenschaftlichen Erkenntnis vertraut sind. Die Überzeugungskraft der Offb liegt nicht in der theologischen Reflexion oder historischen Information, sondern in ihrer symbolischen Sprache, die die Phantasie anregt.

Ein geschulter Verfasser – wie Johannes – weiß die Gliederung seines Werkes zu verbergen, so daß man den Eindruck bekommt, die Komposition entfalte sich von selbst. Wie schwer die Gliederung zu erkennen ist, beweisen die zahlreichen Versuche, sie wiederzufinden. Dem Verfasser gelingt eine zusammenhängende dramatische Komposition vor allem dadurch, daß er durchgängig einen Grundbestand an Symbolen und Bildern, aber auch Zahlen und Zahlenmuster verwendet. Sch. entdeckt eine Vorwärtsbewegung der Erzählung und ein konzentrisches Muster der brieflichen Inklusion, die auch die Gliederung des Buches bestimmt.

Im Teil II ihres Buches, der den Text der Offb fortlaufend interpretiert, verbindet Sch. die rhetorische Analyse mit hermeneutischer Praxis. Hier sind die Unterschiede zur geläufigen historisch-kritischen Auslegung nicht groß. Wichtiger für die Eigenart des vorliegenden rhetorischen Ansatzes ist die Darstellung der theo-ethischen Rhetorik (Teil III).

Hier unterscheidet Sch. zwischen der textuellen und der tatsächlichen rhetorischen Situation der Visionswelt der Offb. Diese lasse sich am besten in ihren ersten drei Kap.n erkennen. Im zentralen Teil der Sendschreiben erfahren wir von den Adressaten und ihrer Situation. Den gemeinsamen soziotheologischen Ort von Autor und Gemeinden sieht Johannes in der Bedrängnis, dem Reich und der Beharrlichkeit. Basileia sowohl auf das Römische Reich als auch auf das Reich Gottes zu beziehen (1,9; vgl. 1,5f), wird jedoch schwerlich möglich sein. Vielmehr wird Basileia hier wie in 1,5f und 5,10 mit „königliches Volk" zu übersetzen sein. Die Kirche bildet als das von Gott erwählte Volk eine Art Kontrastgesellschaft zum Römischen Reich (vgl. H. Giesen, Kirche in der Endzeit, in: SNTU 19 (1994) 5–43, hier 5–11).

Johannes versucht, die Realität und Bedeutung der eschatologischen Rettung in soziopolitischer Sprache zu formulieren. Der in ihr zu Gehör kommende Schrei nach einer gerechten Welt könne nur von denen voll verstanden werden, die unterdrückt und ausgebeutet werden. Im Widerstand gegen die ihr Leben bestimmenden Mächte des Todes liegt nach Sch. die rhetorische Motivation des Autors. Die Adressaten sollen durch die Macht der Bilder und Visionen zum Handeln bewegt werden.

Weil die Überzeugungsziele theo-ethisch seien, würden keine festen, undurchdringlichen Grenzen zwischen Geretteten und Nichtgeretteten, Christen und Nichtchristen gezogen, weshalb Christen ihres Heiles nicht gewiß sein können. Die Adressaten sollen durch diese politische Ethik und Hingabe davor bewahrt werden, „das Böse allein auf andere zu projizieren und sich als von ihm ausgenommen zu betrachten" (155). Deshalb beginnt und endet die Offb mit einem Appell zur Treue. Diesem Ziel dienen auch die Seligpreisungen, Warnungen und Verheißungen des Buches. Die Adressaten der Offb sind so vor eine Entweder-Oder-Entscheidung gestellt. Entweder man ist Anhänger Roms und seines religiösen Anspruchs oder man stellt sich auf die Seite Gottes und kämpft für die qualitativ neue Weltstadt, die weder Unterdrückung noch Böses kennt. Für Rom als die Macht der Unterdrückung ist die Hure, für Jerusalem als die Macht der Befreiung und des Wohlergehens die Braut Symbol.

Da Sch. die sexuellen Metaphern (Hure/Braut) richtig als konventionell und aus der prophetischen Tradition kommend einstuft, überrascht ihr Urteil, daß diese Metaphern die Aufmerksamkeit von der rhetorischen Betonung der Gerechtigkeit durch die Offb ablenken und sie statt dessen auf die Geschlechterpolarität lenken würden.

Abschließend stellt Sch. die konkurrierenden rhetorischen Antworten dar, die die Offb erkennen lasse: Die erste ist die Antwort der Nikolaiten. Die Vf.in hält es für möglich, daß diese Gruppe eine Mehrheitsmeinung vertrete. Die Gruppe, die von einer Prophetin geleitet wird, scheint die Teilnahme an heidnisch-kultischen Mahlzeiten und am Kaiserkult für harmlos zu halten. Wahrscheinlich hätten sie damit argumentiert, daß es keine Götzen gebe und diese deshalb auch keine Macht über sie ausüben könnten. Nicht dogmatische Gründe, sondern die sehr unterschiedliche Erfahrung und Bewertung der römischen Macht seien maßgeblich für die unterschiedlichen theologischen Perspektiven.

Die zweite konkurrierende Antwort werde von den Juden gegeben. Konflikte zwischen der christlichen und der jüdischen Gemeinde scheinen an den Orten aufgetreten zu sein, wo die christlichen Gemeinden (Smyrna und Philadelphia) Nachteile erfahren haben. Daß die, die beanspruchen, Juden zu sein, ohne es zu sein, Judenchristen gewesen seien, weil es zur Zeit des Johannes noch Doppelmitgliedschaften gegeben habe, wie Sch. meint, ist m. E. völlig unwahrscheinlich. Die Verleumdung durch die Juden bestehe wahrscheinlich darin, daß diese der judenchristlichen Gemeinschaft in Smyrna und Philadelphia die Vorrechte und Legitimität des Judentums vorenthalten haben. Wohlhabende Juden fühlten offenbar das politische Bedürfnis, sich selbst von messianisch-revolutionären Gruppen zu distanzieren, weil von solchen Gruppen Rebellion gegen Rom erwartet wurde. Dieser Konflikt um Werte und Status hinsichtlich des wahren Judentums könnte eine Frage des Überlebens für die Christen gewesen sein, die als jüdische Messiasanhänger identifiziert wurden. Johannes habe durch seine Interpretation diesen rhetorisch-politischen Konflikt noch vertieft, indem er die Probleme zwischen Juden und Christen auf der Ebene unterschiedlicher Überzeugungen mit eschatologischer Bedrängnis, Gefangenschaft und Tod verbindet.

Auf dem Hintergrund konkurrierender theologischer Perspektiven erachte es Johannes für notwendig, die Glaubwürdigkeit und die Wahrheit seiner rhetorischen Visionswelt zu unterstreichen. Deshalb betont er im ganzen Buch, vor allem aber am Anfang und Ende sein Ethos bzw. seine Glaubwürdigkeit, die auf prophetischer Autorität gründet. Die Offb geht nach ihm auf göttliche Autorschaft zurück, so daß sich eher ein verbalin-

spiriertes Schriftverständnis nahelegt als ein Verständnis, nach dem die Offb die rhetorische Antwort ihres Autors auf ein bestimmtes theo-ethisches Problem in einer bestimmten sozio-rhetorischen Lage darstellt. Hier werde häufig übersehen, daß die Geister zu unterscheiden seien und die Worte und der Lebensstil der Propheten und Prophetinnen durch die Gemeinschaft geprüft werden müssen. „Was der Geist heute in unserer besonderen soziopolitischen Lage sagt, muß sich in einer theo-ethischen Praxis rhetorischer Interpretation bewähren, die Gottes Macht für Gerechtigkeit und Rettung in unserem eigenen politischen und persönlichen Kampf für Befreiung sichtbar werden läßt" (164f). Hier stellt sich jedoch die Frage, ob die neutestamentliche Aussage über die Prüfung der Geister und Propheten durch die Gemeinschaft einfachhin auf eine kanonische Schrift übertragen werden kann.

Nur dort, wo eine rhetorische Situation der in der Offb angesprochenen gleiche, könne die Visionswelt der Offb als passende theo-ethische Antwort verstanden werden. Wo eine solche nicht mehr bestehe, erzeuge die rhetorische Kraft der Vision keinen Widerstand, sondern eher Ressentiment. „Das Buch der Johannesoffenbarung zu predigen und auszulegen bedeutet nicht, einfach die ‚erste' Bedeutung des Buches zu wiederholen, sondern ihre rhetorische Visionswelt kritisch und verantwortlich in unseren eigenen Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung einzubeziehen" (166).

Die bekannte deutsch-amerikanische Vf.in hat in ihrem Buch deutlich herausgearbeitet, was eine rhetorische Analyse der Offb zu leisten vermag. Auch der historisch-kritisch arbeitende Exeget hat längst erkannt, daß Texte nicht nur auf der Textebene, sondern auch aus ihrer ursprünglichen Situation heraus interpretiert werden müssen, wobei der soziopolitische und theologische Standort des Verfassers ebenso zu berücksichtigen ist wie der seiner Adressaten. Unter dieser Rücksicht scheint mir die Beurteilung der sexuellen Metaphern als ein Hindernis für das eigentliche Aussageziel des Verfassers als ein Anachronismus. Auch daß die Bildwelt der Offb nicht nur den Verstand, sondern vor allem den Affekt ansprechen will, wird niemand bestreiten. Dennoch wird man m. E. theologische Reflexion und symbolische Sprache nicht als Gegensätze begreifen dürfen. Die Visionswelt der Offb kann nach meinem Urteil auch den Christen, die heute unter ganz anderen Bedingungen als die kleinasiatischen Gemeinden am Ende des 1. Jh.s leben, eine frohmachende Botschaft sein, die besagt, daß Gott und sein Christus in unverbrüchlicher Treue zu denen stehen, die sich im Alltag durch Wort und Tat zu ihm bekennen und so ihre in der Taufe geschenkte Zugehörigkeit zum königlichen Gottesvolk erhalten.

Hennef Heinz Giesen

Kirchengeschichte

Ritter, Adolf Martin: **Charisma und Caritas.** Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche. Hg. v. Angelika Dörfler-Dierken / Ralph Hennings / Wolfram Kinzig. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 375 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-58160-2

Der Aufsatzbd des bekannten Heidelberger Patristikers verdient es, auch jetzt noch vorgestellt zu werden. Er enthält wichtige Arbeiten, die in Absprache mit dem Vf. von den Hg.n unter den beiden Stichworten ausgewählt worden sind, die Ritters wissenschaftliches Arbeiten von Anfang an charakterisieren: *Das Wirksamwerden des Gottesgeistes in Charisma und Caritas.*

Die bereits veröffentlichten Aufsätze sind von der Forschung so intensiv rezipiert worden, daß es genügt, sie aufzuzählen. Unter der Überschrift: „Gestalten und Gestaltungen altchristlicher Theologie" finden sich die Aufsätze: „Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. Johannes Chrysostomus, Acht Reden wider die Juden", „Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift ‚Über das Leben des Mose'", „Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses", „Zum Thema ‚Die Last des augustinischen Erbes'. Das Beispiel der Naturtheologie", und „Dionysios Areopagita".

Wiederabgedruckt wurden auch die drei wichtigen Untersuchungen, die R.s Forschungen zum Konzil von Konstantinopel weiterführen: „Gregor von Nyssa ‚In suam ordinationem'. Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel", „Zum Homoousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen" sowie „Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmäßigen Zusammenhang".

Über die gesellschaftliche Verantwortung der Christen handeln die Aufsätze: „Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen ‚Armenfrömmigkeit' und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa" und „Zwischen ‚Gottesherrschaft' und ‚Einfachem Leben'. Dio Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft", ein Beitrag, der sich vor allem kritisch mit A. Stötzel, Kirche als „neue Gesellschaft". Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus, (MBTh 51) Münster 1984, auseinandersetzt.

Aufgenommen wurden ebenfalls zwei wichtige Studien, die bereits in englischer Sprache in den Akten der Oxforder Patristikkongresse (StPatr) erschienen sind: „Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, ‚Frühkatholizismus' und Gnosis – zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie" sowie „‚Orthodoxie', ‚Häresie' und die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit". Letzterer Beitrag gehört zu einer Reihe von Aufsätzen, deren Themen R. vor allem in jüngster Zeit beschäftigt haben und die um das Problem „Kirche und Kircheneinheit" kreisen. Zu ihnen gehören neben dem bereits 1974 erschienenen Bericht über „Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche" die Abhandlungen über „Patristische Anmerkungen zur Frage ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend'? Am Beispiel des Konzils von Chalkedon" und „Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit".

In diese Gruppe gehört auch ein bisher unveröffentlichter Aufsatz „Zur Kanonbildung in der alten Kirche". In ihm setzt sich R. vor allem mit der Rezeption des AT in der frühen Kirche auseinander. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Einschätzung der LXX als Missionsbuch der frühen Kirche nicht so allgemein zutrifft, wie meist angenommen wird. Aus Justin, Meliton, Tertullian und Origenes wird nachgewiesen, daß die Rezeption atl. Bücher unterschiedlich umfangreich ist und entsprechend den jeweiligen jüdisch-christlichen Beziehungen geregelt wird. Trotz der vorliegenden verdienstvollen Untersuchung von Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), ist R. der Ansicht, die Geschichte des AT in der christlichen Kirche müsse noch geschrieben werden. Dazu müssen ihm zufolge nicht nur die zahlreichen Kanonlisten verglichen, sondern die Methoden der Bibelrezeption und die hermeneutischen Prinzipien der Stellenauswahl untersucht werden. An rezeptionsgeschichtlichen Arbeiten besteht kein Mangel (vgl. Hermann Josef Sieben, Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull' exegesi biblica dei Padri della Chiesa, (SuPa 2) Rom 1983, die Literaturübersichten bei Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung 2 Bde, München 1990–1994, 297/310 sowie die Bibliographien in den entsprechenden Artikeln des RAC), was bisher noch nicht gelungen ist, ist eine überzeugende Strukturierung der Materialfülle. Einige Hinweise hat der Rez. zu geben versucht, die in Kürze in den Vorträgen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (G 339) erscheinen werden.

Den Aufsatzbd runden einige Nachrufe und Gedenkpredigten auf die Lehrer und Begleiter Hermann Doerries, Carl Andresen, Albrecht Peters und Hans von Campenhausen ab. Vor allem jüngere Fachvertreter nehmen solche persönlichen Erinnerungen dankbar zur Kenntnis, die ihnen das menschliche und wissenschaftliche Profil der sonst nur aus ihren Schriften bekannten Persönlichkeiten nahebringen.

Die Bibliographie Adolf Martin Ritters aus den Jahren 1965/93 sowie ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister beschließen den Bd, für dessen Erscheinen den Hg.n zu danken ist.

Bonn Ernst Dassmann

Limberis, Vasiliki: **Divine Heiress.** Mary in Late Antiquity. – London: Routledge 1994. 256 S., kart. £ 35,00 ISBN: 0-415-09677-4

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer unter Prof. Helmut Koester an der Havard Divinity School erstellten Diss. Sie behandelt den prägenden Einfluß des sich in Konstantinopel entfaltenden Kaiser-Kultes auf das im 4. u. 5. Jh. dort lebendige Marienbild. Als deutlichsten Beleg für ihre These nennt die Vf.in den *Hymnos Akathistos*, den sie in die Mitte des 5. Jh.s datiert. Die demütige Magd der Hl. Schrift erscheint in der kaiserlichen Metropole als Nachfolgerin der weiblichen Gottheiten aus heidnischer Zeit; an deren Stelle ist sie fest in den Staatskult einbezogen. Den Lobreden auf den Herrscher vergleichbar fällt nach Motiven und Bildern der Akathist als Preislied auf Maria aus. Im Unterschied dazu erscheinen der Vf.in etwa die Marien-Hymnen Cyrills v. Alexandrien deutlicher theologisch profiliert.

Die positive Bedeutung des Buches besteht darin, eine echte Problemanzeige zu bieten. Für eine profilierte Antwort sind jedoch weitere Einzelschritte notwendig. Sie dürften aber ohne breitere literarische Basis nicht möglich sein. Waren es Sprachbarrieren, weshalb die grundlegenden Arbeiten von G. G. Meersseman und E. Toniolo zum Akathist unberücksichtigt blieben? Gleiches gilt für die mehrbändige Studie von G. Giamberardini (I cultu mariano in Egitto I², 1975). Die Vf.in führt sie zwar für das „Unter deinem Schutz . . ." an (180 Anm. 26). Die Arbeit bleibt aber für einen Vergleich zwischen Konstantinopel und Alexandrien unausgewertet. Insgesamt bedarf der konzentrierte Blick auf das Neue Rom des Vergleichs mit anderen Städten und Regionen des sich entfaltenden Christentums. Erst so erhielte das Primäranliegen der Vf.in seine bestimmenden Konturen. Für Konstantinopel selbst ist zu fragen, ob die Auseinandersetzung mit Nestorius unter derart starkem dynastischen Vorzeichen stand, wie es die Vf.in hervorhebt. Den theologischen Aspekt läßt sie deutlich zurücktreten. Zu letzterem hätte A. Grillmeier wesentliches beizutragen gehabt. Ein differenzierteres Profil ließe sich schließlich von Ephraem d. Syrer wie auch von Joh. Chrysostomus zeichnen. Insgesamt ist die Diss. zu einlinig nach

Vorgehen und Aussage. Tatsächlich vorhandene Literatur ermöglicht deutlichere Konturen.

Vallendar Franz Courth

Heid, Stefan: **Chiliasmus und Antichrist-Mythos.** Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land. – Bonn: Borengässer 1993. XXXIII, 248 S. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 6), geb. DM 56,00 ISBN: 3-923946-21-X

Die vorliegende Diss. ist in zwei sehr unterschiedlich gewichtete Teile gegliedert, deren erster den Chiliasmus vor dem Hintergrund des Jerusalem- bzw. Palästina-Bezugs als eschatologischer Landnahme behandelt (8–187) und deren zweiter dem Antichrist-Mythos gewidmet ist (188–230). Beide Teile werden inhaltlich durch die Frage nach der jüdischen Restitution verbunden, die allerdings eher einen Nebenaspekt darstellt, wohingegen nach dem Bekunden des Vf.s die Wertung Jerusalems im Zusammenhang mit dem Antichrist-Mythos kaum aufzuzeigen ist (188).

In chronologischer Reihenfolge interpretiert der Vf. die Vätertexte, die als Zeugnisse für den Chiliasmus von seinen Anfängen bis zu Laktanz betrachtet werden können, wobei er auch die Kritik, die dieses Phänomen seit seinen Anfängen begleitet hat, miteinbezieht.

Die Ursprünge des Chiliasmus sieht er mit Irenäus von Lyon in der Johannesapokalypse, in Herrenworten und in den Gottesknechtsliedern des Jesaja.

Ob bei der Fixierung auf Jerusalem allein in der Frühphase des Chiliasmus die weitreichende Vermutung gerechtfertigt ist, „daß die Väter immer da, wo sie in der chiliasitischen Auseinandersetzung vom irdischen Reich sprechen, näherhin an Jerusalem" denken (15), scheint jedoch zweifelhaft. Zudem wird die christliche Interpretation der Gottesknechtslieder, die in ihrer christologischen Ausrichtung durchaus für die christliche Fundierung des Chiliasmus in Anspruch genommen werden kann, mit der Formulierung „Christologie und Eschatologie bei Jesaja" (27) äußerst ungeschickt umschrieben.

Im Zentrum der Arbeit stehen die frühe Kritik am Chiliasmus durch den Antijudaismus Markions – ob und inwieweit der Mittelplatoniker Kelsos (Heide, 65, ist wohl nicht der richtige Ausdruck) die Gedanken Markions aufgreift, bleibt fraglich – und die Antwort der Theologen Justin, Irenäus und Tertullian (72–124). Ihr Festhalten am Chiliasmus ist, wie der Vf. überzeugend darlegt, theologisch durch ihre Reflexion hinsichtlich der Heilskontinuität zwischen AT und NT begründet. Deshalb weitet sich die eschatologische Perspektive mit Blick auf die atl. Landverheißung von Jerusalem auf das Heilige Land aus, was gerade bei Irenäus deutlich wird, der besonders auf die Restitution Israels und die Sammlung der Diaspora als Zusammenführung aller Gerechten in das Reich Christi in Palästina abhebt (85–109).

Der Vf. verfolgt das Fortwirken des Jerusalem- und Heilig-Land-Chiliasmus über Hippolyt, Victorinus von Pettau bis zu Laktanz (125–139) und diskutiert die antichiliastische Haltung des Origenes und des Eusebius, die sich sowohl gegen die konkrete Jerusalem-Hoffnung wie die Restitutionshoffnung der Juden richtet. In ihrem Hinweis auf den seit den jüdischen Kriegen verwüsteten Zustand Judäas als gleichsam heilsgeschichtliches Datum sieht er den Kristallisationspunkt ihrer Aussagen, durch die sie versuchen, die Anhänger des Chiliasmus mit der Realität zu konfrontieren, um sie dadurch zu einem spiritualisierten eschatologischen Verständnis zu führen (140–187).

Nach der Auffassung des Vf.s scheint Markions Erwartung eines kriegerischen jüdischen Messias, auf den Christus mit der Zerstörung des jüdischen Reiches folgt, der Anknüpfungspunkt gewesen zu sein, um den Antichrist-Mythos mit dem Chiliasmus zu verbinden. Ein gewisser, wenn auch nur vager Zusammenhang läßt sich bei Irenäus erkennen, aber erst Hippolyt verknüpft politisch-nationale Vorstellungen mit dem Antichrist, so daß gerade die Restitutionshoffnung der Juden zu ihrer endgültigen Verwerfung führt (188–230).

Wichtig ist festzuhalten, daß der Chiliasmus wie der Antichrist-Mythos ihren Ursprung in der östlichen frühchristlichen Theologie haben, jedoch im Westen eine breite Entwicklung erleben, wobei das Wirken Markions in Rom als Angelpunkt zu gelten hat.

Mit großem Engagement vertritt der Vf. seine These vom *Chiliasmus als eschatologischer Landnahme* und versucht, alle erreichbaren Zeugnisse zum Thema auf diesen Aspekt zu zentrieren. Doch wäre an einigen Stellen (z. B. 27, 65, 68, 109, 159, 189), an denen er mit Vermutungen argumentiert, eine behutsamere Interpretation angebracht, da er sonst zu einer von ihm nicht intendierten Engführung der Textaussagen gelangt.

Insgesamt bietet die Arbeit interessante Neuansätze besonders im Hinblick auf die Gestalt Markions, die die Diskussion um die frühchristliche Eschatologie beleben und bereichern werden.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz. Bd 1. Bischöflicher Informativprozeß. Bd 2. Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zu Nachforschungen nach den Schriften der Heiligen. Hg. v. Theresienwerk e. V. – Karlsruhe: Badenia 1993. XXXV, 594 S. / XXXVI, 596 S. geb. zus. DM 175,00 ISBN: 3-7617-0302-3

Die Kenntnis der hl. Therese von Lisieux leidet im deutschsprachigen Bereich noch etwas unter dem süßlichen Bild der frühen Verehrung. So mag auch der Antrag der Französischen Bischofskonferenz, sie zur Kirchenlehrerin zu erheben, hierzulande die Frage provozieren: „Eine Frau als Kirchenlehrerin, gut, aber warum ausgerechnet Therese?" Doch vor allem in Frankreich wurde der Kenntnisstand in den letzten Jahrzehnten durch viele Studien und besonders durch die minutiös recherchierte Ausgabe ihrer Schriften und Worte bedeutend erweitert. Als weitere Quellenschrift liegen die beiden angezeigten Bde zur Kanonisierung Thereses seit 1973 bzw. 1976 auf französisch (hg. v. Teresianum in Rom) und nun auch auf deutsch vor (dank eines großen finanziellen Einsatzes des Theresienwerkes). Sie ist für das ernsthafte Studium aus zwei Gründen unverzichtbar: durch ansonsten unbekannte Informationen über Thereses Leben und durch die Möglichkeit, das Theresenbild der nächsten Umgebung Thereses gleichsam ‚in statu nascendi' zu beobachten.

1. Der *Informationsgehalt* der Bde ist trotz gelegentlicher Redundanz hoch. Der erste Bd enthält einen wesentlichen Auszug der ‚copie publique' des Bischöflichen Informativprozesses von 1910–1911 in der Diözese Bayeux und Lisieux (gestrichen sind insbesondere die damals eingereichte Fassung der selbstbiographischen Schriften Thereses, verschiedene Wunderberichte und stereotype Wendungen), der zweite die ‚copie publique' des Apostolischen Prozesses von 1915–1917. Neben den kanonisch vorgeschriebenen Dokumenten der Prozesse (aufschlußreich insbesondere die ‚Artikel' in beiden Bden, d. h. eine Art offizielle Biographie und zugleich eine erste maßgebliche Deutung von Thereses geistlichem Profil, und der Schriftenprozeß am Ende des zweiten Bdes) werden die Zeugenaussagen wiedergegeben, 37 im Bischöflichen und 26 im Apostolischen Prozeß. Sie bilden das Kernstück des Werkes. Außer im Fall von Marie de la Trinité sind die Aussagen des zweiten Bdes im Vergleich zum ersten allerdings eher um Nuancen erweitert oder verändert. Alle noch lebenden leiblichen Schwestern Thereses mit umfangreichen Erinnerungen, die Cousine Jeanne Guérin, Mitschwestern im Karmel, Priester aus ihrer Umgebung, Lehrerinnen, Mitschülerinnen und Bekannte aus der Kinderzeit sind befragt. Mit Ausnahme einiger Zeugen für die rasch anhebende Verehrung Thereses sind sie alle Augenzeugen, die aus einer für eine Kanonisierung ungewöhnlich frischen Erinnerung sprechen können (Therese wäre 1910 erst 37 Jahre alt gewesen!). Neu zur Liste der Zeugen kommt im Apostolischen Prozeß nur P. Pierre Faucon hinzu, der Therese am Tag vor ihrem Tod die letzte Beichte abnahm.

Die kurze Vorstellung der Zeugen durch die Hg. trägt zum Verständnis der Personen viel bei. Das feste Schema von 30 bzw. 66 Fragen und die offizielle Atmosphäre der Befragungen lassen das Gesamt zwar eher etwas trocken erscheinen, doch immer wieder scheinen aufschlußreiche Szenen aus Thereses Leben auf, etwa ihre Krankheit nach Paulines Ordenseintritt (I, 227f) und die Heilung durch die Schau der lächelnden Mutter Gottes (I, 239f), ihre zeitweilige Skrupulosität (I, 229), ihre Leidenschaft vor dem Empfang der Firmung (I, 250f), ihre große Vertrautheit mit dem ‚Cantico' und der ‚Llama' des Johannes vom Kreuz (II, 453) oder die Entstehungsgeschichte ihrer selbstbiographischen Schriften (I, 139–142). Gerade die scheinbar unbedeutenderen Zeugen tragen oft wertvolle Details bei. So berichtet eine Religionslehrerin, Therese habe sich schon mit neun Jahren dagegen gesträubt, daß ungetaufte Kinder nicht zur Anschauung Gottes gelangen könnten oder daß Gott nicht alle Sünder bekehrte (I, 507). Auch finden sich häufig Worte Thereses, die nirgendwo sonst überliefert sind. Schließlich enthält die ausführliche ‚Depositio' Paulines (Agnes von Jesus), der Schwester Thereses und nachmaligen Oberin des Karmels, im Apostolischen Prozeß u. a. zwei wichtige Schriftstücke: „Der Weg der geistlichen Kindschaft" (II, 162–166), worin die einseitige Auslegung von Thereses kleinem Weg als Gotteskindschaft gleichsam mitkanonisiert wurde, und „In welcher Umgebung sich Schwester Theresia vom Kinde Jesus im Karmel geheiligt hat" (II, 141–147), worin Thereses Priorin Marie de Gonzague in schwärzesten Farben gezeichnet ist (u. a. ihre närrische Katzenliebe, die ihren Weg in Skandalbücher und Filme gefunden hat), was in Wirklichkeit aber ein spätes Dokument der Rivalität der beiden Oberinnen ist.

2. Gerade die beiden letzten Schriftstücke zeigen, wie wichtig die Prozeßakten für die *frühe Wirkungsgeschichte* Thereses sind. Denn in ihr bildete sich die ‚Tradition von Lisieux' (Giovanni Gennari), die Therese als Kind Gottes mit dem „Himmel in den Augen" darstellte (II, 286, ein Wort von Thereses Mutter über die Vierjährige), das „nicht für die Welt geschaffen" war (I, 355) und „die Erde nur mit den Fußspitzen berührte" (I, 146). Aufschlußreich ist etwa auch der Vergleich der Aussagen zur Frage der Ekstase im Moment des Sterbens, die vom schlichten letzten Öffnen der Augen (II, 397) bis zur Vorstellung reichen, Therese habe in diesem Moment bereits den Himmel geschaut (I, 288). Dennoch findet man auch Gegenläufiges, etwa die Aussagen P. Godefroy Madelaines zur Glaubensnacht Thereses. Manche Mitschwestern

betonen gerade ihre Reife, die keinen Anlaß gab, „das Spielzeug der Kommunität zu werden" (I, 530), oder ihre mütterliche Rolle (II, 392), da ihr Rat „als Evangelium galt" (I, 384), besonders bei leidgeprüften Schwestern (II, 105).

Die Bde sind insgesamt zuverlässig übersetzt, nur das gelegentliche Schwanken zwischen deutschen und französischen Titeln und Namen stört etwas. Der in der Originalausgabe angekündigte Registerbd ist leider noch nicht erschienen. „Übrigens brauchen die Heiligen nur die Wahrheit", sagt P. Godefroy Madelaine (I, 475). Die Fülle des Materials dieser Akten kann zu dieser Wahrheit beitragen.

Arenrath Andreas Wolbold

Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen. Bd I., hg. v. Hanns Peter Neuheuser. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. 314 S., Ln DM 39,00

Innerhalb der Kirchengeschichtsforschung hat die „Pfarr- bzw. Gemeinde-Geschichte" eine ambivalente Stellung, da ihrer postvatikanischen Bedeutsamkeit („Theologie der Ortskirche") und quantitativen Breite (über 30 000 kath. Pfarreien bzw. evgl. Gemeinden in Deutschland) nicht nur die mangelnde Quellenerschließung der meisten ortskirchlichen Archive sowie ihre überwiegend lokal begrenzte Bedeutsamkeit gegenüberstehen, sondern vielfach auch methodisch-historiographische Schwächen mancher gemeindlicher „Jubiläumsschriften". Demgegenüber legt der im Auftrag der Archivberatungsstelle Rheinland (Brauweiler) langjährig tätige Bearbeiter des bedeutsamen niederrheinischen Propsteiarchivs in Kempen einen 14 Beiträge umfassenden Sammelband vor, der durch seine interdisziplinären und methodischen Ansätze überregionale und exemplarische Bedeutung hat.

Zum Anlaß der 700jährigen Stadterhebung Kempens stellt der Hg. in der Einleitung (1–13) nicht nur die komplexe Bestandsgeschichte dieses besonderen Pfarrarchivs vor, sondern bietet grundlegende Ausführungen über die Bedeutsamkeit und Notwendigkeit der Pfarrarchivbearbeitung, die sie aus ihrer wissenschaftstheoretischen Abseitsstellung herausholen und in der kirchen- und archivpolitischen Forderung gipfeln: „die Pfarrarchivpflege ist eine Aufgabe von öffentlichem Belang" (2).

Das mit über 16 000 Verzeichnungseinheiten beachtliche Propsteiarchiv Kempen enthält Überlieferungen vom 10. Jh. bis zur Mitte der siebziger Jahre dieses Jh.s sowie aus der diözesanen Zugehörigkeit zu vier Bistümern (Köln, Aachen I., Münster, Aachen II.). Methodischer Ausgangspunkt der Beiträge sind die mannigfaltigen Archivaliengattungen der unteren kirchlichen Verwaltungsebene, die von Spezialisten verschiedener Disziplinen exemplarisch bearbeitet, durch gute Abbildungen erläutert und in den größeren Forschungszusammenhang eingeordnet werden. Die 27 Abbildungen hätten von der Konzeption des Werkes und wegen ihrer exemplarischen Bedeutung für das kirchliche Archivwesen neben den Einzellegenden und dem Kurznachweis (301) durchaus eine zusammenfassende und genaue Auflistung verdient gehabt. Auch wenn der Hg. bei der Vielseitigkeit pfarrgeschichtlicher Quellengattungen keine Repräsentativität beanspruchen will, kann ihm bescheinigt werden, daß er erstmals die wichtigsten dieser bisher methodisch kaum grundlegend behandelten pfarr- und kirchengeschichtlichen Quellengruppen untersuchen läßt.

Der Mediävist und Landesarchivdirektor Hans Budde nähert sich anhand von sieben Urkunden aus dem Propsteiarchiv mit hilfswissenschaftlichen Methoden den „Transfixen der Schöffen ... im Jahre 1348" (15–26) und der Frage nach einer städtischen Kanzlei für die im 14. Jahrhundert im Entstehen begriffene Stadt. Der Rechtshistoriker Hans Günter Heesen untersucht auf der Grundlage von Urteilen des Landgerichtes Kleve den „Eigentumsstreit um den Kempener Kirchplatz" in seinem Wandel vom Kirchhof der Pfarrei zum Kirchplatz der Stadt (49–63). Der Krefelder Stadtarchivdirektor Paul-Günter Schulte stellt mit der „Delineatio des Ambtes Oedt" nicht nur ein interessantes und frühes Beispiel niederrheinischer Kartographie vor, sondern zugleich eine pfarrgeschichtliche Quelle zur Siedlungs-, Sozial- und Rechtsgeschichte (65–72). Der Gebietsreferent im Rheinischen Denkmalamt Ulrich Stevens untersucht die „Sammlung der Pläne und Fotos" aus denkmalpflegerischer Perspektive, um Anhaltspunkte für die originalgetreue und denkmalgeschichtliche Restaurierung der Kirche zu finden (72–80).

Der erste Beitrag des Hg.s Hanns Peter Neuheuser analysiert aus „Rechnungsbelegen und liturgierechtlichen" Verfügungen die komplexe Restaurierungs- und Translozierungsgeschichte des Hauptaltares sowie der Vikarialtäre der Kempener Marienkirche für das 18. und 19. Jh. (27–47). Diese gelungene ältere Restaurierungsgeschichte zeigt durch die Zusammenführung von allgemein beschreibenden Quellen mit technisch-organisatorischem Schriftwechsel sowie liturgisch-rechtlichen Anweisungen, aber auch Finanzunterlagen und Rechnungsbelegen die Verflechtung liturgischer Funktionen mit kunsthistorischen und denkmalpflegerischen Maßnahmen. Mit seinem zweiten Beitrag eröffnet N. die Gruppe der Beiträge über die im Vergleich mit dem klassischen Archivgut als „autonome Einzelwesen" (12) anzusehenden Handschriftenfragmente, die als neuzeitliche Bucheinbände verwandt wurden. Die fragmentarische Handschrift H 41 beschreibt er formal als karolingische Minuskel des ersten Drittels des 10. Jh.s und identifiziert sie in seiner kirchenrechtsgeschichtlich und bibliothekswissenschaftlich brillanten Studie als „magna charta ecclesiastica" der „Dionysio-Hadrina" (81–119). Der Duisburger Altgermanist Helmut Tervooren hat das vom Hg. in einem Kölner Missale des 15./16. Jh.s verwandte volkssprachliche Fragment als vermutlich ostfälisches Überlieferungsstück des „Rosengartens der Dietrich-von-Bern-Epik" des 13. Jh.s identifiziert (121–129). Der vormalige Aachener Domkapellmeister und Präsident der Consociatio Internationalis Musicae Sacrae Rudolf Pohl untersucht in dem „Kempener Prozessionale des 18. Jh.s" 90 Gesänge des Gregorianischen Chorals im Hinblick auf das liturgische Leben in den feierlichen Gottesdiensten der Pfarrkirche und im Vergleich zur Editio Vaticana (131–144). Der Hamburger Mathematik-Didaktiker Siegbert Schmidt bearbeitet die beiden Kempener Rechenbücher von 1759 bzw. 1824 ausführlich als Beispiele zum elementaren Rechenunterricht der Ära vor J. H. Pestalozzi (145–183). Obwohl nur acht Karton-Entwürfe aus dem 19. Jahrhundert zu den Kirchenfenstern überliefert wurden, gelingt es der Museums- und Kulturamtsleiterin der Stadt, Vera Lüpkes, die wechselvolle Geschichte der Kempener Kirchenfenster als Ausdruck von Engagement und Wohlstand der Bürgerschaft, Pfarrei und Pfarrer vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart nachzuzeichnen (185–206). Der Diplomtheologe und langjährige Bearbeiter der Kempener Buchbestände Ernst-Georg Raaf liefert eine bibliothekswissenschaftliche detaillierte Analyse der „Herkunft der alten Bücher des Propsteiarchivs ... im Spiegel der Besitzeintragungen" (207–233), von denen 37 % zuvor nicht im NRW-Zentralkatalog nachgewiesen waren.

Der amtierende Propst und Förderer des ganzen Erschließungsprojektes, Josef Reuter, erläutert anhand der siebenbändigen, im Jahre 1733 beginnenden „Chronik der Pfarre" sowie anderer „chronikalischer Traditionen" des Archivs die Eigenart, „Erarbeitung und Nutzung pfarrgeschichtlicher Aufzeichnungen" (235–256) im Hinblick auf Gebrauch, Anforderungen und Wertschätzung. Die Pfarrchronik ist das traditionell erprobte Mittel einer rückblickend wie zeitbegleitend arbeitenden Dokumentation kirchlichen Lebens und bietet als gut lesbare Quelle pfarrliche Ereignisse in teilweise subjektiver und engagiert aufbereiteter Form. Neben dem Hg. ist auch der ehrenamtliche Betreuer des Propsteiarchivs, Konrektor Hans Gerd Jentjens, mit zwei Beiträgen zu den arbeitsintensiven pfarrgeschichtlichen Sammlungen vertreten. Totenzettel als eine Form der Andachtsbilder sind nicht nur eine Quellengruppe für die Personen- und Ortsgeschichte, sondern auch für sozial-, medizin- und religionsgeschichtliche Fragestellungen sowie für die Volkskunde und die Druckgeschichte. Für die theologiegeschichtliche Forschung in „nachchristlicher Zeit" gibt die 7400 Stücke umfassende „Totenzettelsammlung" (257–268) Aufschlüsse darüber, wie sich die Menschen seit dem 18. Jh. mit dem Tod und ihrem Sterben auseinandergesetzt haben. Das aus archivwissenschaftlicher Perspektive sinnvolle Postulat einer „zeitgeschichtlichen Sammlung" aus Zeitungsartikeln, Broschüren und Grauer Literatur mag für das Kempener Propsteiarchiv und im Hinblick auf seinen berühmten Sohn Thomas von Kempen († 1471) mit jetzt eigenem Archiv zutreffen. J.s mutige und weitreichende Schlußfolgerungen über eine „zeitgeschichtliche Sammlung in jedem Pfarrarchiv" (269–298) werden jedoch mangels hinreichender Voraussetzungen nur in Ausnahmefällen zu realisieren sein.

Über den üblichen Orientierungswert hinaus, den ein Index speziell für ein Sammelwerk hat, zeichnet sich dieser vom Hg. erstellte durch die Erschließung archivwissenschaftlicher Fachtermini aus, die sich von „Archivkommode der Kirche" über „Prozessionale" bis „Zeitgeschichtliche Sammlung" erstrecken. So darf der angekündigte zweite Bd sowohl von der überregionalen und seriösen Kirchengeschichtsforschung als auch von der Archivwissenschaft mit Interesse erwartet werden.

Köln Reimund Haas

Dohms, Peter (in Verb. mit Wiltrud Dohms und Volker Schroeder): **Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten".** Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenbilder. – Kevelaer: Butzon & Berker 1992. XIX, 430 S., ca. 500 Abb. (350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt 1642–1992, II), geb. DM 65,00

Für den Niederrhein und die angrenzenden belgischen, niederländischen und luxemburgischen Gebiete ist der Wallfahrtsort Kevelaer ein wichtiges Zentrum religiösen Kultlebens. Das Bild der „*Consolatrix afflictorum*" (Trösterin der Betrübten) zieht seit 1642 Einzelpersonen und Wallfahrtsprozessionen an. Das 350jährige Jubiläum dieses Wallfahrtsortes bot einen willkommenen Anlaß, die Geschichte des dortigen Marienbildes (vgl. Heckens, Josef / Schulte Staade, Richard [Hg.], Consolatrix Afflictorum. Das Marienbild zu Kevelaer, Kevelaer 1992) und der Prozessionen einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Peter Dohms hat sich zusammen mit

seiner Frau Wiltrud und Volker Schroeder der Arbeit unterzogen, eine möglichst vollständige Übersicht aller Kevelaer-Wallfahrten vorzulegen. Da in jüngster Zeit die Volksfrömmigkeit zu einem wichtigen Thema nicht nur der Volkskunde, sondern auch der Geschichtswissenschaft geworden ist, kann diese Zusammenstellung wertvolle Beiträge zu einer Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Katholizismus der letzten 350 Jahre liefern. Dabei treten auch die Schwierigkeiten der Dokumentation dieser Prozessionen zutage, die durch mangelhafte Überlieferung bzw. durch kriegsbedingte Verluste der Archivalien bedingt sind. Durch die Fülle des Materials kann dieses Defizit jedoch ausgeglichen werden.

Die Wallfahrten nach Kevelaer spiegeln die Wandlungen dieser Frömmigkeitsform wider. Den ersten Platz nehmen die Fußprozessionen ein, die von einzelnen Pfarreien organisiert werden. Oft sind Bruderschaften oder Vereine Träger dieser Wallfahrten. Eine Veränderung des Wallfahrtsverhaltens ist durch die zunehmende Mobilisierung zu erkennen. Die seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s möglichen Eisenbahnwallfahrten nach Kevelaer orientieren sich in ihrer Zusammensetzung nicht mehr streng am Pfarrprinzip, sondern an den Aufnahmekapazitäten der Sonderzüge. Ähnliches gilt für die Buswallfahrten, die vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg zunahmen. Prozessionsgruppen setzen sich zunehmend aus Personen zusammen, die aus anderen Gründen als der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Pfarrei gemeinsam auf Wallfahrt gehen, sei es weil sie einer bestimmten Organisation angehören (z. B. Kolping oder Schützen) oder z. B. als Motorradfahrer (Wallfahrt seit 1985) eine gemeinsame Identifikation ausbilden.

D. hat Kevelaer-Prozessionen aus neun Ländern ausgemacht. Neueren Datums sind singuläre Prozessionen aus Frankreich, Japan, Österreich, der Schweiz und den USA. Die Benelux-Länder stellen einen bedeutenden Teil der Pilgergruppen: Aus den Niederlanden kommen 349 verschiedene Wallfahrtsgruppen, aus Belgien 87, aus Luxemburg eine (erstaunlicherweise erst seit 1892, obwohl das Gnadenbild von Kevelaer ein Gebetszettel des Luxemburger Bildes „Trösterin der Betrübten" ist). Aus Deutschland sind insgesamt 1938 unterschiedliche Wallfahrten verzeichnet. Es fällt auf, daß gerade in den letzten 20 Jahren viele neue Prozessionsgruppen den Weg nach Kevelaer gefunden haben. Das gilt sowohl für Pfarreien wie für Organisationen. Dagegen haben die in der Atmosphäre des „katholischen Milieus" so bedeutenden Wallfahrten der Bruderschaften und Kongregationen zahlenmäßig abgenommen.

Viele Prozessionen kennen ein festes Ritual. Die Wegstrecke bewegt sich in einem genau vorgegebenen Rahmen, auch die Zwischenhalte und die zu verrichtenden Gebete sind genau vorgeschrieben. Auch in Kevelaer selbst hat jede Pilgergruppe ihr eigenes Programm: Eucharistiefeier, Gebet in der Gnadenkapelle, Lichterprozession, Kreuzweg, Gebet in der Kerzenkapelle.

Ein durchgängiges Motiv bei vielen Wallfahrten ist die Kerzenspende. Es gehört zu einem guten Brauch, daß Prozessionsgruppen eine Votivkerze nach Kevelaer mitbringen. Die daran angebrachten Kerzenschilder sind, soweit erhalten, ein Zeugnis für traditionsbewußtes Wallfahrtsbrauchtum (ihre Abbildungen finden sich im Buch neben den Angaben für die jeweilige Prozession). Neben dem Namen der durchführenden Pfarrei bzw. Organisation ist sehr häufig das Datum der ersten erwähnten Wallfahrt darauf verzeichnet. Die Kerzen selbst haben oft ein erhebliches Gewicht; 10–20 Pfund sind keine Seltenheit.

Die Geschichte der Kevelaer-Wallfahrt kennt mehrere Phasen, in denen die Prozessionen mit Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Die entsprechenden Belege sind aus den kirchlichen bzw. staatlichen Archiven akribisch zusammengetragen, allerdings erst für das 19. und 20. Jh. einigermaßen vollständig erhalten. Die aus der Aufklärungszeit stammenden Reserven gegen Prozessionen werden spürbar, wenn in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s die Gefahr von Volksaufläufen beschworen, die nötige Ordnung angemahnt und vor Exzessen der Pilger gewarnt wird. In der Kulturkampfzeit gehen die Auseinandersetzungen mit den staatlichen Behörden über die Klassifizierung der einzelnen Wallfahrten als „althergebracht". Und hin und wieder kam es vor, daß auch bei entsprechender Kennzeichnung der Prozession für einzelne Jahre die staatliche Genehmigung versagt blieb. In den Jahren des Ersten Weltkriegs fielen viele Wallfahrten aus. Aus der Zeit des Nationalsozialismus sind nur spärliche statistische Hinweise zu finden, doch fanden Behinderungen der Wallfahrten vor allem in der Vorkriegszeit statt. In den Kriegsjahren 1939–1945 mußten eine Reihe von Wallfahrten ausfallen. Eine Neubelebung fand nach dem Zweiten Weltkrieg statt. Die Anziehungskraft des Wallfahrtsortes Kevelaer ist auch heute noch so groß, daß sich immer wieder neue Prozessionsgruppen bilden und manche Pfarreien erst seit den 70er oder 80er Jahren nach Kevelaer pilgern. Nach einem Rückgang der Pilgerzahlen (1968–1973) ist seit 1973 eine deutliche Steigerung der Wallfahrten festzustellen, die 1991 mit 700 000 Pilgern ihren Höhepunkt erreichte, wie aus der tabellarischen Übersicht über das Wallfahrtsaufkommen am Ende des Buches hervorgeht.

Insgesamt geht aus der Vielzahl der dokumentierten Prozessionen hervor, daß es sich bei der Kevelaer-Wallfahrt um eine Frömmigkeitsform handelt, die aus der Kontinuität zu einer jahrhundertealten Tradition lebt. Viele einzelne Formen haben sich erhalten und werden weiter gepflegt. Es wird aber auch deutlich, daß neue Weisen der Marienverehrung gesucht werden, die gerade Jugendliche und junge Erwachsene ansprechen. Die Renaissance der Fußprozessionen, die vor allem von der jüngeren Generation getragen werden, kann ein solcher Weg sein, der in die Zukunft führt. Doch Wallfahrten sind nicht nur religiöse Erlebnisse, sondern auch Gemeinschaftsereignisse. Ihre Nähe zu touristischen Pfarrausflügen darf nicht unterschätzt werden, wenn auch die starke Ritualisierung des Aufenthalts am Gnadenort diesen Aspekt nach außen hin in den Hintergrund treten läßt.

Das Buch von Staatsarchivdirektor D. ist eine Fundgrube von Informationen über die Entwicklung der Prozessionen nach Kevelaer. Es stellt im guten Sinne eine „histoire sérielle" der katholischen Volksfrömmigkeit der letzten Jh.e dar. Für auswertende Monographien, volkskundliche und liturgiewissenschaftliche Darstellungen ist es ein unverzichtbares Nachschlagewerk.

Essen Joachim Schmiedl

Theologiegeschichte

Studer, Basil: **Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo.** Christozentrismus oder Theozentrismus? – Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1993. 322 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 40), Lit 50 000 ISBN: 88-7961-066-X

Der Vf. ist durch zahlreiche Veröffentlichungen aus dem gesamten Bereich der Patristik bestens bekannt (vgl. die Liste der Publikationen in: B. Studer, Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992, 19–26; vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 48–50). Im vorliegenden Bd. wendet er sich zwei zentralen Themenkomplexen im Denken seines „liebsten Kirchenvater(s)" (6) Augustinus zu, nämlich den Aussagen über Christus und über Deus. Beide Themenkomplexe werden unter der Fragestellung zusammengefaßt, ob die Theologie Augustins als christozentrisch oder theozentrisch zu bezeichnen ist, d. h. ob für Augustinus die „Gratia Christi", die „Erlösungsordnung", oder die „Gratia Dei", die „Schöpfungsordnung" im Vordergrund steht (6). Damit ist zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und rationaler Erkenntnis, vom „Gott (. . .) der Bibel" und „Gott (. . .) der Philosophen" (25) berührt.

Auf eine kurze Einführung in die Problematik und Vorgehensweise (9–14) folgen zwei in sich geschlossene Teile.

Der erste („Gratia Christi", 15–119) will „das ganze augustinische Christusbild" (25) darstellen. Der Untersuchungsgegenstand wird dabei auf die Texte eingeschränkt, in denen das Wort „Christus" belegt ist.

Der zweite Teil („Gratia Dei", 121–279) befaßt sich mit Augustins Aussagen über Gott anhand von Texten, in denen das Wort „Deus" verwendet wird. Die Trinitätstheologie wird dabei nur insofern einbezogen, als mit „Deus" einerseits Gott Vater, andererseits der eine dreifaltige Gott bezeichnet wird.

Methodisch wird in beiden Teilen zunächst in einem Literaturüberblick der gegenwärtige Forschungsstand dargestellt und hieraus die jeweilige Problemstellung ermittelt. Anschließend werden die zentralen Aussagen Augustins zunächst nach eher chronologischen Gesichtspunkten vorgestellt, dann systematisierend zusammengefaßt.

Zum ersten Teil: In der Forschung beobachtet der Vf. eine allmähliche Abkehr von dem vor allem durch Scheel (1901) geprägten (Vor-)Urteil, Augustins Christusbild sei wenig originell. Hierzu tragen nach St. mehrere Faktoren bei: die Neubewertung des philosophischen, insbesondere neuplatonischen Einflusses auf Augustinus, die Einbeziehung der augustinischen Exegese einschließlich der von ihm verwendeten christologischen Titel, die Berücksichtigung des soteriologischen Aspektes, der eine scharfe Trennung zwischen „Person" und „Werk" Christi nicht zuläßt, der Ethik sowie der zeitgenössischen Kultur, insbesondere des ciceronischen Rednerideals. Diesen „ganzheitlichen" Ansatz der neueren Forschung übernimmt St. für die eigene Darstellung. Dadurch sollen alle Aspekte des augustinischen Christusbildes zur Sprache kommen, zugleich soll durch den Bezug auf Augustins Werdegang die Entwicklung vom naiven Kindheitsglauben zum philosophisch und biblisch vertieften Christusverständnis deutlich werden.

Bei dieser Zielsetzung denkt man sogleich an die *Confessiones*. So verwundert es nicht, wenn St. sie zur Basis und zum Drehpunkt des ersten Kap.s (27–71) macht, das sich im wesentlichen mit der Verwendung des Christusnamens in den augustinischen Schriften befaßt. Anhand der *conf.* werden die wichtigsten Faktoren, die die Verwendung des Wortes begründen und beeinflussen, aufgezeigt (35–37) und dann im Blick auf das augustinische Gesamtwerk im einzelnen ausgeführt: die Aufnahme der biblischen, besonders der paulinischen Sprache, die Exegese biblischer Schriften, die Anlehnung an die traditionelle kirchliche Sprache und die Kontroversen mit Gegnern innerhalb und außerhalb der Kirche. Beim letztgenannten Punkt liegt das Schwergewicht des ersten Kap.s. Nach St. lassen die *conf.* die Probleme erkennen, die Augustinus als Bischof in den großen theologischen Auseinandersetzungen mit den Manichäern, der zeitgenössischen nichtchristlichen Kultur, Arianern, Apollinaristen und Donatisten diskutiert; da Augustinus in den *conf.* auch „seine antipelagianische Gnadenlehre voraus(nimmt)" (66),

bezieht der Vf. hier auch den späteren Streit mit den Pelagianern ein. In diesen Auseinandersetzungen spielt die Person Christi immer wieder eine wichtige, teilweise die zentrale Rolle. Über die äußeren Faktoren hinaus wird dabei für St. die tiefe persönliche Christusbeziehung Augustins, ja die christologische Fundierung seines Denkens erkennbar, die ihn geradezu „von einer vom Namen Christi geprägten Theologie" (70) sprechen läßt.

Daß Christus im Zentrum augustinischen Denkens steht, wird im zweiten, systematisch angelegten Kap. (73–119) vertieft. Den Ausgangspunkt bildet der dogmatische Ansatz von Christus als Vereinigung von Gott und Mensch (74–79), nach St. das „christologische (. . .) Grundthema" (86) Augustins. Zahlreiche Textbeispiele belegen, wie Augustinus einerseits durch teils philosophisch, meist aber biblisch beeinflußte Antithesen beide Aspekte in der Person Christi unterscheidet, andererseits aber auch immer wieder die Einheit beider betont. Von diesen ontologischen Aussagen kann der soteriologische Aspekt nicht getrennt werden. Er wird im folgenden ausführlich entwickelt (80–110). Mit dem letzten Abschnitt über die Gnadenhaftigkeit des Christusgeschehens (110–119) nimmt der Vf. die Leitfrage der Untersuchung auf und gibt bereits hier die Antwort: Trotz der großen Bedeutung, die Christus im Denken Augustins zukommt, verbietet gerade der Gedanke der gratia, einseitig von einem Christozentrismus Augustins zu sprechen. Gott der Vater ist Ausgangspunkt und Ziel des Christusgeschehens. Er sendet seinen Sohn und inkarniert in ihm sein Wort, er offenbart sich in ihm, er zieht die Menschen zu Christus hin, und dies alles mit dem Ziel, sie zur Erkenntnis seiner selbst zu bringen.

Auch den zweiten Teil leitet St. mit einem Forschungsüberblick (beginnend mit Harnacks Vortrag über „Augustins Konfessionen" 1888) ein (124–131). Da die Problematik des augustinischen Gottesverständnisses eng mit der seines philosophischen Hintergrundes verbunden ist, skizziert der Vf. zunächst die allgemeine Diskussion um den neuplatonischen Einfluß auf den frühen Augustinus, um dann die wichtigsten Forschungen zur augustinischen Gotteslehre zu nennen. Den dabei deutlich werdenden Schwierigkeiten (Fülle des Stoffes, Mehrdeutigkeit des Wortes „Deus", Ineinandergreifen biblischen und griechisch-römischen Denkens, Veränderungen im augustinischen Gottesbild) begegnet er mit folgenden methodischen Richtlinien (131–135): Wegen der Fülle des Stoffes beschränkt er den Untersuchungsgegenstand auf die Verwendungsweise und Bedeutung des Wortes „Deus" in den wichtigsten Schriften oder Schriftengruppen. Um den Veränderungen des augustinischen Gottesbildes Rechnung zu tragen, ordnet er die vorgestellten Texte im wesentlichen chronologisch. Im Blick auf die Grundlagen augustinischer Gottesvorstellungen steht die biblische Tradition im Vordergrund, wobei aber der Einfluß des zeitgenössischen Umfeldes auf ihre Rezeption zu bedenken ist.

Der zweite Teil untergliedert sich in vier Kap., von denen die ersten drei den angekündigten chronologischen Überblick über wichtige Texte bieten, während das vierte eine systematisierende Zusammenfassung des augustinischen Gottesbildes gibt.

Im ersten Kap. behandelt St. „Die Schriften des Suchens" (137–186). Er eröffnet diesen Abschnitt entgegen der Chronologie „mit den für die Gottesfrage grundlegenden *Confessiones*" (134) (137–150). Hier verweist er auf die für die Interpretation der *conf.* grundlegende Unterscheidung zwischen Narration und Reflexion. Auf dieser Basis stellt er im folgenden das Gottesbild der *conf.* unter drei Aspekten dar: 1. Gott im geistigen Werdegang Augustins, 2. Gott als Adressat und Partner des Dialoges, der in den *conf.* geführt wird und ihre literarische Form bestimmt, 3. die Eigenschaften des angesprochenen Gottes. Es folgt ein Überblick über das Gottesbild in den Frühschriften (*Acad., beata u., sol., imm. an., an. quant., mag., ord., mus.* 6) und in den zwischen 388 und 400 verfaßten antimanichäischen Schriften (mit einem Exkurs zu K. Flasch, Logik des Schreckens [181–186]).

Im zweiten Kap. behandelt St. die Weiterentwicklung des Gottesbildes in Augustins „großen theologischen Entwürfen" (187–226) *trin., Gn. litt.* und *ciu.* Wichtig ist hier vor allem die Präzisierung der Bedeutung von „Deus" im Zuge der Überlegungen zur Einheit der drei göttlichen Personen (*trin.*): Augustinus unterscheidet zwischen Aussagen, die „communiter" über Gott als trinitarische Einheit gemacht werden, und solchen, die „proprie" für eine der drei Personen gelten. So kann mit „Deus" im engeren Sinn der Vater „als die Quelle alles göttlichen Lebens, als der Ursprung der göttlichen essentia" (195) bezeichnet werden.

Unter der Überschrift „Gott im christlichen Lebensprogramm" behandelt der Vf. im dritten Kap. (227–264) zunächst *ep.* 147 (über die Gottesschau) und *ep.* 187 (Problem der Allgegenwart des unsichtbaren, unkörperlichen und räumlich nicht begrenzten Gottes). Nach St. betonen beide Briefe, daß die Gotteserkenntnis ein freiwilliges Geschenk des gnädigen Gottes ist. Der Aspekt der göttlichen Gnade bildet den Hauptgegenstand in der Auseinandersetzung Augustins mit den Pelagianern (236–246). Hier sieht der Vf. vor allem zwei neue Akzente: Mit der Gegenüberstellung von „creator" und „salvator" betone Augustinus das doppelte Gnadenwirken Gottes im Akt der Schöpfung und der Erlösung. Zudem stelle er deutlicher als bisher heraus, daß selbst die Liebe zum Guten dem Menschen von Gott frei geschenkt ist. Schließlich wendet sich St. Aspekten des Gottesbildes in Augustins Psalmenpredigten, Taufkatechesen sowie in den Bezügen auf das eucharistische Hochgebet zu (246–264).

Im abschließenden systematisierenden Überblick über „Die Hauptzüge des augustinischen Gottesbildes" (265–279) hebt St. vor allem zwei Punkte hervor. 1. Er geht nochmals auf die zweifache Bedeutung des Wortes „Deus" (bedingt durch die Verwendung „proprie" oder „communiter") ein. 2. Er sieht Augustins Gottesverständnis durch eine „sein ganzes Schrifttum durchziehende (. . .)" (284) doppelte Perspektive bestimmt: Einerseits wird Gott „in sich" gekennzeichnet als das höchste Sein, das „Sein schlechthin" (ipsum esse), andererseits in der Perspektive „ad nos" beschrieben als der unumschränkte Herr seiner Schöpfung und als der Vater, der in seiner Güte alles erhält und den Menschen erlöst. Gnoseologisch entspricht dieser doppelten Perspektive die Spannung zwischen der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes zu erfassen, und der Hoffnung auf die Schau Gottes, zu der (partiell) über den Glauben aufgestiegen werden kann – wenn Gott selbst in seiner Unbegreiflichkeit dies zuläßt.

Der Vf. gelangt somit im Blick auf die Leitfrage zu folgendem Ergebnis (285–287): Trotz der fundamentalen Bedeutung, die Augustinus der Person Christi zuschreibt und in der Formel „Per Christum hominem ad Christum Deum" prägnant zum Ausdruck bringt, denkt Augustinus dennoch letztlich theozentrisch. Das Christusereignis geht von Gott dem Vater aus und zielt auf ihn hin. Die „gratia Dei" der Schöpfung und die „gratia Christi", die in Christus erfolgte Erlösung, bilden keine Gegensätze, beide haben ihren Ursprung in dem allmächtigen, gnädigen Vater.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein ausführliches Register schließen den Band ab.

Augustins Christus- und Gottesverständnis zumindest in den Grundzügen in einem Band darzustellen und ihre Gewichtung gegeneinander abzuwägen ist beim Umfang des augustinischen Corpus, bei den methodischen Schwierigkeiten und der Komplexität der Gegenstände ein sehr anspruchsvolles Vorhaben. St. löst diese Aufgabe mit seiner beeindruckenden Kenntnis der augustinischen Schriften. Er trägt zu beiden Themen eine Fülle von Material aus dem Gesamtwerk Augustins zusammen. Dabei werden die unterschiedlichen Grundlagen augustinischen Denkens (biblische und kirchliche Tradition, philosophische Strömungen, kulturelles Umfeld) deutlich. Durch die Gegenüberstellung mit gegnerischen Positionen macht St. erkennbar, welche Faktoren das jeweilige Anliegen Augustins beeinflussen und damit die Schwerpunkte seiner Argumentation mit bedingen. Methodisch bemüht er sich darum, die diachrone und die systematische Perspektive miteinander zu verbinden. Dabei liegt aber der Schwerpunkt nicht auf den inneren Zusammenhängen, die sich in der intellektuellen Biographie Augustins aufweisen lassen, im Vordergrund steht insgesamt die ausgebildete Theologie des Bischofs. Dies deutet sich in der Formulierung der Leitfrage bereits an. In ihr erscheint mit der Gegenüberstellung von „Gratia Christi – Gratia Dei", von „Erlösungsgnade" und „Schöpfungsgnade" eine Antithese, die erst im antipelagianischen Streit, der letzten großen Auseinandersetzung im Leben Augustins, in dieser Schärfe herausgearbeitet wird (vgl. 244f), wenngleich die Problematik selbst nach St. „das ganze theologische Denken Augustins beherrscht" (6).

Die „Eigenart" der Arbeit, von der der Vf. eingangs (5) spricht, erklärt sich aus der Entscheidung, die notwendige Eingrenzung des Gegenstandes über die beiden Lemmata „Christus" und „Deus" vorzunehmen. Dies ist durch die ursprüngliche Konzeption der beiden Teile als Lexikonartikel zu diesen Stichworten bedingt. Methodisch entspricht dieser Ansatz einer Wortuntersuchung. Tatsächlich greift das Anliegen jedoch vor allem im ersten Teil wesentlich weiter (zur Thematik vgl. auch G. Madel, Art. „Christus": AugL 1,845–908). Hier birgt allerdings der methodische Ansatz für die frühen Schriften die Gefahr einer gewissen Engführung, selbst wenn unbestreitbar ist, daß Christus (und die Christologie) in den Frühschriften eine deutlich geringere Rolle spielen als in den späteren. So kommt z. B. die bes. in der Auseinandersetzung mit den Manichäern bedeutsame paulinische Formel von der „virtus atque sapientia" Gottes (1 Kor 1,24; vgl. *Acad.* 2,1; *beata u.* 34 [sapientia], *mag.* 38; *mor.* 1,22.27 M. Ö.; *lib. arb.* 1,5; *uera rel.* 3.30 [sapientia].110; *util. cred.* 33 [sapientia]; später vor allem *c. Faust.* 20,8 in Antwort auf Faustus [20,2]) nur am Rand in den Blick. Und wenn z. B. *beata u.* 34 einen für das Christusdenken des jungen Augustinus sicher nicht unwichtigen Abschnitt enthalten (dei filius – dei sapientia – filius deus – veritas als Zugang zum summus modus = deus, in dessen „Genuß" das Glück liegt), besagt das Fehlen des Namens Christus (vgl. St. 31) nur wenig.

Für den zweiten Teil der Untersuchung besteht diese Gefahr nicht, da das Stichwort „Deus" auch für die frühen Schriften genügend Material bietet. Daher kann der chronologische Überblick hier konsequenter durchgeführt werden.

Dazu trägt auch bei, daß die *conf.* im zweiten Teil nicht (trotz ihrer hervorgehobenen Bedeutung) wie im ersten zum Drehpunkt der Darstellung gemacht werden. Zudem ist im zweiten Teil die Auswertung der *conf.* mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von Narration und Reflexion (137) methodisch genauer bestimmt (zu den *conf.* jüngst [1994] erschienen: E. Feldmann, Art. Confessiones: AugL 1,1134–1193; vgl. hier bes. 1157–1160.1163f). Die Relevanz dieser Unterscheidung schlägt sich nachfolgend in der Trennung zwischen den biographischen Angaben zur Bedeutung Gottes im augustinischen Werdegang und dem Gottesbild in den *conf.* nieder.

Sie könnte allerdings bisweilen konsequenter durchgeführt werden: Formulierungen wie: „Seine [sc. Augustins] christlichen Auffassungen wurden damals vom Mythus der *phantasmata splendida* überflutet (. . .). Er sah sich darum ausserstande, sich eine immaterielle Wirklichkeit zu denken, und das war der Hauptgrund seiner Verirrungen (. . .)" (140) übernehmen Wertungen des Bischofs (freilich unter Nennung der *conf.*-Stellen). Daß Augustinus in Ciceros *Hortensius* gelernt habe, „dass man die Glückseligkeit in der Weisheit suchen muss, in Gott, der die Wahrheit ist" (147) ist irreführend. Auf den Hortensius geht zwar Augustins Begeisterung für die Wahrheitssuche zurück, die zu einem treibenden Impuls seines Denkens wurde (daher kann man kaum ohne Einschränkung von einer „ihn enttäuschenden Lektüre Ciceros" [140] sprechen; dies gilt nur im Blick auf das Fehlen des Christusnamens; ein Querverweis auf S. 147f ist hier notwendig), die Verbindung dieser Wahrheit mit Gott fand er dort aber nach allem, was wir wissen, nicht.

Diese Unterscheidung ist allerdings für den ersten Teil von derselben Bedeutung, und so wünscht man sich ihre Berücksichtigung bereits hier. Ebenso wäre es hilfreich, wenn die Ausführungen zur Bedeutung des Neuplatonismus im intellektuellen Werdegang Augustins (125–127), womit die Frage der Historizität der *conf.* eng zusammenhängt, bereits zu Beginn des ersten Teiles oder in der allgemeinen Einleitung gegeben würden (über die dort genannte Literatur hinaus vgl. auch G. Madec, Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire [depuis Harnack et Boissier, 1888]: C. Mayer / K. H. Chelius [Hg.], Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung [Cassiciacum 39,1], Würzburg 1989, 9–25)

Es bleibt anzumerken, daß sich eine Reihe von Druckfehlern (mehr als 30) und einige Irrtümer bei Angaben oder Auswertungen von Stellen finden. So wird z. B. 178 Anm. 226 im Anschluß an Strauß als Beleg für eine Position Augustinus ein Satz des Faustus zitiert (in dem dieser seinen fiktiven „katholischen" Diskussionsgegner anspricht); die Stelle findet sich in c. *Faust.* 5,2 (nicht 4,2), im Zitat muß es „praeceptorum" statt „praescriptorum" heißen. Es trifft nicht zu, daß Augustinus dem Faustus in retr. 2,7 (l. 3f) „eine Verfälschung der neutestamentlichen Schriften vor(wirft)" (47). Vielmehr hatte Faustus behauptet, daß Evangelien und Paulusbriefe durch die „maiores" der catholici verfälscht seien (vgl. vor allem c. Faust. 32,2; 33,3), und dies hatte Augustinus in c. Faust. (bes. buch 32 u. 33) widerlegt.

St. eröffnet dem Leser einen wichtigen Einblick in zwei zentrale Gedankenkomplexe augustinischer Theologie und ihren inneren Zusammenhang. Der Leser findet eine Fülle von Material, das die Vielschichtigkeit und Komplexität im Denken des Bischofs von Hippo eindrucksvoll vor Augen führt.

Bochum Andreas Hoffmann

Graumann, Thomas: **Christus Interpres.** Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XI, 477 S. (Patristische Texte und Studien, 41), Ln DM 238,00 ISBN: 3-11-014423-9

In der Einführung kündigt der Vf. in umsichtiger Weise das Ziel seiner Arbeit an (1–27).

Im ersten Abschnitt zeigt er dabei auf, daß die Ambrosiusforschung bis in die neuere Zeit (von Kellner abgesehen) sich wenig für die Schriftauslegung des Ambrosius von Mailand interessiert, sich vielmehr mit seiner Seelsorge, seiner Theologie und vor allem mit seiner Frömmigkeit befaßt hatte (1–7). In den letzten Jahren wurde das anders. Doch, wie im zweiten Abschnitt ausgeführt wird (7–15), vernachlässigte Pizzolato, der den wichtigsten Forschungsbeitrag geleistet hat, sowohl den theologischen Hintergrund wie das in den Lukashomilien angesprochene Publikum. Was noch schwerwiegender ist, er ging zuwenig von der exegetischen Praxis des Bischofs von Mailand aus und beachtete zudem nicht, daß die Auslegung und dementsprechend auch ihre Kriterien nicht im Blick auf das AT, sondern im Hinblick auf das NT angegangen werden müssen. Dementsprechend will G. die Christologie des Ambrosius in den Mittelpunkt stellen und von da aus versuchen, seine, im übrigen ganz auf die Verkündigung ausgerichtete, Bibelauslegung zu verstehen. Weil die Lukashomilien die Grundlage der ganzen Darstellung bilden sollen, war es gegeben, im dritten Abschnitt der Einführung auf ihre Form und literarische Eigenart sowie auf ihr Verhältnis zu ihren Hauptquellen, Origenes und Eusebius, einzugehen. Dabei wird die Hypothese aufgestellt, es handle sich teilweise um überarbeitete, mit Notizen bereicherte Predigten, teilweise um von vornherein schriftlich abgefaßte Darlegungen (Buch III und X).

Im ersten, mit „Grundlagen der Evangeliumsauslegung" überschriebenen Kap. befaßt sich der Vf. mit dem Proömium der Lukashomilien des Ambrosius (29–46) sowie mit der ambrosianischen Exegese des Prologs des dritten Evangeliums (47–96). Was das Proömium angeht, in dem Ambrosius die Eigenart des Lukasevangeliums umschreibt, steht der Begriff des *stilus historicus* im Mittelpunkt. Dieses Thema wird von der antiken Prologtopik her weiter entwickelt, aber auch mit dem Thema der dreiteiligen Weisheit sowie mit dem Thema des einen und vierfachen Evangeliums in Verbindung gebracht.

In der recht interessanten Darstellung dieses Sachverhaltes fallen indes drei Dinge auf. Erstens wird der Begriff *historia* ausschließlich von der Rhetorik her bestimmt; die Historiographie wird nicht in Betracht gezogen (vgl. P. Siniscalco, La narratio historica da Luca ad Eusebio, in: SEAug 50, Roma 1995, 25–38). Im besondern wird die Entwicklung der Geschichtsschreibung im 4. Jh., d. h. ihre wachsende Ähnlichkeit mit der Panegyrik, nicht beachtet (vgl. Rez., „Cognitio historialis di Porfirio nel De civitate Dei di Agostino", in: SEAug 50, Roma 1995, 529–553, mit der dort verzeichneten Literatur). Dabei verläßt sich G. im übrigen fast ausschließlich auf B. Neuschäfer, „Origenes als Philologe"; die Arbeiten von L. Holtz über Donatus (1981) und von I. Hadot über die *Artes liberales* (mit den wichtigen Hinweisen auf die Prologtopik) (1984) zieht er nicht in Betracht. Ebenso wäre es sicher nützlich gewesen, die Arbeiten über die Exegese des Hieronymus einzusehen, welche für das Verständnis der Bibelauslegung vor 400 sehr ergiebig sind. Weil G. den Begriff der *historia* als *investigatio* und *expositio* in seinen verschiedenen Formen nur ungenügend erfaßte,[1] stellte er das *docere* der *historia* einseitig heraus und übersah, daß zu ihr auch die *delectatio* gehörte (vgl. Rez., Delectare et prodesse, in: Dominus Salvator, 431–461). Folglich sind auch seine Hinweise auf die Entsprechung von Inhalt und Form, auf die Einfachheit der Sprache des Lukas und auf das *genus subtile* mehr als fragwürdig (vgl. 31f).

In der Auslegung des Lukas-Prologs stellte Ambrosius nach dem Vf. heraus, was ein Evangelium ist und was es für seine Adressaten bedeuten soll, und gab damit auch die Orientierung seiner Evangelienexegese an. Diese grundsätzlichen Fragen werden zuerst im Blick auf Origenes erörtert. Dabei hebt G. gegenüber dem Alexandriner drei neue Züge hervor. Ambrosius gab seinen Überlegungen über das Evangelium und dessen Auslegung eine stärker antihäretische Note. Dazu setzte er eine ausdrückliche Zwei-Naturen-Christologie voraus. Schließlich bestimmte er die von der Gnade getragene Haltung des Auslegers und seiner Hörer viel genauer.

Dazu zwei Anfragen. Müßte man nicht erwähnen, daß die Unterscheidung der zwei Naturen und ihre exegetischen Konsequenzen ansatzweise schon von Origenes gemacht worden war, dann aber unter dem Einfluß des nizänischen Glaubens sich zur *regula canonica* entwickelte und als solche von Ambrosius rezipiert wurde (vgl. bes. 64)? Wird andererseits der Begriff *intentio* nicht allzusehr als Rezeption verstanden (vgl. 74–85, 94f, 267f)? Im übrigen gilt diese Frage auch in bezug auf das Hören, das nicht einfach rezeptiv verstanden werden darf, sondern so gut wie das Sehen eine *actio* ist (79ff, 262–266). Jedenfalls wäre es wichtig gewesen, zur Erklärung der *intentio* auch das neuplatonisch inspirierte Schema *creatio – conversio (intentio) – formatio* heranzuziehen; es wäre so klarer geworden, wie das aktive und passive Moment in der *intentio* (Aufmerksamkeit: genau schauen und genau hören) sich verhalten (vgl. A.-M. Vannier, „Creatio", „Conversio", „Formatio" chez saint Augustin, in: Par. 31, Fribourg 1991).

Im dritten Kap. leitet G. in einer gedrängten, aber gut verständlichen Zusammenfassung und mit einigen Hinweisen auf die Lukashomilien des Origenes zu den folgenden Kap.n über (160–173). Die ersten zwei (Kap. IV und V) bilden ohne Zweifel das Herzstück der ganzen Untersuchung. Unter dem Titel: „Christus interpres: die gedankliche Mitte und das strukturgebende Prinzip der Exegese" entwickelt G. den exegetischen Christozentrismus des Ambrosius mit Hilfe von sehr feinen Textanalysen (175–217). Er hält sich dabei an das Buch VII (Lk 9 und 10), in dem der Bischof von Mailand seinen christologischen Ansatz von dem falschen Bibelverständnis der Häretiker absetzt (175–217). Darauf legt er die „Christusbindung als Kriterium und Form kirchlicher Verkündigung" mehr positiv dar. Zu diesem Zweck tritt er näher auf die Abschnitte des Buches IX, welche vom Einzug in Jerusalem und der Tempelreinigung handeln (Lk 19);

[1] Es gibt indes Ansätze zur Bestimmung von historia. Vgl. 30, Anm. 9; 33, Anm. 27; 37, Anm. 46.

ebenso faßt er die Abschnitte des Buches VI ins Auge, welche die Brotvermehrung erklären (Lk 9). Außerdem befaßt er sich mit den Begriffen *tractatus* und *ductus* (224–237) und ergänzt seine Ausführungen mit zwei Exkursen über den „Bischof als Exegeten und Prediger" (Off. I,1–22) (237–244) und über „Ambrosius als Mystagogen" (244–254).

Was den zweiten Exkurs angeht, möchte ich bemerken, daß die Abgrenzung von C. Jacob, „Arkandisziplin" ... (Frankfurt 1990), noch klarer sein könnte. Jedenfalls wird das Hauptanliegen dieses Autors, daß nämlich Ambrosius von den liturgischen Gegebenheiten ausging und von da aus die entsprechenden Bibeltexte erklärte, etwas zu wenig beachtet. In den Initiationspredigten kam tatsächlich das liturgische Vorverständnis der Kirche von Mailand in ähnlicher Weise zur Geltung, wie die Orthodoxie der 80er Jahre des 4. Jh.s in den anderen, sicher zahlreicheren Predigten sowie in den Unterweisungen des Klerus als Orientierung des Gebrauches der Bibel diente.

Im zweiten Kap. dieses Mittelstückes (Kap. V) hingegen faßt G. seine Auffassungen über „die Christus-Hermeneutik: (über) ‚Christus' als Prinzip wahrer Exegese" in mehr systematischer Weise zusammen (255–275). Er zeigt dabei vor allem, in welcher Weise nach Ambrosius der Glaube an Christus sowohl inhaltlich wie haltungsmäßig die ganze Exegese bestimmen muß. Wichtig sind dabei besonders zwei Feststellungen, daß nämlich die Auslegung und die Predigt eng zusammengehören und daß die Auslegung die Grundform theologischen Erkennens bildet (261f).

Was in diesen beiden fundamentalen Kap.n ausgeführt wird, überzeugt allerdings nicht alles im gleichen Maße. Ich möchte nicht weiter darauf bestehen, daß gewisse Formulierungen überzogen sind. Oder kann man wirklich sagen: „Die Gestalt Christi und die historische Faktizität des mit seinem Namen verbundenen Geschehens werden zum alleinigen Inhalt und unterscheidenden Maßstab des Vernünftigen" (261)? Ambrosius räumte der *ratio* gewiß nicht so viele Rechte ein wie Augustinus. (Vgl. Augustinus, Gn. litt. I 19,38f. Dazu E. Cavalcanti, Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino, in: ASEs 4, 1987, 119–143, bes. 141.) Doch bei allen Reserven gegenüber der Philosophie (vgl. 206–211) gebrauchte er in seiner exegetischen Arbeit Argumentationsweisen der Dialektik (vgl. 377, 285–288) und stellte seinen Erklärungen thetisch Sätze voran, welche er nicht der Bibel entnommen und in vielen Fällen auch nicht an ihr „gemessen" hatte. Wenn man das Gegenteil annimmt, müßte man m. E. wenigstens darauf hinweisen, daß Ambrosius nicht kohärent war, ja zu weit gegangen ist.

Ernster zu nehmen als solche Anzeichen eines vielleicht berechtigten, aber nicht von allen geteilten Vorverständnisses ist jedoch der Umstand, daß G. seine Hauptthese von der Zwei-Naturen-Lehre als Kriterium der ambrosianischen Exegese zu wenig in den Kontext der zweiten Hälfte des 4. Jh.s hineingestellt hat.[2] Es handelt sich ohne Zweifel um ein Kennzeichen der Bibelauslegung des Ambrosius. Aber er teilte dieses Merkmal nicht nur mit Athanasius, sondern mit allen nizänischen Theologen seiner Zeit. Nicht umsonst spricht Pollard von einer „Two-Natures-Exegesis" (T. E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970, 238). Dazu sind zwei Dinge hinzuzufügen. Wie bereits angetönt wurde, klingt die Unterscheidungschristologie bei Origenes schon kräftig an. Selbst wenn er nicht von zwei *physeis* sprach, war es für ihn selbstverständlich, in Christus zwei Wirklichkeiten zu unterscheiden und daraus auch die exegetischen Konsequenzen zu ziehen (vgl. Rez., Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis, in: Dominus Salvator, 67–89, bes. 82–85).

In diesem Zusammenhang sei auch festgestellt, daß G. den Unterschied zwischen der origenischen und ambrosianischen Christologie ganz allgemein übertreibt.[3] Auf der einen Seite ist für Origenes die Menschheit Jesu nicht nur Offenbarung des ewigen Logos. Sie hat auch Heilsbedeutung im Leiden, im Tod und in der Auferstehung. Auf der anderen Seite betont Ambrosius im Gefolge der nizänischen Tradition die Gottheit Christi (*creator*) viel mehr als seine Menschheit (vgl. 322, 327, 331ff), ganz abgesehen davon, daß er die augustinische Formel *per Christum hominem ad Christum Deum* vorausgenommen hat (vgl. Rez., Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 169, mit Ambrosius, Hom. Lc. 2,46f; 9,2, und anderen Texten) und damit zu verstehen gab, daß auch für ihn die Inkarnation *via* und nicht *patria* war. Daß dann die nizänischen Theologen über die Christologie des Origenes hinausgingen, ist natürlich offensichtlich. Aber es genügt nicht, so undifferenziert von der Zwei-Naturen-Lehre des Ambrosius zu reden, wie es G. immer wieder tut (vgl. 153, 258–261, 277–292, 346, 430). Der Bischof von Mailand, anders als Athanasius, gehörte bereits einer Zeit an, in welcher man nicht nur die beiden Naturen (*nativitates – naturae*) ausdrücklich unterschied, sondern sich auch bewußt wurde, daß man durch die Unterscheidung der Geburt aus Gott und der Geburt aus Maria die Einheit Christi nicht in Frage stellen dürfe. Wenn Ambrosius in anderen Schriften, selbst in exegetischen, den einen Christus mehr herausstellt als in den Lukashomilien (vgl. Ambrosius, incarn. 5,35; 6,47; exp. Ps. 35,4; De excessu fratris I,12), läßt er dennoch auch in diesen keine Zweifel darüber bestehen, daß für ihn der eine Christus, (der) *ipse*, wie er feststellt, Gott und Mensch ist (Ambrosius, Hom. Lc. 6,101; 7,120).

Auf jeden Fall hätte man genauer umschreiben müssen, was mit dem Wort „Christus" gemeint ist. Es ist offenbar als Eigenname gebraucht und bezeichnet, wie mir scheint, immer das Subjekt der göttlichen und menschlichen Aussagen. Es entspricht also dem christologischen Artikel des Taufsymbols (auch des Nicaenums): *Credo in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum.*[4] Dazu wäre noch zu präzisieren gewesen, daß Ambrosius im Gefolge der arianischen Kontroverse sehr zu einer christologischen Reduktion neigte, welche den Vater und den Geist nicht in Betracht zog. So heißt es gerade auch in den Lukashomilien: *Ipse est per quem ascendimus et ad quem ascendimus* (Ambrosius, Hom. Lc. 9,2. Dazu Rez., Gott und unsere Erlösung, 168f). Mit einem Wort: Die Grundaussage des christlichen Glaubens: Christus, Gott und Mensch, steht ohne Zweifel hinter dem *Christus interpres* des Ambrosius. Aber sie ist aus dem ganzen Umfeld der späteren nizänischen Orthodoxie zu verstehen.

In den folgenden drei Kap.n werden die im vorausgehenden erarbeiteten exegetischen Grundsätze des Ambrosius anhand von drei Thematiken des Lukasevangeliums verifiziert und vertieft. Das geschieht zuerst im Blick auf das Petrusbekenntnis (Hom. Lc. VI,93–109) (277–292). Es geht in diesem sechsten Kap. speziell um die Frage, wie der Glaube an Christus zustande kommt. Dabei wird das Kreuz im besonderen als Schlüssel der Christusverkündigung hingestellt (288ff). „Die christologische Fundierung der Exegese und die exegetische Erkenntnis Christi" (Kap. VII) wird weiter von den Erzählungen über das Wirken Christi her beleuchtet (293–347). In Frage steht das vierte Buch, in dem Ambrosius das Leben Jesu von der Versuchung bis zur Berufung der ersten Jünger behandelt. Als besonders wichtig erweist sich darin das Thema „Heil als Heilung", das als exemplarisches Auslegungsmittel vorgelegt wird (330–343). Im achten Kap. schließlich erörtert G. die Behandlung der Gleichnisse Christi durch Ambrosius (349–416). Danach können die Gleichnisse als Christi „ureigene Deutung und Verkündigung seiner Person und seines Wirkens gelten. Christus wird also ganz unmittelbar zum *interpres* seiner selbst" (351). Zugleich tritt heraus, in welcher Weise Jesus auf die Bilder aus der Schöpfung zurückgegriffen hat (vgl. auch 197). Gerade so versteht sich, daß die Allegorie bei Ambrosius alles andere als willkürlich war, sich vielmehr im Rahmen der Alltagssprache und des Denkens der Adressaten bewegte und darum auch für diese stimmig war (413).

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle noch mehr in die Einzelheiten dieser drei Kap. einzutreten. Hingegen verdient das kurze Schlußkap. „Die ambrosianische Predigt als auslegende Nachgestaltung des Evangeliums" eigens gewürdigt zu werden (417–426). Es kommt darin nochmals eindrücklich zur Sprache, wie bei Ambrosius Auslegung und Verkündigung zusammengehören. Dazu braucht es eine sprachliche Gestaltung, in welcher Christus selbst zu Wort kommt, und die es den Hörern erlaubt, die Selbstinterpretation Christi nachzuvollziehen. Um das zu erreichen, orientierte sich Ambrosius an der Bibel selbst (417ff).

Allerdings ging er dabei auch – und das wird m. E. von G. zuwenig ausdrücklich herausgestellt – über das Lukasevangelium hinaus. Er zeichnete nämlich nicht nur das Leben Jesu nach, sondern versuchte, den Sinnzusammenhängen im Reden und Handeln Christi nachzuspüren (420). Dazu erhob er sich zu einer Ausdrucksweise, die der vom Evangelisten berichteten Gnadenfülle gerade deswegen entsprach, weil sie seine Sprache „überbordete" (vgl. 419). Das alles trifft ohne Zweifel für die von G. vergleichsweise herangezogenen Predigten über das Schöpfungswerk weit mehr zu, deren Predigtstil besser erhalten blieb (423ff). Doch er spricht selbst im Hinblick auf die Lukashomilien von einer „Redramatisierung" (426). Diese rhetorischen Erweiterungen hätten um so mehr betont werden sollen, als

[2] Die Zwei-Naturen-Lehre als Kriterium der ambrosianischen Exegese kann geradezu als Leitmotiv der Arbeit von G. betrachtet werden. Vgl. u. a. 293, 386ff, 430.

[3] Die Behauptung, Origenes habe zusammen mit den griechischen Apologeten nur den Logos im Auge gehabt, während Ambrosius sich am inkarnierten Christus orientiert habe, wird durch die ganze Untersuchung immer wiederholt. Vgl. 93, 162, 168f, 253, 258, 261f, 277.

[4] Vgl. Ambrosius, Expl. Symb. 5f, in: CSEL 73, 6–9. Der Wortlaut des Symbols steht nicht im Text. Doch wird wiederholt Christus als Subjekt der Aussagen gebraucht.

sie im Widerspruch zu dem zu stehen scheinen, was zu Beginn der Arbeit über die *simplicitas mentis* und die Einfachheit der Sprache gesagt worden ist (vgl. 31f, 41 usw.). Im übrigen sei noch darauf hingewiesen, daß der Vergleich mit Cicero und Quintilian im zweiten Exkurs (214–217) und in der Zusammenfassung (436ff) insofern unvollständig ist, als zu wenig ausdrücklich ausgesprochen wird, daß das von jenen vertretene rhetorische Ideal auf das Wirken in der Öffentlichkeit, jedoch nicht auf die Weitergabe von Textauslegungen ausgerichtet war. (Vgl. zu diesem Unterschied P. Prestel, Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in De doctrina christiana, Frankfurt 1992, mit meiner Kritik in JAC 36, 1993, 219–224.) Gewiß basierte der Rhetorikunterricht auf der Lesung der Texte;[5] er zielte aber nicht auf die öffentliche Darlegung der Textinterpretation ab.

Abschließend faßt G. in einem „Rückblick und Ausblick" die Ergebnisse seiner Untersuchung nochmals zusammen (427–428). Es folgen das Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (439–450) sowie die Register: Bibelstellen; Ambrosiustexte; Antike Autoren; moderne Autoren; Sachen, Begriffe, Namen; lateinische Wörter (451–477).

Aus den vorausgehenden Darlegungen und Beobachtungen mag deutlich geworden sein, daß G. in seiner Untersuchung über *Christus interpres* bei Ambrosius eine Diss. vorlegte, welche den Durchschnitt solcher Arbeiten weit überragt. Er beweist damit nicht nur, daß er in bezug auf die Problematik der patristischen Exegese auf der Höhe der heutigen Forschung steht, sondern zeichnet sich durch eine Feinheit der Textanalyse aus, die ihm nicht schnell einer nachmachen wird. Wie alle anderen historischen Arbeiten weist natürlich auch seine Studie Grenzen auf. Ich versuchte, sie in allem Freimut aufzuzeigen, in der Hoffnung, damit den Benutzern dieses ausgezeichneten Buches einen Dienst erwiesen zu haben. Es mag sein, daß der eine oder andere meiner kritischen Hinweise auf einem Mißverständnis meinerseits beruht. Ich darf indes gleich hinzufügen, daß es nicht immer leicht ist, den gewundenen und manchmal auch zu weitschweifigen Darlegungen zu folgen, ganz abgesehen davon, daß ich nicht dasselbe Vorverständnis in bezug auf die „Worttheologie" habe (vgl. 253). Trotzdem habe ich daraus viel gelernt. Ich fühlte mich jedoch auch in vielem bestätigt. So teile ich die Ansicht voll und ganz, daß die „Auslegung als Grundform theologischen Erkennens" anzusehen ist (261f) (vgl. Rez., in Storia della Teologia, 498, und passim). Vor allem habe ich mich in dem wiedererkannt, was G. zur Aktualisierung des Wortes Gottes in der Gemeinde der Christgläubigen nicht nur mit Festigkeit, sondern auch auf so schöne Weise gesagt hat.

Rom Basil Studer

Fundamentaltheologie

Waldenfels, Hans: **Phänomen Christentum.** Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 187 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-451-23315-0

Es geht Hans Waldenfels in diesem Buch um eine Ortsbestimmung des Christentums in mehrfacher Hinsicht: Im Spannungsfeld zwischen Säkularität, den neuen Trends zu individualisierten Religionsformen und sich verändernder „Kirchen"-Religion zeigt das Christentum eine immer noch erstaunliche Überlebensfähigkeit – freilich in Gestalten, die offenbar in zunehmendem Maße fundamentalismus- oder synkretismusanfällig sind. Die Selbstvergewisserung des Christentums gerät zu bloß polemischer Selbstbehauptung, wenn die Herausforderung durch „die anderen" nicht als Chance zur gegenseitigen Bereicherung angenommen, sondern nur als identitätserschütternde Infragestellung abgewehrt wird. Sie gerät zur bloßen Relativierung des Eigenen, wo das unverwechselbar Christliche im religiösen Dialog nicht mehr kenntlich gemacht oder den Gemeinsamkeiten gegenüber als minder wichtig abgewertet wird.

Bei seiner Ortsbestimmung des Christlichen im Blick auf „die religiöse Landschaft unserer Tage" versucht W. zunächst, so etwas wie eine Grundintention von Religion herauszuarbeiten. Religion enthält in sich „sowohl die Aufforderung zum Einverständnis mit der unbedingten Ordnung wie auch die Kraft zum Widerstand gegen die tatsächliche Weltverfassung"; sie verwirklicht sich „nicht im Rückzug in Innerlichkeit, sondern im bewußten ‚Auszug' des Menschen aus sich selbst, in Hinkehr zum ‚Ganz-Anderen' und in Solidarität mit allem Geschaffenen" (71). Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich nicht zuletzt durch ihren Ort in diesem Spannungsgefüge sowie in der Artikulation des Bezugs zum „Ganz-Anderen", in den die Gläubigen sich jeweils hineingenommen und zu dessen Gestaltung sie sich herausgefordert wissen.

Bei der Beschreibung der religiösen Wege der großen Weltreligionen skizziert W. religiöse Grunderfahrungen, in die Christen sich neu verwickeln lassen könnten, wenn sie ihre religiösen Gesprächspartner wirklich kennenlernen wollen. In der Begegnung mit dem Judentum ginge es dabei um die eigenen Wurzeln, die ein vom Judentum sich distanzierendes Christentum nicht mehr wahrhaben wollte. Ein Wahrnehmen und Ernstnehmen dieser Wurzeln setzt freilich voraus, daß man die Schwesterreligion Judentum als gegenwärtige Wirklichkeit wahrnimmt und annimmt, daß man sich von seinen Erfahrungen des ungekündigten Bundes betreffen läßt: von den Erfahrungen des Exils (der Fremde) etwa, die im Judentum eine spezifische Kultur der Begegnung mit dem Anderen wachsen ließ; oder von der „Erdenhaftigkeit" seines Erwählungsglaubens, der sich einer einseitigen Spiritualisierung der Heilshoffnungen bis in die Gegenwart hinein widersetzt; vom Festhalten an einer „anamnetischen Kultur" (J. B. Metz), die den Primat des ideengeleiteten Denkens in Frage stellt (84–97). Im Gespräch mit dem Judentum – im Ernstnehmen dieser Erfahrungen – werden Christen dann gewiß auch die Frage stellen müssen, wie die besondere Erwählungsgeschichte, die Gott an Israel bindet, sich geöffnet hat – bzw. inwiefern sie immer schon offen war – für alle Menschen und ob die Gestalt Jesu Christi in spezifischer Weise für diese Öffnung steht.

Im Gespräch mit dem Islam, den W. knapp, aber in wohltuender Differenzierung darstellt, wird es entscheidend um das Spannungsverhältnis von „Gesetz und Mystik" gehen (113ff), also um die Frage, wie konkret normorientiert oder in welchem Sinne haltungsorientiert die Ergebung in Gottes guten und fordernden Willen gelebt werden will. Gegenseitig herausfordern werden sich Muslime und Christen mit dem zu präzisierenden Anspruch der „Letztgültigkeit" der je eigenen Offenbarung, gewiß auch mit dem je eigenen Kulturanspruch, der es dem Islam bisher schwer macht, die Ausdifferenzierung säkularer Kulturbereiche positiv zu werten.

Die asiatischen Religionen Hinduismus und Buddhismus sind für W. die große Alternative zu den drei abrahamitischen Religionen: die große Bedeutung eines zyklischen Weltverständnisses; die Lebendigkeit der Bindung an vorhistorisch Mythisches (vor allem im Hinduismus), die die asiatischen Religionen seit dem 19. Jh. für viele Menschen als die alle anderen religiösen Wege in sich enthaltende umfassende Menschheitsreligion verstehbar werden ließ; die Disziplin der Herauslösung aus den leidbringenden Begierden; das Wissen um die Notwendigkeit eines Reifen- und Aufarbeitenmüssens, das über den Horizont eines einmalig-geschichtlichen Lebens hinaus verweist – all diese Aspekte der indoasiatischen Religiosität relativieren die geschichtlichen Religionen des Mittelmeerraumes und fordern sie heraus, die religiöse Bedeutung des Geschichtlichen neu zu entdecken.

Die Faszination dieser so unterschiedlichen religiösen Wege läßt nach der Faszination fragen, die vom Christentum ausging und für viele Menschen immer noch von ihm ausgeht. W. versucht im Schlußkap. seines Buches, von dieser Faszination Rechenschaft zu geben: von der Inspirationskraft der „Memoria Jesu"; von der Überzeugungskraft authentischer Nachfolgegeschichten, an denen sichtbar und greifbar wurde, wie Menschen sich in der Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden in das Geheimnis Gottes einweisen und von ihm in Anspruch nehmen ließen; von der je neuen Provokation des Christentums, das vom Heil für und in der Welt, aber eben auch über sie hinaus zu sprechen und es zu bezeugen wagt.

W. wollte ein über den engen Kreis des Fachpublikums hinaus ansprechendes, einführendes Buch vorlegen. Das ist ihm gelungen. Seine Ortsbestimmung des Christentums regt aber auch den Fachtheologen zum Weiterfragen an; es erinnert an „Eckdaten" des Religionsdialogs, die – gerade weil sie so selbstverständlich klingen – im theologischen „Alltagsgeschäft" immer noch oft genug auf der Strecke bleiben.

Münster Jürgen Werbick

Dallmann, Hans-Ulrich: **Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 232 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012689-X

Die vorliegende, bereits 1988 angenommene Heidelberger Diss. sieht die Notwendigkeit einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Luhmanns Theorie zum einen darin begründet, daß die Theologie bei der Reflexion der sozialen Gestalt der Kirche auf den Dialog mit anderen Wissenschaften und insbesondere den Sozialwissenschaften angewiesen ist. Zweitens ergibt sich für D. die theologische Relevanz eben dieser Theorie daraus, daß sie selbst sich eingehend mit der Thematik Religion und Kirche befaßt. Drittens stehe sie als Supertheorie, die sich auf die Bestimmbarkeit der Welt bezieht, in Konkurrenz zu Religion und Theologie; sie erhebe den Anspruch der Überlegenheit gegenüber der Religion, über-

[5] Vgl. P. Hadot, Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque, in: M. Tardieu, Les règles de l'interprétation, Paris 1987, 13–34, und C. Schäublin, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. van Oort / U. Wickert, Christliche Exegese zwischen Nicea und Chalcedon, Kampen 1992, 148–173, zwei Studien, die der Vf. leider nicht kennt.

nehme damit selbst einen weltbildhaften Charakter und also eine religiöse Funktion, die deren theologische Kritik nötig mache.

D.s Untersuchung stellt in einem *ersten Teil* die Grundzüge der Luhmannschen Theorie vor und skizziert dessen System-, Kommunikations- und Evolutionstheorie, wobei er die Vorrangstellung der funktional-strukturellen Systemtheorie gegenüber den beiden anderen Theoriekomponenten unterstreicht, die durch eine Theorie sozialer Systeme erklärende Bedeutung erlangen, aber allein unfähig sind, eine Theorie der Sozialität zu begründen. Mit den drei Theorieansätzen steht Luhmann ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung, das u. a. auch eine Religions- und Kirchentheorie zu entwickeln erlaubt. Er begreift Religion als ein gesellschaftliches Subsystem, dessen spezifisches symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Glaube darstellt, der ebenso wie die Medien Geld, Macht, Liebe etc. über einen binär strukturierten Code, ein Pogramm, eine ihm eigene Kontingenzformel, über Dogmatisierungen sowie eine Systemreferenz verfügt. Religion erfüllt in bezug auf die Gesamtgesellschaft die Funktion der Transformation von unbestimmbarer in bestimmbare Kontingenz. Dies geschieht mittels ihrer Kontingenzformel „Gott". Die Leistung von Religion mit Blick auf die anderen Systeme sieht Luhmann in der Diakonie und Seelsorge. Auf sich selbst bezieht sich das Religionssystem in Form der Reflexion als Theologie. Kirche thematisiert Luhmann als Organisationsform von Religion, die aber angesichts der zunehmenden gesellschaftlichen Komplexität und Differenzierung die erforderliche Organisierbarkeit von Religion kaum mehr sicherzustellen vermag. Dies läßt die Suche nach funktionalen Äquivalenten für die Erfüllung der gesellschaftlichen Funktion der Religion geraten erscheinen, wofür die Wissenschaft, die Moral oder die „Civil Religion" in Frage kämen. Dabei macht D. deutlich, „daß zur Zeit kein funktionales Äquivalent für Religion beschrieben werden kann. Dies heißt jedoch nicht, daß die gesellschaftliche Bedeutsamkeit der Religion in ihrer gegenwärtigen Struktur gesichert ist" (108).

Der *zweite Teil* gibt einen Überblick über die theologische Luhmannrezeption, wobei er eine in systematischem Interesse erfolgende von einer Rezeption in kirchen- und religionstheoretischem Interesse unterscheidet. Dabei werden von Umfang, Anspruch und Qualität arg heterogene Arbeiten präsentiert, die von kurzen Aufsätzen (H. Günther, G. Green) bis hin zu breit angelegten Monographien (F. Scholz) reichen. Einen Schwerpunkt bildet die „Münchener Gruppe" (E. Herms, W. Pannenberg, T. Rendtorff, F. Wagner), als deren Verdienst D. erkennt, daß sie die systematisch-theologische Diskussion mit Luhmann eröffnet habe, die jedoch dessen Intentionen verfehle, indem sie seine Systemtheorie letztlich subjekttheoretisch und damit als Theorie der Freiheit lese. Von seiten einer theologisch rezipierten Kritischen Theorie kommen H. Peukert und R. J. Siebert zu Wort. Nach S. Pfürtners Kritik am moraltheoretischen Ansatz Luhmanns und G. Schneider-Flumes Unvereinbarkeitserklärung von Theologie und Systemtheorie geht D. auf F. Scholz' freiheitstheoretisch profilierte Probleme mit dessen Position sowie auf die Gruppe um M. Welker ein, die s. E. die umfassendste und produktivste theologische Auseinandersetzung mit jenem liefert.

Unter dem Stichwort der Rezeption in kirchen- und religionstheoretischem Interesse wird ausführlich K.-W. Dahms, im Anschluß an Luhmann formulierte, funktionale Theorie kirchlichen Handelns referiert und als ebenso eklektizistisch wie apologetisch kritisiert. Dagegen setzt der Vf. H.-E. Bahrs und R. Neus ideologiekritische sowie H.-J. Höhns handlungstheoretische Anfragen.

Seine *eigene Kritik* artikuliert D. im *dritten Teil*, wo er zum einen interne Probleme bei Luhmann aufzeigt und als solche v. a. die *impliziten ontologischen und normativen Voraussetzungen* von dessen Theorie, die Vorordnung der System- vor der Kommunikationstheorie sowie den Wirklichkeitsbezug seiner selbstreferentiellen Theorie ausmacht. Luhmanns ontologische und normative Prämissen verzerren laut D. auch seine Analyse von Religion. Dieser werde zudem „die Möglichkeit abgesprochen, Diskurse in Gang zu setzen, die die gesellschaftliche Differenzierung transzendieren" (192). Der hoch formalisierte und abstrakte Wirklichkeitsbezug der Luhmannschen Theorie erlaube gar nicht mehr, die Wahrheitsfrage zu stellen, die der Theologie aufgetragen ist. D. erkennt in Luhmanns Theorie eine implizite Theologie, die in ihrer Kritik der christlichen Theologie auf theologisch überholte scholastische Vorstellungen rekurriert, den in der theologischen Schöpfungslehre formulierten Weltbegriff unterbietet und ein systembiologisches Menschenbild vertritt, das aus der Perspektive der Theologie als selbstbezüglich aufgewiesen und durchbrochen werden kann. D. fährt fort mit einer theologischen Kritik der kommunikationstheoretischen Konstruktionen Luhmanns und legt dar, daß die, für dessen Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zentrale, binäre Kodierung sich auf den Bereich der Religion nicht anwenden läßt, da hier keine „echten", d. h. eindeutigen polaren Begriffe zu eruieren sind. Demgegenüber sei eine theologische Kommunikationstheorie eher von der Sprechakttheorie her zu konzipieren; von ihr her müsse der Vorrang der System- vor der Handlungstheorie jedenfalls zurückgewiesen werden. Zwar lasse sich theologisch an eine Theorie der Differenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme anschließen, jedoch erhebe die Kirche in ihrem Handeln einen „die gesellschaftliche Differenzierung übergreifenden Anspruch, der wiederum begründet ist durch den universalen Anspruch des Evangeliums" (207).

D.s Arbeit bietet einen schlüssigen Durchblick durch die „labyrinthische" (112) Anlage der Luhmannschen Theoriebildung. Sie zeichnet deren Entwicklung im Sinne einer fortschreitenden Differenzierung bis Mitte der achtziger Jahre nach. Der Vf. stellt die theologische Rezeption und Diskussion dieses Ansatzes einigermaßen umfassend dar, wobei seine Einteilung der verschiedenen Gruppen von Rezipienten allerdings problematisch ist, da es sowohl eine kirchentheoretische Rezeption in systematischem Interesse gibt (etwa bei Höhn) als auch eine systematische mit religionstheoretischer Zuspitzung (etwa in dem herangezogenen Peukertaufsatz). Zurecht macht D. auf elementare theorieinterne Probleme ontologischer und damit zusammenhängend normativer Art aufmerksam. Er weist gleichfalls mit Recht auf die religiöse Funktion der Luhmannschen Systemtheorie und deren implizite Theologie hin. Zu einer solchen „Theologie" kann sich die christliche aber nicht in der Weise verhalten, daß sie jene, wie D. meint, zu „überbieten" (197) trachtet. Sie kann ihr, indem sie deren Weltbildfunktion aufdeckt und ihren supertheoretischen Anspruch kritisiert, allenfalls widersprechen. Dabei sollte sie deren analytische Potenz, insbesondere ihre Leistungen im Blick auf die Analyse gesellschaftlicher Differenzierung anerkennen, ihrem metatheoretischen Anspruch allerdings, wie D. richtig fordert, aber leider nicht ausführt, eine soziologisch informierte und zugleich „theologisch verantwortbare Kommunikationstheorie" (203) konfrontieren.

Frankfurt/M. Edmund Arens

Feiter, Reinhard: **Zur Freiheit befreit.** Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich. – Würzburg: Echter 1994. 299 S. (Bonner Dogmatische Studien, 17), kart. DM 39,00 ISBN: 3-429-01603-7

Schon allein das Wagnis, dem Werk des Regensburger Philosophen Ferdinand Ulrich (*1931) eine (die erste!) Monographie zu widmen, bedarf der anerkennenden Würdigung. Stellt doch dessen oft „hermetisch anmutende(s)" (23) Denken einen zu wenig beachteten Beitrag zu Fragen der Ontologie, der christlichen Apologetik und vor allem der Dialogik dar.

Mit seiner Entscheidung, den Zugang zu Ulrich über das Gespräch mit Heidegger zu suchen, gibt der Vf. seiner Diss. das außerordentlich hohe Sprach- und Abstraktionsniveau vor. In vier Angängen umkreist er den Kerngedanken Ulrichs: Daß sich die Freiheit und damit das Menschsein nur *im dialogischen Verhältnis als dankbares Übernehmen eröffneter Freiheit*, als Einheit von „Empfangen-Haben" und „schöpferischem Gebären" (59) vollzieht. Die Verdeutlichung dieses Grundgedankens der „Geburtlichkeit" am gefährdeten Heranwachsen des Kindes bildet den am leichtesten zugänglichen und zugleich systematisch zentralen Teil von F.s Studie (114–153). Hier werden nicht nur die pointiertesten Gegensätze zu Heidegger und dessen Daseinsanalytik aus dem Vorlauf zum Tode sichtbar, sondern auch die Motive der von F. dargestellten Grundoptionen Ulrichs erhellt: seiner Abwehr jedes festlegenden Denkens, weil es der unverfügbaren Empfänglichkeit des Seins widerspräche (44–48, 52–54, 260–263); seines Widerspruchs gegen eine Substanzontologie im Sinne Heideggers (95–98, 105–109); seines ständigen Hinblicks auf das Gottesverhältnis, ohne das der Mensch seine Freiheit nicht denken kann (56–60, 65, 214–224; 246–256 mit bemerkenswerten Hinweisen zum Symbolverständnis); seiner daraus resultierenden Weigerung, eine strikte Trennung zwischen Philosophie und Theologie vorzunehmen (21f, 228–237); vor allem aber der – gegen Heidegger – fundamental dialogischen Ausrichtung seines Denkens. Die von Heidegger stets betonte *ontologische Differenz* wird von Ulrich *konsequent als dialogische* gedacht, in der die theologische Differenz sichtbar wird (153–181). In all dem zielt Ulrichs Denken darauf, den Menschen zum dankbaren Vollzug der ihm geschenkten Freiheit zu bewegen, das Sein als Liebe (153–159) zu denken und gerade darin eine christliche Apologetik zu verantworten, die auf eine ihr entsprechende Praxis verwiesen bleibt.

Es gelingt F., Grundgestalt und Grundoptionen von Ulrichs Denken herauszustellen. Daß er so nicht zuletzt die Kritik an Heideggers nichtdialogischem Denken auf eine neue Reflexionsstufe gehoben hat, gehört ebenso zu seinen Verdiensten.

Und doch provoziert seine Arbeit *kritische Einwände*: Daß der Vf. selbst das „kreisende Denken" (99) Ulrichs nachvollzieht, verleiht auch seinem eigenen Werk einen eigentümlich „hermetischen" Charakter. Dieser wird noch verstärkt, indem er in seinen Argumentationsgängen eine präzise Detailkenntnis Heideggers mehr voraussetzt als eröffnet. Seine häufige, explizite Weigerung, sich argumentativ festzulegen (z. B. 29), die sich in langen Fragesequenzen ausdrückt, führt den Leser nicht selten eher in die Ratlosigkeit als in das mitvollziehende Nachdenken. Vor diesem Hintergrund erscheint es um so mehr als Verlust, daß F. auf die für Ulrich zentrale Auseinandersetzung mit Thomas v. A. und Hegel selbst da verzichtet, wo sie sich aufdrängte: in der Abwehr der Ontotheologie (50–54) und der Neufassung der Ontologie (240–246). Während Ulrich sich offensichtlich mit Levinas in dem Verdacht trifft, daß jede, selbst die transzendentalphilosophische Rede die

Unverfügbarkeit des Seins verrät (44–47, 182), verdecken F.s gelegentliche Hinweise auf Levinas den Graben, den dessen Denken von Ulrich trennt: Die für Ulrich zentrale Reziprozität des dialogischen Geschehens wird von Levinas vehement bestritten.

Im Blick auf die ganze Untersuchung wird deutlich, daß deren Stärke zugleich ihren Mangel darstellt: Seine *Vertrautheit mit dem Denken Ulrichs* ermöglicht F. dessen einfühlsame Anwendung auf die Auseinandersetzung mit Heidegger – und erschwert den Lesenden zugleich einen Zugang, der wohl nur aus einer größeren kritischen Distanz des Vf.s zum Denken Ulrichs erschließbar gewesen wäre.

Münster Michael Bongardt

Dogmatik

Menke, Karl-Heinz: **Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage.** – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 180 S. (Kriterien, 94), kart. DM 18,00 ISBN: 3-89411-331-6

In der Christologie (genauer: am Christus*bekenntnis*) entscheidet sich, ob der christliche Glaube angesichts des europäischen Säkularismus und des weltweiten Pluralismus konkurrierender Religionen und ihrer Wahrheitsansprüche rational und ethisch verantwortbar gelebt werden kann. Der Vf. stellt sich in der vorliegenden tiefdringenden, aber doch gut verständlichen Studie dieser Frage, von der die Zukunft des Christentums abhängt. Natürlich geht es bei der theologischen Reflexion der Konsequenzen des Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem universalen und endgültigen Vermittler des Heiles, um nichts weniger als um den Versuch, die Suche eines jeden Menschen nach dem Sinn seines Lebens (des Sinns für mich) in dem von Gott her gestifteten Sinn (Sinn an sich) als ans Ziel gekommen aufzuweisen.

Gerade aber die Behauptung, daß die Unbedingtheit und die Absolutheit des Daseinssinnes sich in der kontingenten geschichtlichen Gestalt Jesu als der Sinn für mich vermittelt hat, stößt auf die Skepsis eines metaphysikfeindlichen Zeitalters, in dem die Unerkennbarkeit der Wahrheit des Seins oder der Wirklichkeit an sich unwidersprechlich als bewiesen vorausgesetzt wird. Der sog. *„Absolutheitsanspruch des Christentums"* wird als ein *Dogmatismus* zurückgewiesen, der noch nicht über die Endlichkeit der menschlichen Vernunft aufgeklärt ist bzw. als Rechtfertigungssystem des Machtanspruchs eines totalitären Systems und als Anschlag auf den Frieden der Religionen zurückgewiesen werden muß. Die Behauptung, daß Gott sich als er selbst in der Vermittlung eines einzelnen Menschen und in den Medien menschlicher Sprache (Bekenntnis, Dogma, sittliche Norm) als der Weg, die Wahrheit und das Leben zugänglich gemacht hat, ist der *nervus rerum* der Auseinandersetzung der Christologie mit der Moderne und der Postmoderne.

Im ersten der drei Hauptteile seiner Untersuchung stellt M. die „Geistesgeschichtlichen Voraussetzungen gegenwärtiger Christologie" (17-60) dar. Er referiert die Erkenntnissituation, wie sie sich aus dem *Nominalismus*, dem neuen Konzept von Natur und Materie in den neuzeitlichen Naturwissenschaften, angebahnt hat und in der *Wende zum Subjekt* (Descartes, Kant) zum Durchbruch gekommen ist. Der *Nihilismus Nietzsches* erweist sich als eine letztendliche Konsequenz der Einsicht, daß es einen Zugang zu einer metaphysisch begründeten Wahrheit und Wertordnung nicht gibt, weil sich Wahrheit und Werte als Produktionen menschlicher Subjektivität und ihrer Machtansprüche erweisen. Nietzsche ist wohl nicht nur der Vollender der Moderne, sondern zugleich auch der Vater der Postmoderne, die entgegen ihrem Programm weniger die Überwindung als die Vollendung einer Philosophie der unüberwindbaren Endlichkeit der Erkenntnis (im Horizont der Subjekt-Objekt-Spaltung) angesehen werden kann. So kann M. zeigen, daß die *„New Age-Bewegung"* (Fritjof Capra) bei aller Polemik gegenüber dem Machbarkeits- und Beherrschbarkeitswahn einer extremen Subjektphilosophie, in der der Mensch sich als Schöpfer und Macher von Natur, Gesellschaft und Wertordnung aufspielt, gerade die absolute Relativität aller menschlichen Erkenntnis und die prinzipielle Unerkennbarkeit der Wirklichkeit an sich bestätigt. Im Rückgriff auf die Relativitätstheorie in Physik und Kosmologie wird eine Anthropologie begründet, die Erlösung aus dem Subjekt-Objekt-Dilemma verheißt, wenn der Mensch sich in antirationaler Sehnsucht mystisch in die Unschuld des Anfangs zurücksehnt und mittels religiöser Mythen und Rituale sich als Teilmoment in die Rhythmik der Naturprozessualität einschwingt oder an der Pforte zum Kollektiv-Unbewußten die Vernunft und den freien Willen als Träger seines Personseins abgibt.

Sehr originell scheint mir die Veranschaulichung der Zeitdiagnose durch eine Analyse von Strömungen in der modernen Kunst zu sein, die M. als Spiegelbild der Subjektphilosophie des erkenntnistheoretischen Relativismus in Moderne und Postmoderne versteht. Dem Subjektivismus der Wahrnehmung entsprechen Impressionismus und Suprematismus, dem Subjektivismus des Verstandes Kubismus und Konstruktivismus, dem Subjektivismus des Unbewußten Surrealismus und Automatismus, und dem Subjektivismus des Willens Expressionismus und abstrakter Expressionismus. Verliebtheit ins Detail und in banale Alltagsgegenstände in Pop-art und Dadaismus andererseits hat nichts mit einer Rückkehr zur Realität als der Quelle menschlicher Sinnhabe zu tun, sondern ist eher Ausdruck der Verzweiflung des Subjekts oder des Hasses gegen sich selbst angesichts einer Welt der Zufälle, der Beliebigkeit und der Austauschbarkeit aller Werte.

Im zweiten Teil stellt M. drei Autoren vor, die „Christologie aus der Verneinung alles Unbedingten" (61-110) betreiben. In kenntnisreicher und fairer Würdigung der sich in Ansatz und Ausführung erheblich unterscheidenden Autoren muß M. feststellen, daß die psychotherapeutische Deutung und Funktionalisierung des Christentums bei *Drewermann* mit denen von *John Hick* und *Paul Knitter konvergieren in der absoluten, definitiven und apriorischen Negation einer Möglichkeit der Selbstmitteilung des Absoluten* oder Gottes und seiner Wahrheit durch einen menschlichen Mittler und der Erkennbarkeit der Wahrheit Gottes im Medium menschlicher Sprache und Erkenntnis. Das menschliche Bekenntnis zu Gott in Jesus Christus (das christologische Dogma) sind Weisen, wie der Mensch sich auf die immer unerkennbar bleibende Transzendenz der Wirklichkeit (an sich) und die Transzendenz Gottes bezieht. Somit kommt dem Dogma und den moralischen Geboten nur eine ethische, therapeutische oder eine die innermenschliche Kommunikation ermöglichende Funktion zu. Aber sie geben nicht in menschlicher Sprache die Wahrheit Gottes wieder.

Wenn bei Drewermann in gewisser Weise noch von der Einzigartigkeit Jesu Christi oder sogar von Jesus als „absoluter Person" gesprochen wird, ist dies keineswegs inkarnationstheologisch gemeint, sondern anthropologisch begründet. Jesus von Nazareth ist nach Drewermann in seiner Weise einmalig (wenn er auch neben anderen Religions- und Sinnstiftern keineswegs ausschließlich dasteht), insofern er der Katalysator einer vom Menschen zur Wirklichkeit an sich aufsteigenden Bewegung ist, die er aber niemals erreichen kann. Es geht immer nur um eine Heilserfahrung und eine Identitätsfindung im Rahmen eines Sinnes für mich bei einer apriorischen Unerkennbarkeit und Unzugänglichkeit des Absoluten und Unbedingten menschlicher Erkenntnis und sittlichen Handelns. Auch die Rede von einem personalen Gott sagt nichts über Gott selbst aus. Es ist nur eine Weise, *wie das Absolute von mir erfahren wird.* Es ist, wie wenn ich mich in einem dunklen Raum zwischen eine Lichtquelle und eine weiße Leinwand stelle und den von mir auf diese Leinwand projizierten Schatten als mein Du anspreche.

Trotz der gelegentlich gehörten überschwenglichen Lobeshymnen auf John Hick (vgl. 76) sticht ins Auge, wie unpräzise er und die anderen genannten Autoren die von ihnen kritisierte klassische Christologie darstellen. Das Dogma von Chalzedon wird durchgängig extrem *monophysitisch* ausgelegt, so als ob es bei der Inkarnation um eine substantiale Vergottung des Menschen Jesus ginge und gerade nicht um die Aussage, daß Jesus in seinem Menschsein nicht eine Erscheinungsweise Gottes ist, sondern daß seine menschliche Natur unvermischt mit der göttlichen Natur des Logos in der Einheit mit ihr in der Person des ewigen Sohnes des Vaters subsistiert. Da der Begriff der Hypostase von einem psychologischen Personbegriff her ausgelegt wird, muß schon die Rede von den zwei Bewußtseinen und Willen Christi so verstanden werden, als ob Jesus in seinem empirischen Ich zwischen zwei Bewußtseinen hin und her pendle.

Naiv und unverantwortlich scheint mir auch die Konsequenz für die systematische Christologie zu sein, die Hick aus der exegetischen Erkenntnis zieht, daß Jesus sich nicht selbst mit soteriologischen und christologischen Prädikaten vorgestellt habe und somit nicht der erste Dozent in Christologie gewesen sei. Als ob es darauf ankäme, was Jesus von sich selbst behauptet hat. Und selbst wenn er sich als die „zweite Person der Trinität" bezeichnet hätte (oder genauer, daß die ihn als Mensch tragende Hypostase die Hypostase des Logos ist), hätten seine Jünger die so ausgesagte Gottessohnschaft nicht glauben müssen, nur weil er es so gesagt hat. Die Autorität Jesu für die Jünger ergab sich nicht aus Selbstbezeichnungen, sondern aus der *in seinem Auftreten offenbaren Aktionseinheit mit Gott*, den er in einem ausschließlichen Sinn seinen Vater nannte und von dem er sich als der eschatologische Mittler der Gottesherrschaft und damit der Präsenz Gottes in der Welt, und in diesem Sinn als der Sohn gesandt wußte. In der Konsequenz dieser Handlungseinheit zwischen Gott und dem eschatologischen Heilsmittler, wie sie sich in Kreuz und Auferstehung letztendlich gezeigt und durchgesetzt hat, tritt auch eine Seinseinheit von Gott mit seinem ewigen Wort zutage, das in dem Menschen Jesus Fleisch angenommen hat. So zeigt sich im Blick auf die Geschichte Jesu die Offenbarungseinheit Gottes und seines Wortes mit Jesus, der in einer Sohnesrelation mit dem Vater verbunden ist und darum in seinem Menschsein und seiner menschlichen Geschichte das ewige Wort Gottes in der Zeit ist, so daß wer ihn sieht, auch den Vater sieht, oder wer mit ihm Weggemeinschaft hat, in der Tat der Wahrheit und dem Leben Gottes begegnet.

Im dritten Teil setzt M. dem die „Christologische Antithese: Jesus ‚Sinn für mich', weil ‚Sinn an sich'" (111-166) entgegen. Mit Bezug auf E. Levinas und H. Verweyen wird die philosophische und fundamentaltheologische *Bedingung der Möglichkeit realer Selbstmitteilung des Unbedingten im Bedingten* erkundet. Hier zeigt sich, daß der Relativismus und der Fundamentalismus nur die feindlichen Zwillingsbrüder sind, die aus der nicht bewältigten erkenntnistheoretischen Situation der Neuzeit mit der genannten Subjekt-Objekt-Spaltung hervorgehen. Entweder verzweifelt der Mensch überhaupt an der Möglichkeit, daß das Absolute in der Welt sich als es selbst in einem menschlichen Mittler zeigen könne, oder es wird eine subjektive, zeitgebundene Interpretation verabsolutiert und anderen mehr oder minder gewaltsam aufgedrängt. Erst von einer erkenntnistheoretischen Position, die eine Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte für denkbar hält, kann nun auch das biblische Zeugnis gerecht bewertet werden. Denn die im AT und NT bezeugte Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte spricht von der Tatsache einer offenbarungsgeschichtlichen absteigenden Selbstmitteilung Gottes in dem menschlichen Mittler in menschlicher Sprache und Geschichte, bis am Ende Gott als er selbst in seinem inkarnierten Wort sich als er selbst (Sinn an sich) identifiziert als der Sinn für mich. Denn exegetisch steht fest, daß Jesus sich nicht als der Dolmetscher einer religiösen Erfahrung des a priori immer unbekannt bleibenden Absolutums verstanden hat, sondern als den Vollender der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes inmitten der Geschichte.

„Man bekommt die Einzigkeit Jesu Christi nicht in den Blick, solange man seine Beziehung zu Gott als Bewegung von unten nach oben und nicht umgekehrt als inkarnatorische Bewegung von oben nach unten versteht. Jesus ist nicht deshalb ‚der unbedingte Sinn', weil er im Vertrauen auf seinen Abba alle Angst überwindet (Drewermann) oder sich selbst und alles Endliche auf ein postuliertes Unendliches hin relativiert (Hick und Knitter). Dann wäre er in der Tat nichts anderes als ein ‚Katalysator' unserer Selbsterlösung; dann könnte er zwar ‚Sinn für mich' werden, aber nicht der Christus für alle Menschen aller Zeiten (‚Sinn an sich') sein. Nein, Jesu Einzigkeit liegt in der Inkarnation seiner Gemeinschaft mit Gott: darin, daß er seine Beziehung zu Gott bis in den kreuzigenden Haß verweigerter Beziehung trägt und den Sündern die Umkehrung ihrer Sünde in Sohnschaft ermöglicht. Wer sakramental oder unsakramental Christus empfängt, postuliert nicht nur unbedingten Sinn, sondern ist dessen Täter: Subjekt jener Liebe, die welt- und zeitimmanent alles Sinnlose in Sinn verwandeln und transformieren will, bis Christus schließlich ‚alles in allen und in allem' sein wird" (174f).

Hiermit verknüpft M. schließlich auch einige Überlegungen, wie die christliche Glaubensgemeinschaft die Einzigkeit Jesu Christi nicht als verabsolutierte Meinung oder begrenzte subjektive Erfahrung, sondern wie sie Christus als die definitive Offenbarung der Wahrheit und des Lebens Gottes *gegenüber allen Menschen* bezeugen kann als eine demütige und dienende Einladung zur Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die ganz konkret in der Kirche gelebt wird. Von daher ergeben sich auch neue Grundbestimmungen der Begriffe Mission, Diakonie, Stellvertretung als Kennzeichnung des Verhältnisses der Kirche zu den Weltreligionen bzw. auch zu säkularistischen Lebensauffassungen. Kirche handelt im Auftrag Gottes und versteht sich als das Zeichen für den geschichtlich gewordenen universalen Heilswillen Gottes und dafür, daß das Geheimnis des Menschen sich im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes auflichtet (II. Vatikanum, GS 22).

M. hat in seiner Studie die kritische Situation der Christologie auf den Punkt gebracht und erste Lösungsmöglichkeiten aufgezeigt. Dieses Buch bietet eine der besten Hinführungen zur Grundlagendiskussion gegenwärtiger Christologie.

München Gerhard Ludwig Müller

Ohlig, Karl-Heinz: **Fundamentalchristologie.** Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. – München: Kösel 1986. 732 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-466-20284-1

Das Buch von Ohlig ist zwar schon vor zehn Jahren erschienen. Thema und Anliegen sind aber so aktuell, daß der Vf. bei der Systematikertagung im September diesen Jahres über sein Werk sprechen wird (Anm. der Schriftleitung).

In einer Zeit, die stark die Kontextualität und Inkulturation betont, versucht Ohlig, das christologische Dogma auf radikale Weise als kulturbedingt zu erweisen. Dazu verficht er konsequent die These, die Christologie sei ganz eine Funktion der Soteriologie (27). Er stellt sich damit bewußt in Gegensatz zu Autoren wie Pannenberg, die zeigen, daß Jesus zur Projektionswand je neuer Wünsche und kultureller Vorurteile wird, wenn die Soteriologie zum einzig dominierenden Thema erhoben wird. Doch diese Konsequenz stört O. nicht. Im Gegenteil, er möchte gerade aufzeigen, wie sich das Christusbild von der Bibel über die alte Kirche und die Scholastik bis in die Neuzeit hinein wegen unterschiedlicher soteriologischer Bedürfnisse immer wieder verändert hat.

Das sehr vielfältige geschichtliche Material unterwirft er dabei einem strikten Deutungsraster, nämlich der Annahme von *zwei in sich grundverschiedenen soteriologischen Erwartungen*. Er unterscheidet Kulturen, die das Heil „von, durch und in Geschichte" (46) erwarten und deshalb der Ethik und der ‚Fremderlösung' eine große Bedeutung zumessen, von ‚naturorientierten' Kulturen, die das Heil im naturhaften Einswerden finden wollen und deshalb monistisch oder pantheistisch angelegt sind (22f). Beide soteriologischen Formen sind nach ihm völlig inkommensurabel, und er ordnet die erste dem jüdischen Denken und die letztere dem Hellenismus zu. Daß der jüdische Schöpfungsglaube neben der Geschichte auch die Naturerfahrungen umfaßt (z. B. Liturgie im Zyklus der Natur, Weisheit, Lob Gottes aus der Natur, etc.) und daß zur griechischen Welt neben dem Kosmosdenken vor allem auch die Ethik mit dem großen Thema der wahren ‚Paideia', die Dramatik und die Geschichtsschreibung (Herodot [„Vater der Geschichte"], Thukydides) gehören, ist für ihn angesichts der postulierten fundamentalen Unterscheidung eher belanglos. Der Vf. weiß ferner, daß das Judentum seit der Zeit von Alexander stark von hellenistischen Vorstellungen beeinflußt wurde. Er sieht in diesem Faktum aber keinen Einwand gegen seine postulierte Unterscheidung, sondern er interpretiert das hellenistisch beeinflußte Judentum als widersprüchliche Vermischung, die von den gegensätzlichen Grundmodellen herrührt. Ähnliches gilt für seine Deutung des Neuen Testaments und des altkirchlichen Dogmas. O. stimmt zwar jenen Exegeten zu, die festhalten, daß die wesentlichen christologischen Vorstellungen im NT schon vor Paulus gegeben waren (118.167), und er anerkennt, daß das Symbol von Nizäa „sachlich nicht über die neutestamentlichen Bekenntnisartikulationen" (181) hinausgeht. Trotzdem sieht er in diesen Fakten nicht ein Zeichen für die Wahrheit der christlichen Botschaft, sondern er deutet die Hoheitsaussagen über Jesus Christus als starke Überwucherung des Jüdischen durch das Hellenistische (98), wobei es zu einer Verbindung von an sich Widersprüchlichem kam. Der untergründige radikale Widerspruch zeigt sich nach ihm auf der geschichtlichen Oberfläche in der Spannung zwischen jüdischem und hellenistischem Christentum.

Durch den Schöpfungsglauben heben sich Juden, Judenchristen und Heidenchristen klar vom heidnischen Hellenismus ab. Durch den Glauben an die Heilsbedeutung Jesu (Kreuz, Auferweckung) unterscheiden sich ferner alle Christen (Juden- wie Heidenchristen) sowohl von den Juden wie von den Heiden (vgl. die massiven Anklagen des Celsus auch gegen die hellenistischen Christen). Trotz dieser Differenzen und Gegensätze, die O. auch feststellt, selbst wenn er kaum vom Kreuz spricht, meint er, der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen sei wichtiger, weil er darin einen Ausdruck jener untergründigen ‚Kausalität' findet, die für ihn allein zählt, nämlich der beiden fundamentalen, gegensätzlichen Heilsorientierungen (geschichtlich und natural).

Ähnliches gilt nochmals für Spannungen innerhalb des hellenistischen Christentums. Obwohl seit Nizäa und der Überwindung der arianischen Krise alle kirchlichen Theologien nicht nur in der Heilsbedeutung Jesu Christi und in der Schöpfungslehre, sondern auch in der Trinitätslehre und in der Anerkennung der wahren Menschheit Christi übereinstimmen, sind diese Übereinstimmungen für O. nur vordergründig. Dafür sieht er in der Spannung zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Theologie einmal mehr eine Bestätigung seiner These, daß der entscheidende Gegensatz zwischen geschichtlichem und naturalem Denken besteht. Er weiß natürlich, daß sowohl die antiochenische als auch die alexandrinische Theologie, wie sie tatsächlich vorliegen, nicht in sein Muster passen. So sagt er z. B. schon von Origenes, daß er ganz der naturorientierten alexandrinischen Mentalität zuzurechnen sei, aber dennoch ein beinahe antiochenisch klingendes Einheitsmodell entwickelt habe (195). Analoges gilt für die spätere alexandrinische und antiochenische Theologie. Wegen solcher Widersprüche zwischen seinem Interpretationsmuster und den tatsächlich vorliegenden Theologien deutet er diese als Kompromißformeln, zu denen die allein entscheidenden hintergründigen ‚Kausalitäten' in Konfrontation mit den großkirchlichen Gegebenheiten gezwungen wurden. Auch die Lehre von Chalkedon, bei der es zu einer Synthese zwischen alexandrinischem und antiochenischem Denken kam, ist deshalb für O. keine echte Synthese, sondern nur „ein Formelkompromiß aus Kompromißformeln, ein Kompromiß aus Kompromissen" (273). Das Konzil hätte an der Vorstellung einer seinshaften Vermittlung zwischen Gott und Mensch in Christus festgehalten, sie aber zugleich verneint, weil es zwei vollständige Subjekte gelehrt habe (wahrer Gott und wahrer Mensch): „In der hellenistischen Christologie ist das grammatische Attributionssubjekt nicht identisch mit einem realen Subjekt. Die Festschreibung der naturalen Integrität von Gott und Mensch hebt logisch ein tatsächliches Subjektsein auf. Die Sehnsucht nach einer realen Subjekteinheit ist nur apollinaristisch oder monophysitisch zu erfüllen" (257). Deshalb endet für O. die hellenistische Christologie „mit Chalkedon in der Aporie; prósopon und hypostasis legen die Aporie terminologisch exakt fest, sie sind aporetische Vokabeln" (286f). O. kommt zu diesem Urteil, weil es für ihn eben nur die Alternative ‚naturhaft (= seinshaft) oder ethisch' gibt. Deshalb sind für ihn nur die apollinaristische und die adoptianistische Sicht konsequent, wenn auch nicht wahr. Im Gegensatz zu dieser Alternative hat das christliche Denken aber immer mit einer weiteren Möglichkeit gerechnet (z. B. ‚*relatio subsistens*' in der Trinität; Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer, die sowohl seinshaft ist als auch dauernd dem freien Wirken Gottes entspringt). Aus diesem Grund unterscheidet das christliche Denken zwischen Subjekt und Person (vgl. Balthasar), und für dieses Denken ist es nicht widersprüchlich, mit Chalkedon eine personal-seinshafte Einheit in Christus auszusagen und zugleich seine wahre Gottheit und sein wahres Menschsein zu bekennen. Um diese dritte Möglichkeit weiß natürlich auch O., aber er wird sie wohl als Kompromißformel dritter Potenz beurteilen. Damit hängt Entscheidendes von der Frage der Methode ab.

Der Vf. bedient sich im historischen Teil seiner Arbeit ganz einer auf die Kultur angewandten tiefenpsychologischen Betrachtungsweise. Er glaubt zwei alles entscheidende untergründige „Kausalitäten" festmachen zu können, um dann die auf der geschichtlichen Oberfläche tatsächlich vorhandenen biblischen und kirchlichen Heilsaussagen als jene neue Kompromisse zwischen den beiden gegensätzlichen Kräften zu deuten. Wenn man hingegen den tatsächlich vorhandenen Texten folgt, drängt sich eine ganz andere Methode auf. Danach haben die Wahrnehmungen Gottes durch die Propheten in Israel und vor allem die Gestalt und das Geschick Jesu eine solche Aussage- und Offenbarungskraft, daß sie alle vorgegebenen Begriffe und Vorstellungen immer wieder sprengen und radikal transformieren. Auffallend ist nun, daß O. auch diese Methode kennt und von ihr vor allem im letzten Kap. seines Buches, in dem er nach der transkulturellen Bedeutung der Gestalt Jesu fragt, in gewisser Weise auch Gebrauch macht.

Hier spricht er von der korrektiven Wirkung, die vom sogenannten narrativen Material der Bibel ausgeht (654), wobei er diese korrektive Wirkung allerdings sehr beschneidet, weil er entscheidende Teile des narrativen Materials als bloße Legenden behandelt. Er hält jedoch eindeutig fest, daß die Erfahrung von Jesus als Christus die monistische Perspektive ausschließt (669). Diesem Urteil ist voll zuzustimmen; daraus dürfte sich aber eine Folgerung ergeben, die an die historische Darstellung von O. eine ernste Frage stellt. Alle Christen in der Linie der Großkirche (mit Ausnahme von gewissen Gnostikern) haben sich von Anfang an entschieden gegen den Monismus ausgesprochen. Für sie war folglich der Gegensatz zwischen Theismus und Monismus weit entscheidender als die Spannungen in ihren eigenen Reihen.

O. stellt ferner fest, daß Jesus die Fragen des Menschseins radikal gelebt und die letzte Bedrohtheit des Menschen „nicht primär in naturalen Daten (Krankheit, Tod), sondern vor allem in der ‚Sünde'" gesehen hat (669). Genau dies haben aber auch alle großen christlichen Soteriologien in den vergangenen zwei Jahrtausenden getan. Sogar nach der kultur-tiefenpsychologischen Methode von O. müßte sich deshalb aufdrängen, daß die Kontinuität zwischen den verschiedenen christlichen Soteriologien letztlich sehr groß war.

O. beschreibt ferner in korrekter Weise, daß die aus den verschiedenen Kulturkreisen kommenden soteriologischen Prädikate „mit Jesus ‚nur' in superlativischer, überbietender Weise verbunden" und „ausschließlich für das Christusbekenntnis" reserviert wurden (637). Bei einer solchen Ausschließlichkeit in der Anwendung ändert sich aber notwendigerweise der Inhalt der Prädikate, und er wird nicht mehr vom historischen Ursprung bestimmt, sondern ganz von der Person her, auf die die Titel angewandt werden. Damit verliert aber der Hinweis auf die unterschiedlichen historischen Ursprünge jede Beweiskraft für einen angeblichen Gegensatz in den biblischen und kirchlichen christologischen Aussagen.

Schließlich sagt O. von der letzten Heilsperspektive, auf die alle soteriologischen Hoffnungen ausgerichtet sind, daß sie „durchaus sachgerecht mit dem Begriff ‚Gott' (oder ähnlichen Termini) bezeichnet wird" (611). Und bezüglich Jesus hält er fest, daß dieser „die äußerste soteriologische Perspektive" erfüllt und „der religiösen Frage und Hoffnung schlechthin" entspricht (619; vgl. 642, 660). Trifft beides zu, was ich für korrekt halte, dann ergibt sich aber, daß auch Jesus durchaus sachgerecht als Gott oder als Sohn Gottes bezeichnet wird. O. lehnt diese Folgerung jedoch entschieden ab, weil dabei die Heilshoffnung ‚verobjektiviert' und ‚mythisiert' werde. Wenn dies aber bei Jesus gelten soll, dann müßte dies wohl auch bei Gott der Fall sein. Auch der Gottesbegriff wäre in diesem Fall ein verobjektivierender Mythos eines noch unkritischen Bewußtseins, was O. aber, soweit ich ihn verstehe, doch nicht behaupten will. Deshalb enthält seine ganze Argumentation tiefe innere Widersprüche.

Der Widerspruch kann noch unter einer weiteren Rücksicht aufgezeigt werden. Von einem Menschen zu sagen, er erfülle die äußerste soteriologische Perspektive (619), er entspreche der religiösen Frage schlechthin (619) und er sei der Grund und Vermittler all dessen, was wir erhoffen (642, 660), ist entweder eine Mythisierung und Vergötzung eines Geschöpfes oder andernfalls muß dieses Geschöpf zugleich Gott sein. Genau diese Alternative wird schon in den Streitgesprächen der Evangelien aufgeworfen. Die Gegner Jesu halten ihm entgegen, sein Anspruch sei gotteslästerlich: „Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott" (Joh 10,33; vgl. 19,7). Die Evangelien haben nicht in naiver und unkritischer Weise superlativische Prädikate auf Jesus bezogen. Sie wußten um die volle Tragweite ihrer Aussagen, und sie gaben sich ausdrücklich Rechenschaft, daß es gotteslästerlich wäre, von einem bloßen Menschen solche Aussagen zu machen, wie sie sich im Johannesevangelium vom Prolog bis zum Bekenntnis des Thomas finden. Die Evangelisten und die ersten Christen waren nicht die naiven Opfer untergründiger Kausalitäten, sondern sie artikulierten sogar ausdrücklich das hohe Risiko in ihrem Bekenntnis und haben dieses trotzdem gewagt.

Die ganze Argumentation des Vf.s ist ein Versuch, die heute oft als peinlich empfundene Alternative zwischen wahr und gotteslästerlich bezüglich der christologischen Aussagen durch ein angebliches kritisches Bewußtsein aufzulösen. Wenn aber alle soteriologischen Prädikate in ausschließlicher Weise auf einen einzigen Menschen bezogen werden, wie O. selber feststellt, dann ist dies ein so provozierender Vorgang, daß seine ganze Tragweite reflektiert und die Frage nach der Rechtfertigung der als gotteslästerlich erscheinenden Aussagen gestellt werden muß. Andernfalls fällt jede Argumentationsmöglichkeit dahin und die religiöse Rede degeneriert zu einem rein subjektiven Dichten.

Es ist schließlich auch zu bedenken, daß bei einer rein anthropologischen ‚Rettung' Jesu voll zutreffen würde, was F. Buggle in seinem „Denn sie wissen nicht, was sie glauben" der modernen Theologie ziemlich allgemein vorwirft. Sie sei fundamental unehrlich, weil sie jeweils nur jene Aspekte in der Gestalt Jesu hervorkehre, die gerade dem Zeitgeist entsprächen. Daß man nicht kritischer, sondern eher unkritisch ist, wenn man Jesus rein anthropologisch retten will, dürfte auch die Meinung von B. Russell zeigen, nach dem Jesus einen schweren Charakterfehler hatte. Er habe nämlich an die Hölle geglaubt und eine rachsüchtige Wut auf jene Menschen gehabt, die auf seine Predigten nicht hören wollten (Warum ich kein Christ bin? 30f). Wenn man nur betrachtet, was an Jesus herangetragen wurde und wird, kommt man über die größten Widersprüche nie hinaus. Entscheidend ist deshalb, was er tatsächlich war. Aus diesem Grund muß – gegen O. – die Christologie den Vorrang vor soteriologischen Erwartungen haben.

Innsbruck Raymund Schwager

Religionswissenschaft

Leuze, Reinhard: **Christentum und Islam.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VIII, 371 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-16-146267-X

„Erst wenn wir Mohammed als Propheten des einen Gottes, der auch unser Gott ist, anerkennen, erst wenn wir diese Religion auf die Offenbarung dieses Gottes zurückführen, den wir aus den biblischen Schriften kennen, schaffen wir eine Grundlage, von der aus die Jh.e steriler wechselseitiger Polemik der Vergangenheit zugewiesen werden dürfen" (359), so Leuze im Schlußkapitel seines o. g. Buches. Nicht nur das: Auch die christliche Theologie „wird ihre eigenen Grundlagen überdenken müssen, wenn sie den Islam als eine andere Religion wahrnimmt und zu begreifen versucht" (Vorwort S. IIIf). Wie sind beide Postulate zu realisieren? Hier eine Antwort zu finden, ist das Anliegen von L.

Das in acht Kap.n gegliederte Buch nimmt sich viel vor. Es will nahezu alle Ebenen abdecken, die Christentum und Islam miteinander verbinden bzw. voneinander trennen: Ist Muhammad ein Prophet (21–39), der Islam eine Offenbarungsreligion? (40–55); Wie sieht die christliche Beurteilung des Korans aus? (56–71); wo liegen Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Christologie? (72–113), wo im Gottesverständnis beider Religionen? (114–189); was ist zur Problematik des Bösen, was zur Prädestination und Providenz zu sagen (190–233), was zur Anthropologie (234–290) und schließlich zur Ethik? (291–358). Alle diese Problemfelder geht L. an. Die ihnen vorgeschobene Einleitung mit ihrem geschichtlichen Rückblick, der allzu rudimentär ausgefallen ist, können wir hier übergehen (1–20).

Es kann nicht unser Ziel sein, auf alle angeschnittenen Themenbereiche einzugehen. Das übersteigert Sinn und Zweck einer Rezension. Wir können nur einige Beispiele herausgreifen:

1. Grundlegend für einen Dialog zwischen Christentum und Islam ist eine gemeinsame hermeneutische Basis. Ist sie, bezogen auf das Verständnis von Bibel und Koran, gegeben? Hier ist mit einem deutlichen Nein zu antworten, solange muslimischerseits eine strikte Verbalinspiration des Korans vertreten wird. Da reicht nicht von christlicher Seite der Appell aus, die islamische Theologie müsse „sich dazu bereit finden, in einem begrenzten Umfang der historischen Betrachtung Raum zu geben" (139), bzw.: „Ohne das von H. Küng zu Recht geforderte ‚historisch-kritische Koranverständnis' werden die Ergebnisse des interreligiösen Dialogs ... bescheiden sein!" (68). Mehr noch: Solange dieses auch aus meiner Sicht notwendige Postulat muslimischerseits nicht realisiert ist, bleibt der sog. Dialog ein Monolog christlicherseits. Wenn einige wenige muslimische Protagonisten im Westen das gleiche Ziel verfolgen, heißt das noch lange nicht, daß sie damit in der islamischen Welt Gehör finden.

2. In seiner Würdigung Muhammads vertritt L. die Meinung, christliche Theologie werde nicht umhin können, Muhammad als Propheten anzuerkennen. Wer das will, muß dann auch die Konsequenzen ziehen: Wenn Muhammad „das Siegel der Propheten" ist (Koran 33,40), dann hat nach islamischen Verständnis mit ihm die Offenbarungsgeschichte ein Ende, und der Islam ist bei Gott

die einzig wahre Religion (Koran 3,19). Das betrifft dann auch seine Inhalte, seien sie theologischer, christologischer, anthropologischer oder ethischer Natur. Das Siegel-Sein bedeutet den Höhepunkt und Abschluß der definitiv-letztgültigen Offenbarung Gottes in koranischer Version. Eine christliche Kriteriologie wahrer und falscher Prophetie (27ff) ist für den Islam irrelevant. Seine Kriterien sind koranimmanent (vgl. Prophetengeschichten, Straflegenden etc.). Auf eine koranische Distinktion habe ich bei L. vergeblich gewartet, die zwischen Prophet und Gesandtem Gottes (nabīi / rasūl). Sie zu thematisieren, wäre aufschlußreicher gewesen, als sich mit einer christlichen Kriteriologie auseinanderzusetzen: „Mohammed war eben kein christlicher oder nachchristlicher Prophet – an dieser Tatsache kann niemand vorbeigehen", urteilt L. zu Recht (25).

3. Was ist Offenbarung? Daß die „Offenbarungsgeschichte des monotheistischen Gottes, des einen Gottes, der keine anderen Götter neben sich hat" in der Geschichte Israels beginnt (51), ist christliche Überzeugung, religionsgeschichtlich aber fragwürdig. Daß sich diese Offenbarung in Jesus von Nazaret fortsetzt und im Koran ihren Abschluß findet, entspricht der offenbarungstheologischen Konzeption des Korans, spiegelt aber nicht die christliche Auffassung wieder (51f). Höchst problematisch ist die These, wonach der Islam die Antwort Gottes auf die Verfehlungen der Kirche sei (53f). L. spricht gar von der „Notwendigkeit des Islams gegenüber dem Christentum" (54). Richtig ist dies: „Es geht darum, die Ausgrenzung des Islams aus der Heilsgeschichte zu beenden" (55). Aber wie? Die christliche Heilsgeschichte sieht den Islam nicht vor! Die bisher vorgetragenen Lösungsansätze, u. a. auch die des II. Vaticanums, reichen nicht aus. Genauso fragwürdig ist das Spekulieren über eine „Kanonerweiterung" (56ff).

4. Zur christlichen Beurteilung des Korans: Wie kann der Koran als abschließende „Willenskundgabe" Gottes angesehen werden (52), wenn er christlichen Überzeugungen widerspricht? Die Antwort von L. hilft nicht weiter: „Sofern der Koran den einen Gott bezeugt, zu dem sich Juden und Christen bekennen, muß er als Dokument einer göttlichen Offenbarung ernst genommen werden. Sofern er eine bestimmte Interpretation dieser göttlichen Einheit vorlegt, eben die für den Islam charakteristische, können wir als Christen seine Aussagen nicht akzeptieren, ja wir sind genötigt, ihnen zu widersprechen" (67). Ist nun der Koran die letzte „Willenskundgabe" Gottes oder nicht?

5. Daß die „Trinitätslehre als Resultat eines konsequenten Monotheismus" anzusehen ist (133), mag man christlichen Theologen glauben, die sich viel Mühe geben, diese Ansicht zu rechtfertigen. Doch: Nicht nur Muslime sehen das anders...

Lassen wir es damit bewenden. Zum Schluß nur noch einige Hinweise: Der Islam lehnt nicht „den Gedanken der Stellvertretung rigoros ab" (99), sondern den der stellvertretenden Erlösung. Der Mensch ist Stellvertreter (Khalīfa) Gottes, nicht aber sein Ebenbild (301).

Der Versuch von L., die Ausgrenzung des Islams aus der Heilsgeschichte zu beenden, um so eine Basis für den Dialog zu schaffen, ist begrüßenswert, ob sein Lösungsvorschlag auch trägt, ist fraglich. Nicht wir Christen müssen den Islam auf die Offenbarung des einen Gottes, „den wir aus den biblischen Schriften kennen" zurückführen (359) – das steht uns nicht zu – sondern wir müssen damit fertig werden, daß der Islam sich als jene ursprüngliche Religion versteht, die Juden und Christen durch Re-interpretation den eigentlichen Schriftsinn (wg. Schriftverfälschung etc.) wieder erhellen will.

Mannheim Ludwig Hagemann

Philosophie

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard, hg. v. Friedrich Niewöhner. – München: C. H. Beck 1995. 397 S., 18 Abb., Ln DM 68,00 ISBN: 3-406-39912-6

In der bewährten „Klassiker"-Reihe wird hier über 18 Denker berichtet, deren keiner ein Werk mit dem Titel „Religionsphilosophie" geschrieben hat, die aber – nach den antiken Autoren – erstmals aus den drei Offenbarungsreligionen stammen. So auch die Vf. (deren Vorstellung leider – anders als sonst – unterbleibt). Durchgängiges (teils abgewandeltes) Schema: Leben, Werk, Wirkung; dazu im Anhang: Anmerkungen, Primär-, Sekundärliteratur; zum Schluß: Personen-, Sachregister, Bildquellenverzeichnis. – Die Beiträge variieren natürlich (Der Hg.: „‚Bunt' ist eine schöne Farbe" [12]).

Hans Schwabl bietet eher einen Gesamtüberblick zum Platonischen Œuvre (20 das wohl unvermeidliche Sokratische „Wissen, daß er nichts wisse", trotz Apol 29 b). Konzentrierter und informativ Rudolf Rieks: Seneca und Stoa; Klaus Kremer: Plotin; Chistoph Horn, Augustinus; Theo Kobusch: Dionysius Areopagita. Warum der Arzt und Religionskritiker Abū Bakr al-Rāzī aufgenommen wurde (behandelt von Meir M. Bar-Asher), ist mir unerfindlich, zumal bei so begrenzter Auswahl; sollte er Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud vertreten (11: obwohl der Hg. [10] von einem Bd über Religionskritiker spricht, in dem Spinoza wie Feuerbach „zu Worte kommen sollten")? Recht überblickartig wieder Mahamoud Zakzouks Beitrag über Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli. (Was heißt [119] *al-Mustasfa* auf deutsch? Übrigens wären, auch im Blick auf die anderen Beiträge aus dem Islam, in einem solchen nicht-innerfachlichen Bd Angaben zur Umschrift angebracht.) Ulrich Rudolph stellt den „Ur-Robinson" von Abū Bakr Ibn Ṭufail vor. Oliver Leamans Aufsatz über Averroes (der volle Name Abul Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muhammad Ibn Ruschd erst im Text) büßt an Deutlichkeit dafür ein, daß er die Thesen al-Ghazālīs nachliefert (wobei die Auseinandersetzung statt zwischen ihm [148] bzw. Avicenna [155] „und Averroes" von diesem mit ihnen geführt wird); mit guten Gründen verteidigt er gleich eingangs (143ff) seinen Autor gegen den Vorwurf der „doppelten Wahrheit"; wie allerdings unterscheidet man davon die Differenz zwischen eigener Sicht und „politischer" Bedeutung bzgl. (154f) eines individuellen Lebens nach dem Tod? Maimonides (Moses ben Maimon) wird dem Leser von Jakob S. Levinger und Hanna Kasher nahegebracht. Das Meisterstück der Sammlung, methodisch reflektiert, auf das konkrete Buch-Ziel zugeschnitten, didaktisch durchsichtig in Referat und Rückfragen, stellt Wolfgang Kluxens Abhandlung über Thomas von Aquin dar (206: nicht die Selektion, sondern Mutation erreicht das „Beste"; jene selektiert nur das Suboptimale). Auf die fast 36 S. folgen, nicht halb so lang, eine dichte Hinführung zu Meister Eckhart von Loris Sturlese, und von Tilman Borsche ein eher „moderner" Blick auf Nikolaus von Kues. (Erfahren wir wirklich bei ihm [248] nichts über Gott, nur viel über unser Denken? Ist das „*non-aliud*" [249] bloß *negative* ein „Mangel des Mangels"? Berufen Christen sich [251] auf die Schrift in „Konsequenz aus den skeptischen Aporien des philosophischen Wissens"? Und halten sie am gebotenen Zeugnis [256] aus „Selbstliebe des Besonderen" fest?) Paul Richard Blum: Marsilio Ficino; Gennaro Auletta: Moses Mendelssohn (die Selbst-Notwendigkeit der *causa prima* gehört zu ihrem Begriff; der ontologische Beweis kehrt damit nicht wieder (279), er ginge nur hiervon aus). Wirklich wiederkehrt wohl Friedrich Schleiermacher, vor allem mit seinen Reden »Über die Religion«, die Werner G. Jeanrond ins Zentrum stellt. (Von wem indes wäre je [289] „Religion vor allem als metaphysische Spekulation über Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes" begriffen worden?) Er scheint über Georg Wilhelm Friedrich Hegel gesiegt zu haben. Über diesen steuert Horst Günther einen Essay ohne Anmerkungen und Stellenbelege bei. Wichtig sein Hinweis auf das fast völlige Fehlen theologischer Literatur (315); zutreffend, daß hier wie kaum sonst die Religion vollständig zu einem Gegenstand der Philosophie gemacht ist (ebd.) – und daß die Nachfolger, „Rechte" wie „Linke", demgegenüber recht bescheiden dastehen (die Wirkungsgeschichte führt er auf Max Weber zu). Zum Schluß porträtiert Günter Figal den Antihegelianer Søren Kierkegaard, anhand seiner (oder vielmehr des Anti-Climacus) Schrift über die Krankheit zum Tode.

„Jeder Auswahl haftet etwas Willkürliches an" (11). Nicht überzeugend findet der Rez. die Überlegungen, mit denen N. das Fehlen Kants zu rechtfertigen sucht. Geht nicht die heute weithin herrschende Sinn- bzw. Heils-Perspektive in der Sicht von Religion darauf zurück, daß Kant diese in der dritten seiner bekannten drei bzw. vier Fragen situiert hat? Doch insgesamt eine dankenswerte Fortsetzung des Reihen-Projekts.

Frankfurt/M. Jörg Splett

Kurzrezensionen

Bundschuh-Schramm, Christiane: **Einheit und Vielheit der Kirchen.** Ökumene im konziliaren Prozeß. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 210 S., 2 Abb. (Praktische Theologie heute, 14), kart. DM 49,80 ISBN: 3-17-0127-7-1

In dieser Arbeit wird versucht, den konziliaren Prozeß innerhalb der Ökumene vor allem unter dem Programm „Einheit und Vielheit" zu analysieren und zu legitimieren. In etwas vertiefter Sicht geht es um den Versuch einer Aufarbeitung des Paradigmas „Pluralität und Identität". Begrifflichkeit und Analyse wirken manchmal etwas unscharf. Das Buch überzeugt nicht zuletzt durch das praxisorientierte Engagement der Vf.in.

H. E. W.

Befiehl dem Herrn deinen Weg. Gottesdienste mit Senioren, hg. v. Heribert Feifel. – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 256 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-7966-0770-5

Die Gesellschaft zeigt seit längerer Zeit, daß die Senioren eine für Kultur und Leben wichtige und neu zu entdeckende Gruppe sind. Dieser Tatsache, der andernorts kommerziell Rechnung getragen wird, geht der vorliegende Bd mit 54 Gottesdienstentwürfen für ältere Menschen nach, die von verschiedenen Vf.innen und Vf.n zusammengestellt oder entworfen wurden. Die Entwürfe sind in Gruppen zusammengefaßt und immer mit einer thematischen Überschrift versehen (Senioren feiern in der Gemeinde Gottesdienst, 18–40; Senioren feiern die Nähe Gottes in den Sakramenten, 42–70; Als Senior im Altenheim, 72–110; Gottesdienste bei Tagen der Besinnung mit Senioren, 164–227; Mit Senioren unterwegs, 230–253). Manche von ihnen beziehen sich auf ein Psalmwort oder enthalten andere biblische Bezüge (Biblische Gottesdienste, 112–161); einige sind auch mit einer Bildbetrachtung versehen. Die jeweilige „Vorbemerkung" hilft, den Gottesdienstentwurf zu verstehen und bietet entsprechende Hintergründe. Neben den Gebets- oder Fürbittexten enthalten die Gottesdienstmodelle den Hinweis auf einen Schrifttext und eine Besinnung, Meditation oder Ansprache und vielfach ein Segensgebet oder eine Segensbitte. Auf Lieder oder andere musikalische Elemente wird nur sehr selten hingewiesen. Eine Hilfe ist dieses Buch sicher für alle, die häufig und zu altersspezifischen Feiern Gottesdienst vorzustehen haben (Jubiläen, Geburtstage, Verabschiedung Verstorbener, Gottesdienste mit Pflegepersonal etc.). Trotz des Versuchs „dem alternden Menschen seine spezifische Lebenswirklichkeit zunächst" (A. Auer, Altern vor Gott zur Sprache bringen. Eine theologische Vorüberlegung [12]) bewußt zu machen, kann dieser Bd aus der Natur der Sache heraus nur begrenzt dazu beitragen, einen lebendigen Gottesdienst mit diesen Entwürfen zu gestalten. Die Situation und den Kreis der versammelten Gemeinde zu treffen, ist eine grundlegende Schwierigkeit bei vorformulierten und -komponierten Feiern. Kreativität, Spontaneität und das Vermögen, sich einstellen zu können auf die konkrete Situation, bleiben weiterhin Kompetenzen, die eine Vorsteherin/ein Vorsteher haben muß, damit die Feier der Liturgie – auch und gerade mit einer bestimmten Gruppe – zu einem wirklichen Fest wird. D. T.

Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes, hg. v. Klaus Feldmann / Werner Fuchs-Heinritz. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag 1995. 232 S. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1214), kart. DM 19,80 ISBN: 3-518-28814-8

Daß der Tod ein Thema der Soziologie ist, gilt dort – in der Soziologie – keineswegs als selbstverständlich. Das Taschenbuch möchte einer solchen Position wehren und wendet sich dezidiert einer „Soziologie des Todes" zu. Acht Beiträge neben der Einführung untersuchen die Todesproblematik u. a. bei Comte, Durkheim, Weber und Gehlen. Für die Thanatologie handelt es sich um eine wichtige Publikation, die gerade auch dem Theologen einen „geerdeten" Zugang zur Todesproblematik bietet. H. E.W.

Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, hg. v. Walter Groß / Hubert Irsigler / Theodor Seidl. – St. Ottilien: Eos 1991. XII, 606 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-675-3

Wolfgang Richter ist ein herausragender Forscher auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft und der Hebraistik. Sein methodischer Entwurf eines literarwissenschaftlichen Ansatzes bei der Textanalyse ist weithin rezipiert. Seine Arbeiten zur althebräischen Grammatik sind Grundlagenforschung im besten Sinne des Wortes. Das breite Forschungsspektrum des international renommierten Münchner Wissenschaftlers kann eine FS gewiß nur gebrochen wiedergeben. Immerhin zeigen die 32 Beiträge dieses umfangreichen Bdes die vielfältigen Anstöße, die von W. Richter weit über die „Richter-Schule" hinaus ausgegangen sind. E. Z.

Heieck, Andreas: **Selbstversöhnung.** Eine Untersuchung zu religiösen Unruhe im Denken von André Gide. – St. Ingbert: Röhrig Verlag 1996. 476 S. (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft, 51), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-86110-093-2

Die vorliegende Arbeit ist im Grenzgebiet zwischen Literaturwissenschaft und (evangelischer) Theologie anzusiedeln. Ihr großes Thema ist die Frage nach den Hintergründen für die religiöse Unruhe im Denken und im literarischen Werk André Gides (1869–1951), der sich – trotz der Versuche Paul Claudels, ihn zum Katholizismus zu „bekehren" – bewußt für den hugenottischen Protestantismus entschied. Seine Suche nach „authentischer religiöser Identität" (6), die sich mit bestehenden Strukturen kritisch auseinandersetzte sowie seine Entscheidung für persönliche Freiheit und Individualität lassen diese Studie in Anbetracht der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Situation hochaktuell erscheinen. Die Untersuchung spiegelt an bedingt historischem Material eine aktuell relevante Strömung wider. Das Werk Gides wird auf seine literarischen und religiösen Quellen (I. Literarische Wurzeln Gides [29–70]) hin untersucht, die Ausformungen werden dargestellt (II. Gestalt und Funktion der religiösen Unruhe Gides [71–106]) und im Anschluß daran sein Egotismus als treibende Kraft herausgestellt (III. Selbstfindung: Egotismus als Grundlage der religiösen Unruhe Gides [107–142]). Weiter auf dem Weg fortschreitend von persönlicher Motivation und Konstitution Gides zu den mehr werkimmanenten und inhaltlichen Momenten kommt der Vf. nachfolgend auf die Themen Gott und Christentum zu sprechen (V. Gott. Abkehr und Zuwendung Gides – Das Ringen um authentische Gotteswirklichkeit [143–210], V. Christentum. Abkehr und Zuwendung Gides – Das Ringen um authentisches Christentum [211–336]). Ein letztes, in ökumenischer und historischer Hinsicht sehr aufschlußreiches Kap. ist den Konfessionen gewidmet (VI. Konfessionen. Abkehr und Zuwendung Gides – Die Religiosität Gides im Streit der Konfessionen), an das sich eine Zusammenfassung und abschließende Würdigung anschließt. Der markante Satz „Der Katholizismus ist unzulässig. Der Protestantismus ist unerträglich. Und ich fühle mich zutiefst christlich" (337) beschreibt den individualistisch-egotistischen Standpunkt Gides, mit dem der Vf. sich auseinandersetzt, in äußerst deutlicher und zugespitzter Weise. Trotz der Problematik, den möglichen Einseitigkeiten und Mängeln, die solchen Untersuchungen in Grenzgebieten immer anhaften, ist die Studie H.s für literarisch und zeitgeschichtlich interessierte Theologen oder theologisch interessierte Literaturwissenschaftler eine interessante und aufschlußreiche, kurzum lesenswerte Lektüre. D. T.

Koch, Kurt: **Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?** Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. – Zürich: Benziger 1992. 370 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-545-24107-6

Der neue Bischof von Basel hat – noch als Dogmatikprofessor in Luzern – dieses Buch erarbeitet, wo es letztlich um die Situation des Glaubens in einer gott-losen (säkularisierten) Welt geht, gleichwohl eine Art religiöse Weltmystik im Kommen ist. Die Ausführungen werden festgemacht an der Kategorie des Sakramentalen. Damit wird freilich zugleich etwas mühsam kaschiert, daß es sich einfach um gesammelte Aufsätze handelt, deren Einzellektüre allerdings in der Regel von hohem Nutzen ist. H. E. W.

Lohfink, Norbert: **Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991. 303 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 12), kart. DM 49,00 ISBN: 3-460-06121-9

Lohfink, Norbert: **Studien zur biblischen Theologie.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 325 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 16), kart. DM 54,00 ISBN: 3-460-06161-8

Lohfink, Norbert: **Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 303 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 20), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06201-0

Die drei Bde dokumentieren eindrucksvoll die Originalität und die innovative Kraft, mit denen der Frankfurter Alttestamentler seit 30 Jahren die Bibelwissenschaft inspiriert. Die Aufsätze bieten einen geradezu forschungsgeschichtlich repräsentativen Querschnitt über die wichtigsten exegetischen Diskussionsthemen der letzten Jahrzehnte. E. Z.

Lülf, Franz: **Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland.** – Altenberge: Oros Verlag 1993. 378 S. (Münsteraner theologische Abhandlungen, 26), kart. DM 64,80 ISBN: 3-89375-081-9

Diese in Münster erarbeitete Diss. befaßt sich mit zwei der drei Limaerklärungen, die insgesamt das „Limapapier" darstellen, mit denen zu Eucharistie und Amt. Die leitende Frage ist, nach welchen Gesichtspunkten die evangelische Landeskirche dazu ihre Stellungnahmen abgegeben bzw. ausformuliert haben. Schrift und Tradition, Primat des Wortes und Rechtfertigungslehre stehen nach Meinung des Vf.s hinter der eher kritischen Rezeption. Für ökumenisch

Interessierte handelt es sich um einen wichtigen Beitrag im Blick auf die Rezeption des Limadokumentes. H. E. W.

Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Johann Maier / Günter Stemberger / Clemens Thoma. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 334 S. (Judentum und Umwelt, 43), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-45671-9

Kurt Schubert, Prof. für Judaistik an der Univ. Wien, hat sich als historisch-kritisch arbeitender Judaist und als Vorkämpfer für ein neues Verhältnis der Kirchen zum Judentum einen Namen gemacht. Die FS, die mit einer aus der Feder von G. Stemberger stammenden ausführlichen Würdigung Kurt Schuberts eröffnet wird, behandelt Themen von der Antike bis ins 20. Jh., in der Mehrzahl Fragen des Verhältnisses zwischen Judentum und Umwelt in Spätantike und Mittelalter. Kostbar, auch weil selten, sind zwei Aufsätze zur hebräischen Buchmalerei. E. Z.

Marchon, Benoit: **Jesus.** Seine Heimat und seine Freunde. In Zusammenarbeit mit François Mourvillier. Übersetzung aus dem Französischen von Katja Douvier. Illustrationen von Claude und Denise Millet. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1996. 48 S., kart. DM 14,80 ISBN: 3-7831-1451-9

Als Zielgruppe dieses kleinen Buches, das sich in der Form kaum von einem der gängigen Kindergebetbücher unterscheidet, werden im Vorwort Kinder ab 6 Jahren (aber auch älter) angegeben. Obwohl es sich hier um kein wissenschaftliches und die Theologie im engeren Sinn betreffendes Werk handelt, lohnt ein kurzer Blick auf die Art und Weise der Aufbereitung einer „Jesusgeschichte" und die Tendenzen, die darin sichtbar werden. Auf den ersten 25 S. wird ein hilfreicher Einblick in Lebensgewohnheiten eines Kindes zur Zeit Jesu gegeben, wobei indirekt ein nicht unerheblicher theologischer Background (Jesus – ein Mensch unter Menschen, Palästina zur Zeit Jesu, Das tägliche Leben zur Zeit Jesu, Die jüdische Religion) mitgeliefert wird. Deutlich erkennbar ist schon in den Überschriften, spitz formuliert, eine Aszendenzchristologie mit dem Hang zum Adoptianismus. Erst die zweite Hälfte des Büchleins bezieht sich direkt auf Jesus – in verhältnismäßig differenzierter und stellenweise distanziert kritischer Art. Der Eindruck einer offensichtlich intendierten entmystifizierten Erzählweise gelingt streckenweise nicht; der Satz „Er heilt Kranke und vollbringt Wunder" (32) wird nicht erläutert – möglicherweise für Kinder in den ersten Grundschulklassen auch noch nicht nötig. Es gibt keine Verniedlichungen und keine „kindgerecht verpackten" Wundergeschichten. Sprachlich scheint die Übertragung in Deutsche an mancher Stelle weniger innovativ als die inhaltliche Auswahl. Entlarvend distanziert und in keiner Weise heilsgeschichtlich klingen Sätze wie z. B.: (Himmelfahrt) „Dann verschwindet er vor ihren Augen, *als werde er* von Gott in den Himmel aufgenommen" (45). Die bunten Bilder sind ästhetisch anspruchslos, illustrieren jedoch anschaulich das Dargestellte. D. T.

Perlitt, Lothar: **Deuteronomium-Studien.** – Tübingen: JCB Mohr 1994 VIII, 271 S. (Forschungen zum Alten Testament, 8), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146154-1

Der Bd versammelt 15 bislang teilweise nur schwer erreichbare Studien zum Thema Deuteronomium und Deuteronomismus des Göttinger Alttestamentlers, der im „Biblischen Kommentar" das Deuteronomium bearbeitet und mit seinen pointierten Positionen die Deuteronomiumforschung seit gut zwei Jahrzehnten stimuliert. Forschungsgeschichtlich bedeutsam ist vor allem die Studie „Priesterschrift im Deuteronomium". Problematisch, wenn auch für Perlitts Position charakteristisch, ist der aus der FS für N. Lohfink stammende Beitrag „Hebraismus – Deuteronomismus – Judaismus". E. Z.

Ruppert, Lothar: **Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments.** – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1994. 312 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 18), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06181-2

Die Hälfte der hier wiederabgedruckten Beiträge des Freiburger Alttestamentlers beschäftigt sich mit Themen zum Pentateuch, meist auf dem Boden der traditionellen Pentateuchtheorie, wobei die Beiträge aus den letzten Jahren durchaus das Gespräch mit den neuen Ansätzen suchen. Daneben stehen Studien zur Prophetie (Hos; Dt-Jes), zu den Psalmen und zum Buch Tobit. Den Bd beschließt ein bislang unveröffentlicher Text über die Notwendigkeit und Grenzen der historisch-kritischen Methode. E. Z.

Schäfer, Peter: **Der verborgene und offenbare Gott.** Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. 186 S., kart. DM 37,00 ISBN: 3-16-145812-5

Der Bd, von dem Teile u. a im November 1987 als Franz-Delitzsch-Vorlesungen an der Univ. Münster vorgetragen wurden, bietet erstmals eine systematische Zusammenfassung der um Himmelsreise und magische Beschwörung kreisenden frühen jüdischen Mystik. Gegenüber Gershom Scholems Deutung erarbeitet der Hekhalot-Spezialist Schäfer seine Interpretation viel textnäher und legt damit ein gutes Fundament für die weitere Forschung. E. Z.

Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Pnina Navè Levinson und Nathan Peter Levinson, hg. v. Julius H. Schoeps. – Gerlingen: Bleicher 1992. 272 S. DM 48,00 ISBN: 3-88350-607-9

Die Festgabe, die 20 Beiträge namhafter Judaisten, Theologen und anderer Geisteswissenschaftler unter den Überschriften „Gemeinsame Wege im christlich-jüdischen Dialog", „In der Verantwortung des Menschen" und „Geschichte und Tradition verpflichtet" vereinigt, ehrt zwei herausragende Persönlichkeiten, die nach 1945 nach Deutschland zurückkehrten, um dort das jüdische Leben zu begleiten und zugleich für die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses zu arbeiten. E. Z.

Sterben in Würde. Die Hospizbewegung zum Streit um die Euthanasiebewegung. Studientagung in Kooperation mit dem Mainzer Hospiz e. V. 25./26. November 1994. Erbacher Hof. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1995 2. Auflage. 104 S. (Mainzer Perspektiven, Orientierungen, 1), kart. DM 6,00 ISSN: 0947-692-X

Das Buch gibt die Beiträge einer Studientagung vom November 1994 zum Verhältnis von Hospizbewegung und Euthanasiebewegung wieder. Die sieben Vf. kommen aus der Ärzteschaft, der Universität, der Krankenhausseelsorge, der Rechtsprechung. Die Grundtendenz der Publikation, die von der Öffentlichkeitsarbeit des Bistums Mainz gesponsort wird, ist erfreulich klar und eindeutig. Im wahrsten Sinn des Wortes handelt es sich um eine wichtige Orientierung. H. E. W.

Schulz, Hans-Joachim: **Die apostolische Herkunft der Evangelien.** Mit einem Vorwort von Rudolf Schnackenburg. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 411 S. (Quaestiones disputatae, 145), kart. DM 58,00 ISBN: 3-451-02145-5

Der Würzburger Ostkirchenkundler erzwingt in diesem Bd durch massive Kritik an der historisch-kritischen Exegese und durch das Heranziehen von Forschungsergebnissen der ältesten ostkirchlichen Traditionen eine generelle Revision der Datierung der kanonischen Evangelien: Allein durch eine konsequent „biblisch-liturgische" Hermeneutik lasse sich die apostolische Herkunft der Evangelien und damit ein adäquates katholisches Schrift- und Kirchenverständnis erzielen. Ein solcher Versuch mag – so die vorsichtige Rechtfertigung des Hg.s für die Aufnahme in die QD-Reihe – das Gespräch in der Theologie anregen, erscheint jedoch einem notwendigen ökumenischen Dialog äußerst abträglich und kann in den heutigen Stand reflektierter Bibelauslegung nur als Anachronismus eingetragen werden. A. L.

Wirsching, Johannes: **Lernziel Glauben.** Einführung in die Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 239 S., geb. DM 59,00 ISBN: 3-631-48053-9

Es handelt sich um die Neuauflage einer kompakten Einführung in den Glauben, von der der Vf. sagt, er habe auch nach langer Zeit (ca. zwanzig Jahre) zu keiner Veränderung Veranlassung gesehen. „Glaube" ist die Leitkategorie: Voraussetzungen des Glaubens, Inhalte des Glaubens, Bewährung des Glaubens sind Überschriften und Inhalte der drei Hauptaspekte des Buches, das auch in didaktischer Hinsicht (Grafiken, Fotos usw.) bei Einführungsveranstaltungen in die Theologie eine wichtige Hilfe sein kann. H. E. W.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

Biblica Vol. 76 Fasc. 3. Hg. von Pontificio Instituto Biblico. – Roma: 1995: S. 305–324: Oberweis, M.: Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung „Harmagedon"; S. 325–342: Vall, G.: The Enigma of Job 1,21a; S. 343–387: Weigl, M.: Eine „unendliche Geschichte": נאם (Am 7,7–8); S. 388–395: Booij, Th.: Psalm 116,10–11: the Accont of an Inner Crisis; S. 396–415: Ska, J. L.: De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal

Biblica Vol. 76 Fasc. 4. Hg. von Pontificio Instituto Biblico. – Roma: 1995: S. 449–470: Knoppers, G. N.: Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles; S. 471–497: Stipp, H. J.: Ahabs Busse und die Komposition des deutronomistischen Geschichtswerk; S. 498–522: O'Toole, R. F.: Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16–30?; S. 523–531: von Wahlde, U. C.: The Theological Assessment of the First Christian Persecution: The Apostles' Prayer and Its Consequences in Acts 4,24–31; S. 532–539: Noegel, S. B.: The Significance of the Seventh Plague; S. 540–550: Schniedewind, W. M.: Are We His People Or Not? Biblical Interpretation During Crisis; S. 551–559: Irwin, W. H.: Fear of God, the Analogy of Friendship and Ben Sira's Theodicy

Zeitschrift für katholische Theologie 4, 1995. Hg. von den Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: 1995: S. 1–22: Guggenberger, W.: Überlegungen zum Selbstverständnis katholischer Soziallehre. Struktur und Wirksamkeit; S. 23–35: Messner, R.: Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung; S. 36–49: Palaver, W.: Die politische Theologie des Großinquisitors. Bemerkungen zu Heinrich Meiers Buch „Die Lehre Carl Schmitts"; S. 50–58: Schwager, R.: Leiden, Opfer und dichterische Inspiration; S. 59–64: Muck, O.: Lonergans „Insight" deutsch. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung

Theologie der Gegenwart 1, 1996. Hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Sieg: 1996: S. 2–17: Gruber, Hans-Günter: Scheidung und Wiederheirat. Zur innerkirchlichen Kontroverse um die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen; S. 18–30: Wess, Paul: Damit das Leben gelingen kann. Anmerkungen zum zweiten und dritten Teil des „Katechismus der Katholischen Kirche"; S. 31–40: Molinski, Waldemar: Der Kommunionempfang der wiederverheirateten Geschiedenen als seelsorgliche Herausforderung; S. 41–51: Piepke, Joachim G.: Den Menschen fördern. Die Neuevangelisierung Lateinamerikas in Santo Domingo; S. 52–59: Weiss, Otto: Theologische und philosophische Zeitfragen im Jahre 1943. Anmerkungen zu einer theologiegeschichtlichen Veröffentlichung; S. 60–65: Rivinius, Karl Josef: Historischer Überblick über mehr als 25 Jahre Zusammenarbeit; S. 66–67: Falken, Herbert: Schwingen (Er hatte kein Gesicht)

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung. Hg. von Richard Riess. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 272 S. (Theologische Akzente, 1), kart. DM 34,80 ISBN: 3-17-013908-8: S. 14–25: Joest, Winfried: Schuld erkennen – Schuld bekennen; S. 26–50: Dittmer, Jörg: Die Katharsis des Oidipus. Überlegungen zur religiös-politischen Funktion von Sophokles' „Oidipus auf Kolonos"; S. 51–73: Sommer, Wolfgang: Der Untergang der Hölle. Zu den Wandlungen des theologischen Höllenbildes in der deutschen evangelischen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 74–94: Riess, Richard: Zeit der Schuldlosen? Zur Zukunft einer Illusion; S. 96–119: Utzschneider, Helmut: Vergebung im Ritual. Zur Deutung des ḥaṭṭā't-Rituals (Sündopfer) in Lev 4,1–5,13; S. 120–139: Stegemann, Wolfgang: Der Tod Jesu als Opfer? Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament; S. 140–167: Track, Joachim: Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie; S. 170–179: Mayer-Schärtel, Bärbel: Erlösung durch Selbsterniedrigung? Feministische Anfragen an die traditionelle Soteriologie; S. 180–189: Foitzik, Karl: Ohne Haß keine Versöhnung? Impulse für kirchliches Handeln aus therapeutischer Erkenntnis; S. 190–202: Becker, Dieter: „Sie werfen Satans Bande und ihre Götzen fort"? Bemerkungen zum theologischen Potential von Versöhnungsriten in traditionalen Religionen; S. 203–224: Nieden, Hans-Jürgen: Die musikalische Rede von Umkehr und Erneuerung. Zu Weimarer Kantatensätzen von Johannes Sebastian Bach; S. 225–236: Petsch, Hans Joachim: Absolution als Lernprozeß. Erwägungen zu einer theologischen Lerntheorie

Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen. Hg. von Sybille Becker / Ilona Nord. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 206 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-013910-X: S. 13–22: Enders-Dragässer, Uta: Mädchen erkunden die Welt von Frauen – Zum Verständnis der alltäglichen sozialen Konstruktion von Geschlecht im Kindesalter; S. 23–34: Flaake, Karin: „Zuerst, toll! Jetzt bin ich endlich 'ne Frau. Aber jetzt geht's mir auf die Nerven!" – Weibliche Adoleszenz, Körperlichkeit und Entwicklungsmöglichkeiten von Mädchen; S. 35–54: Pithan, Annebelle: Die Stimmen von Mädchen hören und ihnen Gehör verschaffen. Geschlechtsspezifische Sozialisation im Religionsbuch; S. 55–74: Becker, Sybille: Religionslehrerin gleich Religionslehrer? Zu den Arbeitsbedingungen von Lehrerinnen im Religionsunterricht; S. 75–108: Häussler, Gabrielle: Katholische Religionslehrerinnen als Femenistinnen oder über die Kunst, Widersprüche zu leben; S. 109–132: Prick, Ilke: „Das Weib schweige in der Gemeinde" – Zur weiblichen Adoleszenz in evangelischer Jugendarbeit; S. 133–145: Blasberg-Kuhnke, Martina: Christinnen in der Frauenbewegung – Femenistische Theologie und Glaubensentwicklung; S. 146–165: Sommer, Regina: „So manches, was man so Demut nennt, damit habe ich meine Probleme. Also, ich suche den befreienden Gott." Zur lebensgeschichtlichen Aneignung und Verarbeitung religiöser und geschlechtsspezifischer Sozialisation; S. 166–183: Klein, Stephanie: Glauben Frauen anders? Die Entfaltung des Glaubens in der Lebensgeschichte von Frauen; S. 184–195: Blome, Andrea: Religiöse Lebenswelt von Frauen im Alter

Leben in der Kultur. Hg. von Richard Brüllmann / Harald Schützeichel. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 178 S. (Beiträge zur Albert Schweitzer Forschung, 4), geb. DM 68,00 ISBN: 3-89547-095-3: S. 9–33: Kress, Helmut: Religiöse Ethik als Impuls kultureller Erneuerung; S. 34–54: Werner, Hans-Joachim: Innenwelten; S. 55–74: Müller, Wolfgang Erich: Der Verlust der Humanität in der technologischen Zivilisation; S. 75–87: Günzler, Claus: Die Natur als „schmerzvolles Rätsel"; S. 88–106: Daecke, Sigurd Martin: Ehrfurcht vor dem Leben – Rechte für die Natur; S. 107–117: Gallusser, Werner A.: Die Ethik Albert Schweitzers als globale Umwelttherapie; S. 118–133: Jenssen, Hans-Hinrich: Der Gott der Nächstenliebe und der Gott der Schöpfung; S. 134–147: Luther, Ernst: Albert Schweitzers Ethik – Ein Streben nach dem „Anderssein als die Welt"; S. 148–155: Balsiger, Max Ulrich: Albert Schweitzer als Pionier des interreligiösen Dialogs

Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt zum 70. Geburtstag. Hg. von Josef Ernst / Stephan Leimgruber. – Paderborn: Bonifatius 1996. 576 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-87088-882-2: S. 21–33: Fischer, Norbert: Philosophische Überlegungen zum Thema Auferstehung; S. 35–53: Mühlen, Heribert: Die ort- und jetztlose Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Hemeisologische Grundlegung; S. 55–59: Nossol, Alfons: Hinweise für eine österliche Begründung der Theologie als Frohe Wissenschaft; S. 61–72: Hattrup, Dieter: Anknüpfung im Widerspruch. Auferstehung als Paradigma der Theologie; S. 73–90: Langemeyer, Leo: Kirche als universales Heilssakrament der Einheit mit der Schöpfung? Die Sinnlichkeit des Sakraments; S. 93–105: Ernst, Josef: Die Kirche des Auferstandenen und der historische Jesus. Hat Jesus die Kirche gewollt?; S. 107–116: Vouga, François: Das Osterkerygma und das Problem der Anfänge des Christentums; S. 117–126: Mussner, Franz: Caro cardo salutis. Entwurf einer somatologischen Hermeneutik mit Blick auf das Ostergeschehen; S. 127–139: Backhaus, Knut: Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums; S. 143–158: Cordes, Paul Josef: Gott als Mystagoge. Individueller Glaubenssinn und kirchlicher Heilsweg; S. 159–171: Drobner, Hubertus R.: Die österliche Eucharistie bei Augustinus; S. 173–187: Schürmann, Heinz: Das apostolische Kerygma als Interpretationshilfe für das vierfache Evangelium. Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis; S. 189–206: Kunzler, Michael: Transitus. Die vergöttlichte Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstanden als liturgietheologisches Paradigma; S. 209–225: Meyer zu Schlochten, Josef: „Das neue Volk Gottes" – Rückfragen nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche; S. 227–242: Lohfink, Gerhard / Pesch, Rudolf: Volk Gottes als „Neue Familie"; S. 243–256: Lohse, Eduard: Die Struktur urchristlicher Gemeinden nach dem Zeugnis des Neuen Testaments; S. 257–277: Gleixner, Hans: Der Bischof – Lehrer der Moral? Zur ethischen Relevanz des bischöflichen Wortes für das Volk Gottes als Träger des Glaubenssinnes; S. 279–290: Gamberoni, Johann: „Dieses Gebot ... ist nicht zu schwer für dich ..." – Zu Dtn 30,11–14: ein vernachlässigter Ansatz?; S. 293–301: Cassidy, Edward I. Kardinal: Ökumenismus als pastorale Priorität. Der Ökumenismus in der Lehre Papst Johannes Paul II.; S. 303–315: Thimme, Hans: Ökumene in Bewegung; S. 317–328: Scheele, Paul-Werner: Das ökumenische Zeugnis von der Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Der Beitrag des „Faith and Order"-Projekts „Gemeinsam den einen Glauben bekennen"; S. 329–340: Klein, Aloys: Es begann mit der Una-Sancta-Bewegung. Die Fuldaer Bischofskonferenz in Verantwortung für die Einheit im Glauben; S. 341–352: Schütte, Heinz: Erwägungen zu einem ökumenischen Verständnis von Kirche; S. 353–358: Urban, Hans Jörg: Die Bischöfe und die Ökumene nach dem neuen Ökumenischen Direktorium (1993); S. 359–364: Ruhbach, Gerhard: Spiritualität als vorkonfessionelle Grunddimension christlicher Existenz; S. 365–379: Lindemann, Andreas: „... ex Maria virgine". Konfessionsspezifische Interpretationen der biblischen Aussage der Jungfrauengeburt?; S. 381–394: Frankemölle, Hubert: Die „Kirche Gottes in Christus". Zum Verhältnis von Christentum und Judentum als Anfrage an christliches Selbstverständnis; S. 395–406: Untergassmair, Franz Georg: Jesu letztes Abendmahl und seine jüdische Wurzel. Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog; S. 409–421: Herr, Theodor: Analyse des deutschen Einflusses auf Rerum novarum; S. 423–440: Blasberg-Kuhnke, Martina / Kuhnke, Ulrich: Umkehr zur Zukunft. Christlicher Glaube und pastorales Handeln in der Erlebnisgesellschaft; S. 441–455: Feifel, Erich: Mut zum Träumen vom Reich Gottes. Zukunft der Welt und Hoffnung der Christen als religionspädagogischer Auftrag; S. 457–471: Wiedenhofer, Siegfried: Sensus fidelium – Demokratisierung der Kirche?; S. 473–482: Garhammer, Erich: „Einen Freudensprung will ich tun am Ende." Das Thema „Auferstehung" in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz; S. 483–493: Schwermer, Josef: Erkenntnisse der Psycho-

therapieforschung und ihre Bedeutung für das Seelsorgegespräch; S. 495–513: Lange, Günter: Fragwürdige Auferstehungsbilder; S. 515–525: Leimgruber, Stephan: Das Thema Auferstehung im Religionsunterricht; S. 527–542: Beinert, Wolfgang: Theologie und Philosophie im Dialog. Die Situation im deutschen Sprachraum; S. 543–558: Schmid, Gilbert: Seelische Gesundheit – Kraft zum Menschsein

Kirchen- und Dogmengeschichte

Salzburger Miszellen. Gewidmet Hans Paarhammer. Hg. von Stephan Haering / Josef Kandler. – Salzburg: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 1996. 464 S. ISBN: 3-9500421-9-9: S. 11–26: Pillhofer, Klemens J.: Das Erzbistum Salzburg und seine Beziehung zum Augustiner Chorherrenstift Reichersberg am Inn; S. 27–45: Kandler, Josef: Die Aufgaben der Ruraldechanten in der Erzdiözese Salzburg im Spiegel kirchenrechtlicher Bestimmungen; S. 47–69: Talgner, Markus: Mit Salzburg verbunden auf Zeit – mit dem Kloster Weingarten auf Dauer; S. 71–99: Schöch, Nikolaus: Die Bittschreiben Papst Benedikt XIV. zum Bau der St.-Hedwigs-Kirche in Berlin; S. 101–130: Kalde, Franz: Vom kirchenrechtlichen Zeugnis zum frommen Andenken – Osterbeichtzettel in der Erzdiözese Salzburg; S. 131–158: Unkelbach, Peter: Die Verleihung geistlich-kirchlicher Würden und Ämter an Augustin Gruber (1763–1835), den nachmaligen Salzburger Fürsterzbischof; S. 159–188: Hirnsperger, Johann: Die Erhebung der Wallfahrtskirche Maria Plain zur Basilica Minor; S. 189–216: Meier, Dominicus: Eine königliche Ordnung für das Benediktinerinnen-Stift Nonnberg in Salzburg; S. 217–230: Sagmeister, Raimund: Der Christliche Landeslehrerverein für Salzburg – Geschichte und Zielsetzung; S. 231–253: Holotik, Gerhard: Die Salzburger Moraltheologen von der Jahrhundertwende bis zum II. Vatikanum; S. 255–272: Kandler-Mayr, Elisabeth A.: Auswirkungen des neuen Eherechts von 1938 auf die Tätigkeit des Salzburger Diözesan- und Metropolitangerichts; S. 273–308: Rinnerthaler, Alfred: Nonnen unter dem Hakenkreuz; S. 309–324: Ellenhuber, Hans: Militärseelsorge der Zweiten Republik im Bundesland Salzburg; S. 325–341: Esterbauer, Albert Th.: Das Österreichische Liturgische Institut „Institutum Liturgicum" als pastoralliturgisches Institut der Österreichischen Bischofskonferenz; S. 343–376: Haering, Stephan: Die Salzburger Äbtekonferenz (1970–1995) unter Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte; S. 377–406: Appesbacher, Matthäus: Religiöse Übungen im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht im Land Salzburg; S. 407–454: Zaisberger, Friederike: Kanzleivermerke auf Papsturkunden zwischen (1139) 1198 und 1415 in Salzburg, Tirol und Vorarlberg

Das 18. Jahrhundert: Aufklärung. Hg. von Paul Geyer. – Regensburg: F. Pustet 1995. 228 S. (Eichstätter Kolloquium, 3), kart. DM 58,00 ISBN: 3-7917-1469-4: S. 9–22: Wehle, Winfried: Das Erhabene – Aufklärung durch Aufregung; S. 23–42: Schneiders, Werner: Reformaufklärung in Deutschland; S. 43–61: Wimmer, Ruprecht: Von Gottsched zu Lessing; S. 63–80: Daltrop, Georg: Johann Joachim Winckelmann; S. 81–104: Erzgräber, Willi: Die Anfänge des englischen Romans im Zeitalter der Aufklärung; S. 105–123: Fontius, Martin: Voltaire: Der Weg vom Dichter zum Symbol der Aufklärung; S. 125–171: Geyer, Paul: Zur Dialektik der Aufklärung in der Anthropologie Montesquieues und Rousseaus; S. 173–192: Warning, Rainer: Philosophen als Erzähler: Über Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral; S. 193–214: Baumanns, Peter: Kant und die Philosophie der Aufklärung (Kant-Locke-Hume); S. 215–226: Schlager, Karlheinz: Von Bach zu Mozart: Spuren in der Musikgeschichte des 18. Jahrhunderts

Fundamentaltheologie

Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung. Hg. von Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper. – Regensburg: F. Pustet 1996. 277 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1508-9: S. 11–26: Türk, Hans Günther: Offenbarung letztgültigen Sinnes und philosophische Vernunft. Bemerkungen zur Bedeutung der Philosophie in Hansjürgen Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie"; S. 27–48: Pröpper, Thomas: Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen; S. 49–62: Müller, Klaus: Anerkennung und Ich-Apriori. Eine Asymmetrie in Hansjürgen Verweyens erstphilosophischem Ansatz; S. 63–75: Scherer, Georg: Erste Philosophie und Sinnbegriff; S. 76–78: Burell, David B.: Reflections on Gottes letztes Wort From an Angelo-American Perspective; S. 79–90: Splett, Jörg: Gottesbeweise: Das transzendentale Argument ein Sophisma?; S. 91–98: Wichmann, Martin: Soll ich wollen, was ich muß? Verweyen meets (needs?) Apel; S. 99–111: Larcher, Gerhard: Vom Hören des Wortes als „homo aestheticus". Thesen zu einem vernachlässigten Thema heutiger Fundamentaltheologie; S. 112–126: Arens, Edmund: Läßt sich Glauben letztbegründen?; S. 127–138: Raffelt, Albert: Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache; S. 139–147: Licht, Tobias: Karl Rahners Theorie vom ‚übernatürlichen Existential' – ein fundamentaltheologisches Problem?; S. 148–163: Hubbert, Joachim: Descartes, Anselm, Camus und Verweyen. Ringen um universalverbindliche Fundamentaltheologie; S. 164–173: Wendel, Saskia: Bild des Absoluten werden – Geisel des Anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas; S. 174–185: Galvin, John P.: The Role of the Resurrection in Christology: The Contribution of Hansjürgen Verweyen; S. 186–204: Essen, Georg: „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz". Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik; S. 205–214: Ohlig, Karl-Heinz: Gibt es den ‚garstigen breiten Graben'?; S. 215–225: Schwager, Raymund: Auferstehung im Kontext von Erlösung und Schöpfung; S. 226–246: Rahner, Johanna: „Und sein Zeugnis ist wahr . . ." (Joh 19,35). Johanneische Streiflichter zur Diskussion um Hansjürgen Verweyens offenbarungstheologischen Ansatz; S. 247–270: Ebenbauer, Peter: Propter crucem gaudium. Liturgischer Osterjubel und fundamentaltheologische Auferstehungshermeneutik

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Hg. von Raymund Schwager. – Freiburg: Herder 1996. 207 S. (Quaestiones disputatae, 160), kart. DM 42,00 ISBN: 3-451-02160-9: S. 11–49: Schmidt-Leukel, Perry: Religiöses Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks; S. 50–82: Bsteh, Andreas: Kirche in der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen; S. 83: Niewiadomoski, Józef / Schwager, Raymond / Larcher, Gerhard: Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen; S. 83–95: Niewiadomski, Józef: Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Konzept; S. 95–106: Schwager, Raymund: Offenbarung als dramatische Konfrontation; S. 107–117: Larcher, Gerhard: Hermeneutisch-theologische Elemente für ein dramatisches Konzept interreligiöser Begegnung; S. 118–131: Kreiner, Armin: Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie; S. 132–139: Verweyen, Hansjürgen: Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?; S. 140–157: Werbick, Jürgen: Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage; S. 158–173: Kessler, Hans: Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen; S. 174–188: Arens, Edmund: Pluralistische oder praktische Religionstheologie?; S. 189–202: Zirker, Hans: Zur „Pluralistischen Religionstheologie" im Blick auf den Islam

Dogmatik

Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche. Hg. von Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 153 S. (Kontakte, 2), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2521-8: S. 11–28: Kunz, Erhard: Die Eucharistielehre des Katechismus der Katholischen Kirche im Vergleich mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 29–52: Schulz, Frieder: Evangelische Marginalien zum Eucharistie-Artikel des Katechismus der Katholischen Kirche (KKK); S. 53–80: Wohlmuth, Josef: Die Eucharistielehre des Katechismus und des Trienter Konzils; S. 81–96: Heinz, Andreas: Die eucharistietheologischen Aussagen des Konzils von Trient vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis der Meßfeier; S. 97–106: Kohlschein, Franz: Die Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche zur liturgischen Feier der Eucharistie im Vergleich mit der Gestaltbeschreibung im Meßbuch; S. 107–128: Knobloch, Stefan: Die Praxis der Eucharistiekatechese im Licht des Eucharistieartikels des Katechismus der Katholischen Kirche; S. 129–154: Biesinger, Albert: Eucharistie als Lehr- und Lernprozeß. Familienkatechese als innovativer Weg in der Sakramentenkatechese

Liturgiewissenschaften

Wort und Buch der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches. Hg. von Hanns Peter Neuheuser. – St. Ottilien: Eos 1995. VIII, 520 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-88096-787-3: S. 15–16: Meisner, Joachim Kardinal: Das Buch der vier Evangelien; S. 17–53: Reuter, Josef: Wort Gottes und Buch der Liturgie. Der Umgang des Menschen mit Wörtern und dem Wort, mit Büchern und dem Buch; S. 55–63: Helfmeyer, Franz-Josef: Als er das Buch aufschlug, erhoben sich alle. Das Buch im Gottesdienst Israels; S. 65–92: Nußbaum, Otto: Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesung; S. 93–121: Meyer, Dietrich: Das Wort Gottes auf dem Konzil. Bemerkungen zum Entwurf des Pastoraldekrets „De Verbo Dei" (1962) aus protestantischer Sicht; S. 123–131: Schökel, Luis Alonso: Das Wort Gottes auf dem Konzil. Das Bild vom Brot des Lebens; S. 133–169: Neuheuser, Hanns Peter: Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortliturgie und Eucharistiefeier; S. 171–190: Speer, Andreas: Christus – der eine Lehrer im göttlichen Wort. Bonaventuras Beitrag zu einer Theologie des Wortes; S. 191–231: Gussone, Nikolaus: Der Codex auf dem Thron. Zur Ehrung des Evangelienbuches in Liturgie und Zeremoniell; S. 233–279: Helmrath, Johannes: Die Inthronisation des Evangelienbuches auf Konzilien; S. 281–308: Birkenbeil, Edward J.: Das dialogische Sprachhandeln in der Liturgie; S. 309–351: Hermans, Jo: Besser verstehen, tiefer erleben. Wort und Buch Gottes im heutigen liturgisch-pastoralen Umfeld von Feiern mit Kindern; S. 353–384: Weber, Hermann J.: Der Dienst des Diakons an Wort und Buch; S. 385–394: Nyssen, Wilhelm: Evangelium und Evangelienbuch in der Liturgie des christliche Ostens; S. 395–420: Savelsberg, Ernst: Laus tibi, Christi. Das Evangelium der Messe – seine Begleittexte und seine Gesangsformen; S. 421–434: Dahlberg, Josef: Der Dienst am gesungenen Wort – das Rollenverständnis des Kirchenchors in Vergangenheit und Gegenwart; S. 435–444: Hodes, Karlheinz: Der Introitus als liturgisch-kirchenmusikalischer Impuls; S. 445–470: Rütz, Jutta: Der Buchkastendeckel des Uta-Evangelistars in seiner Bedeutung für die Liturgie; S. 471–482: Plötz, Robert: Das Benediktionale von St. Marien zu Kevelaer und sein Buchdeckel aus der Zeit des Historismus; S. 483–495: Stiegemann, Christoph / Röckel, Gerhard: Das neue Evangeliar des Hohen Dom zu Paderborn; S. 497–507: Fussbroich, Helmut: Neuere Bemühungen, dem Evangeliar einen Ort im Kirchenraum zu geben

Moraltheologie

Moralische Kompetenz. Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt. Hg. von Volker Eid / Antonellus Elsässer / Gerfried W. Hunold. – Mainz: M. Grünewald 1995. 216 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7867-1860-1: S. 11–36: Maurer, Alfons: Das humanwissenschaftliche Gespräch zum Verständnis sittlicher Kompetenz. Themen – Tendenzen – Einsicht; S. 37–75: Bucher, Anton A.: Die Moraltheorie von Lawrence Kohlberg als Paradigma für Moraltheologie und religiös-sittliche Erziehung; S. 76–116: Beirer, Georg: Wert, Tugend und Identität: zur Gestaltung und Vermittlung sittlicher Kompetenz. Ein Beitrag zur Revitalisierung einer Tugendethik; S. 117–142: Lesch, Walter: Gesellschaft – Gemeinschaft – Gemeinwohl. Ethische Anmerkungen zum Kommunitarismus; S. 143–174: Eid, Volker: Moralerziehung in pluraler Lebenswelt – und „christliche Moral"? Demokratische Moral als moralpädagogisches Ziel; S. 175–200: Droesser, Gerhard: Politik, Religion und christliches Gewissen

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts. Hg. von Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1995. 413 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 50), Ln DM 128,00 ISBN: 3-579-02019-6: S. 17–35: Koschorke, Klaus: Kanonbildung und kirchliche Autorität; S. 36–57: Ritter, Adolf Martin: Reich und Konzil; S. 58–95: Landau, Peter: Sakramentalität und Jurisdiktion; S. 96–114: Pirson, Dietrich: Die Heilige Schrift und das kanonische Recht. Zwei Elemente der Kontinuitätsvermittlung im Mittelalter; S. 115–173: Strohm, Christoph: Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts; S. 174–192: Schlaich, Klaus: Die Kirche als Anstalt und Verein. Zur Kollegialtheorie des 18. Jahrhunderts; S. 193–271: Mehlhausen, Joachim: Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert); S. 272–317: Stein, Albert: Herrschaft Christi und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption; S. 318–376: Lienemann, Wolfgang: Partikularkirchen und ökumenische Bewegung; S. 377–407: Rau, Gerhard: Demokratisierung und Bürokratisierung. Zwei Programmbegriffe der Kirchenreform nach 1960

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Aneignung und Vermittlung. Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik. Für Klaus Goßmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Ulrich Becker / Christoph Th. Scheilke. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1995. 426 S. (Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster), kart. DM 78,00 ISBN: 3-579-01775-6: S. 17–34: Biehl, Peter: Vermittlung als theologisches und didaktisches Problem; S. 43–56: Schweitzer, Friedrich: Religiöses Lernen als kreative Rekonstruktion. Übergangene Anstöße aus der amerikanischen Reformpädagogik; S. 43–56: Koerrenz, Ralf: Relgionspädagogik zwischen Aneignung und Vermittlung? Anmerkung zu einer unzulänglichen Alternative; S. 57–66: Kaufmann, Hans Bernhard: Aneignung und Vermittlung. Ein mehrdimensionaler Zugang; S. 69–84: Mette, Norbert: Individualisierung und Enttraditionalisierung als (religions-)pädagogische Herausforderung; S. 85–93: Nipkow, Karl Ernst: Hermeneutisch-didaktische Pluralität. Zwischenüberlegung zu einem künftigen Programm; S. 94–104: Pithan, Annebelle: Differenz als hermeneutische Kategorie im Vermittlungs- und Aneignungsprozeß; S. 105–111: Fikenscher, Konrad: Die Herausforderungen der Kinder ernstnehmen. Elementare Theologie im Religionsunterricht; S. 112–119: Elsenbast, Volker: Wie entwickelt das Subjekt Bedeutungen, Perspektiven, Handlungen?; S. 120–127: Pabst, Jochen: Aneignung konkret: Glaubensgespräche mit Jugendlichen; S. 128–137: Schöll, Albrecht: „Hermeneutik der Aneignung". Sozialwissenschaftliche und empirische Vergewisserungen; S. 138–147: Schreiner, Peter: Hermeneutik der Aneignung – Anfragen aus dem Bereich interreligiösen Lernens; S. 148–155: Martin, Gerhard: „Religiöse Autonomie" – ein sinnvolles Ziel?; S. 159–164: Wilke, Hans-Hermann: Lernen im Widerspruch; S. 165–173: Fischer, Dietlind: Aneignungsprozesse im Religionsunterricht unterstützen; S. 174–182: Röller, Dirk: Angst vor Traditionsverlust als Chance für den Lehrer; S. 183–188: Brown, Alan S.: Language, Symbol and Image in Religious Education; S. 189–200: Kwiran, Manfred: Interkulturelles Lernen im Unterricht; S. 201–212: Heinonen, Reijo E.: Imagination, Symbol und Lehre in der Entwicklung des Weltethos; S. 213–220: Doyé, Götz: Begegnung als Aneignung und Vermittlung; S. 221–230: Mogstad, Sverre Dag: Erfahrung und Identifikation mit der Bibel; S. 231–238: Adam, Gottfried: Erzählen – eine notwendige Sprachform des Glaubens; S. 239–248: Degen, Roland: Lernen als provokative Befremdung. Anmerkungen zu einem gemeindepädagogischen Aspekt; S. 249–258: Reiher, Dieter: Praxis Christenlehre; S. 259–272: Foitzik, Karl: Aneignung durch Grenzüberschreitung; S. 273–280: Bewersdorff, Harald: Erzieherinnen auf dem Weg zu Hermeneutikerinnen begleiten; S. 281–288: Becker, Ulrich: Von einer neuen Reform des religionspädagogischen Studiums?; S. 289–298: Scheilke, Christoph Th.: Soziale Bedingungen der Aneignung am Beispiel der Profilierung Evangelischer Schulen; S. 301–310: Gloy, Horst: Statt anspruchsvolle Werte ein wenig mehr Mitgefühl; S. 311–328: Henkys, Jürgen: Unterricht im Widerstand. Über Dietrich Bonhoeffers Finkenwalder Katechetik und ihre Bedeutung in der Vorgeschichte der Ostdeutschen Christenlehre; S. 329–340: Keil, Siegfried: Eltern und Kinder zwischen Selbstverantwortung und gesellschaftlicher Anerkennung; S. 341–348: Mokrosch, Reinhold: Wollen und brauchen Kinder und Jugendliche einen ökumenischen Unterricht?; S. 349–353: Potthast, Karl Heinz: Erfahrungen mit der Pluralität. Zur Situation evangelischer Schulen in den neuen Bundesländern und in Osteuropa; S. 354–363: Schultze, Herbert: Antisemitismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit als Herausforderung für eine erfahrungs- und subjektbezogene wie „langsame" schulische Bildung; S. 364–371: Weisse, Wolfram: Religionspädagogik im Umbruch Südafrikas. Eine Skizze

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 51-1995/4. Hg. von Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1995: S. 241–255: Weibel, Rolf: Missionarische Strukturen der Ortskirchen Schweiz; S. 256–299: Cottet, Jean: Dans l'humilité et l'effacement. La participation des religieuses et des laïques catholique romandes à la mission de l'Eglise; S. 300–319: Bernet-Strahm, Toni: Die Öffentlichkeitsarbeit des Fastenopfers und der missionarische Auftrag

Religionswissenschaft

Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts. Hg. von Hermann Lübbe. – Düsseldorf: Patmos 1995. 128 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 152), brosch. DM 26,80 ISBN: 3-491-72340-X: S. 15–34: Lübbe, Hermann: Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror; S. 59–74: Rohrwasser, Michael: Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalismus und die Rolle des Schriftstellers; S. 59–74: Kiesel, Helmut: Politische Religionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts; S. 75–93: Bartoszewski, Wladyslaw: Das persönlich Erlebte unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur 1939–1989 in Polen; S. 94–112: Maier, Hans: „Politische Religionen". Ein Konzept des Diktaturvergleichs; S. 113–128: Rovan, Joseph: Religionsartige politische Bewegung am Ende des 20. Jahrhunderts

Christliche Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 2: Hochmittelalter und Reformation. Hg. von 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: S. 21–32: Tavard, George H.: Apostolisches Leben und Kirchenreform; S. 35–50: Tugwell, Simon: Die Spiritualität der Dominikaner; S. 50–68: Hellmann, J. A. Wayne: Die Spiritualität der Franziskaner; S. 69–79: Egan, Keith J.: Die Spiritualität der Karmeliten; S. 80–89: Zumkeller, Adolar: Die Spiritualität der Augustiner; S. 90–123: Kieckhefer, Richard: Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; S. 124–135: Courtenay, William J.: Spiritualität und Spätscholastik; S. 136–153: Bynum, Caroline Walker: Religiöse Frauen im Spätmittelalter; S. 154–187: Haas, Alois M.: Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jahrhundert); S. 188–204: Gründler, Otto: Devotio Moderna; S. 205–218: McGinn, Bernard: Die englischen Mystiker; S. 219–232: Mantzaridis, George: Spirituelles Leben im Palamismus; S. 233–245: Hackel, Sergei: Das spätmittelalterliche Rußland: Die Besitzer und die Besitzlosen; S. 246–261: Bouwsma, Wiliam J.: Die Spiritualität des Renaissance-Humanismus; S. 261–276: Tracy, James D.: Das humanistische Verständnis von der Heiligen Schrift als Nahrung der Seele; S. 277–307: Lienhard, Marc: Luther und die Anfänge der Reformation; S. 308–323: Büsser, Fritz: Spiritualität in der Züricher Reformation bei Zwingli und Bullinger; S. 324–340: Bouwsma, Wiliam J.: Die Spiritualität Johannes Calvins; S. 341–380: George, Timothy: Die Spiritualität der Radikal-Reformer; S. 283–399: Cousins, Ewert: Die menschliche Natur Christi und seine Passion; S. 400–422: Johnson, Elizabeth A.: Marienfrömmigkeit in der Westkirche; S. 423–434: Taft, Robert: Liturgie und Eucharistie. I. Der Osten; S. 434–446: McCue, James F.: Liturgie und Eucharistie. II. Der Westen; S. 447–461: Meyendorff, John: Zwei Visionen von Kirche: Der Osten und der Westen am Vorabend der Moderne; S. 462–471: Raitt, Jill: Heilige und Sünder: Römisch-katholische und protestantische Spiritualität im 16. Jahrhundert

Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studientage. Hg. von Bernd Jaspert. – Paderborn: Bonifatius 1995. 278 S. ISBN: 3-87088-806-7: S. 11–19: Flasche, Rainer: Religiösität und Frömmigkeit in der neuen Religionswissenschaft; S. 21–24: Pitzer-Reyl, Renate: „Mündliche Religionsforschung" – der Gläubige als Quelle; S. 25–30: Elsas, Christoph: Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts; S. 31–38: Ruff, Regina: Möglichkeit und Grenzen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs am Beispiel der „Vielvölkerstadt" Frankfurt am Main; S. 39–42: Czeppat, Petra: Gedankenwelt und Wirklichkeitswahrnehmung im Zen-Buddhismus; S. 45–63: Drehsen, Volker: Theologische Frömmigkeitsforschung?; S. 65–78: Axmacher, Elke: Fromm aus Glauben – Überlegungen zu einem theologischen Begriff von Frömmigkeit; S. 79–84: Nassios, Christos: West-östliche christliche Mystik und ihre heutige Bedeutung; S. 85–91: Bamberg, Corona: Monastische Frömmigkeit in einer heimatlosen Welt; S. 93–100: Jung, Martin: Bemerkungen zur frömmigkeitsgeschichtlichen Erforschung der Reformationszeit; S. 101–111: Albrecht, Christian: Erwägung zur Leistungsfähigkeit von Schleiermachers Frömmigkeitstheorie im interdisziplinären Disput; S. 113–119: Guth, Klaus: Wallfahrten im heutigen Polen – Zeichen nationaler und universaler Kultur; S. 123–168: Jaspert, Bernd:

Frömmigkeit und Kirchengeschichte; S. 169–183: VON DER NAHMER, Dieter: Sanctus Et Vita Sua – Vom Bild des Heiligen in frühmittelalterlichen Viten; S. 185–194: BEJICK, Urte: Zwischen Verehrung und „Ketzerei" – Formen der Sakramentsfrömmigkeit im Mittelalter; S. 197–200: KRANZ, Gisbert: Des Thomas von Kempten Imitatio Christi in neuer Wertung; S. 201–213: DETERING, Heinrich: Religiöses Denken und literarische Strukturen: Erzählte Religion als Forschungsaufgabe; S. 217–247: STORK, Hans-Walter: Die Frömmigkeit des Einzelnen – illustrierte Gebetbücher des Mittelalters; S. 251–263: HENSELER, Heinz: Psychoanalytische Überlegung zur Frömmigkeit

Literatur

Mündlichkeit – Schriftlichkeit – Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von Werner Röcke / Ursula Schaefer. – Tübingen: A. Francke 1996. 225 S. (ScriptOralia, 71), geb. DM 87,00 ISBN: 3-8233-4561-3: S. 1–8: RÖCKE, Werner / SCHAEFER, Ursula: Vorstellung vom Text, von der Welt und vom Ich: Eine Einleitung; S. 9–37: SELIG, Maria: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Bereich der trobadoresken Lieddichtung; S. 38–49: TRANTER, Stephan: Metrikwandel – Weltbildwandel: Die irische Metrik im Sog der Christianisierung?; S. 50–70: SCHAEFER, Ursula: Individualität und Fiktionalität: Zu einem mediengeschichtlichen und mentalitätsgeschichtlichen Wandel im 12. Jahrhundert; S. 71–84: KOHL, Stephan: Guy of Warwick: Von der mittelenglischen Handschrift zum Renaissancedruck?; S. 85–108: RÖCKE, Werner: Liebe und Schrift: Deutungsmuster sozialer und literarischer Kommunikation im deutschen Liebes- und Reiseroman des 13. Jahrhunderts. (Konrad Fleck: Florio und Blanscheflur, Johann von Würzburg: Wilhelm von Österreich); S. 109–146: BACHORSKI, Hans Jürgen: Posen der Liebe: Zur Entstehung von Individualität aus dem Gefühl im Roman Paris und Viennna; S. 147–183: OESTERREICHER, Wulf: Zwei Spanier als Indios: Deutungsmuster von Kulturkontakt und Kulturkonflikt in Augenzeugenberichten und frühen Chroniken Hispanoamerikas; S. 184–195: BERGER, Günter: Reden, Schweigen, Schreiben: Griseldis versus Melusine oder: von stummer Ohnmacht und beredter Macht; S. 196–222: TRISTRAM, Hildegard L. C.: Mac Bethad mac Fin mac Laig XVI annis regnavit: Macbeth – Verschriftete Wirklichkeit, gelebte Schriftlichkeit, aufgeführte Wirklichkeit

Philosophie

Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Hg. von Thomas Metzinger. – Paderborn: F. Schöningh 1996 2. durchgesehene Auflage. 792 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-506-75513-7: S. 15–53: METZINGER, Thomas: Einleitung: Das Problem des Bewußtseins; S. 61–77: BIERI, Peter: Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?; S. 79–101: VAN GULICK, Robert: Was würde als eine Erklärung von Bewußtsein zählen?; S. 103–112: TYE, Michael: Das brennende Haus; S. 119–131: WILKES, Kathy: Das Bewußtsein verlieren; S. 133–152: KURTHEN, Martin: Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewußtseins; S. 153–175: REY, Georges: Annäherung an eine projektivistische Theorie bewußten Erlebens; S. 183–200: MCGINN, Colin: Bewußtsein und Raum; S. 201–220: RUHNAU, Eva: Zeit-Gestalt und Beobachter. Betrachtungen zum tertium datur des Bewußtseins; S. 211–249: GRUSH, Rick / CHURCHLAND, Patricia Smith: Lücken im Penrose-Parkett; S. 259–282: NIDA-RÜMELIN, Martine: Was Mary nicht wissen konnte. Phönomenale Zustände als Gegenstand von Überzeugungen; S. 283–303: LYCAN, William G.: Eine eingeschränkte Verteidung phänomenaler Information; S. 305–319: PAPINEAU, David: Der antipathetische Fehlschluß und die Grenzen des Bewußtseins; S. 329–346: LEVINE, Joseph: Qualia: Intrinsisch, relational – oder was?; S. 347–366: RAFFMAN, Diana: Über die Beharrlichkeit der Phönomenologie; S. 367–389: CHARLES, David J.: Fehlende Qualia, Schwindende Qualia, Tanzende Qualia; S. 397–422: GÜZELDERE, Güven: Ist Bewußtsein die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geist vorgeht?; S. 423–438: ROSENTHAL, David M.: Mehrfache Entwürfe und unumstößliche Tatsachen; S. 439–452: NELKIN, Norton: Die Trennung phänomenaler Zustände von der Apperzeption; S. 463–490: CHURCHLAND, Patricia Smith: Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen?; S. 491–521: FLANAGAN, Owen: Hirnforschung und Träume. Geistestätigkeit und Selbstausdruck im Schlaf; S. 523–581: BLOCK, Ned: Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins; S. 583–594: BURGE, Tyler: Zwei Arten von Bewußtsein; S. 595–633: METZINGER, Thomas: Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung; S. 641–662: KIRK, Robert: Wie ist Bewußtsein möglich?; S. 663–679: BECKERMANN, Ansgar: Visuelle Informationsverarbeitung und phänomenales Bewußtsein; S. 691–712: DENNETT, Daniel: COG: Schritte in Richtung auf Bewußtsein in Robotern; S. 713–729: BIRNBACHER, Dieter: Künstliches Bewußtsein.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Dr. Michael Bongardt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 14 06, D-56174 Vallendar; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn-Röttgen; Prof. Dr. Christoph Dohmen, Univ. Osnabrück, Schloßstr. 4, D-49069 Osnabrück; Prof. Dr. Albert Gerhards, Spreestr. 7, D-53127 Bonn; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen, Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Dr. Reimund Haas, Johannesweg 5a, D-51061 Köln; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Neubergstr. 27, D-97273 Kürnach; Dr. Andreas Hoffmann, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München; Prof. Dr. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, D-96050 Bamberg; Prof. Dr. Michael Kunzler, Kamp 6, D-33098 Paderborn; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Wacholderheide 2 (Gu), D-85137 Walting b. Eichstätt; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpaintner Str. 29, D-81247 München; Prof. Dr. Manfred Oeming, Hochkreuzallee 186, D-53175 Bonn; Dr. Paul Petzel, Vulkanstr. 48, D-56626 Andernach; Prof. Franz Karl Praßl, Bürgergasse 3, A-8010 Graz; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Walter Radl, Watzmannstr. 5, D-86368 Gersthofen; Dr. Stefan Rau, Schumannstr. 42, D-48431 Rheine; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Joachim Schmiedl, Ottostr.1, D-45307 Essen; Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. Raymund Schwager, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach; DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5 I-00153 Roma; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Andreas Wollbold, Hauptstr. 74, D-54518 Arenrath.

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
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

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 36,– / öS 266,– / sFr 33,–	DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–	DM 150,40 / öS 1112,– / sFr 139,–	7 % MwSt. inkl.

© 1996 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, 1996

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Franz Kohlschein
Peter Wünsche (Hg.)

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte

Im vorliegenden Sammelband werden die Ergebnisse eines Bamberger Forschungskolloquiums zur Wissenschaftsgeschichte der Liturgiewissenschaft veröffentlicht. Nach einem Überblick über die Geschichte der katholischen Liturgik bzw. Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich wird der Werdegang des Fachs am Beispiel der Universitäten Trier, Mainz und Bonn dargestellt. Ein weiterer Zugang ergibt sich aus der Analyse der wichtigen Lehr- und Handbücher von Franz Xaver Schmidt (1800–1871) und Johann Baptist Lüft (1801–1870), der Ansätze zur Liturgik bei Johann Michael Sailer (1751–1832) sowie zweier Zeitschriften, des Breslauer *„Diöcesanblatts"* und des Konstanzer *„Archivs für die Pastoralkonferenzen"*. Schließlich wird das Theorieverständnis im Aufklärungsprotestantismus untersucht.

Der Band ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des Werdegangs der jüngsten theologischen Hauptdisziplin, der ihre Bindung an die Entstehung der Pastoraltheologie Ende des 18. Jahrhunderts ebenso wie ihre früh beginnende eigenständige Weiterentwicklung aufzeigt.

Mit Beiträgen von Walter von Arx, Alfred Ehrensperger, Albert Gerhards, Andreas Heinz, Franz Kohlschein, Benedikt Kranemann, Manfred Probst, Hermann Reifenberg, Peter Wünsche.

1996, XXXVI und 396 Seiten, kartoniert,
DM 108,– / öS 799,– / sFr 100,– ISBN 3-402-04057-7

Band 78 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

ASCHENDORFF
VERLAG



DAS PAPSTAMT

Anspruch und Widerspruch

Zum Stand des ökumenischen Dialogs

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Ökumene-Enzyklika darum gebeten, mit ihm einen „brüderlichen, geduldigen Dialog" über das Papstamt „jenseits fruchtloser Polemik" aufzunehmen. Die Herausgeber und Autoren dieses Buches entsprechen der Bitte des Heiligen Vaters. Anläßlich seines dritten Pastoralbesuches in Deutschland erscheinen die folgenden Beiträge als ihre Antwort. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn.

BURKHARD NEUMANN:
Das Papstamt in den offiziellen ökumenischen Dialogen

WOLFGANG BEINERT:
„Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit?" Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern und Katholiken über das Papsttum

GUNTHER WENZ:
Papsttum und kirchlicher Einheitsdienst nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition

KLAUS SCHATZ:
Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum Päpstlichen Primat

ULRICH KÜHN:
Papsttum und Petrusdienst – Evangelische Kritik und Möglichkeiten aus der Sicht reformatorischer Theologie

WOLFGANG KLAUSNITZER:
„Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene" (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht

Das Papstamt. 136 Seiten, Paperback, 36,– DM. ISBN 3-402-01407-6
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Alle Beiträge sind gleichzeitig erschienen in Heft 2/1996 der CATHOLICA – Zeitschrift für ökumenische Theologie

THEOLOGISCHE REVUE

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

17. 09. 96

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–**

Nummer 4 **1996** **92. Jahrgang**

Hoye, William J.: Nikolaus von Kues als Theologe . . . . . Sp. 273

HAUBST, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie (Fritz Hoffmann)
Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch, 3 Bde, hg. v. Leo GABRIEL (William J. Hoye)
Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd 22, hg. v. Klaus KREMER / Klaus REINHARDT (Norbert Herold)
KINTZINGER, Martin: Norma elementorum. Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters (Henryk Anzulewicz)
VEREŠ, Tomo: Albertus Magnus Doctor universalis. Philosophia realis, Bd I (Henryk Anzulewicz)

Allgemeines . . . . . Sp. 299
Theologische Realenzyklopädie, Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit. Hg. v. Gerhard MÜLLER (Remigius Bäumer)
PERLITT, Lothar: Allein mit dem Wort. Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag, hg. v. Hermann SPIECKERMANN (Henning Graf Reventlow)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 300
VALERIO, Karolina de: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns (Hans Hübner)

Exegese des AT . . . . . Sp. 304
DÖRRFUSS, Ernst Michael: Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung (Manfred Oeming)
WITTE, Markus: Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (Manfred Oeming)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 306
BARBER, Malcolm: The two Cities. Medieval Europe 1050–1320 (Pius Engelbert)
HETTINGER, Anette: Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Pius Engelbert)
Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Bearb. v. Wolfgang HILGER (Pius Engelbert)
RABE, Horst: Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500–1600 (Ernst Laubach)
MACKEN, Raymond: Bibliographie d'Henri de Gand / Essays on Henry of Ghent (Henryk Anzulewicz)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 314
BURGER, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen (Georg Essen)
KÖRNER, Bernhard: Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre (Elmar Klinger)
Elucidarium und Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England, hg. v. Ernstpeter RUHE (Volker Honemann)
SENNER, Walter: Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar. Teil I, Studie, u. Teil II, Texte (Ludwig Hödl)
STICKELBROECK, Michael: Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux (Stephan Ernst)
The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume VII. January 1839–December 1840, ed. by Gerard TRACEY (Günter Biemer)

Dogmatik . . . . . Sp. 323
SCHREINER, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin (Elisabeth Gössmann)
ESSEN, Georg: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (Helmut Hoping)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 329
SIREGAR, Emmanuel: Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie (Johanna Rahner)
Menschenbilder im Wandel – Menschenbilder im Dialog. Hg. v. ENGADINER KOLLEGIUM / Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, hg. v. Walter ODERSKY (Franz Furger)
WALLERSTEIN, Immanuel: Die Sozialwissenschaft „kaputtdenken". Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts (Franz Furger)
Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. Hg. v. Josef WIELAND / HART, Stephen: What does the Lord require? How American Christians think about economic justice (Franz Furger)

Philosophie . . . . . Sp. 334
ANZENBACHER, Arno: Einführung in die Philosophie (Georg Schwind)
Philosophie und Theologie von Averroes. Mit einem Nachwort v. Matthias VOLLMER. Übers. v. Marcus Joseph MÜLLER (Ludwig Hödl)
BLANKERTZ, Stefan: Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie (Klaus Müller)
Kilwardby, Robert: Quaestiones in quattuor libros sententiarum. Appendix, hg. v. Gerd HAVERLING (Ludwig Hödl)
NIEBORAK, Stefan: ‚Homo analogia'. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚analogia entis' im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S.J. (Karl Heinz Neufeld)
Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie, hg. v. Ludger HONNEFELDER (Josef Kreiml)
SONESON, Jerome Paul: Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology (Edmund Arens)

Literatur . . . . . Sp. 344
Hermann Hesse und das Christentum. Hg. u. kommentiert v. Helmut W. ZIEFLE (Christoph Gellner)
WOHMANN, Gabriele: Erzählen Sie mir was vom Jenseits. Gedichte, Erzählungen und Gedanken (Franz Pöggeler)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 346
WALACH, Harald: Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text „Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung (Josef Sudbrack)
Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit". Hg. v. Hans NEUMANN / Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Übers. und hg. v. Margot SCHMIDT (Josef Sudbrack)

Hagiographie . . . . . Sp. 348
WIMMER, Otto: Kennzeichen und Attribute der Heiligen (Dietmar Thönnes)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 349

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 353

Nikolaus von Kues als Theologe

von William J. Hoye, Münster

Der Versuch der Neuzeit, christliche Einsichten und Werte aus ihrem theologischen Nährboden herauszulösen und zu verselbständigen, erweist sich in mehreren Kulturbereichen als nicht dauerhaft lebensfähig. Während die herkömmliche Cusanus-Forschung Nikolaus von Kues (NvK) vorwiegend als Philosophen betrachtet hat und mithin geneigt war, die glaubenstheologische Dimension seines Denkens zu vernachlässigen, ja bisweilen zu unterschlagen, widmet die Forschung der letzten Jahre ihre Aufmerksamkeit dezidiert theologischen Momenten des cusanischen Denkens.

Dieses Interesse betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen den Weltreligionen (vor allem die Begegnung des Christentums mit dem Islam), sondern es greift darüber hinaus zentrale Themen der Theologie selbst auf. Nicht wenige Jahre lang stand der Mainzer Dogmatiker Rudolf Haubst, gebürtig in einem Winzerdorf unweit von Kues, fast alleine als theologischer Forscher des NvK da. Ein an anderer

BS: theol A 425

Stelle des vorliegenden Heftes rezensiertes Kompendium seiner Lebensarbeit[1] hat er kurz vor seinem Tod vorlegen können. Eine zweite, ebenfalls ein ganzes Leben umspannende Sammlung von Aufsätzen der theologisch interessierten Philosophin GERDA VON BREDOW ist kürzlich von Hermann Schnarr vom Institut für Cusanus-Forschung in Trier herausgegeben worden. Aufmerksamkeit verdienen außerdem folgende weitere Publikationen: ein von GERALD CHRISTIANSON und THOMAS M. IZBICKI hg. Sammelbd von amerikanischen Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen, eine Monographie von WOLFGANG LENTZEN-DEIS über die Christologie sowie die Textausgabe der wichtigen cusanischen Schrift „Der Laie über den Geist".

Einen auffallenden Schwerpunkt der Forschung sowohl von Theologen wie Nichttheologen bildet in letzter Zeit die cusanische mystische Theologie. Bezeichnend ist schon ihr Stellenwert, der ihr in dem ersten Sammelbd[2] cusanischer Studien in englischer Sprache eingeräumt wird: sie wird nämlich zu Beginn des Bdes besprochen.

Diese erste Publikation der Amerikanischen Cusanus-Gesellschaft ist berechtigterweise dem langjährigen Präsidenten der Gesellschaft, Morimichi Watanabe, gewidmet. Als vorbildlicher Hg. der gründlich und liebevoll gestalteten Newsletter derselben Gesellschaft, die regelmäßig u. a. eine ausführliche fortlaufende Bibliographie der Cusanus-Literatur enthält, ist W. unter den Cusanus-Kennern in Europa, Amerika und Japan bekannt. Ihm kommt darüber hinaus das Verdienst zu, fruchtbare Kontakte sowohl mit der Deutschen als auch mit der Japanischen Cusanus-Gesellschaft zu pflegen. In einem Anhang des Bdes findet sich eine Darstellung seines Lebenslaufes und eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen. Hinzu kommt eine weitere Bibliographie der englischsprachigen Cusanus-Literatur (Sekundärliteratur und Übersetzungen) bis einschließlich 1988.

MORIMICHI WATANABE selbst hat diesem Bd eine historische Darstellung über die Entstehung der modernen Cusanus-Forschung in Deutschland beigesteuert, in der besonders die Anfänge der von der Heidelberger Akademie herausgegebenen kritischen Edition des Gesamtwerkes berücksichtigt werden. Hier geht W. mit großer Ausführlichkeit auf die Personen und Zusammenhänge der frühen Cusanus-Forschung in Deutschland ein, die eigentlich am Anfang des 19. Jh.s ansetzt. Über die Zeit davor liegt bereits eine Arbeit von Stephan Meier-Oeser vor.[3] Einer verbreiteten Vorstellung entgegenwirkend sieht W. den Anfang der deutschen Cusanus-Forschung nicht bei neu-kantianischen Philosophen, sondern in der katholischen Tübinger Schule des frühen 19. Jh.s.

Er datiert den Beginn genauerhin auf das Jahr 1843, d. h. in der Zeit, als die Cusanusstudie von Franz Anton Scharpffs erschien, die unter dem Einfluß von Johann Adam Möhler entstand. W. führt eine Anzahl von weiteren Publikationen aus der zweiten Hälfte des Jh.s an, wobei insbesondere Johannes Uebinger hervorgehoben wird. In seinem Buch über die cusanische Gotteslehre publizierte er den von ihm entdeckten „Tetralogus de non aliud". Auch in dieser Phase blieb die katholische Tübinger Schule maßgebend, ohne daß es an Interesse für die Mathematik und an zuverlässigen Editionen fehlte. Daher darf die gerade von Philosophen neu-kantianischer Prägung herbeigeführte Cusanus-Entdeckung keineswegs als präzedenzlos gelten.

Mit einer gründlichen Dokumentation schildert W. die Entstehungsgeschichte der großen, von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben Edition, wobei er ausführlich und spannungsreich die Rollen von Hermann Cohen, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer, Ernst Hoffmann, Joachim Ritter und Raymond Klibansky zeichnet. Letzterer leistete nicht nur einen Hauptteil der textkritischen Arbeit, sondern führte auch eine wesentliche Korrektur des Cusanus-Bildes der Neu-Kantianer bei, nämlich die Überwindung der besonders von Cassirer vertretenen Ansicht, welche Cusanus für „den ersten modernen Denker" hält.

Gegen die herrschende Vorstellung eines Bruches zwischen Mittelalter und Renaissance (die etwa die Neu-Kantianer und Karl Jaspers vertreten) zeigt W. die Kontinuität des cusanischen Denkens mit der mittelalterlichen Tradition auf. Die Behauptung Jaspers, an der Entstehung der Heidelberger Ausgabe seien Katholiken nicht beteiligt gewesen, widerlegend, weist Vf. zum Schluß nach, daß die katholische Tübinger Schule, besonders unter Möhlers Führung, durchaus als Initiator zu bezeichnen ist.

Während bei ihren Vertretern der Einfluß eines religiösen Romantizismus motivierend wirkte, war es bei den Neu-Kantianern, vor allem bei Cassirer, das Interesse an den mathematischen und naturwissenschaftlichen Ideen des Cusanus. Mit der Beteiligung des Tübingers Ludwig Baur an der Edition wurde eine Verbindung zwischen der katholischen Tübinger Schule und der Heidelberger Edition geschlagen. Der Einfluß der Theologie wurde weiter durch die Mitwirkung des katholischen Theologen und Priesters R. Haubst bei der umfangreichen Edition der Predigten gestärkt, die erstmals 1970 veröffentlicht wurden.

Die neue, seit 1976 erscheinende Serie „Acta Cusana" (Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues) weitet im übrigen das Feld der Editionsarbeit deutlich auf Historiker aus. So hat sich die Edition als Gemeinschaftsprojekt erwiesen, an dem nicht nur verschiedene Konfessionen, sondern auch unterschiedliche Fachwissenschaften beteiligt sind.

Mittlerweile hat sich die Forschung von der neu-kantischen Schule so weit entfernt, daß die erste Edition und Übersetzung der Schrift „Idiota de mente" (Der Laie über den Geist), die Cassirer in seinem „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance" veröffentlicht hat, völlig in Vergessenheit geraten scheint.

Jedenfalls ist es unverständlich, wieso Cassirers Arbeit in der neuen lateinisch-deutschen Ausgabe[4] von RENATE STEIGER nicht erwähnt wird. Diese Übersetzung – bereits die dritte in deutscher Sprache – ist ansonsten makellos und vorbildlich herausgegeben. Der lateinische Text ist eine verkleinerte fotomechanische Wiedergabe der ebenfalls von S. bearbeiteten kritischen Edition, so daß die Zeilenzählung identisch bleibt und die genaue Angabe von Textbelegen problemlos ist. Die deutsche Übersetzung findet sich parallel auf der rechten Seite. In den informativen Anmerkungen werden die wichtigsten Quellenbelege und Parallelstellen aus der großen Edition übernommen. Im übrigen sind eine Bibliographie sowie ein Begriffsverzeichnis dem Bd beigefügt.

Ein wiederholtes Bestreben des Cusanus ist es, alle Philosophen miteinander zu harmonisieren (*resolvuntur et concordantur*); in der vorliegenden Schrift geht es besonders um die Aristoteles und Platon zugesprochenen Auffassungen vom Wesen des menschlichen Geistes und Erkenntnisvermögens. Anders als Aristoteles legt der Kardinal darauf Wert, statt von *intellectus*, von *mens*, d. h. Geist, zu sprechen. Das Werk hat die literarische Form eines Dialogs, in dem anstelle von Sokrates der „Laie" (*idiota*), ein Handwerker und Holzlöffelschnitzer, steht. Trotz der offensichtlichen Bemühung, die Tradition aufzunehmen, kommt in dieser Schrift der oft zitierte, nicht mittelalterlich anmutende Satz vor: „Das weiß ich, daß mich niemandes Autorität leitet, wenn sie auch versucht, mich zu beeinflussen."

Den menschlichen Geist versteht NvK in diesem Werk, das er 1450 auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn in Italien schrieb, als Bild des göttlichen Geistes, welches sich selbst Abbilder der vom göttlichen Geist erschaffenen Realitäten schafft.

Beide sind Schöpfer des Alls; während Gott das Sein der Dinge hervorbringt, bringt der menschliche Geist die Gedanken aller Dinge hervor. Ist die schöpferische Kraft des Denkens Gottes seinsverleihend (*entificativa*), so ist der menschliche Geist eine angleichende (*assimilativa*) Kraft. Da der menschliche Geist Abbilder des Alls bildet, nennt ihn Cusanus „einen menschlichen Gott", oder auch „einen gewissen göttlichen Samen". So gelingt es ihm, zugleich die Einheit und die Vielheit zu erfassen. Dem menschlichen Geist kommt die Besonderheit zu, gleichsam eine Verknüpfung der Gesamtheit der Seienden zu verkörpern; er ist „Endpunkt der Vollkommenheit der niederen Natur und Anfang der höheren".

Somit bleibt der Mensch doch von Gott eindeutig verschieden. Seine Erkenntnisse bleiben unüberwindlich inadäquat, sie sind immer „Mutmaßungen", d. h. eben Verstandesdinge, *entia rationis*. In Santinellos „Einleitung" zu dieser Schrift heißt es: „Erkennen als Angleichung aber ist der Akt eines Wesens, das zwar begrenzt und endlich, aber doch ein Bild ist, das ein unendliches Urbild widerspiegelt, welches das Sein in seiner Totalität hervorbringt. . . . Das Erkennen ist ein Handeln, ein Tun, kein Erleiden" (S. XXIII). Auf der höchsten Stufe solcher Selbstbetrachtungen gelangt der Geist schließlich zu einer sogenannten theologischen Betrachtung Gottes. „Bei der höchsten Stufe der Gottesschau schließlich wendet sich der Geist dem göttlichen Bild, das in seinem Inneren widerscheint, zu und entwirft theologische Spekulationen" (XXVIf).

In der Erläuterung S.s wird die wesentliche Problematik der Theologie des NvK verdeutlicht: „Darin äußert sich der Primat der

[1] Vgl. die Rez. zu Haubst, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie, in diesem Heft, Sp. 283.

[2] **Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom.** Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society. Ed. by Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki. – Leiden: E. J. Brill 1991. XVI, 298 S. (Studies in the History of Christian Thought, 45), geb. hfl 140,00 ISBN: 90-04-09362-1.

[3] Meyer-Oeser, Stephan: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 10).

[4] **Nikolaus von Kues: Der Laie über den Geist.** Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. v. Renate Steiger. Lateinisch – deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 1995. XXVIII, 207 S. (Philosophische Bibliothek, 432, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, 21), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7873-0975-6.

tätigen Handlung gegenüber der beschaulichen Betrachtung. Es ist der handelnde Mensch, der sich seine Welt durch Angleichung an die göttliche reale Welt erbaut. Um die Wirklichkeit der realen Welt zu gewinnen, brauchen wir jene ideale oder geistige Erschaffung der Wissenschaften, der Künste, der Kultur. Das ist der tiefere Sinn der Aktivität des Geistes. Daraus erklärt sich auch die Perspektive, aus der der Geist die Theologie aufbaut" (XXVIII).

Die in Münster tätige Philosophin Gerda von Bredow[5] ,die zu den wenigen Philosophierenden gehört, die ihren Glauben, ja ihre Frömmigkeit, in ihrer philosophischen Arbeit zur Geltung kommen lassen, ist sich bewußt, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Handlung und Betrachtung nicht ohne Berücksichtigung des Glaubens beantwortet werden kann.

Die positive Offenbarung spielt in der Tat – und das darf von Philosophen nicht ausgeklammert werden – eine tragende und unverzichtbare Rolle im cusanischen Denken: „Nikolaus steht seinem Thema als Christ gegenüber, der sich auch im philosophischen Nachdenken an der Offenbarung orientiert und sich von ihr Fingerzeige für die forschende Vernunft geben läßt. Das ängstliche Fernhalten theologischer Einflüsse und das Pathos der rein auf sich selbst stehenden menschlichen Vernunft ist ihm gänzlich fremd" (23).

Und: „Wer wie Nikolaus in der Einheit von metaphysischer Spekulation und geglaubter Offenbarung lebt, für den ist die intellektuelle Beschäftigung mit der unbegreiflichen Nähe des transzendenten Gottes nicht nur natürlich, sondern notwendig" (58).

Es überrascht denn nicht, daß in den einzelnen Untersuchungen des Bdes immer wieder Einflüsse des Theologen R. Haubst auftauchen; nur Platon, Ps.-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin werden häufiger angeführt.

Der umfangreichste Beitrag der Sammlung führt die historische Arbeit in eine eigenständige systematische Auseinandersetzung über, in der Vf.in ungeniert, und gänzlich ohne sich etwa im Gewand einer historischen Abhandlung zu kleiden, für die Bejahung der Frage nach einem Leben nach dem Tod plädiert. Ergänzt werden diese Überlegungen durch eine analoge Abhandlung über „Die personale Existenz der Geistseele" nach NvK selbst.

In weiteren Studien greift Vf.in vielfältige Themen auf, wobei sie den Stellenwert des christlichen Glaubens und des existentiellen Vollzugs stets vor Augen hat. So stellt sich z. B. ihre Behandlung der Frage nach dem Wesen der Freiheit einfühlsam dem anstoßerregenden Problem des Gehorsams. Ein Schwerpunkt der Sammlung bildet die cusanische Auffassung von Singularität, welche eine Artikulation der Gottähnlichkeit darstellt.

Weitere Themen sind das Spielen, die Alchemie, die Musik, der Punkt als Symbol des Aufstiegs von der Metaphysik zur mystischen Erfahrung und ausführlich die Symbolik des Globusspiels. Mit Hilfe dieser Symbolik klärt sich u. a. die schwer verständliche Auffassung der göttlichen Unveränderlichkeit: „Die Ewigkeit Gottes ist keine starre Unbeweglichkeit, sondern höchstes Leben und darum gerade Ruhe, Ziel aller Bewegung, vollkommene Gegenwart für alles Zeitliche" (35).

Eine Philosophie des Symbols und des Bildes wird entwickelt; eine solche „änigmatische Philosophie" sei der „Aufstieg zur metaphysischen Wahrheit durch das Bild" (19). Klassische Themen wie die *coincidentia oppositorum*, die *docta ignorantia* (die Vf.in als ein „Lernen des Nichtwissens", d. h. als die Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit, versteht) als auch das Nichtandere werden mit großem Nachempfinden erörtert.

Sich des gegenwärtigen Denkens bewußt, achtet Vf.in darauf, zu verdeutlichen, warum NvK Gott nicht als das „ganz Andere" bezeichnet, denn so erscheint Gott nur „vom Gesichtspunkt der Geschöpfe aus" (55).

Eingehende Untersuchungen über Detailfragen bringen überraschende Ergebnisse hervor. Den von Cusanus und vielen anderen zitierten aristotelischen Satz „*Femina est mas occasionatus*", der gewöhnlich dahingehend verstanden wird, als ob die Frau ein quasi verstümmelter Mann sei, wird z. B. von ihr anders interpretiert. Angeregt durch eine Anmerkung Jasper Hopkins führt Vf.in die Meinung des Cusanus darüber auf eine unbeachtete Lehre des Thomas von Aquin zurück, die als „ein gedanklicher Durchbruch durch das überlieferte Denkschema" (141) bewertet wird.

Es handelt sich um eine Stelle bei Thomas, wo er sich die Frage stellt, wie sich dieses Prinzip im Paradies auswirken würde, denn dort dürften dem aristotelischen Prinzip gemäß keine Mädchen geboren werden. Angeregt durch die Offenbarung, daß Gott „die menschliche Natur als Gestaltung von Mann und Frau schuf", kommt Thomas zu dem Ergebnis, daß sich die Entstehung von Frauen unmöglich durch eine Berufung auf irgend welche Mängel erklären läßt. Statt dessen hält er es, besonders im Stand der Unschuld, für möglich, daß die Bestimmung des Geschlechtes von der Absicht der Eltern abhängt. Demzufolge ließe sich die Erzeugung von Mädchen nicht nur wegen der Erhaltung der Art, gleichsam als Absicht der Universalnatur, sondern um ihrer selbst willen erklären. Weitere zu nennende Detailfragen, die mit ähnlicher Beharrlichkeit von Vf.in erforscht werden, betreffen die merkwürdige Formel „*meliori modo quo*" sowie den Ausdruck „*mens viva dei imago*".

Für eine kritische Würdigung des Cusanus, die z. B. der Vergleich mit Thomas nahelegt, zeigt Vf.in allerdings kein Interesse. Es ist nicht richtig, das zentrale cusanische Axiom „Zwischen Unendlichem und Endlichem gibt es keinen Vergleich" bei Thomas finden zu wollen. In gutem scholastischen Streitstil wird es zwar von ihm (in einer *obiectio!*) angeführt, aber nur, um es dann zu widerlegen.

Diese Tatsache allein müßte genügen, um zumindest den Anspruch des NvK auf Selbstevidenz für das Axiom in Frage zu stellen. Im übrigen ist es gewiß vorschnell, (ähnlich wie schon Haubst) die Behauptung aufzustellen: „Was der Thomismus mit dem Namen der Analogia entis ausspricht, das benennt Cusanus mit dem Prinzip der Complicatio und Explicatio" (13).

An den Anfang des Sammelbdes[6] aus Amerika werden Abhandlungen über die Gottesbeziehung des Menschen gestellt. Dieser Einstieg, der in der Tat dem cusanischen Denken gut entspricht, ist für den unvoreingenommenen Leser nach so vielen Jahren eines vorwiegend untheologischen Blickwinkels ausgesprochen begrüßenswert.

Der erste, von M. L. Führer verfaßte Beitrag in diesem Teil, der unter der Überschrift steht „*Auf der Suche nach Wegen zu Gott*", befaßt sich mit der Theorie des Intellekts bei Albert dem Großen und deren Einfluß auf NvK.

Daß der hl. Albert der Große Einfluß auf NvK ausgeübt hat, findet einen eindeutigen Beleg darin, daß noch in der Bibliothek in Bernkastel-Kues befindliche Handschriften von Werken Alberts mit eigenhändigen Randnotizen des Cusanus versehen sind. F. geht diesem bekannten Zusammenhang nach, indem er sein Augenmerk in erster Linie auf die mystische Theologie wirft. Eine Verbindung zwischen Albert und Nikolaus besteht schon in der Tatsache, daß beide aus der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita schöpften, von dem sie nach F. unter anderem die Idee der *triplex via* übernahmen, was auf die Meinung mancher Forscher (z. B. Kurt Flasch), NvK habe lediglich zwei *viae* gekannt, Zweifel wirft.

Was F. herausstellen will, konzentriert sich auf das einmalige Verständnis Alberts von der Rolle des menschlichen Intellekts (*intellectus assimilativus*) in der Kontemplation und deren Wiederkehr bei Cusanus. Im Sinne des Neuplatonismus gilt der Intellekt als höchstes Vermögen der Seele, gekennzeichnet zum einen durch Spontanität und zum anderen durch eine strukturelle Neigung zur Rückkehr zum gründenden Prinzip, nämlich Gott. Beide Denker teilen die Ansicht, daß die Schau der göttlichen Exemplare im Geiste Gottes als letztes Ziel menschlicher Vervollkommnung anzusehen sei. Auf diese Weise wird der Mensch zu einem Mikrokosmos und führt die materielle Schöpfung zum Schöpfer zurück.

Die Bezeichnung des menschlichen Intellekts als etwas Göttliches teilt NvK ebenfalls mit Albert. Für diesen stellt der menschliche Geist gewissermaßen eine lebende göttliche Zahl (*vivum quendam divinum numerum*) dar. Die kosmologische Funktion des Intellekts hält er für den Sinn der imago-Dei-Lehre. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der Lehre der göttlichen theophanischen Illumination. Für Albert fällt selbst die mystische Erfahrung des Moses von einer wirklichen Gottesschau ab, denn Mose sah eigentlich nur Wirkungen Gottes, d. h. Wirkungen der Gnade und der Theophanien. Anders jedoch als Albert lehnt Cusanus jede ekstatische Mystik ab. Für ihn wird das göttliche Licht im Intellekt nur durch Geschöpfe geoffenbart, während es für Albert direkt auf den Intellekt, ohne Beteiligung der niederen Vermögen, einwirkt.

Der christliche, in Philadelphia lehrende Philosoph Donald F. Duclow untersucht ebenfalls Randnotizen des Cusanus in einer theologischen Schrift, nämlich in dessen eigener Handschrift der Werke von Meister Eckhart. Dieses Projekt hatte Haubst bereits in Angriff genommen, wobei er u. a. Eckhart-Zitate in frühen Predigten des NvK nachgewiesen hat. Während man besonders in

[5] **Bredow**, Gerda von: **Im Gespräch mit Nikolaus von Kues.** Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. Hermann Schnarr. – Münster: Aschendorff 1995. VIII, 280 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Ln DM 58,00 ISBN: 3–402–03495–6.

[6] Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom, vgl. Anm. 2.

den Predigten Eckharts einen Blick in dessen Werkstätte erhält, so eröffnen die ausführlichen Randnotizen dazu einen Blick über die Schulter des NvK in dessen eigenes Arbeitszimmer.

Die aus dem Besitz des Kardinals erhaltene Handschrift bietet eine außergewöhnliche Forschungsquelle. Insbesondere von Hinweisen auf Eckhart in der *Apologia doctae ignorantiae* ausgehend, betont D. die ausgesprochen theologische Idee der göttlichen Einheit und deren intellektualen Charakter. Das Sein sei für Cusanus traditionsgemäß das zuerst Erschaffene, während er das Denken für unerschaffbar, also göttlicher und prinzipieller, halte.

Somit findet NvK bei Eckhart eine Lehre, die gleichermaßen auch ihm selbst zentral wichtig ist, nämlich, daß die Vereinigung mit Gott gerade im Intellekt geschieht. „Gott als Gott ist nur im Intellekt" glossiert Cusanus am Rand. Vielfalt gebe es nur außerhalb Gottes. In Gott selbst gebe es kein Anderes, er sei vielmehr das *Non aliud*, was Nikolaus aber nicht davon abhält, diese Bezeichnung als seine eigene Entdeckung bzw. Erfindung für sich in Anspruch zu nehmen; Pseudo-Dionysius ist nach ihm allerdings derjenige Denker, der dieser Entdeckung am nächsten gekommen sei.

Zur Frage nach der Möglichkeit, eindeutige Einflüsse Eckharts festzumachen, bleibt D.s differenzierte und kompetente Studie zurückhaltend. Aufgrund der Marginalien läßt sich behaupten, daß das Interesse des Cusanus an Eckhart eher der Metaphysik und der intellektualen Spiritualität als der Moral oder der Pastoraltheologie gilt.

Auffallend ist, daß Eckharts Äußerungen über Selbstverleugnung ohne Notiz bleiben. Trotz der Vorliebe des Cusanus für negative und paradoxale Rede, treibt er es doch nicht so weit wie Eckhart. Beide Theologen teilen die gemeinsame neuplatonische Tradition, zu denen nicht nur Albertus Magnus gehört, sondern auch Dietrich von Freiburg und Ulrich von Straßburg. Ebenso wie Eckhart entwickelt NvK eine neuplatonische Dialektik, die sowohl die Immanenz wie die Transzendenz Gottes in subtiler Weise aufrechterhält. Aber als Quelle dafür führt Cusanus selbst nicht Eckhart, sondern eher Pseudo-Dionysius, für dessen Authentizität Nikolaus plädiert, an.

Als er von Johannes Wenck dafür angegriffen wird, Geschöpfe mit Gott zu identifizieren, wehrt er sich interessanterweise nicht gegen den Vergleich mit Eckhart; statt dessen verteidigt er sowohl sich selbst als auch Eckhart, wenngleich er dabei einräumt, daß Eckharts Schriften nicht der Öffentlichkeit zur Verfügung stehen sollten.

Der Beitrag des Historikers H. Lawrence Bond, Übersetzer von „De pace fidei", behandelt ebenfalls Fragen der Spiritualität. Er widmet sich insbesondere der späten Schrift „Vom Globusspiel", wobei er sich ausdrücklich auch auf die Bredowsche Arbeit bezieht. Noch einmal wird hervorgehoben, daß es sich bei dem cusanischen Ansatz nicht um einen affektiven, sondern um einen intellektualen handelt. Das Mittel zum Aufstieg zu Gott ist nicht so sehr das Gebet und die affektive Zuneigung als vielmehr aufmerksames Denken (*attenta cogitatio*).

Dies darf aber nicht, wie B. zu Recht betont, als Philosophie verstanden werden. B. redet lieber von spekulativer Mystik, zumal „Cusanus vom Sehen und Erlangen, aber nicht von Vereinigung spricht" (86). Seine Denkbemühungen dienen m. a. W. der mystischen Theologie, nicht der mystischen Erfahrung. Der Aufstieg der Seele geschieht innerlich, will sagen: nicht intentional. Man steigt zu Gott auf, indem man in sich selbst tiefer eindringt. Anders als in der philosophischen Mystik neuplatonischer Provenienz bleibt dabei Gnade gleichwohl unentbehrlich.

In der Schrift „Vom Globusspiel" werden mehrere Anwendungen der Spielmetapher ausgeführt. B.s Aufsatz konzentriert sich auf die Ebene, in der sich das Spiel als Symbol für die Reise der menschlichen Seele betrachten läßt. Nur die menschliche Seele vermag zu spielen, und im Spiel erreicht sie Gott. B. teilt seine Abhandlung in drei Themen auf: die Seele beim Spiel; das Spiel in der Seele; die Seele im Zustand der Ruhe nach Vollendung des Spiels.

Der aufgrund einer konkaven Seite schief und unregelmäßig rollende Ball bietet ein ansprechendes Symbol für die existentielle und moralische *conditio humana*.

Für das Spiel in der Seele, die einen sich auf einer Reise befindenden Mikrokosmos symbolisiert, findet der Kardinal eine Plethora von Analogien. Das Ziel des Spiels besteht in der Kontemplation der Ursache des Verlangens. B. kommt zum Ergebnis: „Was die Seele nicht in sich selbst sieht, kann nicht das Ziel ihres Verlangens sein. Das Ziel ihres Verlangens wird erreicht, wenn sie in sich selbst die Erkenntnis der Ursache des Verlangens betrachtet. Der Aufstieg zu Gott ist ein innerlicher Aufstieg . . . zum eigenen Zentrum" (81).

Christus ist dieses Zentrum der Seele, so wie er im Zentrum des Spielfeldes des Globusspiels steht. Aber er gilt ebenfalls als der Umfang des Kreises. Eine Vorstellung von Hermes Trismegistus aufgreifend, bezeichnet Cusanus Gott als Kreis, dessen Mitte überall und dessen Umfang nirgends ist. Während aber für Bonaventura, der dieselbe Idee in seinem „Itinerarium" verwendet, die Vereinigung mit Gott am Ende des Aufstiegs einen affektiven Vollzug darstellt, bleibt sie für Cusanus eine intellektuelle Tätigkeit.

Der Globus selbst wird von Edward J. Butterworth näher untersucht. Eine Quelle für die Globusmetapher findet er bei Alanus ab Insulis, von dem der Satz stammt: „Gott ist eine intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Umfang nirgends ist." B.s Interesse gilt der unvermeidlichen Spannung zwischen der Sphäre als Modell für Gott und als Modell für das Universum.

Nach ihm läßt sich die cusanische Verwendung dieses Bildes für Gott, die Welt und das Verhältnis beider am besten begreifen, wenn man sie als eine Umkehrung des Sphärenkonzepts des Alanus betrachtet. Für Nikolaus ist die Welt die aktuell größte Sphäre, während Gott die absolut größte ist. Auf dieser Ebene ließe sich von einer Analogie zwischen Welt und Gott sprechen. Vf. kommt schließlich zu der allgemeinen Feststellung, daß die cusanische *coincidentia oppositorum* Alanus' Idee des *nomen mathematicum* beinhaltet.

Der Bd enthält ferner eine Abhandlung von A. Richard Hunter über die Frage nach dem Einfluß des Cusanus auf die Naturwissenschaft. Thematisiert wird seine berühmte Lehre über die Unendlichkeit des Universums. Descartes beruft sich auf Nikolaus als Gewährsmann, und zwar mit der Bemerkung, daß diese Lehre in der Kirche seiner Zeit kein Ärgernis erregt habe.

Ferner erörtert H. die cusanischen Theorien der Bewegung der Erde sowie der Relativität von Raum und Bewegung. Für NvK gibt es nichts Absolutes außer Gott allein. Zum ersten Mal in der Geschichte lehrt er, daß Leben im Universum außerhalb der Erde vorkomme – was dem Naturwissenschaftshistoriker Pierre Duhem Anlaß zu der Feststellung gab: „Es kann keinen größeren Beweis für die extreme Liberalität der katholischen Kirche zur Zeit des Abschlusses des Mittelalters geben."

Die Hauptgedanken der Schrift „Über Mutmaßungen" werden von Clyde Lee Miller untersucht, unter besonderer Berücksichtigung der zentralen Idee der konjekturalen Erkenntnis. Vf., der eine englische Ausgabe und Übersetzung der Schrift „Idiota de mente" 1979 vorgelegt hat, ist bestrebt, das Werk als eine humanistische Arbeit der frühen Renaissance einzuordnen. Zu Recht weist er darauf hin, daß es – im Unterschied zur Schrift „Über die belehrte Unwissenheit" – ohne ausdrückliche Berücksichtigung einer Christologie auskommt.

Unter dem Einfluß von Cassirer lokalisiert Vf. diesen Aspekt in der Überzeugung, daß Menschen weder von Gott noch von der Welt mehr als konjekturale Erkenntnis erreichen können, zumal menschliche Erkenntnis als kreativ und konstruktiv zu verstehen sei. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß bei Cusanus – der gegenteiligen Meinung von Haubst zum Trotz – keine Analogielehre in bezug auf die Gotteserkenntis entwickelt wird. „Er macht keinen Unterschied", konstatiert Vf., „zwischen *id quod cognoscitur* und *modus quo cognoscitur*" (132).

Gleichwohl unterliegt Vf. einem Irrtum mit der Annahme, daß im Mittelalter eine solche epistemologische Bescheidenheit nicht vorkomme. Der Schlußfolgerung, daß Cusanus in dieser Hinsicht als eine Brücke zwischen Mittelalter und Neuzeit angesehen werden dürfe, fehlt es daher an einer historischen Begründung.

F. Edward Cranz teilt die Schriften des Cusanus in drei Phasen und widmet sein Augenmerk den Werken der späten Phase, d. h. der Zeit zwischen 1458 und dem Todesjahr 1464. Er stellt heraus, daß mit der ersten Schrift dieser Periode „De beryllo" eine neue Entwicklung im Denken des Kardinals einsetzt, die in der Schrift „De apice theoriae" am Ende seines Lebens kulminiert. Es gehe Cusanus nunmehr um die Unmittelbarkeit der Schau Gottes.

„Das Ziel des Christentums", so Vf., „ist die durch die Offenbarung Christi vermittelte Schau Gottes und des ersten Prinzips, das nicht nur Grund und letzte Ursache, sondern auch das ‚Andere' ist. Ferner handelt es sich bei dieser Schau nicht nur um Gott an sich, sondern auch um seine Geschöpfe bzw. Erscheinungen" (160). Dieses Prinzip bleibt zwar dasselbe, das schon in den frühen Werken zugrunde gelegt wird, aber die Art und Weise, wie dieses Prinzip des weiteren aufgefaßt wird, erfährt doch eine Veränderung. Während Cusanus vorher die Dunkelheit betont, entfernt er sich zunehmend von dieser Sicht, bis er sie zum Schluß ausdrücklich verwirft. Zugleich „beginnt er sich grundsätzlich von der philosophischen Tradition zu distanzieren, um sie schließlich im Rahmen seiner eigenen Lösung zu deuten" (145).

Vf. hebt zu Recht hervor, daß der Kardinal nicht mehr daran interessiert ist, den herkömmlichen Seinsbegriff aufrechtzuerhalten; „zum Schluß verschwindet der Seinsbegriff aus dem Denken des Cusanus" (157), was dazu führe, daß „Wirklichkeiten ihren unabhängigen Status verlieren und zu bloßen Erscheinungen bzw. Manifestationen des ‚Posse' selbst reduziert werden" (157).

Drei Beiträge des Bdes greifen die Problematik der nichtchristlichen Religionen auf. Daß sich die Dialektik von *complicatio-explicatio* oder *unitas-alteritas* nicht anwenden läßt auf das Christentum im Sinne der Formel *religio una in rituum varietate* (was in der von Biechler und Bond in englischer Übersetzung hg. Schrift „De pace fidei" als Leitprinzip fungiert), ist die überraschende These einer scharfsinnig argumentierenden Untersuchung

von THOMAS P. MCTIGHE. Er führt diese – gegen eine verbreitete Forschungsmeinung (u. a. Biechler, Watts) gerichtete – Feststellung darauf zurück, daß es für NvK im eigentlichen Sinne nur eine einzige Religion gibt, nämlich das Christentum. Und dieses bleibt einzigartig und endlich, außerhalb eines jeden Partizipationsverhältnisses.

Das Christentum ist mit anderen Worten weder die Ur-Religion noch ein Ritus. Eine solche Dialektik läßt sich zwar innerhalb des Christentums[7] verwenden (Beispiele: Verhältnis zwischen östlicher und westlicher Kirche, zwischen Papst und Gesamtkirche). Dennoch bieten solche Kategorien keine Grundlage für deren Anwendung auf die Frage nach den außerchristlichen Religionen.

Vf. erkennt zwar schon, daß man diese Struktur erwarten dürfte, da Probleme der Einheit und Vielheit nur so erfaßt werden können, aber die These vom Christentum als *una religio* „kann nicht angewendet werden, da das Christentum aufgrund seiner Einmaligkeit als einziger wahrer Religion gegenüber den anderen Weltreligionen weder eine *complicatio* noch eine *explicatio* zu sein vermag" (171).

Es ist demnach verfehlt, zu unterstellen, Cusanus würde so etwas wie das Urreligiöse in allen Religionen behaupten. (Die Gegenposition dazu findet allerdings in dem Beitrag von J. Biechler, S. 197, einen Vertreter.) Diese These findet Unterstützung in cusanischen Schriften, die den *Dialog mit dem Islam* aufnehmen. Bei diesem Dialog, der mit der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 in eine neue Periode eintritt, ist Cusanus bestrebt, wie der Beitrag zeigt, muslimische Leser durch rationale Argumente zum christlichen Glauben zu bekehren. Dazu soll einerseits gezeigt werden, daß der Islam Teilwahrheiten enthält, die im Christentum ihre Vollendung finden. Andererseits werden islamische „Irrlehren" widerlegt.

Der Angelpunkt des Dialogs ist zweifelsohne Christus, Positionen wie *Extra ecclesiam nulla salus* kommen auffallenderweise nicht vor. Im späten Mittelalter genießen Disputationen mit häretischen bzw. heidnischen Lehren wenig Ansehen. Cusanus gehört eher noch zur toleranten Tradition des 13. Jh.s.

Inwiefern sich die ebenfalls von R. Haubst untersuchten Ansätze des Johannes von Segovia und des NvK von der nach 1453 vorherrschenden militanten Vorgehensweise der Christen gegenüber dem Islam unterscheiden, zeigt JAMES E. BIECHLER in einer gründlichen Abhandlung über beide Denker.

Daß die von Cusanus immer noch vertretene positive Sicht keine weitere Anhänger in der Kirche fand, führt B. auf neue theologische Auseinandersetzungen in der Reformationszeit zurück, insbesondere auf die schockierende Identifikation des Papstes anstelle Mohammeds mit dem Antichrist. Segovia lehnt sogar den Versuch ab, Muslime durch Missionierung zu bekehren, geschweige denn mit militärischen Mitteln – die übrigens vor allem vom damaligen Papst vertretene Methode. Seine konkreten Überlegungen entsprechen weitgehend heutigen Ansichten bezüglich ökumenischer Bemühungen.

Während NvK die Kirche als mystischen Leib betont, setzt Segovia lieber bei den politischen Strukturen der Kirche an. Während dieser den Dialog zwischen wirklichen Menschen vorsieht, konzipiert Cusanus lediglich einen fiktiven Dialog in „De pace fidei", der im Himmel unter Beteiligung von Peter, Paul und dem Logos stattfindet. Als Beispiel für den cusanischen Versuch, im Islam die christliche Wahrheit durchschimmern zu sehen, kann man seine harmonisierende Deutung der im Koran enthaltenen sensualistischen Paradiesvorstellung nennen: Während Christen traditionell hier einen Ansatzpunkt der Verspottung witterten, interpretiert Cusanus sie nämlich als ein pädagogisches Mittel, um ungebildete Menschen vom Heidentum wegzulokken und sie auf den richtigen Weg zur Wahrheit zu führen. Um Argumente für diese Deutung zu finden, rekurriert er auf seine intensive Lektüre der Schriften des Avicenna. Die Verwendung derartiger Hilfsmittel zur schrittweisen Überführung der Muslime zum Christentum beschreibt B. (mit Berufung auf Haubst) mit Hilfe des cusanischen Begriffs der *manuductio*. Statt auf den Widerspruch ziele eine solche Betrachtungsweise auf eine *pia interpretatio*.

Den Rahmen der Religionsproblematik erweiternd untersucht PAULINE MOFFITT WATTS (die Übersetzerin der Schrift „Vom Globusspiel" ins Englische) Raimundus Llullus und Diego Valadés, der sich mit der Bekehrung der Ureinwohner Mexikos im 16. Jh. befaßte.

W. unterscheidet drei Möglichkeiten der Begegnung von Christen mit anderen Religionen: eine Vermittlung der eigenen Sichtweise an die fremde durch Eroberung, eine Vermittlung durch Bekehrung und die Assimilierung des Fremden in die eigene geistige Welt. Die cusanische Position bezeichnet Vf.in zusammenfassend als eine „Schutzburgphilosophie", deren Friedensideal die Koexistenz der Religionen nebeneinander nicht vorsieht.

Keines der bisher besprochenen Bücher ist so spezifisch theologisch angelegt wie die ausführliche Monographie von WOLFGANG LENTZEN-DEIS[8] zur Christologie des NvK, und zwar – im Unterschied zur 1956 erschienenen, ebenfalls der Christologie des NvK gewidmeten Habil.schrift von Haubst – unter ausgesprochen pastoraltheologischen Aspekten. Das besondere Anliegen dieser Bonner Habil.schrift gilt didaktischen Überlegungen der cusanischen Theologie. Indem er sein Augenmerk auf spezifisch theologische Fragen richtet, fühlt Vf. sich insbesondere der Arbeit des Theologen Haubst verpflichtet. Statt aber die Christologie als einen Weg zur philosophisch-theoretischen Erkenntnis der Welt zu behandeln, legt er seinen eigenen Schwerpunkt auf deren praktisch-theologische Bedeutung. Christus soll als Ziel und Erfüllung des intellektualen Strebens des Menschen aufscheinen. Vf. räumt der Christologie zu Recht die ihr gebührende Rolle in der cusanischen Lehre von der *docta ignorantia* ein.

Nicht zu leugnen, wenngleich von philosophischen Interpreten regelmäßig übergangen, ist die bedeutsame Tatsache, daß die Schrift „De docta ignorantia", deren dritter Teil aus einer Christologie besteht, mehr als nur ein philosophisches Werk verkörpert. „Der Weg der *docta ignorantia*", schreibt er, „ist somit nicht nur im Christusglauben fundiert, sondern auch auf gläubige Christuserkenntis als Glücks- und Heilserfahrung ausgerichtet" (43). In Übereinstimmung mit Haubst hält L.-D. den besonders im gesamten Predigtwerk auftretenden Begriff des ‚Glaubens Christi' „typisch für die cusanische Verkündigung" (72).

Die religionspädagogischen Bemühungen des Kardinals in bezug auf die Glaubensvermittlung erhalten mithin ihren besonderen Charakter durch seine geistesgeschichtliche Stellung an der Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. Diese Position will Vf. als eine „Schaltstelle des geistigen Umbruchs vom vernehmend-kontemplativen zum setzend-aktivistischen Denken" (16) auffassen. Mit welchen Inhalten und Methoden – so fragt er sich – versucht NvK seine Hörer bzw. Leser zu der vom christlichen Glauben intendierten existentiellen Einsicht zu führen?

Die Untersuchung dieser Frage ist in vier Kap. aufgeteilt. Nachdem im ersten Kap. der *Verkündigungsabsicht* des Cusanus nachgegangen worden ist, befaßt sich das zweite Kap. mit den *theoretischen Grundlagen* seiner Glaubensvermittlung. Das dritte Kap. behandelt exemplarische Ausführungen der Methode in einigen *ausgewählten Predigten*. Im vierten Kap. werden schließlich die eigenen Äußerungen des Kardinals über sein *Predigtkonzept* erörtert. Dem systematischen Teil des Buches wird ein Anhang hinzugefügt, welcher acht bisher weitgehend unveröffentlichte Predigttexte aus den Jahren 1440 bis 1457 in lateinischer Sprache und eine parallel gedruckte Übersetzung enthält.

Die Abhandlung gipfelt in der These, daß NvK ein Praktischer Theologe „im modernen Sinn genannt werden" (153) könne. Dessen Leistung bestehe in der Erarbeitung einer Glaubensdidaktik, die die neuzeitliche Rationalität in Beziehung setze zur „alten" Glaubenseinsicht. Diesen durchaus praktischen Zweck realisiere Cusanus durch eine hoch abstrakte Theorie, welche sogar über Rationalität hinausgelangen soll. In seinem gesamten Werk, einschließlich der Predigten, „führt Nikolaus zum *transcensus* über empirische Erfahrung und rationales Begreifen hinaus zu einer intellektualen Schau in *docta ignorantia*, welche nicht mehr vom logischen Grundsatz des zu vermeidenden Widerspruchs, sondern vielmehr vom überlogischen Prinzip der *coincidentia oppositorum* geleitet wird" (153).

Abstraktes Denken führt also zur Mystik: „Die Coincidentia kann so eine intellektuelle Einübung sein für die ersehnte mystische Einung mit Gott" (42). Diese intellektuale Schau verharre nicht auf der philosophischen Ebene, sondern erweise sich als „Christusschau". Cusanus führe seine Leser somit auf einem Weg, der mit empirischer Erkenntnis beginnt und in höchster Theorie, in der „Einfaltigkeit der Intellektualität" jenseits des rationalen Begreifens endet. Gerade in der *docta ignorantia* vollziehe sich die Glaubensschau.

Demzufolge besteht nach NvK die Summe der Verkündigung in der Erkenntnis Christi. In „Sermo CCLXXX" findet L.-D. eine Rekapitulation der fundamentalen Aufgabe der cusanischen Glaubensvermittlung: „Wenn also Christus erkannt wird, wird alles in ihm erkannt. ... Es ist also unsere Aufgabe, Christus zu verkündigen, damit er erkannt wird, weil in seinem Namen, d. h. in seiner Erkenntnis, Heil und Leben bestehen."

Der Glaubensvermittler spiele in den Augen des Cusanus nicht nur eine instrumentelle Rolle, wie in der klassischen, auf Thomas von Aquin zurück-

[7] Diesen Sachverhalt untersucht J. W. STIEBER in einem umfangreichen und ernüchternden Beitrag über theologische, politische und gesellschaftliche Aspekte dieses Verhältnisses in der am Anfang seiner Karriere geänderten Stellungnahme des NvK. Allerdings ist S. der Ansicht, Haubst würde die Vorrangstellung des Papsts in den Augen des Cusanus unterschätzen.

[8] **Lentzen-Deis**, Wolfgang: **Den Glauben Christi teilen.** Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 245 S. (Praktische Theologie heute, 2), kart. DM 39,80 ISBN: 3–17–011408–5.

gehenden Auffassung von Verkündigung; will sagen: der Verkündiger verkörpere mehr als nur eine Veranlassung (*occasio*) zum Glauben des Hörers, vielmehr repräsentiere er selbst eine Teilhabe an Christus. Der Glaube an Christus läßt sich mit anderen Worten von Christus selbst nicht trennen. Es bestehe eine Koinzidenz des Glaubens und Christi, so daß Christus selbst der rettende Glaube sei.

Mit vielen Belegen, besonders aus Predigten, arbeitet Vf. diese These aus: „Der Glaube an Christus und der Glaube Christi fallen somit ineins" (76). Die cusanischen „Handleitungen" (*manuductiones*) führen aber zum Christus in uns. Erst wenn man eine solche Glaubensschau erlangt habe, vollziehe sich eine „doppelte Einkehr" ins eigene Innere und man gelange „zur Erfahrung seiner selbst als eines Symbols der ewigen Einfaltung aller Symbole" (157). Der Gläubige läßt mithin sowohl die in ihm erfahrbare Welt als auch sich selbst los.

Daher der anthropologische Ansatz, der es Cusanus erlaubt, zu sagen (auf die Frage, wie Christus inhaltlich zu verkünden sei): „Ich antworte, daß wir ihn durch die Tür der Menschlichkeit verkündigen müssen" (Sermo CCLXXX, Nr. 8).

Diese Methode hält L.-D. für den originären Beitrag des Cusanus zur Religionspädagogik: „Die cusanischen Handleitungen übersteigen die gängigen, heutigen, religionspädagogischen Wege der auf ‚objektive' Erkenntnis ausgerichteten *Deszendenz-* oder *Aszendenzchristologie*. Sie wollen den Adressaten ‚nach innen', zum Christus *im* Menschen führen" (157). Dies beschreibt NvK 1444 in einer Weihnachtspredigt in Mainz als die „geistliche Geburt" Jesu in den Herzen der Menschen (im Unterschied zur „ewigen" Geburt in der trinitarischen Gottheit und zur „zeitlichen" Geburt des Gottmenschen in Nazareth). Der Glaube an Christus fällt mit dem Glauben Christi zusammen, d. h. der Glaube und Christus selbst sind koinzident. Da Christus in uns ist, besteht schließlich eine Verschränkung von Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung. Cusanus scheut sich demzufolge nicht vor Aussagen wie „der Mensch ist Gott".

Vf. hält diese Position für das Gegenteil der Lehre von H. Halbfas, der eine Art „drittes Auge" als religiöses Erkenntnisorgan unterstellt. Für Cusanus hingegen seien alle seelischen Kräfte an der Glaubensvermittlung zu beteiligen. Mit besonderer Vorliebe wählt er seine didaktischen Symbole aus dem Bereich der Mathematik, um den Leser bzw. Hörer auf eine höhere Erkenntnisebene „hinüberzutragen" (*transferre*) und dessen Vernunft zu „schärfen" (*ut acuatur intellectus*). So soll man vom Zeichen zur Wahrheit selbst gelangen.

Ein Schlüsselgedanke läßt sich nach Ansicht des Vf.s formulieren als „die Selbsterfahrung der Seele als Weg zur Einsicht in das Licht der Einsicht" (147). Was in biblischen Aussagen metaphorisch ausgedrückt wird, erreicht durch verschiedenartige Abstraktionsleistungen die Reifestufe von wahrer Einsicht.

Darin darf jedoch keine Privatisierung gesehen werden, denn die von Cusanus gemeinte Selbsterfahrung der Seele vollzieht sich gerade an der Andersheit der Welt. „Ihre Einfaltigkeit muß sich in ‚die Andersheit' ihrer vernunfthaften Werke entfalten, um sich ohne Andersheit in sich selbst zu schauen" (147). Es handele sich somit keineswegs um irgendeinen Rückzug aus der Welt. Je mehr die Seele nach außen zum anderen geht, desto tiefer dringe die Selbsterfahrung vor.

Von einer derartigen, den Ansprüchen der Philosophie gewachsenen, „Didaktik des Glaubens" erhofft sich dieses Buch innovative Abhilfe in der gegenwärtigen Krise der „Weitergabe des Glaubens" in einer pluralistischen Gesellschaft. Der Gegensatz zu der gegenwärtigen Bevorzugung des Konkreten bei vielen Religionsdidaktikern sowie dem oft aggressiv vertretenen Anti-Intellektualismus könnte kaum schärfer sein. Wenngleich sicherlich nicht erwartet werden darf, daß cusanische Gedanken unmittelbare Verwendung im Religionsunterricht finden, wäre es erfreulich, wenn seine mystische Theologie dazu anregen würde, Glaubensleben und abstraktes Denken in enger Verbindung miteinander zu sehen.

Haubst, Rudolf: **Streifzüge in die cusanische Theologie.** – Münster: Aschendorff 1991. XVIII, 633 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), geb. DM 74,00 ISBN: 3–402–03494–8

In diesem über 600 S. umfassenden Bd, der viel mehr bietet, als sein zurückhaltender Titel ankündigt, wird ein Werk lebendig, das mehrere Jahrzehnte hindurch zu einer Reife gelangt ist, die nur selten von vergleichbaren Vorhaben erreicht wird. Im Blickfeld steht Nikolaus von Kues, sein Denken in Philosophie und Theologie, immer wieder existentiell verknüpft mit den Erfahrungen seines Lebens und Wirkens. Ein geistiges Bild wird mit den verschiedensten „Techniken" entworfen: Durch die Erschließung der Quellen, d. h. seiner Werke, indem wir in die Editionen – die bereits abgeschlossenen und die im Entstehen begriffenen – eingeführt werden; durch Ausschöpfung der Monographien in zahlreichen Zitaten und Belegungen; durch das Mittel der Disputation, das besonders in den regelmäßigen Cusanus-Symposien wirksam wurde und sich zur Auswertung und Verlebendigung der Referate als höchst nützlich erwies. All das wird in den „Streifzügen" wieder lebendig und macht sie zu einem Werk wie aus einem Guß. Dabei entsteht zugleich wie in einem Zeitraffer das Gesamtwerk der Cusanusforschung, das in den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg in Mainz und danach besonders in Trier aufgebaut wurde. Der „Baumeister" ist der Vf. der „Streifzüge", Rudolf Haubst, der sein Leben und Wirken der Cusanusforschung gewidmet hat in sachgegebener, kollegialer, freundschaftlicher Verbundenheit mit den Pionieren auf diesem Gebiet, deren Namen im Kontext dieser Ausführungen gewürdigt werden.[1]

[1] Ein ehrendes und sehr dankschuldiges Wort möchte ich hier besonders dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft widmen, Herrn Landrat Dr. Helmut Gestrich, Bernkastel-Kues, dessen Sorge sich in gleicher Weise auf die Förderung der wissenschaftlichen Aufgaben, der wirtschaftlichen Sicherung und der Öffentlichkeitsarbeit erstreckt, durch die das Interesse an Nikolaus Cusanus in weiteren Kreisen und über die Spezialforschung hinaus geweckt und gepflegt werden soll. Ein hervorragendes Zeugnis dieser Bemühungen ist das Werk: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft. Hg. von Helmut Gestrich in Zusammenarbeit mit dem Institut für Cusanus-Forschung in Trier, Bernkastel-Kues 1986.

Das Werk von H. ist ein Kompendium der Cusanusforschung.

Die Frühwerke des Vf.s: *„Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues"* (Diss., gedr. 1952) wie seine Habil.-Schrift: *„Die Christologie des Nikolaus von Kues"* (Freiburg 1956) geben noch einmal Ausgangspositionen für eine Weiterführung der cusanischen Theologie. Zahlreiche Artikel und Vorträge haben das Blickfeld erweitert. Die früheren Arbeiten werden im Lichte der fortschreitenden Forschung überdacht, revidiert und somit zu Instrumenten neuer Erkenntnisse. Befruchtet wird die „theoretische" Arbeit durch die sie begleitende Edition der Cusanuswerke (für die Predigten ist H. der leitende Editor) und durch die Mitwirkung der Gelehrten sowohl in der Editionsarbeit wie in den Darstellungen der Theologie und Philosophie des Cusanus.

Einen guten Einblick in die Cusanusforschung vermitteln das Vorwort (XIII–XVIII), die Register (vgl. etwa die Namen der Editoren im Abk.-Verzeichnis sowie das solide Personen- und Sachregister). Besondere Hervorhebung verdient das Verzeichnis der Sermones mit der Datierung ihrer Abfassung (578–582). Am Ende bringt ein Faltblatt eine Skizze der Figur R, die vom Vf. bereits in seiner Diss. veröffentlicht wurde.

Damit möchte ich zur inhaltlichen Darstellung des Werkes übergehen. Da ich seinen Reichtum in diesem Rahmen für unausschöpfbar halte, möge man mir einige „Streifzüge" durch die „Streifzüge" von H. gestatten.

I

„Cusanus" ist heute zum Begriff der Vielfalt der Theologie geworden. Diese Feststellung gilt in mehrfacher Hinsicht, zunächst historisch für die Theologie des Mittelalters. Sie war nie ein einheitliches Gebilde, sondern zeigt je nach der Verschiedenartigkeit der Einflüsse von den Quellen her ein wechselndes Kolorit der theologischen Konzeptionen. Aber auch vom Grundansatz her und durch die angewandte Methode konnte das Interesse der theologischen Reflexion in sehr unterschiedliche Richtungen weisen, je nachdem, ob eine mehr logische, begriffsanalytische oder mehr metaphysische oder mehr biblisch-patristische Grundkonzeption den methodischen Akzent setzte. Immer ging es um das gleiche Ziel, den Zugang des menschlichen Geistes zum Gottesgeheimnis zu suchen. Nikolaus von Kues hat hierbei einen völlig neuen Weg beschritten. Durch die Forschungen von H. und der Gelehrten, die das Werk des Cusanus-Instituts in Trier mittragen, ist dieser Weg in

der Gegenwart deutlich bewußt geworden. Dies kommt im Titel des Buches bereits zum Ausdruck, in dem von „Cusanischer Theologie" gesprochen wird. Einer ihrer Leitgedanken liegt in dem Begriff der *„docta ignorantia"*, der z. B. beim hl. Thomas von Aquin „nach dem Ausweis des Index Thomisticus ... überhaupt nicht vorkommt" (148). Dies ist symptomatisch für das Neue im cusanischen Denken, das zwar an den Begriffen und Ergebnissen der klassischen Theologie anknüpft, dann aber auf neue Wege und zu neuen Zielen führt. Die *„docta ignorantia"* wird von Cusanus auch mehrmals *„sacra ignorantia"* genannt (151). Das Beiwort „heilig" ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Das cusanische Schweigen der ratio vor dem göttlichen Geheimnis ist erstens kein kritisches Nichtwissen, wie es Kant in der Vernunftkritik gegenüber der Gotteserkenntnis vertreten hat. Doch über dieses intellektive Motiv geht ein zweites, existentielles oder spirituelles Motiv hinaus: Der menschliche Geist verstummt vor dem Gesang der Seraphim, die Gottes Herrlichkeit im „Dreimal-Heilig" preisen (Is 6,3), an dem er nur im heiligen Nichtwissen des Gottesgeheimnisses teilnehmen kann und in einem Leben gemäß der Mahnung Gottes: „Seid heilig, weil ich heilig bin!" (Lev 11,44) (152). Für Cusanus ist diese Verbindung von Intellekt und Gesinnung des Herzens und Praxis (im Sinne der aristotelischen Ethik) grundlegend. Immer wieder hat er das Verlangen nach Erkenntnis mit der Sehnsucht nach der Erfahrung des Gottesgeheimnisses verbunden. Darum versteht er seinen Weg als einen theologischen Weg und zugleich – Ausdruck seines ganzheitlichen Denkens – als einen Weg wahrer Philosophie, auf dem die Grenzen des Erkennens deutlich werden.

II

Über der Hervorhebung des Ganz-und-Gar-Eigenen im cusanischen Denken wird in den „Streifzügen" nicht die Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie vernachlässigt. Hierin steht das Werk von H. auf einem „Felde" moderner geistesgeschichtlicher Forschung. Während sich in früheren Jahren das geschichtliche Interesse an einem Autor mehr auf diesen selbst konzentrierte, spürt man heute den Verbindungslinien im Umfeld des Autors, des geschichtlichen Phänomens nach. Solch ein Blick in die Weite des Umfeldes gibt dem Bild eine eigene Lebendigkeit und belebt das Interesse. So zieht H. auf dem Gebiet der Christologie (ich nenne sie hier beispielhaft) Verbindungslinien von Nikolaus Cusanus nicht nur zu Meister Eckhart, sondern auch zu dem Wiener Theologen Heinrich von Langenstein (399) und noch dezidierter zu Heymeric van der Velde, dem Lehrer des jungen Cusanus in Köln (400). Solche Erweiterungen des Blickfeldes sind unerläßlich, um die vom Philosophischen her einsichtig gemachte Theologie des Cusanus vor Mißdeutungen zu bewahren. Eine Mißdeutung zog die Christologie des Cusanus auf sich durch die eigenartige Verbindung der Menschheit Christi mit dem Menschsein des einzelnen Menschen. Sie kam in Formeln wie den folgenden zum Ausdruck: *„Christum omnium hominum humanitatem habere"*, oder *„Mea enim humanitas in Christo est meo principio, scil. Verbo, per quod creatus sum, unita"* (399). Schon Johannes Wenck konterte mit dem Vorwurf: „Er nimmt der Menschennatur Christi ihre Singularität, so als wäre Christus kein Einzel-, sondern ein Universal-Mensch ...; und so wäre jeder Mensch Christus" (ebd.). H. zeigt, wie die Schwierigkeit, die in diesen cusanischen Formeln liegt, sich durch das rechte Verständnis und die rechte Verwendung der neuplatonischen Bildvorstellungen löst. Nikolaus erhielt die Anleitung dazu von seinem Lehrer Heymeric van der Velde, „unter Berufung auf Albert den Großen" (400). Solche Richtigstellungen haben im Hinblick auf das heutige Umfeld der Christusforschung nichts von ihrer Aktualität verloren (398). Zugleich kann uns die eben vorgelegte christologische Thematik als Beispiel für die Erhellung des Glaubens durch der Philosophie entliehene Begriffe und Bilder dienen.

III

Mit dem Leitwort „Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie" wird ein Grundprinzip cusanischen Denkens angesprochen. Diesem entspricht auf der Ebene des Glaubensvollzuges ein zweites Leitwort: „Denkender Glaube und gläubiges Denken." H. hat beiden die „Einführung" zu den „Streifzügen" gewidmet. Im cusanischen Denken leuchtet wie in einem Prisma ein ganz eigener Strahl philosophischer Tradition auf, die über Ps. Dionysius und Proklos auf Plato zurückgeht. Darum mußte Philosophie und Philosophiegeschichte auf den Cusanus-Symposien einen breiten Raum erhalten. Ich erinnere an den Beitrag von Beierwaltes auf dem Symposion 1986 über das „Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues",[2] Raymond Klibansky hat die Wirkungsgeschichte des Dialogs *„De pace fidei"* dargestellt. Der cusanische Unendlichkeitsbegriff hatte über Giordano Bruno Einfluß auf Hamann, Goethe und Schelling.[3]

Das philosophische Interesse an der cusanischen Theologie darf aber nicht zu einer Abwägung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie verleiten. Ich würde darin eine Abstrahierung sehen, entgegen dem eigentlichen Sinn des obengenannten Leitsatzes. Er ist Ausdruck eines Vollzuges geistigen Lebens. Tatsächlich ist Cusanus des Fideismus verdächtigt worden, als ob bei ihm die Philosophie von der Theologie absorbiert werde. Andererseits feierte man ihn als Philosoph, für den die Theologie nur eine zeitbedingte Verbrämung gewesen sei (4). In Wirklichkeit kommt aber in dieser Formel ein Wesenszug cusanischen Denkens zutage wie in dem damit verwandten Ausdruck: Denkender Glaube – gläubiges Denken. H. hat beide Formeln für die Aufschlüsselung der cusanischen Reflexion über Gott, über das Sein, über den Menschen genutzt. Sie begleiten ihn zeitlebens durch seine ganze Forschung und bilden jetzt konsequenterweise die Ausgangsbasis seiner „Streifzüge" (1–75). Drei Leitworte kennzeichnen den Höhepunkt für dieses Miteinander von Philosophie und Theologie.

Da ist als erstes das natürliche Verlangen jedes Geschöpfes, auf bestmögliche Weise zu sein. Über Dionysius den Kartäuser hinausgehend sieht es Nikolaus für das geistige Geschöpf in dem „Verlangen in der Wahrheit zu sein" (66). Dieses Verlangen kann durch kein Zeitliches gestillt werden. In dieser Erfahrung stoßen wir an eine Nahtstelle zwischen Philosophie und Theologie. Natürlichem und Gnadenhaftem, rationalem Erkennen und alles übersteigendem Glauben.

Das zweite Leitmotiv betrifft das Zueinander von Intellekt und Glaube. Der Glaube setzt das natürliche Einsehen voraus. Cusanus hat „die Kraft des natürlichen Denkens nirgends verkürzt oder ausgehöhlt, sondern diese immer wieder bis an die Grenzen, im besonderen auch bis zu der Einsicht (der *docta ignorantia*) strapaziert. Zu einem unmittelbaren Gottschauen kommt der Geist auch bei seinem höchsten Aufstieg nie; statt Gott sieht er ja nur ein undurchdringliches Dunkel." Doch gerade darin findet er Gott. So gilt auf eine sublimierte Weise auch der zweite Teil des Leitwortes: Der Glaube vollendet die Einsicht. *„Fides supponit et perficit intellectum."* Es ist eine Vollendung freilich, die dem Demütigen zuteil wird, der vor der Mauer verharrt und das heilige Dunkel annimmt. Diesem schenkt sich Gott in der Gestalt des menschgewordenen Sohnes, der alle Offenbarungen und Schätze der Weisheit Gottes für die „Kleinen" bezeugt (68f).

Das dritte Leitwort: *„Theologia facilis"* (71–75), ist nur im Zusammenhang des cusanischen Theologisierens zu verstehen. „Leicht" ist die Einsicht in die höchsten göttlichen Wahrheiten, sobald der menschliche Geist ihnen auf einem Forum begegnet, das sich wie ein gemeinsamer Grund ihm und dem Geheimnis, nach dem er verlangt, bietet. Ich versuche hier, mit einem Satz auszudrücken, was Cusanus auf dem Wege eines lang hingezogenen Sprachspiels ansteuert. H. bringt an dieser Stelle etwas zur Sprache, was einer eigenen Untersuchung wert wäre. Ich möchte es als künstlerisch-spielenden Umgang mit der Sprache bezeichnen. Auf unser drittes Leitmotiv angewandt: Theologie ist für Nikolaus sowohl leicht wie schwierig, bald *facilis*, bald *difficilis*. Entscheidend sind dabei nicht in erster Linie (obwohl auch) Zusammenhang und Gegenstand der theologischen Aussagen, sondern die Aussageintention. Der Ausdruck: *„theologia facilis"* ist geprägt oder motiviert von der tiefsten Überzeugung des Cusanus, daß alle noch so verschiedenen Denkwege des Geistes schließlich zu dem einen Ziele führen, an dem alle Gegensätze koinzidieren. Diese Erfahrung der Koinzidenz ist aber ein Erleben der Einfachheit, in Analogie zum Erleuchtungserlebnis des Zen. Der Geist ruft gleichsam aus: so einfach! Warum wußte ich es nicht längst?!

Wenn ich hier östliche Meditationserfahrung ins Spiel bringe, möchte ich sofort auf zwei weitere „Streifzüge" hinweisen. H. hat erstens selbst einen beträchtlichen Teil seines Werkes dem Blick über die Grenzen gewidmet und cusanisches Denken, besonders auf dem Felde der „negativen Theologie", mit den Ostreligionen verglichen.

Die Ausführungen (96–116: „Die ‚negative Theologie' im Christentum und den Ostreligionen") lassen zwei Motive erkennen: Das Verstehen des Je-Eigenen und der Gemeinsamkeiten. Beide Motive sind gerechtfertigt und begründet in den Aussagen und Lehren des Vaticanum II zum Ökumenismus.

Zweitens gehört es sicher zu den auffallendsten Feststellungen, die der Leser bei der Lektüre der „Streifzüge" treffen wird, einen

[2] MFCG 18 (Trier 1989) 91–124: Beierwaltes, Werner: Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus. Vgl. ders., Identität und Differenz, Frankfurt 1980; ders., Denken des Einen, Frankfurt 1986; ders., Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1979.

[3] Vgl. Klibansky, Raymond: Die Wirkungsgeschichte des Dialogs „De pace fidei" MFCG 16 (Mainz 1984) 113–123. 121.

wie breiten Raum die theologische Reflexion der Offenbarungswahrheiten (im engerem Sinne) darin einnimmt:

Die Trinität (IX: Die „Analogia Trinitatis", 255–324; im letzten Teil auch: Trinität und Schöpfung); die Christologie (355–429); die Mariologie (430–459); die Kirche und im Zusammenhang damit die Aufgaben der Ökumene (461–572).

Im Umgang mit diesen Offenbarungswahrheiten erkennen wir erneut zwei Wesenszüge an Cusanus, an seinem Denken und an seiner Persönlichkeit. Sein Denken steht auf einem durchgängigen Fundament, ob es sich auf philosophischem oder auf theologischem Gebiet bewegt. Und es wird vollzogen von einem Geist, dessen Arbeit existentiell vom Denkenden getragen wird. Nikolaus Cusanus lebt, was er denkt, und denkt, was er lebt. Dies kommt nicht nur in den Kap.n und Abschnitten zum Ausdruck, die diesem Thema eigens gewidmet sind (bes. X: Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues [325–354]). Es ist ein bleibender Eindruck, den cusanisches Denken hervorruft. H. hat dies meisterhaft dargestellt – „meisterhaft" sage ich, weil an keiner Stelle seines Buches der Eindruck einer gewollten, beabsichtigten Exposition des Cusanus anklingt.

Ein weiteres Mißverständnis würde man provozieren, würde man den Umgang des Cusanus mit der Philosophie auf die oft mißdeutete Formel bringen: Philosophia ancilla Theologiae. Das Verhältnis Theologie und Philosophie ist im cusanischen Denken viel zu feingliedrig, als daß es sich auf eine simple Formel bringen ließe. Wieder möchte ich beispielhaft – und diesmal ausführlicher – auf die Christologie verweisen.

IV

Die Ausführungen über Christus (392ff) lassen erkennen, wie sehr sich im cusanischen Denken Philosophie und Theologie aufeinander zubewegen. Christologische Motive formen ganze Gedankenreihen in *De docta ignorantia* (394). An diesem Beispiel läßt sich die durchhaltende Aktualität der Frühwerke von H. erkennen, wie das über die Christologie des Nikolaus von Kues.

Übrigens ist die philosophische Durchdringung der Christologie durchaus modern. Ich erinnere an das methodische Leitwort einer „Psychologischen Christologie", mit dem die Besinnung auf das menschliche Ich in Christus angeregt wurde. H. hatte das Thema bei Nikolaus Cusanus mit einer Perspektive auf Karl Rahner bereits sehr früh aufgegriffen (in dem Artikel: „Welches Ich spricht in Christus?" – TThZ 66, 1957, 1–10) und nun in den „Streifzügen" (355–370) in die kosmische Dimension erweitert, Kosmos als Schöpfung Gottes verstanden. „Schöpfung" bedeutet das Zusammen von radikaler Abhängigkeit des Geschöpfes („Hörigkeit" in *dem* Sinne: Das Geschöpf gehört Gott) und freiester Entlassung in die Eigenständigkeit. Der Gottmensch Jesus Christus ist die höchste Verwirklichung des Schöpfungsmysteriums (358f), der „Erstgeborene der Schöpfung" (Kol 1,16) (360). Von der Philosophie her spielt das Makrokosmos-Mikrokosmos-Modell hinein (360f). Von philosophischer Feinfühligkeit des Cusanus zeugt auch die theologische Zurückhaltung, die darin zum Ausdruck kommt, daß er die Vollendung des Gesamt des Kosmos im Gottmenschen als *Hypothese* verstanden wissen will, nicht als Behauptung (364).

Ein anderes, wichtiges Motiv, das die ganze cusanische Theologie begleitet, wird in der Christologie besonders deutlich: das Konkordanzdenken des Nikolaus von Kues. Es bezieht auch die Gläubigen des Islam mit ein, denen sich Cusanus, getrieben durch die Aktualität der geschichtlichen Stunde, wiederholt zuwandte. So galt in der Christologie sein Bemühen, den Persern und Syrern einen Zugang zum Geheimnis der Menschwerdung zu erschließen (364–383), einer der schwierigsten christlichen Glaubensartikel für islamisches Denken. Eine besondere Rolle spielt in dieser „*manuductio*" das Verständnis für die Auferstehung der Toten.

Der Blick auf die Christologie des Nikolaus von Kues wäre einseitig und irritierend, würde man ihn nur aus philosophischen, psychologischen und ökumenischen Beweggründen her darauf lenken. Bei aller Durchdringung mit solchen mehr von außen her kommenden Motiven besitzt die cusanische Christologie eine eigene, glaubensimmanente Dynamik, wie es H. schon in seinem Frühwerk und jetzt wieder in den „Streifzügen" gezeigt hat (402f). Es ist eine Christologie auf den gläubigen Menschen hin. Das Christusbild des Cusanus trägt nicht nur kosmische Züge, nicht nur den Glanz der Herrlichkeit. Die Erfahrungen einer letzten Tiefe in Schuld- und Todesverfallenheit sind nicht ausgespart, sondern werden sehr lebendig reflektiert.[4] Ein Analogiedenken, das mehr von der Praxis her bestimmt ist als von der theoretischen Reflexion, durchzieht das ganze Denken des Cusanus: Analogie als Instrument der Vermittlung des Gottes-(Christus-)Geheimnisses zum glaubenden Menschen hin (90f).

In der Christologie herrscht schließlich auch der Leitgedanke der *docta ignorantia*. Die wesenhafte Verborgenheit Gottes wird durch die Christus-Offenbarung nicht aufgehoben. Die Begegnung mit dem Gottmenschen Jesus Christus weckt ein noch größeres Verlangen, dem Gottesgeheimnis im Dunkel der Verborgenheit zu begegnen (87–89).

V

Die Darstellung der Christologie des Nikolaus von Kues mahnt uns, über den Philosophen nicht den Theologen zu vernachlässigen. Ich sehe darin eine bedeutende Aufgabe, die sich der Vf. der „Streifzüge" gesetzt hat. Sie ist bereits im Titel seines Werkes genannt. Es geht um die cusanische Theologie. Daher nehmen die theologischen Themen den breitesten Raum ein. Im zweiten Teil, der die Christologie des Cusanus bringt (355–429), fügt H. ein Kap. über die Mariologie an (430–459). Es trägt die Überschrift: „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung." H. arbeitet dort die Stellung der Gottesmutter in der Heilsgeschichte anhand der cusanischen Schriften heraus. Wichtigste Quelle sind die Predigten, doch geht die Spur bereits auf das 5. Kap. im Buch III *De docta ignorantia* zurück: „*Quomodo Christus conceptus per Spiritum Sanctum natus est ex Maria virgine*" (431). Die Lektüre dieses Kap.s ist ein geistiger Genuß! Die Mariologie der katholischen Theologie kann überhaupt nur gewürdigt werden, wenn ihre Verbindung zu zwei anderen Zweigen der Theologie gesehen und beachtet wird: zur Christologie und zur Ekklesiologie. Mit feinem Gespür für cusanisches Denken hat H. die cusanische Mariologie unmittelbar an die Christologie angeschlossen, und zwar an eine mehrdimensionale Christologie, die uns Christus im Schnittpunkt des Schöpfungs- und Erlösungsmysteriums zeigt. Schöpfung ist für Cusanus ein Offenbarwerden des Dreieinigen Gottes (Analogia Trinitatis); auf ihn ist alles Heilswirken zurückzubeziehen. Damit gewinnen die mariologischen Reflexionen an theologischer Weite und Tiefe. Dazu tritt die Öffnung zur Philosophie: zur Ontologie und Psychologie. Zur Verdeutlichung des hier Gemeinten lasse ich besser den Vf. der „Streifzüge" selbst zu Worte kommen:

„Das philosophisch-theologische Denken des NvK drängt vor allem und mit großer innerer Dynamik auf das Urgeheimnis des Dreieinen Gottes, das sich auch in der Schöpfung änigmatisch bekundet, sowie auf das Heil und die Vollendung des Menschen in Jesus Christus hin. Von diesen beiden Grunddogmen her ist schon das ekklesiologische Programm von *De concordantia catholica* (1432–1433) konzipiert. Im III. Buch *De docta ignorantia* (1440) ist im 5. Kap.: *Quomodo Christus conceptus per Spiritum Sanctum natus est ex Maria virgine* also sozusagen im Übergang von der Hinführung zum hypostatischen Persongeheimnis Jesus zu den Heilsmysterien des Lebens Jesu, auch das mariologische Grunddogma der jungfräulichen Mutterschaft in der Christologie integriert" (431).

Von diesen mehr fundamentalen Aussagen lenkt H. den Blick des Lesers auf die historische Entwicklung der theologischen Reflexion über die Mutter Jesu Christi. Eine solche hat es sowohl im Denken des Cusanus selbst wie in der geistigen Umwelt gegeben. Für das erste gibt H. einen Nachweis aus den Predigten und ihrer Datierung (432ff). „Weil fast alle Predigten noch genau datierbar sind, ermöglicht deren Untersuchung und Vergleich auch noch sehr aufschlußreiche Einblicke in das Ringen um ein zuverlässiges und gründliches Verständnis der mariologischen Aussagen, die entweder in der damaligen kirchlichen Verkündigung schon ihren Platz hatten oder sich erst durchzusetzen begannen" (432). Für das zweite ist Cusanus als Kenner der mariologischen Tradition wie der zeitgenössischen Diskussion selbst Zeuge (ebd.). Der Kardinal muß auch die Gefahren einer übersteigerten Marienverehrung im Blick gehabt haben, denen er mit der theologischen Heraushebung des allein Gott gebührenden Cultus latriae begegnet (437). Sein theologischer Feinsinn zeigt sich auch in der Abhebung historischer, biblischer Aussagen von der Bedeutung der Marienverehrung für die Kontemplation, einem „Lieblingsthema" des Kardinals (434). Das mariologische Thema zeigt uns erneut, wie NvK in der theologischen Refle-

[4] Vgl. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung: Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463). Hg. und erläutert von Gerda von Bredow (Heidelberg 1955) 54ff; 96–101. MFCG 18 (1989) 85.

xion der Offenbarungsmysterien das einzelne immer in Verbindung mit den anderen und mit dem Ganzen sieht. Sein ganzheitliches Denken motiviert ihn auch zur Heranziehung der Philosophie. Seine Bildung auf beiden Gebieten ermöglicht ihm, seine Gesamtschau (es ist ja eine großartige Synthese) mit einem abgewogenen Urteil zu verbinden. Folgt man den Spuren der „Streifzüge", so ergeben sich immer neue Einsichten und Durchblicke, so daß man schon in Verlegenheit geraten kann, einen Schlußpunkt zu setzen.

Der Vf. der „Streifzüge" konnte aus einem großen Reichtum schöpfen, den er in jahrzehntelangem (fast ein halbes Jh.!) kongenialem geistigen Umgang mit Nikolaus Cusanus gewonnen hat. Arbeiten, Artikel und Vorträge, die sich vom Beginn seiner Gelehrten-Laufbahn bis zur Gegenwart erstrecken, haben bleibende Aktualität. Das gesamte Werk der Cusanus-Edition und der Vermittlung seines Denkens geht auch nach seinem Tod weiter und wird von hervorragenden Gelehrten und Freunden getragen. Möge es so bleiben bis zur Vollendung des Ganzen.

Bleibt noch einen besonderen Dank zu richten an den Verlag Aschendorff Münster, der wieder einmal für ein so bedeutendes Werk der Forschung in seiner bewährten, einfühlsamen Weise die Betreuung des Satzes durchgeführt und Gestalt und Inhalt harmonisch aufeinander abgestimmt hat. Erschienen ist das Werk als „Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus" in der Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, die von Joseph Koch mitbegründet heute von Rudolf Haubst, Erich Meuthen und Joseph Stellmach herausgegeben wird. Den Schutzumschlag ziert ein Bild des Kardinal Nikolaus, Ausschnitt aus dem Altarbild im Nikolaus-Hospital Bernkastel-Kues. Der Buchdeckel zeigt ein Facsimile seines Namenszuges. Ich schließe mit einem Dank an jene, die in verborgener Weise an der satzfertigen Herstellung des Manuskriptes mitgewirkt haben. Der Vf. gedachte ihrer im Vorwort.

Erfurt Fritz Hoffmann

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Hg. und eingeführt von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bde – Wien: Herder 1989. Bd I: XL, 591 S.; Bd II: XXXI, 731 S.; Bd III: XXIV, 844 S. geb. DM 360,– / öS 2600,–

Vorliegendes Werk ist der unveränderte Nachdruck der bewährten zweisprachigen Studienausgabe der philosophisch-theologisch wichtigsten Schriften des Nikolaus von Kues. Wenngleich die Dringlichkeit einer solchen Ausgabe inzwischen durch das Erscheinen mehrerer Schriften des Cusanus, sei es in Form der kritischen Edition des lateinischen Texts, sei es in Form der zweisprachigen Editio minor in der „Philosophischen Bibliothek" des Felix Meiner Verlags, zurückgegangen ist, enthält diese Ausgabe immer noch einige Schriften, von denen entweder immer noch keine Übersetzung vorliegt oder von denen der lateinische Text nur schwer zu finden ist. Trotz des Charakters der Vorläufigkeit, der spürbare Beeinträchtigungen in Kauf nimmt, wie z. B. zahlreiche kleine Druckfehler, hat diese Studienausgabe dennoch ihren Sinn und ihre praktische Unersetzlichkeit nicht verloren. Allein die Möglichkeit, die Haupttexte des Cusanus in einem einigermaßen zuverlässigen Zustand zu einem erschwinglichen Preis in einem handlichen Druck zu haben, rechtfertigt die Neuauflegung. Weder mit der Editio princeps noch mit der Editio minor will diese Edition konkurrieren.

Die Absicht der Ausgabe ist es, einen fundierten Gesamtüberblick über das Denken des Nikolaus von Kues durch eine gründliche und umfassende Lektüre seiner Schriften zu ermöglichen. Wer sich darüber hinaus auf wissenschaftlicher Ebene mit Cusanus beschäftigen will, wird zwar mit dieser Ausgabe nicht auskommen, aber auch er wird für eine lange Zeit noch regelmäßig zu ihr greifen.

Zu den einzelnen Schriften gibt es kurze interessante und gut informierende Einleitungen. Der Leser erhält außerdem in reichem Maße bibliographische Hinweise auf Primär- und Sekundärliteratur. Der Quellenapparat beschränkt sich auf diejenigen Quellen, die ausdrücklich oder zumindest wörtlich zitiert werden. Textabweichungen werden in den Fußnoten notiert. Am Ende des dritten Bdes findet sich ein sehr nützliches und für die Absicht der Ausgabe angemessenes Gesamtregister lateinischer Begriffe und Personennamen im Umfang von 21 S.

Unbeschadet der Tatsache, daß kaum ein Übersetzungskonzept allseitige Zufriedenheit erreicht, sind die gewählten Grundprinzipien der Übersetzung einleuchtend. Dank der übersichtlichen Unterteilung des Textes in kurze Abschnitte fällt es dem Leser leicht, die Übersetzung unmittelbar mit dem auf der gegenüberliegenden S. abgedruckten Original zu vergleichen. So verursacht es keine Schwierigkeit, wenn zum besseren Verständnis dasselbe lateinische Wort zum Beispiel mit unterschiedlichen deutschen Wörtern oder aber umgekehrt verschiedene lateinische Wörter mit demselben deutschen Wort übersetzt werden. Dies hat auch den Vorteil, daß gewagtere Übersetzungen versucht werden dürfen, wie zum Beispiel *„verschränkt"* für *contractus* oder *„Mut-Maßung"* für *coniectura* (wobei *„Mut"* in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen wird, um die Bedeutung *„Geist"-„Maß"* [*Maßgabe*] zu vermitteln).

Obwohl er sein Zustandekommen dem absichtlichen Verzicht auf die wissenschaftlichen Ansprüche einer kritischen Edition verdankt, basiert der lateinische Text doch auf handschriftlichen Quellen. Außerdem wurde die von Faber Stapulensis 1514 gedruckte Pariser Ausgabe konsultiert, die in einem Nachdruck (Frankfurt: Minerva, 1962) Verbreitung gefunden hat und hinsichtlich des lateinischen Textes gewissermaßen als Vorgänger der vorliegenden Ausgabe angesehen werden kann. Zum Vergleich ist eine Text-Konkordanz mit der Pariser Ausgabe, die mit dem Erscheinen neuer Editionen nach und nach an Relevanz verliert, dem letzten Bd beigegeben.

Die Auswahl und Anordnung der Schriften erklärt sich von der Absicht der Publikation her. Auf Kenner des Cusanus mag die Reihenfolge befremdend anmuten, sie hat jedoch eine plausible Begründung. Als Maßstab fungiert nicht etwa die Chronologie, sondern die Systematik der cusanischen Lehre. So beginnt der erste Bd programmatisch mit der späten Schrift *Die Jagd nach Weisheit* (*De venatione sapientiae*), in der Cusanus einen Gesamtüberblick über seine eigenen Werke als Anleitung für den Leser darstellt. Er schildert dort zehn Felder, auf denen die Jagd nach der Weisheit verlaufen kann. Die Anordnung der Studienausgabe legt die Reihenfolge dieser Felder zugrunde, um eine gewisse systematische Anordnung zu erreichen. Naturgemäß werden dabei Überschneidungen in Kauf genommen. Nachdem dem ersten Feld der *Wissenden Unwissenheit* in Bd I entsprochen wird, wird Bd II den Feldern des *Können-Ist*, des *Nicht-Andern* und des *Lichtes* gewidmet. Besonders im Bd III läßt sich das Einteilungsprinzip allerdings nicht gut aufrechterhalten, da Cusanus nicht allen Feldern eine Schrift gewidmet hat. Zur Geltung kommen jedenfalls noch die Felder der *Einheit*, der *Gleichheit*, der *Ziel-Grenze* und der *Ordnung*. Als allgemeine Einleitungen wiederum dienen die sich über mehrere Felder erstreckenden Schriften *Die Mut-Maßungen* (*De coniecturis*) und *Kompendium*, welche dem zweiten Bd voran- bzw. nachgestellt werden, sowie die dem dritten Bd vorangestellte Schrift *Das Beryll*.

Bei der Auswahl der Texte macht sich die Präjudiz der philosophischen Hg.schaft bemerkbar. Eigentlich müßte ein der Auswahl angemessener Titel lauten: „Philosophische und philosophisch-theologische Schriften". Mit anderen Worten: Die cusanische Theologie wird vernachlässigt, sofern sie nicht philosophisch relevant ist. So erklärt sich, daß die philosophisch uninteressante ekklesiologische Schrift *De concordantia catholica* sowie der Hauptteil der *Prüfung des Korans* (*Cribratio Alchorani*) ausgelassen werden. Noch bedauerlicher, wenn auch schon ihres Umfangs wegen unvermeidlich, ist die Auslassung aller *Predigten* und *Briefe*. Die Einführung zu der Ausgabe, die Hinweise bieten will, „die unseres Erachtens für eine philosophische Translation des cusanischen Denkens in unser gegenwärtiges Bewußtsein wesentlich sind" (Bd I, S. IX), beschränkt sich kommentarlos auf die Philosophie des Cusanus – eine Vorgehensweise, die für einen Philosophiehistoriker angesichts des ausdrücklichen Selbstverständnisses des Cusanus äußerst bedenklich erscheint. Eine solche verkürzende, in der Cusanus-Forschung leider verbreitete Verfahrensweise bedeutet nicht nur den Verlust theologischer Bestandteile, sondern ein Verkennen des Sinns der cusanischen Philosophie selbst.

Münster William J. Hoye

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 22. Hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1995, XXVI, 274 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-7902-1363-2

Der vorliegende Bd gibt – das sei vorausgeschickt – einen guten Einblick in den Stand der Cusanusforschung, die zu fördern erklärtes Ziel der Cusanus-Gesellschaft und ihres Instituts für Cusanusforschung ist. Der Bd 22 dokumentiert nicht die Akten eines Symposions mit einer einheitlichen Themenstellung. Er läßt aber gerade deshalb die Handschrift der neuen Hg. gut erkennen.

Sieht man einmal von den Mitteilungen der Gesellschaft ab, die über den Stand der Werk- und vor allem Predigt-Editionen, über projektierte Forschungsvorhaben und geplante Schwerpunkte zukünftiger Arbeit informieren, so setzt der Bd drei inhaltliche Akzente: Je drei Beiträge befassen sich 1. mit der Interpretation Cusanischer Leitideen, 2. mit Handschriftenstudien und der Cusanischen Wirkungsgeschichte sowie 3. mit dem Leben und Wirken des Kardinals.

Die letzte Gruppe umfaßt drei Vorträge, die im Oktober 1994 von Mitarbeitern des Cusanus-Instituts in Brixen gehalten wurden. Heinrich Pauli stellt „die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues" vor (163–186). Die Eigenart und Sonderrolle des Cusanus als Prediger zeigt sich in mehrfacher Hinsicht: Zunächst ist es schon ungewöhnlich, daß Cusanus als Bischof jede Gelegenheit nutzt, um selbst zu predigen. Verglichen mit zeitgenössischen Predigten lassen die cusanischen Einwürfe zwar weniger Erzählfreude und Lebensnähe erkennen, dafür aber auch nicht die fast immer

damit verbundene ermüdende Schulmeisterei und den oft peinlichen Hang zum Kuriosen. Cusanus greift stattdessen die wirklich wichtigen Fragen christlichen Daseins auf und behandelt sie so elementar, daß sie trotz des gelehrten und oft spekulativ-abstrakten gedanklichen Gerüsts im Hintergrund den Hörer bzw. Leser mitreißen und im Innersten bewegen können.

Vier Fragen werden als durchgehende Leitmotive vorgestellt: In der Gottesfrage (Wer oder was ist Gott?) verweist Nikolaus von Kues auch als Prediger auf die Unbegreifbarkeit Gottes, versucht aber immer wieder auf je verschiedene Weise die Annäherung im Bild und Gleichnis. Nicht selten verweist er auf die Predigtsituation selbst, das Hören des Worts. Von zentraler Bedeutung ist der Hinweis auf die Geistnatur Gottes, die uns in der Erfahrung und im Erlebnis einer wirklich tiefen geistigen Freude am ehesten zugänglich sei. Auf die zweite Frage: Warum hat Gott den Menschen geschaffen? antwortet der Prediger Cusanus mit der Überzeugung, daß Sinn auf Mitteilung hin angelegt sei. Gott, die Wahrheit, wird als kommunikabel und kommunikationsbedürftig vorgestellt. Voraussetzung dieses Gedankens ist es, daß für eine solche Kommunikation die Freiheit des Menschen respektiert und betont wird. Er kann zumindest tendenziell als prinzipiell Gleicher zustimmen, er kann aber diese Zustimmung auch verweigern und damit seine eigene Lebensgrundlage verneinen. Mit der cusanischen Christologie wird dieser Grundgedanke der Freiheit fortgeführt. Cusanus stellt die dritte Frage (Warum wurde Gott Mensch?) so, daß er unabhängig vom Sündenfall nach dem Sinn der Menschwerdungsucht. In dem Dilemma zwischen der völligen Unerkennbarkeit Gottes, die den Menschen seiner Existenzbedingung berauben würde, und der Vorstellung eines Gottes, der sich dem Menschen unwiderstehlich aufdrängt und so den Spielraum menschlicher Freiheit vernichten würde, bietet die Vorstellung des Gottmenschen, der seine Erkenntnis dem Menschen mitteilt und ihm so freien Zugang zu seinem göttlichen Urgrund ermöglicht, eine originelle spekulative Theologie. Eine angemessene Reaktion des Menschen auf die Menschwerdung Gottes – so der vierte Fragenbereich – sieht Cusanus im Glauben. Der Glaube, die Fähigkeit, auf Vertrauen hin leben zu können, wird geradezu als Existential des Menschen hervorgehoben.

Zur wichtigsten geistigen Hinterlassenschaft des Cusanus gehören zwei Schriften aus der Brixener Zeit. In ‚De pace fidei' entfaltet Cusanus systematisch seinen Leitgedanken von der *una religio in rituum varietate*, in ‚De visione Dei' führt er meditativ in das Wesen der mystischen Theologie ein. Walter Andreas Euler macht in einer sorgfältigen Studie auf die strukturelle Verbindung beider Schriften aufmerksam, die er jeweils nach Inhalt, Form und Leitgedanken skizziert. Die souveräne Verfügung über die Quellen und die genaue Kenntnis der Forschungsliteratur sind in einem reichen Anmerkungsteil dokumentiert, sie finden aber vor allem in der klaren Gedankenführung ihren Ausdruck. Das theologische Anliegen des Cusanus, Erfahrung des Göttlichen und systematische Reflexion miteinander zu verbinden, wird so deutlich.

Strukturell verbindet die beiden Schriften, daß sie zentrale Glaubenslehren des Christentums in einer Verbindung von Dogma und Mystik aufschlüsseln. Ein anthropologisches Anliegen ist dabei tragend: Gott wird dem Menschen als Erfüllung seines Strebens nach Glück vor Augen gestellt.

Zeichnen sich die beiden genannten Aufsätze auch dadurch aus, daß es den Autoren gelingt, ohne Substanzverlust oder Anbiederung die Cusanischen Anliegen in moderner Sprache zu formulieren und die zeitlose Aktualität seiner Vorstellungen plausibel zu machen, so besticht der ditte Beitrag dieser Gruppe vor allem durch die Genauigkeit der Textauslegung. Hermann Schnarr versteht es, in akribischer Auslegung der ersten beiden Kapitel von ‚De docta ignorantia' die „Docta ignorantia als philosophisches Problem" vorzustellen. Eng am Text orientiert kann er zeigen, daß dieser Begriff programmatisch die Methode und den Gegenstand des Cusanischen Philosophierens enthält. Die gedankliche Stringenz im Aufbau der Schrift mit ihren Themen: Gott, Universum, Christus (als Vermittler) wird aus der Analyse dieser dichten Anfangskapitel entwickelt und verständlich gemacht.

Naturgemäß ist ein Abschnitt: ‚Handschriftenstudien und Wirkungsgeschichte' (121–160) eher für Spezialisten gedacht, die sich z. B. für die Herkunft lateinischer Notizen in einer Dionysios-Ausgabe aus dem Besitz des Cusanus (Cod. Cus. 44) interessieren. Sie erfahren, daß sich Cusanus derart den Inhalt griechischer Scholien übersetzen und eintragen ließ, was darauf schließen läßt, daß er sich in seiner Spätzeit verstärkt den Auffassungen der griechischen Kirchenväter zuwandte. Eine Vorliebe für historische Einzelheiten verrät auch der Beitrag, in dem nach dem Verfasser einer Handschrift aus der Leipziger Universitätsbibliothek gefragt wird. Sie stammt vom Anfang des 16. Jh.s und enthält eine Reihe von Cusanusauszügen. Von größerem Interesse auch aus heutiger theologischer Sicht dürfte dagegen ein Beitrag zur Cusanus-Rezeption im 19. Jh. sein. Marc-Aeilko Aris, Mitarbeiter am Cusanusinstitut, weist unter dem Titel: „Martin Deutinger und Nikolaus von Kues" auf einen freilich gescheiterten Versuch hin, die cusanische Philosophie in den Auseinandersetzungen um die entstehende Neuscholastik vermittelnd ins Spiel zu bringen.

Wenn es gelänge, Cusanus „sozusagen zum Pförtner einer neuen christlichen Philosophie zu machen" (155) – so Deutingers Erwartung –, dann ließe sich das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis fruchtbarer gestalten, und das Verhältnis der Kirche zum neuzeitlichen Denken könnte sich unverkrampfter entwickeln. In Deutingers Werk: ‚Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft' (1857) spielt Cusanus deshalb historisch und systematisch eine herausragende Rolle. Allerdings kann er seiner an Cusanus gewonnenen Einsicht, daß uns Erkenntnis erst aufgegeben, nicht schon gegeben sei, bei den theologischen Zeitgenossen keinerlei Gehör verschaffen. Die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Scholastik und dem theologischen Gedankengut des Deutschen Idealismus wurde nicht auf die Probe gestellt.

Die Interpretation Cusanischer Leitideen nimmt die erste Hälfte des Bdes ein (1–120). Dabei haben zwei der drei Artikel einen Umfang von 50 Seiten, sie können also ihre Fragestellungen systematischer entfalten als dies normalerweise in Aufsätzen der Fall ist. Aus unterschiedlicher Sicht setzen sie bei dem Schlüsselerlebnis des Cusanus an, von dem er im Nachwort zu „De docta ignorantia" berichtet: Seine geistigen Bemühungen um Erkenntnis seien solange vergeblich gewesen, bis er auf dem Meer während der Rückreise von Konstantinopel „durch ein Geschenk von oben" dazu geführt worden sei, „das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise", eben in „docta ignorantia" zu umfassen. Versteht man diesen autobiographischen Bericht als Hinweis auf eine plötzliche Erleuchtung, so wird man von einem radikalen Schnitt, von einem Bruch im Denken des Cusanus selbst auszugehen haben. Es stellt sich dann aber auch die Frage, welchen Stellenwert philosophische Reflexion noch haben kann, wenn einer Einsicht der Charakter eines göttlichen Gnadengeschenks, also eines religiösen Erlebnisses zugesprochen wird. Der Frage nach der Kontinuität in der Entwicklung des Cusanischen Denkens geht Claudia Lücking-Michel von der frühen Gesellschaftstheorie bis zur Ausformulierung der Lehre von der „docta ignorantia" nach. Die Elemente einer theologischen Gnadenlehre, die in der Rede von der Erkenntnis als „donum Dei" zum Ausdruck kommt, von Cusanus aber nicht systematisch ausformuliert wird, rekonstruiert Meinolf von Spee in seinem Beitrag.

Man weiß inzwischen, daß sich Cusanus schon eine Reihe von Jahren vor der Abfassung von ‚De docta ignorantia' intensiv mit neuplatonischen Autoren wie Proklos oder Pseudo-Dionysios befaßte, die neue Philosophie mit den Grundgedanken der belehrten Unwissenheit und der Koinzidenz der Gegensätze also nicht ganz vom Himmel fiel. Trotzdem ist es faszinierend, wenn sich jetzt auch eine enge Verbindung zwischen der Einheitsvorstellung im frühen politischen Denken des Cusanus und dem späteren Gedanken der Koinzidenz aller Gegensätze in Gott zeigt. Lücking-Michel kann in ihrer gründlichen und außergewöhnlich kenntnisreichen Untersuchung eine in dieser Form überraschende Kontinuität aufzeigen, die den kirchenpolitischen Zentralbegriff des Cusanus, die „concordantia", mit dem Begriff der „coincidentia" in seiner spekulativen Metaphysik seit 1440 verbindet. In einem ersten Teil klärt sie Herkunft und Gebrauch des Begriffs „concordantia" und stellt die Aussagen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zusammen, die vom Ideal der „concordantia" geprägt sind. Sie zeigt dann die Bedeutung des Begriffs für die Ekklesiologie und verfolgt die Entwicklung zum Begriff der „coincidentia" in ‚De docta ignorantia'. Die Ekklesiologie erweist sich so als Entfaltung der Christologie. Christus selbst wird als „concordantiae medium ad deum" verstanden. Überlegungen zum Maximum, die Cusanus in diesem Zusammenhang anstellt, erweisen sich – so zeigt die Autorin – als hermeneutischer Schlüssel für die cusanische Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie.

Unter dem Titel *„‚Donum Dei' bei Nikolaus von Kues"* untersucht Meinolf von Spee das Cusanische Verständnis von Natur und Gnade. Er beschränkt sich auf die Schriften ‚De quaerendo Deum', ‚De filiatione Dei' und ‚De dato patris luminum'. Der Gewinn dieser noch von Rudolf Haubst angeregten Lizentiatsarbeit liegt vor allem in sorgfältiger Detailarbeit. Der Autor berücksichtigt umfassend die Texte und die Forschungsliteratur – 321 Anmerkungen auf 50 Seiten dienen als Beleg –, und er versteht es, die Denkwege des Gottsuchens und die ihr zugrundeliegende philosophisch-theologische Methodik des Cusanus exemplarisch vorzustellen.

Einer Einordnung des Leitthemas ‚Gottsuche' unter allgemein systematischem und spezifisch Cusanischem Aspekt folgt die Vorstellung der Wege der Gottsuche anhand von Schlüsselbegriffen wie „Kindschaft Gottes" und „Gabe des Lichts". Zusammenfassend fragt der Autor nach der theologischen Relevanz dieser Reflexionen für das Verhältnis von Natur und Gnade, muß sich aber eingestehen, trotz einer Reihe von Einzelaussagen kein theologisches Gesamtkonzept nachweisen zu können. So drängt sich auch der Eindruck auf, daß die Ergebnisse soviel gediegener Gelehrsamkeit begrenzt bleiben. Ein Vergleich mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz von Karl Rahner ließe – wie der Autor feststellt – „die Aktualität der Cusanischen Sichtweise von Natur und Gnade aufscheinen", aber er wird eben nur

als Ausblick angedeutet. Statt dessen erfährt der Leser, daß „in der Schöpfungsordnung die menschliche Natur faktisch immer schon eine begnadete ist" (118) und daß es im Verhältnis von Gnade und Natur für Nikolaus von Kues „keine feste Grenzlinie (oder gar eine absolute Trennung) zwischen diesen beiden Ordnungen gibt".

Die Spannung geht so verloren, und der Leser beginnt zu ahnen, daß da keine ausformulierte Theorie zu erwarten ist, wo der Autor seine bzw. die Probleme späterer Jahrhunderte nicht hat. Das sollte dann aber auch gesagt werden. Man kann von Spee nicht absprechen, durch seinen Beitrag die Zielgerichtetheit der menschlichen Gottsuche, die vom *desiderium naturale* ihren Ausgangspunkt nimmt und in der *theiosis* ihre Vollendung findet, in ihrer Bedeutung und in ihren zahlreichen Nuancierungen bei Nikolaus von Kues mit Sorgfalt herausgearbeitet zu haben. Die schwierige Ausgangslage, daß sich Cusanus nämlich nicht explizit mit der Thematik der Gnade beschäftigt hat, schlägt allerdings auf mögliche Ergebnisse durch. Es hätte kaum eines 50seitigen Traktates bedurft, um den Leser davon zu überzeugen, daß es sich bei der Cusanischen Rede vom „Geschenk des Vater des Lichtes" nicht „um Stilistik oder ähnliches handelt" (120).

Wie schwierig sich die Behandlung Cusanischer Grundbegriffe darstellt, wenn man sich nicht auf eine immanente Erläuterung der Terminologie beschränken will, weiß jeder Cusanusforscher. Insofern ist es schon verdienstvoll, wenn es gelingt, eine Problemkonstellation vor Augen zu stellen, die einem philosophischen oder auch theologischen Begriff seine Bedeutung gibt. Das gelingt Michael Thomas mit dem Begriff der Andersheit in seinem kürzeren, auf einen Promotionsvortrag zurückgehenden Beitrag in beachtlichem Maße. Der Begriff alteritas wird in seiner Funktion als Statthalter für eine Problemstellung faßbar, die nicht auflösbar, aber ebensowenig aufgebbar ist. ‚Andersheit' kennzeichnet bei Cusanus die Eigenart des Endlich-Geschaffenen sowohl im Vergleich mit Gott wie auch im Verhältnis der Dinge untereinander.

Der Begriff dient dazu, die Privation und den Mangel eines Seienden gegenüber seinem göttlichen Ursprung festzuhalten, und soll keinesfalls die Bedeutung eines positiven Seinsprinzips erlangen. So verweigert Cusanus praktisch eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Andersheit, wenn er immer nur auf Kontingenz (sic contingit) verweist. Wie verträgt sich eine solche negative und abwertende Tendenz bei der Charakterisierung von Andersheit mit der positiven Funktion, die der Schöpfung als Lob Gottes ansonsten bei Cusanus zugesprochen wird? Was leistet eine Metaphysik, die alles Sein auf den göttlichen Ursprung zurückführt, dann aber für die Kennzeichnung der Endlichkeit nur einen leer bleibenden Begriff zur Verfügung hat? Kann der Begriff angesichts dieser aporetischen Ausgangslage zu mehr dienen als zu einer Problemanzeige, die vor unzulässigen Verkürzungen und Vereinfachungen bewahren soll?

Thomas versteht es, den Gebrauch des Begriffs „Andersheit" bei Cusanus vorzustellen und die Schwierigkeiten seiner Deutung auch schon immanent sichtbar zu machen. Ob das als Basis ausreicht, um Cusanus zu testieren, er habe „die Andersartigkeit der Dinge, sowohl untereinander als auch im Vergleich mit Gott ... gerettet", und das muß wohl heißen: theoretisch zureichend gesichert, sei dahingestellt. Um die Leistungsfähigkeit und den Wert der Kategorie der Andersheit einzuschätzen – so der Autor selber –, wäre in der Tat eine umfassendere Auseinandersetzung mit dem neuplatonischen Kontext und späteren Spekulationen des Cusanus über Gott als ‚li non aliud' unverzichtbar.

Es bleibt abschließend noch einmal die Positivbilanz dieses anregenden, auch technisch gut gemachten und durch Register hervorragend erschlossenen Bdes festzuhalten: Die aufgenommenen Themen sind zentrale theologisch-philosophische Fragestellungen. Die angesprochenen Probleme werden durchweg in einer Sprache behandelt, die geeignet ist, auch eine breitere wissenschaftliche Öffentlichkeit zu erreichen. Die spezialisierte philologische Gelehrsamkeit wird in die zahlreichen Anmerkungen verbannt. Die Tatsache, daß es sich zum Großteil um Beiträge jüngerer Autoren handelt, ist ein weiteres Indiz dafür, daß sich die Cusanusforschung auf einem guten Weg befindet.

Münster Norbert Herold

Kintzinger, Martin: **Norma elementorum.** Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters. – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 146 S. (Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beih. 34), kart. DM 58,00 ISBN: 3-515-06622-5

Der mit diesem Buch vorgelegte Entwurf einer naturphilosophischen Elementenlehre des ausgehenden Mittelalters – in Wirklichkeit von Plato bis Tommaso Campanella († 1639) –, gekoppelt mit deren ordnungspolitischen Deutungsmodell, ist das Ergebnis eines am Historischen Institut der Univ. Stuttgart initiierten Forschungsvorhabens, das Lebendigkeitsauffassungen in der mittelalterlichen Elementenlehre zum Gegenstand hatte und vom Vf. bereits im Sommer 1991 abgeschlossen wurde. Es sei daran erinnert, daß K. interessante Teilergebnisse seiner Forschungen 1991 in einem Beitrag in *Miscellanea Mediaevalia* 21/1, dem Tagungsbd der 27. Mediaevistentagung zu Köln vom September 1990 publiziert hat. Für diese Buchveröffentlichung hat der Vf. seine bis Sommer 1991 erzielten Forschungsergebnisse „nur in wesentlichen Aspekten" ergänzen und bibliographisch aktualisieren können (Vorwort, 7). Es ist erstaunlich, wie beherzt der Vf., vom Fach Historiker (Mittlere Geschichte), eine dergestalt komplexe philosophie- und insgesamt wissenschaftsgeschichtliche – auf die theologische Tragweite des Problems sei eigens hingewiesen –, primär aber naturphilosophische Frage angeht.

Der Schwerpunkt der Studie liegt in der Überführung der traditionellen, seit der Antike bis in die Renaissance (und z. T. darüber hinaus) entwickelten naturphilosophischen Elementenlehre und der mit ihr verbundenen Lebendigkeitsvorstellungen in ein Denkmuster, dessen Prinzip der Ordnungsgedanke im Zusammenspiel der Naturkräfte und des Lebens, in der Gesellschaft und Politik ist. Der Vf. verfolgt zunächst das Ordo-Denken in der Naturphilosophie (9–95), indem er selektiv und nur in sehr großen Zügen die Elementenlehre mit ihren Kräfte- und Lebendigkeitsvorstellungen von Plato bis Giordano Bruno und Tommaso Campanella zeichnet und ein ihr zugrundeliegendes Prinzip der Ordnung konstatiert. Im zweiten Schritt versucht er, den Bezug zwischen den naturphilosophischen Auffassungen und dem politischen Denken aufzuzeigen (98–122). Er greift eine spezielle Literaturgattung der sog. politischen Traktate von Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua, Pico della Mirandolla, Leonardo da Vinci, Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), Giordano Bruno heraus und streift diese lediglich inhaltlich; mehr Beachtung fanden politische Auffassungen von Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni Aretino, Marsilio Ficino, Niccolò Machiavelli und Thomas Morus.

In der Einleitung (9–11) nimmt der Vf. die Lehre von den vier Elementen des Konrad von Megenberg (gest. 1374) zum Anlaß, den zeitlich-thematischen Rahmen, die Methode und die Intention seiner Untersuchung darzulegen. An erster Stelle nennt er das Problem der Rezeption der antiken naturphilosophischen Elementenlehre im Hoch- und Spätmittelalter. In den Mittelpunkt des Interesses rückt jedoch die Frage nach den „selbständigen Denkansätzen", „neuartigen Beobachtungen und Beschreibungsformen" in der mittelalterlichen Elementenlehre. Unter diesen Gesichtspunkten ausgewählte Quellentexte sollten mit besonderer Berücksichtigung von drei Themen: Ordnung, Kraft und Leben gelesen und ausgewertet („vergleichend untersucht") werden. Der Vf. unterstreicht, daß ein Gesamtüberblick oder eine Vollständigkeit in bezug auf den für die Untersuchung gewählten Zeitrahmen, auf die Autoren und ihre Texte nicht angestrebt wird (10). Der Zielanspruch ist bescheiden: aus wenigen, wie sich zeigen wird, Mosaiksteinen (Einzelbeobachtungen) soll sich „ein Bild der Elementenlehre des europäischen Spätmittelalters ergeben" (ebd.). Sprach der Vf. einige Zeilen zuvor von der Rezeption der antiken Elementenlehre als von dem ersten Schritt seiner Untersuchung: „Nach ihrer Rezeption während des Hohen und Späten Mittelalters wollen wir im folgenden fragen" (10), so schränkt er bald ein: „Ebenso sollen weder die Traditionszusammenhänge zwischen antiker und mittelalterlicher Elementenlehre noch die biographischen und wissenschaftlichen Hintergründe zu den genannten Autoren und ihren Werken den Gang unserer Untersuchung bestimmen. Wir beschränken uns vielmehr auf die genannte Fragestellung" (10f).

Im ersten Abschnitt nach der Einleitung (1.2. Antike Tradition. Die Elementenlehre, 12–31) wird zunächst die antike Elementenlehre anhand ihrer drei Exponenten: Plato, Aristoteles, Cicero skizziert (12–22). Das Anliegen des Vf.s ist, wesentliche Unterschiede dieser Tradition zur mittelalterlichen Vorstellungen und deren Entwicklungsgang festzustellen (12). Anschließend nimmt K. den Gedanken einer elementischen Ordnung auf (22–31). Zwar geht der Vf. von einer antiken Ordnungsvorstellung aus, die „überall dort übertragbar und anwendbar (ist), wo das Zusammenwirken von Teilen eines Ganzes beschrieben werden soll" (22), und er verweist hierfür auf die Zyklentheorie, die auf Plato zurückgeführt werden kann (23). Aber er verläßt bereits den zuvor in der Überschrift festgelegten chronologisch-thematischen Rahmen, d. h. den Boden der antiken Tradition, und geht zur Frage nach der Rezeption und Ausgestaltung des Ordnungsgedankens vom Mittelalter bis ins 17. Jh. (23–31) über. Von den mittelalterlichen Quellen wird hier nur ein kurzer Text aus der *Ökonomik* des Konrad von Megenberg vorgestellt; die Richtung der generalisierenden Überlegungen wird im wesentlichen durch Sekundärliteratur, die in den Anmerkungen reichlich zusammengetragen wurde, gewiesen.

In weiteren fünf Abschnitten 1.3. bis 1.7. (32–60) wird die naturphilosophische Reflexion des Hoch- und Spätmittelalters zum Themenkomplex der vier Elemente anhand des Beitrags von zwölf „herausragenden Autoren naturwissenschaftlicher Texte aus dem hohen Mittelalter" (32) vorgestellt: (I.) Wilhelm von Conches (32–35), Theodorich (Thierry) von Chartres (35–36); (II.) Hildegard von Bingen (38–45); (III.) Albertus Magnus (46–49); (IV.) Berthold von Regensburg, Meister Eckhart (50) und Bonaventura

(51); (V.) Nikolaus von Kues (53–55), Johannes Hus (52f), Raimund von Sabunde (55–59), Giovanni Pontano (59f) und Erasmus von Rotterdam (60).

Der Entwicklung der Elementenlehre in der Naturphilosophie der Renaissance widmet K. zwei Abschnitte. Unter der Überschrift „1.8. Renaissance. Kraftprinzip und Leben" (61–85) zeichnet er die, wie er feststellt, „neue und völlig andere Vorstellung vom Verhältnis zwischen Lebewesen und Elementen" (61) nach. Den Aufweis für das „neuartige Denken" sieht er in der Lehre von Marsilio Ficino (61–66), Leonardo da Vinci (67–76), Leone Hebreo (75), Giovanni Pico della Mirandola (77f) und Giovanni Francesco Pico della Mirandola (76), Theophrast von Hohenheim (Paracelsus) (78–85). Zu einer besonderen Hervorhebung der Dynamik, der Wirkungsweise der Elemente und des Lebendigkeitsmotives kommt es dann im *problemgeschichtlich fortführenden* Abschnitt „1.9. Renaissance. Bewegung, Wirkungskräfte und Leben" (86–95). Die Ausführungen des Vf.s haben entsprechende Ansichten von Agrippa von Nettesheim (86), Charles de Bouelles (86–88), Tommaso Campanella (88–89) und Giordano Bruno (89–95) zum Gegenstand.

In der Zusammenfassung (96f) des ersten (naturphilosophischen) Hauptteils (9–95) beschränkt sich K. auf ein kurzes Resümee der besprochenen Lebendigkeitsvorstellungen. Er ordnet sie in zwei Strömungen ein: eine ältere, mit dem Namen des Albertus Magnus und des Raimund von Sabunde verknüpfte Auffassung, wonach „Leben und Lebendigkeit den Lebewesen eignet, d. h. mit und in ihnen entsteht" und vergeht, und eine jüngere, von Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci, Theophrast von Hohenheim (Paracelsus) und Giordano Bruno vertretene Lehre von der Lebendigkeit als einem frei übertragbaren Prinzip, das allen Lebewesen gleich ist.

Von der naturphilosophischen Frage der elementischen Ordnung geht K. im zweiten Hauptteil seines Buches zum Thema der politischen Ordnung (98–121, 122: Zusammenfassung) über, wobei er das mittelalterliche Erbe nur auf wenige Aussagen politischer Traktate einiger scholastischer Autoren (Thomas von Aquin, 98; Aegidius Romanus, 99; Marsilius von Padua, 99) reduziert und in Verbindung mit vier „eigenständigen Denker(n) der Renaissance" (Theophrastus von Hohenheim, 101; Giordano Bruno und Pico della Mirandola, 102; Leonardo da Vinci, 102f) als die „Einleitung" in das politische Denken der Renaissance auffaßt.

Daß die Kommentare zur *Politik* des Aristoteles, welche im Hochmittelalter einen besonderen Ort der politischen Reflexion und einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung von politischer Philosophie und Staatsdenken darstellten, nicht berücksichtigt werden, schmälert den Wert des Buches. Denn ohne die Politikkommentare kann kaum „das vorherrschende politische Denken des Hoch- und beginnenden Spätmittelalters" (98) rekonstruiert werden. Bedeutende Autoren von Politikkommentaren, die keine Gelegenheitsschriften vom Typus politischer Traktate verfaßt haben, so wie z. B. Albertus Magnus, werden hier nicht erwähnt. Ebenso ist die Relevanz mittelalterlicher Kommentare zur *Metaphysik* und *Ethik* des Aristoteles im Zusammenhang mit dem Ordo- und Tugendgedanken in der Politiklehre nicht zu übersehen. Die dem Hochmittelalter insgesamt und Thomas von Aquin (und Marsilius von Padua) insbesondere a priori und ohne Quellenbelege supponierte sog. *organologische Staatsauffassung* erweckt Bedenken. Der nachfolgend zitierten Ansicht des Vf.s können wir in dieser Form nicht zustimmen, da sie die ideen- und quellengeschichtliche Perspektive einengt und in ihrer Schlußfolgerung zumindest zweifelhaft ist:

„Obwohl dabei mit Metaphern organischen Lebens gearbeitet wird, besteht doch in einem derartigen Staatsdenken keine Notwendigkeit zur Entwicklung einer eigenständigen (über die Anlage von Körper, Staat und Kosmos hinausgehenden) Kraft- oder Lebendigkeitsvorstellung bezüglich eines einzelnen Menschen oder auch des Regenten. Die Wirkungsmöglichkeiten der Menschen bestimmen sich aus ihrer Verortung innerhalb des Staatskörpers und sollen durch einen Katalog ihrer erwünschten und erstrebten Eigenschaften vorbestimmt werden. Unabhängig davon sind sie kaum von Interesse" (100).

Auch mit der Sichtweise des Vf.s, der konkret handelnde Mensch sei für Thomas das einzige Prinzip und Kriterium (Maß) von politischen Eigenschaften (Tugenden bzw. Lastern), und „Handlungs- und Wirkungsweisen" des Menschen seien nur an ihn (substanz-)gebunden (100f, 104), stimmen wir nicht überein. Denn konkrete politische Eigenschaften sind nach Thomas in der Tat subjektgebunden, doch nicht deren Prinzipien. So erscheint hier die vom Vf. intendierte Akzentsetzung auf die Analogie in der naturphilosophischen Auffassung des Mittelalters von der Substanzgebundenheit der Lebendigkeit und des Lebens einerseits und des Prinzips und des Trägers von politischen Eigenschaften im „zeitgleichen" Staatsdenken (der Renaissance!) andererseits problematisch zu sein und der nur dürftig ausgewiesenen Quellenlage kaum zu entsprechen (101–103).

Wie die naturphilosophische Elementenlehre so wird auch das politische Denken der Renaissance in zwei Schritten behandelt: „2.2. Renaissance: Ordnung und Gunst des Augenblicks" (104–110) und „2.3. Renaissance: Kraft, Kraftprinzip und Ordnung" (111–121). Aus der in der Überschrift festgelegten Perspektive stellt der Vf. zunächst die Staatslehre der Schrift *De re publica* des Francesco Petrarca (gest. 1374) vor (104–106); es folgt die Darlegung der Ansichten von Leonardo Bruni Aretino (106–109), Marsilio Ficino (109) und Coluccio Salutati (109f). Im zweiten Schritt wendet sich K. Niccolò Macchiavelli zu, dem Autor, „der am weitesten zu einem Prinzip als Handlungsantrieb" vorgedrungen ist (111–118). Der Abschnitt klingt mit einigen Gedanken über utopische Staatstheorien von Thomas Morus (118–120) und Tommaso Campanella (120f) aus.

In einer kurzen Zusammenfassung (122) präsentiert der Vf. das Ergebnis seiner Untersuchung. Er konstatiert eine, „wenn auch nicht in jedem Fall, verblüffende" Analogie der „Entwicklung einer Lebendigkeitsdefinition aus einem nicht substanzgebundenen Kraftprinzip und der daraus abgeleiteten übertragbaren Kraft" in der Naturphilosophie und im Staatsdenken. Offen läßt K. allerdings, inwieweit diese Entwicklung für das ausgehende Mittelalter und die Renaissance repräsentativ ist. Das Buch schließen ein Quellen- und Literaturverzeichnis (123–127; 128–138), sowie ein Personen- und Sachregister (139f; 141–146) ab.

Auf einige kritikwürdige Seiten des Buches sei eigens hingewiesen: Der im Untertitel des Buches (3, ein Druckfehler blieb hier unbemerkt) angegebene Zeitraum, auf den die Studien bezogen sind, entspricht nicht dem vorgefundenen Sachverhalt und der erklärten Intention des Vf.s, der sich weder auf ausgewählte Autoren des ausgehenden Mittelalters beschränkt noch besonders konzentriert, sondern ausdrücklich die Tradition der Antike und der Renaissance bis in die Frühneuzeit mit einbezieht (vgl. Einleitung, 10f). Zu einer solchen Feststellung kommt man schon bei der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses (5). Ferner läßt der Vf. den Eindruck entstehen, daß die *antike Elementenlehre* und ihr Zusammenhang mit der Entstehung von Lebewesen erst mit Plato beginnt (12). Es hätte sich gelohnt, darauf hinzuweisen, daß schon in der vorsokratischen Periode der griechischen Philosophie noch vor Empedokles und der Atomistik (sie kommt im Buch kaum zur Geltung, vgl. 12, 27f), insbesondere im Pythagoreismus, der Ordnungsgedanke stark ausgeprägt war; er ließ die Welt als eine Harmonie erscheinen, und er galt als Prinzip des individuellen und gesellschaftlichen Lebens (Ethik und Politik). Man vermißt schließlich den Namen von Empedokles, jenes großen Naturdenkers, von dem die Vierzahl der Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde) herrührt, der bereits fast alle damit zusammenhängenden Fragen zu der Qualität der Grundstoffe, ihrer gegenseitigen Relation, Bewegung und ihrem Kraftprinzip, sowie der Entstehung von Lebewesen eingehend erörtert hat. Ideengeschichtlich betrachtet war es seine Elementenlehre, die bis in die Anfänge des 18. Jh.s Geltung in den Naturwissenschaften gehabt hat.

In bezug auf die *Scholastik* wäre die Erwähnung der Lehre des *Liber de elementis* des jüdischen Philosophen und Arztes Isaak Israeli (gest. um 955), welche seit der Übersetzung der Schrift ins Lateinische durch Gerhard von Cremona (gest. 1187) die naturphilosophische Reflexion des Hochmittelalters maßgeblich beeinflußte, erforderlich. Die Quellenbasis des Buches ist für das Hochmittelalter insgesamt und im besonderen für Thomas von Aquin und Albertus Magnus viel zu dünn. Es ist zu bedenken, daß allein der Thomaslehrer, Albertus Magnus, sich auch und primär in anderen seiner Werke als den vom Vf. herangezogenen, der *Metaphysica* und *Physica*, die ebenso in kritischen Textausgaben zugänglich sind, intensiv mit der Elementenlehre beschäftigt hat. Ohne die Berücksichtigung der Lehrgehalte von *De causis proprietatum elementorum*, *De natura loci*, *De generatione et corruptione*, *De caelo et mundo* des Albertus Magnus bleibt seine Elementenlehre mehr oder weniger ein Torso. Ja, sogar Alberts Pflanzenlehre des Werkes *De vegetabilibus* ist dem elementischen Viererschema verpflichtet, wie neulich Klaus Biewer in seiner Untersuchung der Botanik Alberts festgestellt hat.

Schließlich wäre noch mehr Sorgfalt in sprachlich-stilistischer und drucktechnischer (auch typographischer, insbes. Fußnoten) Hinsicht mancherorts erwünscht, wie sich am Beispiel folgender Fälle zeigt: ‚. . . Augustinus Niphus (1473–1538/1545) in seinem „De coelo"-Kommentar von 1554 . . .', 29; ‚Johannes des Sacrobosco' statt ‚Johannes de Sacrobosco', 9, 128; ‚Morkowski' statt ‚Markowski', 57, 134; ‚Historisches Zeitschrift', 115, 136; ‚Vicent de Beauvais', 127; ‚Sturlese, Sturlese' statt ‚Sturlese, Loris', 137.

Zweifellos wirft das Buch, in dem der Vf. von der klassischen Elementenlehre ausgehend den naturphilosophischen und politischen Ordnungsgedanken des Hochmittelalters, der Renaissance und der Frühneuzeit am Beispiel einiger bedeutender Zeitzeugen nachzuzeichnen versucht, eine nicht nur wissenschaftshistorisch interessante, sondern vor allem systematisch bedeutsame und weit verzweigte Fragestellung auf. Dafür gebührt dem Vf. Dank und Anerkennung. Insgesamt aber muß das Vorhaben des Vf.s als mißlungen

lungen gewertet werden, da einerseits das Buch in methodischer und sachlicher Hinsicht zu viele Defizite aufweist, andererseits dem Vf. die Dimension und manche Implikationen seiner Fragestellung nicht bewußt zu sein scheinen. Es läßt sich nicht verbergen, daß der geneigte und mit der Problematik ein wenig vertraute Leser von der Lektüre des Buches unterfordert und enttäuscht ist.

Bonn Henryk Anzulewicz

Vereš, Tomo: **Albertus Magnus Doctor universalis.** Philosophia realis. Svezak prvi, Bd I. – Zagreb 1994, 231 S. (Demetra. Filosofska biblioteka Dimitrija Savica, 8a), geb. DM 50,00 ISBN: 953-6093-05-7

Der vorliegende Bd von T. Vereš O. P., des Ordinarius für Phil. am Phil.-Theol. Institut der Jesuiten zu Zagreb, ist das erste Albertbuch, das dem kroatischen Leser anhand einer Auswahl von zweisprachigen kroatisch-lateinischen Alberttexten einen Einblick in die Philosophie und Naturwissenschaft des *Doctor universalis* vermittelt. Der lateinische Paralleltext, zugleich die Grundlage der kroatischen Übersetzung, ist bis auf eine Ausnahme (Mineralia, 149–167) mit dem der kritischen Kölner Ausgabe der „Opera omnia Alberti Magni" identisch. Im Anschluß an den Alberttextteil werden drei Dokumente, die Alberts Lebensbeschreibung ergänzen und nuancieren, ins Kroatische übersetzt und mit dem Parallelabdruck der lat. Originalversion hg. Den Gesamtinhalt des Buches, vom Vf. in fünf Teile gegliedert, machen drei Hauptteile aus: Einleitung, Alberttexte und Dokumente (zweisprachig), Bibliographie.

Die Einleitung (3–76) behandelt zwei große Themenbereiche: Leben (5–34) und Werk (35–76) Alberts d. Gr.:

Die Lebensbeschreibung, der eine Schilderung der historischen Größe Alberts vorausgeht (5–10), umfaßt sieben Abschnitte: Kindheit und Jugendzeit (11–15), Studium und Lehrtätigkeit im Predigerorden (15–18), Pariser Universitätslaufbahn (18–21), Gründer des Kölner Studium Generale (21–25), Provinzial der deutschen Ordensprovinz und Papstberater (25–29), Bischof von Regensburg und Kreuzzugsprediger (29–30), Lebensabend (31–34). Der Vf. stützt sich auf einschlägige gedruckte Quellen, kritische Bearbeitungen und interpretiert einige biographisch relevante Aussagen aus dem Schrifttum Alberts. Die Sekundärliteratur ist in hohem Maß deutscher Provenienz (J. Sighart, P. von Loë, W. Stammler, M. Grabmann, A. Walz, H. Chr. Scheeben, B. Geyer, A. Fries, H. Stehkämper: Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag, Köln 1980 u. a.); der Anteil kroatischer Literatur ist beträchtlich.

Die Darstellung und Würdigung des wissenschaftlichen Werkes Alberts d. Gr. (35–49, 51–69, 73–76) geschieht unter drei Aspekten: Naturwissenschaft (37–41), Philosophie (41–45), Theologie (45–49). In der allgemeinen Charakteristik (35–37) gibt V. das Gesamtwerk, wohl versehentlich, mit 43 philosophischen und 31 theologischen Schriften an, während er bei der Aufstellung der Werkliste auf entsprechend 41 und 33 Titel kommt (73–76). Er orientiert sich an den Angaben des Handschriftenrepertoriums der Werke Alberts von W. Fauser SJ (73) und nicht an dem z. Z. geltenden kritischen Werkkatalog (Alberti Operum omnium Conspectus), der, wie auch die Vorgabe des Hss.-Repertoriums, einiger Korrekturen bedarf. Gesamtausgaben der Werke Alberts von Jammy (1651), Borgnet (1890–1899) und die im Verlag Aschendorff erscheinende kritische Kölner Edition (1951ff) sowie zwei kritische Einzelausgaben – „De vegetabilibus" (E. Meyer – C. Jessen, 1867, Nachdruck 1982) und „De animalibus" (H. Stadler, 1916, 1920) – werden vorgestellt (35). In Alberts Gesamtwerk werden zwei methodisch bedeutsame Ansätze hervorgehoben: Streben nach Erschließung und Synthese des gesamten Wissens (35), Abgrenzung der Theologie von den profanen Wissenschaften und Anerkennung von deren Autonomie (36, 39, 44f).

Das Projekt, alle naturphilosophischen und -wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles (und solche, die für aristotelisch angesehen wurden) zu erklären, d. h. die authentische Lehre des Stagiriten den Lateinern (Christen) verständlich und nützlich zu machen, hat Albert in Köln, einige Zeit nachdem er 1248 Paris verlassen hat, in Angriff genommen (38). Das Programm wurde unter Beachtung des Grundsatzes, daß die profanen Wissenschaften von der Theologie in ihrem Gegenstand, ihren Methoden und ihrer Zielsetzung unabhängig sind, verwirklicht (39). Alberts naturwissenschaftlicher Beitrag wird u. a. mit sachkompetentem Urteil der Wissenschaftshistoriker E. Meyer, H. Balss, A.v. Humboldt gewürdigt (40f).

In der Bestimmung des Standortes von Alberts Philosophie stellt der Vf. fest, Albert sei nicht nur Aristoteliker, sondern auch weitgehend der Philosophie des Plato verpflichtet gewesen, wobei er aufgeschlossen, aber auch kritisch gegenüber der geistigen Tradition der Griechen, Juden und Araber stand (42f). Obwohl Albert keine eigene philosophische Schrift – abgesehen von mancher Gelegenheitsabhandlung, wie „De XV problematibus" – verfaßt habe, sei er ein eigenständiger Philosoph gewesen, der seine Aufgabe darin sah, die Philosophie des Aristoteles und anderer Denker zu erklären (43f).

Der Theologe Albert ist nicht nur auf sein Fach beschränkt. Naturkundliches ist aus seiner Theologie nicht wegzudenken. Diese Tatsache erklärt sich u. a. dadurch, daß sein Interesse an der Natur bereits in der Jugendzeit ausgeprägt war und ihn zum Studium der aristotelischen Schriften über die Natur nach Italien führte. Seine Devise war, die ganze Welt sei dem Menschen die Theologie (45). Die allseitige Ausrichtung des Denkens habe eine Theologie hervorgebracht, deren Maßgabe Gott, Mensch und seine Welt sind (46). Sie hat Thomas von Aquin, die deutsche Mystik, Nicolaus von Cues geprägt und Anhänger in Paris, Köln und Krakau zusammengeführt (48f).

Die Würdigung des Werkes Alberts schließt der Abschnitt „Albert d. Gr. in Kroatien" ab (51–69). Es wird versucht, unter Berücksichtigung historischer Fakten, geographischer Gegebenheiten und Überlieferungen im Werk Alberts, seine Beziehung zu diesem Land zu bestimmen (51–53). Über die Vermutung, Albert habe als Provinzial den nahegelegenen slovenischen Dominikanerkonvent Ptuj (Pettau) visitieren können, kommt man dabei kaum hinaus (53). Von der handschriftlichen Verbreitung der Werke Alberts in Kroatien zeugt der Codex Zagreb, Nacionalna Sveucilisna Biblioteca MR 41 (15. Jh.), welcher drei Bücher (III–V) der fünfteiligen Schrift „Mineralia" überliefert (54f); hinzuzurechnen ist die handschriftliche Überlieferung von vier Albertschriften: „Logica", „De sex principiis", „De generatione et corruptione" und „De caelo et mundo", die bis 1751 in der Bibliothek des Dominikanerkonventes St. Dominikus von Dubrovnik vorhanden waren und (vermutlich während franz. Besatzung der Stadt 1806–1814) verschollen sind (55). Bei den zehn in den Bibliotheken Kroatiens 1952 nachgewiesenen Inkunabeln mit Albert zugeschriebenen Werken handelt es sich in sieben Fällen um Pseudepigraphen, die übrigen drei Inkunabeln überliefern vier echte Albertwerke: „De animalibus", „De IV coaequaevis", „De homine", „Meteora" (55ff). Eine weitere Inkunabel mit „De intellectu et intelligibili" Alberts (Leipzig, Martinus Landsberg, ca. 1489–1496) ermittelte V. in der National- und Universitätsbibl. von Zagreb (58f). Für eine Albertrezeption bei den kroatischen Autoren des 13.–15. Jh.s fehlen Anhaltspunkte (59); vom 16. Jh. bis in die Neuzeit ist eine äußerst bescheidene, vornehmlich auf die Naturwissenschaft ausgerichtete Assimilation feststellbar (60–63). Seit dem 18. Jh. werden gelegentlich Sätze aus dem Werk Alberts kroatisch zitiert; erste kroatische Übersetzungen von Textfragmenten und kleineren Schriften Alberts erscheinen im 20. Jh. (63–69).

Der erste Teil des Buches (die Einleitung) schließt mit einem systematischen Verzeichnis der Werke Alberts (nach W. Fauser SJ); die in der Editio Coloniensis bisher erschienenen Schriften werden angezeigt (73–76). In einer Anm. verweist V. auf die seiner Ansicht nach – er bleibt mit der bisherigen Fassung des Werkkataloges konform – ungelöste Echtheitsfrage der mathematischen Schriften Alberts; zu dem von P. Tummers erbrachten Nachweis der Echtheit nimmt er keine Stellung, sondern verweist auf die jüngste Zusammenfassung der Diskussion um die Mathematik in den Werken Alberts von R. Ineichen von 1993 (nicht „1983") (73). Dennoch liest man unter der Abb. der Hs. Wien, Bibl. des Dominikanerklosters 80/45 (nicht „Österr. Nationalbibliothek, Wien") f. 135r: „Alberts Kommentar zur Geometrie des Euklids . . ." (194).

Im zweiten Hauptteil – Alberttexte und Dokumente – bietet V. die kroatische Übersetzung der parallel abgedruckten lat. Texte von „De XV problematibus" (vollst. Text: 77–133; 135–146: Autoren- und Sachindex), Fragmente aus „Mineralia", Tr. 1 Kap. 1,6 u. 9 (149–167, nach der Pariser Ausg. v. A. Borgnet 1890), „De caelo et mundo", B. 2 Kap. 9 u. 11 (169–183), „De natura loci" (Tr. 1 Kap. 12). Die Übersetzungen sind mit erklärenden Anmerkungen ausgestattet; zu „De XV probl." wurden Indices der Editio Coloniensis – Autorenindex (nur die von Albert zit. Autoren; V.: ‚Index nominum') und Sachindex – beigegeben. Auf die Alberttexte folgen drei Dokumente (sie waren von V. auch anderwärts publiziert): päpstl. Ernennungsurkunde vom 5. Januar 1260, mit der Albert zum Bischof von Regensburg berufen wird (197–199), Schreiben des Ordensgenerals Humbert von Romans vom Januar(?) 1260 an Albert bezüglich der Bischofserhebung (201–205), Alberts Testament (207–211). V. gibt die Druckausgaben der Dokumente an, nach denen er den lat. Text bietet. Für das Testament kann auch auf den eher greifbaren Abdruck von J. A. Schmeller bei J. Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857, 248f Anm. 3 (das Buch wird sonst von V. zitiert), oder G. Löhr, Beiträge z. Gesch. d. Kölner Dominikanerkl. im MA, II, Leipzig 1922, 32f n.58 (QF XVI–XVII), hingewiesen werden.

Der dritte und letzte Hauptteil des Buches enthält eine zweiteilige Albertus-Magnus-Bibliographie: ein Verzeichnis kroatischer Veröffentlichungen (in chronolog. Reihenfolge, 215–220) und eine Auswahl fremdsprachiger Literatur (systematisch, 221–231). Sowohl die erste als auch die zweite Liste stellt eine Überarbeitung und Fortführung der Bibliographie des Vf. von 1981 dar.

Das Buch wurde mit vielen passenden und interessanten Abbildungen ausgestattet, die in Mehrzahl aus H. Stehkämper (Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag, Köln 1980) entlehnt sind, wie aufgrund eines Mißverständnisses in der Bibliotheksangabe (194) und anhand von zwei Wiederholungen von Stehkämpers Fehlangaben in den Bildunterschriften (168, 184) erkennbar ist. Unter den Tafeln der Alberthandschriften sind vier Autographa: Köln, Hist. Archiv d. Stadt W 258a f. 61v u. 388r: „De animalibus" (2, 70); Köln, Hist. Archiv d. Stadt W f° 259 S. 233v: „Super Matthaeum" (148); Wien, ÖNB 273f. 151: „De natura loci"(!) (168).

Nach der 1993 von A. Pavlovic O. P. besorgten kroatischen Übersetzung von Alberts „Principium super totam Bibliam" liegen nun auch die ersten philosophischen Alberttexte in Kroatisch vor. Dem Vf. gebührt Dank und Anerkennung für die Mühe der Übersetzungsarbeit und für die umfassende, gute Einführung des kroatischen Lesers in die Albertforschung.

Bonn Henryk Anzulewicz

Allgemeines

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit. Hg. v. Gerhard Müller. – Berlin: W. de Gruyter 1994. IV, 788 S., geb. DM 448,00 ISBN: 3-11-014596-0

Der hier zu besprechende Bd beginnt mit einer fundierten Würdigung der Napoleonischen Epoche.

Einleitend wird der Begriff umschrieben und ihr geschichtlicher Verlauf gewürdigt. Hingewiesen sei besonders auf die Beurteilung des Französischen Konkordates von 1801. Der Art. Nassau bietet einen Überblick über die Nassauer Grafschaften bis zum Ende des Alten Reiches, über das Herzogtum Nassau (1806–1866) und die preußische Provinz Hessen-Nassau. Der Beitrag „Nationalismus" schildert Begriff, Formen und Geschichte des Nationalismus und erörtert das Verhältnis von Religion und Nationalismus.

Umfangreich ist der Art. über den Nationalsozialismus. Er berichtet über seine Anfänge, seine Entwicklung und die Machtübernahme. In einem eigenen Beitrag wird das Verhältnis von Nationalsozialismus und Kirche angesprochen. Die unterschiedliche Haltung von katholischer Kirche und evangelischer Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus wird offen dargelegt. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die Kirchenpolitik Hitlers gegenüber der evangelischen Kirche. Der Wahlsieg (etwa 70 %) der Deutschen Christen wird erwähnt und die Anfänge der Bekennenden Kirche gewürdigt. Der Vf. weist darauf hin, daß die Barmer Theologische Erklärung keine kritische Stellungnahme zum Nationalsozialismus enthielt. Bei der Zusammensetzung der Synode wäre eine solche Kritik unannehmbar gewesen. Zu korrigieren ist der Satz, daß die evangelische Kirchenleitung zum Judenpogrom schwieg. Tatsächlich verteidigte der Thüringer Landesbischof Martin Sasse die Reichskristallnacht 1938 mit dem Hinweis auf Luthers Judenschrift von 1543.

Ausführlich sind die Art. „Natürliche Religion" und „Natürliche Theologie". Weitere Beiträge behandeln die Themen: Natur, Natur und Übernatur, Naturalistische Ethik, Naturphilosophie, Naturrecht, Naturreligionen, Naturwissenschaft. Beachtung verdient der Art. „Neue Religionen". Auch der Beitrag „Normen" fordert ein aufmerksames Studium. Beim Art. „Newman" wäre die deutschsprachige Literatur zu ergänzen. Der Beitrag „Nikolaus von Clémanges" ist fundiert, mißverständlich jedoch die Formulierung, daß er als katholischer Vf. in Anspruch genommen wird; denn tatsächlich *ist* er ein katholischer Autor. Informativ ist der Beitrag über Nikolaus von Flüe. Wenig bekannt ist die Stellungnahme der Schweizer Reformatoren (Zwingli, Bullinger) und von Luther über ihn (1528). Der Beitrag über Nikolaus von Kues bietet reichhaltige Informationen, auch über seine Wirkungsgeschichte, und zeichnet sich durch umfangreiche Literaturangaben aus. Leben und Werk von Nikolaus von Lyra werden aufgezeigt, seine Theologie und Nachwirkung gewürdigt. Nikolaus von Myra wird in Legende und Kult dargestellt.

Von den biographischen Art.n seien ferner erwähnt: Friedrich Naumann, Friedrich Nausea, I. A. W. Neander, O. von Nell-Breuning, Nemesius von Emesa, Filippo Neri, Nestorius, Nikolaus I. (dem der Ehrentitel „der Große" zuerkannt wird), Friedrich Niebergall, H. R. Niebuhr, Friedrich Nietzsche, Nilus von Ancyra, Norbert von Xanten. Die Literatur wäre an verschiedenen Stellen zu ergänzen. So fehlt z. B. beim Art. „Nausea" mein Beitrag über ihn in den „Fränkischen Lebensbildern". Bei Nell-Breuning wäre ein Nachruf von Heinz Müller zu nennen.

Von den theologiegeschichtlichen Art.n seien hervorgehoben: Nestorianischer Streit, Neuchalkedonismus, Neue Religionen, Neuluthertum, Nicäa, Neuprotestantismus. Aufschlußreich ist der Beitrag „Nominalismus". Ihre Hauptvertreter werden aufgeführt, die Wissenschafts-, Erkenntnis- und Universalienlehre der Nominalisten aufgezeigt und u. a. das Problem der doppelten Macht Gottes, die Naturphilosophie der Nominalisten, nicht zuletzt ihre Eucharistielehre dargelegt.

Von den Länderart.n sei verwiesen – neben Nassau – auf die Beiträge Nubien und Norwegen. Ein umfangreicher Art. ist der Stadt Nürnberg gewidmet. Die Anfänge der Stadt, ihr wirtschaftlicher und kultureller Aufstieg, die Reformation in Nürnberg (mit einer Würdigung von Charitas Pirckheimer) bis zur kirchlichen Situation im 20. Jh. werden geschildert. Aus dem Gebiet der Religiösen Volkskunde erwähne ich den Art. „Nothelfer", in der ihre Verehrung fundiert dargelegt und Regensburg als frühes Zentrum des Nothelferkultes herausgestellt wird.

Erfreulich ist, daß in dem vorliegenden Bd die Zahl der kürzeren Beiträge vermehrt wurde und Abhandlungen von über 50 S. zurücktreten. Man kann nur hoffen, daß diese Neuausrichtung fortgesetzt wird. Der Bd schließt mit einem umfassenden Beitrag „Obrigkeit", in dem u. a. die Obrigkeitslehre Luthers und die katholische Obrigkeitstheorie (u. a. von Bellarmin und Suarez) gewürdigt wird. Auch dieser Bd ist mit seinen fundierten Informationen ein wertvolles Hilfsmittel und Nachschlagewerk für viele Fragen der Theologie und Philosophie, den man mit Dank entgegennimmt.

Freiburg Remigius Bäumer

Perlitt, Lothar: **Allein mit dem Wort.** Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag. Hg. v. Hermann Spieckermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 370 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-53634-8

Die Sammlung seiner Aufsätze, die den bekannten Alttestamentler L. Perlitt zu seinem 65. Geburtstag ehren soll, ist von seinem Schüler H. Spieckermann vielleicht mit etwas Gewaltsamkeit unter ein gemeinsames Leitwort (in Abwandlung des Titels des letzten Beitrages, s. u.) gebracht worden, aber gerade dieser Umstand zeigt, daß die hier zusammengetragenen Beiträge thematisch verhältnismäßig breit gestreut sind. Die (bei sonst chronologischer Ordnung, vgl. das Vorwort) vorgenommene behutsame Gruppierung bringt drei Unterabschnitte hervor.

Der umfangreichste erste besteht hauptsächlich aus einigen seit langem bekannten, fast mehr noch aus entlegeneren atl. Fachbeiträgen: Die Verborgenheit Gottes (11–25 = Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad, 1971, 367–382); Israel und die Völker (26–66 = Frieden – Bibel – Kirche, hg. G. Liedke, 1972, 16–64); Der Mensch nach der Offenbarung des Alten Testaments. Eine Auslegung des 8. Psalms (67–80 = Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus, 1974, 7–20); Der Vater im Alten Testament (81–131 = Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, hg. H. Tellenbach, 1976, 50–101.162); Opfer und Priester in der Bibel (189–205 = Eucharistie und Priesteramt. ÖR.B 38, 1980, 34–48); Der Tod im Alten Testament (206–221 = PTh 70, 1981, 391–405); Gebot und Gehorsam im Alten Testament (222–235 = Gehorsam – eine Tugend? Hg. W. Böhme, 1982, 11–24); Der Staatsgedanke im Deuteronomium (236–248 = Language, Theology, and The Bible, FS J. Barr, 1994, 182–198). Außerdem gibt es einen noch unveröffentlichten Vortrag: Gott als Schicksal. Schuld und Geschick im Alten Testament (132–145).

Dies alles sind solide Arbeiten; da es sich überwiegend um Themenbeiträge zu Sammelbden handelt, tragen sie vielfach einen allgemeinen Überblickscharakter. Der jüngste Beitrag spiegelt bereits die jetzige Beschäftigung P.s mit dem Deuteronomium (BK V).

Die besondere Begabung P.s kommt dagegen zum Vorschein, wo er sich mit Themen außerhalb seines engsten Fachgebietes beschäftigt. Die *Auslegungsgeschichte des Alten Testaments* (Unterabschnitt II) verbindet Fachthematik und Biographie. Besonders spannend zu lesen ist in diesem Bereich der Aufsatz: Heinrich Ewald: Der Gelehrte in der Politik (263–312 = Theologie in Göttingen, hg. B. Moeller, 1987, 157–212), in dem die Schwächen dieses großen Alttestamentlers bei seinen Ausflügen in die politischen Auseinandersetzungen der Zeit schonungslos offengelegt werden, ohne seine Bedeutung zu mindern, wobei ein lebhaftes Panorama des 19. Jh.s entsteht.

Julius Wellhausen sind zwei Artikel gewidmet: Ein kurzer biographischer (251–255 = Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. H. J. Schultz, 1966, 33–37) und: Pectus est, quod theologum facit? Zum 50. Todestag Julius Wellhausens am 7. 1. 1968 (256–262 = DtPfrBl 68, 1968, 4–6). Hier ist das Plädoyer für die Trennung von historisch-kritischer Forschung und ihrer Ergebnisse von persönlicher Frömmigkeit im Sinne Wellhausens beachtenswert.

In dem Beitrag: Auslegung der Schrift – Auslegung der Welt (146–188 = Europäische Theologie, hg. T. Rendtorff, 1980, 27–71), einem Vortrag auf dem Europäischen Theologen-Kongreß, bei dem P. in die Fußstapfen des (eigentlich vorgesehenen) Systematikers gedrängt wurde, kann er recht eigentlich seine *fachübergreifenden Fähigkeiten* entfalten. Dieser Beitrag ist in seinem ersten Teil, in dem er sich mit modernen Geschichtsideologien seit Hegel auseinandersetzt, in einem guten Sinne polemisch. P. ist geneigt, mit K. Löwith (Weltgeschichte und Heilsgeschehen, ^{6}1973, 175) einen übergreifenden Sinn in der Geschichte zu leugnen (157), jedenfalls das Programm „Welt als Geschichte" als einseitig zu charakterisieren. Die Schrift würde damit „nicht ausgelegt, sondern ausgeplündert" (160). Im zweiten Teil geht es dann um die Welt als Schöpfung Gottes, in welcher der Mensch sich zu bewähren hat. Auf die Schrift bezogen: „Schriftauslegung ist Weltauslegung mittels der Weltauslegung der Schrift" (179). Im dritten Teil („Der Streit um die Schrift") wird das noch im Gespräch mit Pannenberg, T. Rendtorff, Ebeling u. a. entfaltet. Die Lektüre dieses Beitrags ist zu empfehlen!

Schließlich Teil III: Hier erfährt der überraschte Leser, dem diese Seite P.s vielleicht bisher entgangen ist, wie intensiv sich P. mit dem Werk Gottfried Benns beschäftigt hat. Die tragische Figur dieses Pfarrersohns, Dichters und Arztes, der sich in grenzenloser Skepsis gegen alles, was Theologie und Offenbarung heißen könnte, schließlich mit den (vom Dichter geformten, besser: empfangenen) Worten allein gelassen sieht (der dritte und letzte der drei Beiträge in diesem Teil wählt eine Zeile Benns als Überschrift) wird in diesen Aufsätzen einfühlsam zum Leben erweckt.

Es spricht für einen Theologen, wenn er das Gespräch sucht mit einem, den man als Gegenbild eines solchen bezeichnen könnte. Und Benn war nicht irgendwer!

Bochum Henning Graf Reventlow

Bibelwissenschaft

Valerio, Karolina de: **Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIV, 454 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 71), Ln DM 172,00 ISBN: 3-11-014201-5

Ein Buch mit dieser Thematik war längst fällig! Ein Buch mit dem Resultat, wie es K. de Valerio nun vorgelegt hat, war nicht nur ein Desiderat der Wissenschaft, der „objektiven" Bultmann-Forschung, es war vor allem bitter nötig, um laufender Verleumdung des Marburger Exegeten und Theologen – sie hatte sich im Bewußtsein vieler schon sehr festgesetzt – das Handwerk zu legen. Bei einer Reihe von Theologen hat sich nämlich leider das diffamierende Urteil verfestigt, Bultmann sei Antisemit, seine Haltung gerade zum AT erweise dies eindeutig. Der Rez. hat angesichts der z. T. fahrlässigen, z. T. ideologischen Verleumdungskampagne gefordert, diesem Unrecht endlich dadurch Einhalt zu gebieten, daß in einer sorgfältig erarbeiteten Monographie das Thema „Bultmann und das Alte Testament" behandelt wird.[1] V. kommt das Verdienst zu, diese Aufgabe mustergültig bewältigt zu haben, und zwar in einer bei dem ausgezeichneten Bultmann-Kenner Otto Merk, Erlangen, geschriebenen Diss. Dabei hat sie, was zu begrüßen ist, nicht nur Bultmanns Äußerungen zum AT analysiert, sondern auch die über das Judentum. Freilich hat sie dabei eine biographische Einengung vorgenommen, nämlich auf das „Frühwerk Rudolf Bultmanns". Doch bringt sie am Ende ihrer Ausführungen einen Ausblick auf Kontinuitäten, Weiterbildungen und Neuansätze im Werk Bultmanns von 1922 an. Die letzte von ihr eigens thematisierte Publikation Bultmanns ist der 1949 erstmals veröffentlichte Aufsatz „Weissagung und Erfüllung".[2] Keinen eigenen Abschnitt erhält seine „Theologie des Neuen Testaments", doch dürfte sich in ihr nichts wesentlich Neues über das bis 1949 von ihm publizierte Werk finden. Die entscheidenden theologischen und religionswissenschaftlichen Weichenstellungen geschahen früher.

Wer nun nach Erscheinen der Diss. von V. das genannte diffamierende Fehlurteil über Bultmann weiterverbreitet, tut es entweder aus Unkenntnis der Literatur oder aus Böswilligkeit. Das klingt hart, aber anders kann und darf man es nach Erscheinen der Untersuchung von V. nicht mehr formulieren! Diese fürchtet zwar, daß die von Manfred Oeming und mir geforderte Monographie nicht zu einer einheitlichen Sicht des Marburgers in der Forschung führen könnte (9); aber die Qualität ihrer Darstellung wird sicher das ihre tun, damit, auch wenn es nicht zu einer „einheitlichen Sicht" kommt – wo ist das je der Fall? –, die bösen Ausfälle gegen Bultmann ihr Fundament verlieren.

Was hat V. geleistet? Sie hat neben der Interpretation der gedruckten Werke Bultmanns *auch unveröffentlichte Quellen* ausgewertet. Dazu gehören vor allem seine Mitschriften der Vorlesungen von Hermann Gunkel und Theodor Haering. Was er hier geistig erfaßt, als theologisches Erbe mitbekommen hat, kann kaum überschätzt werden. Was er aus diesen Vorlesungen übernommen und wie er es dann eigenständig verarbeitet und theologisch neu in seinem eigenen Denkhorizont durchdacht hat, das macht das Spezifische und vor allem theologisch so Bedeutsame aus, was seine Theologie und sein theologisches Vermächtnis kennzeichnet. Die Vorlesungsmitschriften vertiefen zudem unser Verstehen so bedeutender Männer wie Gunkel und Haering in ihrem theologischen Profil. Doch vergegenwärtigen wir uns nun erst einmal den Aufriß der Diss. von V.:

Kap. 1 bringt den Stand der Forschung und die Struktur der Untersuchung. Kap. 2 thematisiert die Zeit der Ausbildung bis 1907 (Beginn der Repetentenzeit) unter dem Gesichtspunkt der Eindrücke Bultmanns vom AT und Judentum. Gerade dieses Kap. gibt in erfreulich großer Ausführlichkeit Einblick in die genannten Vorlesungsmitschriften. Der Leser wird unter der thematischen Perspektive der Arbeit über Bultmanns Studium und theologisches Examen bestens informiert. Kap. 3 behandelt seine Repetenten- und Privatdozentenzeit in Marburg. Einige der Themen: Bultmanns religionsgeschichtliche Hermeneutik, seine Dissertation, seine Habilitation und sonstige Schriften dieses Zeitabschnitts. Dabei greift V. auch immer wieder – mit Recht! – auf seine Predigten zurück. Unter dem Untertitel „Schriften 1913" schenkt sie wieder seiner Hermeneutik große Aufmerksamkeit (Ansätze zur Entmythologisierung, sein Verständnis des Predigtamtes). Im 4. Kap. geht es um Bultmanns Lehr- und Forschungstätigkeit in Breslau, Gießen und Marburg (1916–1921), also um jene Zeit, in der seine Theologie festere Konturen annimmt, freilich teilweise noch in starker Differenz zu späteren theologischen Überzeugungen. Es geht um die Formgeschichte als Ablösung psychologischer Exegese (1916!), dann – besonders wichtig! – um die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NT (1917), um die Ablehnung des idealistischen Jesusbildes (1919), das Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur (1920), wobei das Thema „Objektivierbarkeit von Religion" thematisiert wird (Anlehnung an Schleiermacher!; ein eigener Exkurs behandelt in diesem Zusammenhang Bultmanns Verhältnis zum Marburger Neukantianismus, das Verhältnis zu Hermann Cohen und Paul Natorp hätte ich allerdings gern in etwas ausführlicherer Form gelesen). In die Zeit von 1916–1921 fällt bekanntlich auch noch „Die Geschichte der synoptischen Tradition". Theologisch ist Bultmann 1921 noch nicht „fertig". Vor ihm liegt noch ein gehöriges Stück theologischer *Reflexion*. Im 5. Kap., dem schon genannten „Ausblick", schaut die Vf.in auf die Zeit von 1922 an und bespricht hier auch die wichtigsten Publikationen zum Thema AT und Judentum. Man wird aber die Themenbegrenzung – gerade für eine Diss.! – auf das Frühwerk voll bejahen können, da nach 1922 zwar die Ausformung seiner hermeneutischen Theologie noch folgt, vor allem in Anlehnung an und in Auseinandersetzung mit Karl Barth und Martin Heidegger (allerdings war seine spätere hermeneutische Theologie m. E. schon früher in wesentlichen Elementen angelegt!), aber das, was Bultmann noch später zum AT und Judentum sagte, in der Konsequenz des von ihm bis 1921 Gedachten liegt.

Ich möchte nun noch aufgrund einiger ausgewählter Abschnitte des Buches das Ganze der Ausführungen von V. genauer charakterisieren. Ihr *theologisches Wollen* formuliert sie bereits auf der ersten Seite:

„Das Thema ‚Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns' steht im Zusammenhang mit drei für diese neuere Bultmann-Forschung relevanten Themenbereichen: mit der Erschließung des Frühwerks und mit den Fragen nach einer (gesamt)biblischen Theologie und nach Antijudaismus bei Bultmann."

In der Tat! Die weithin grassierende Auffassung, Bultmanns Verständnis des NT, ganz speziell die Konzeption seiner nach dem Zweiten Weltkrieg geschriebenen „Theologie des Neuen Testaments",[3] stehe in kontradiktorischem Gegensatz zu den Bemühungen um eine Biblische Theologie des NT, also eine Theologie des NT, in der es thematisch um die Rezeption des AT durch die ntl. Autoren geht, ist schlechthin falsch![4] Und ein weiterer Satz zu Beginn (3) ist es, der volle Zustimmung verdient: „Wer heute zum frühen Bultmann forscht, muß sich mit den Lehrern Bultmanns vertraut machen und die eigenen Urteilskriterien reflektieren."

Aber kehren wir zur Frage des *Stellenwertes des AT für Bultmanns theologisches Denken* zurück! Es ist schon imponierend, in welchem Umfang und mit welcher Intensität er sich schon während seines Studiums mit dem AT beschäftigt hat; schon während seiner Schulzeit und dann auch in den Jahren danach brachte ihm der enge persönliche Kontakt mit seinem jüdischen Freund Leonhard Frank ein vertieftes Verständnis der Heiligen Schrift Israels. Frank fiel im Ersten Weltkrieg als Soldat an der Front. Es war die Frucht dieser Freundschaft, die Bultmann 1905 an einen anderen Freund schreiben ließ (24):

„Schon oft war ich in den Ferien für länger in seinem elterlichen Haus, und stets ging ich fort voll Bewunderung für dies Familienleben, und überhaupt für all die Gesundheit und Kraft, die in diesem Stamme steckt. Ich glaube, wir Deutschen täten am besten, wenn wir die Juden ganz in unser Volkstum aufnähmen. Unser Volk würde einen schönen Zuschuß an Kräften erhalten. Die Pflege des Familienlebens, die doch gerade die starke Seite des Judentums ist, ist doch für das sociale Wohl von der allergrößten Wichtigkeit."

Der Name *Hermann Gunkel* wurde in dieser Rezension schon mehrfach genannt. V. konnte nachweisen, welch großen Einfluß dieser Alttestamentler auf den Studenten Bultmann hatte. Den Abschnitt 2.6 „Hermann Gunkel als maßgeblicher Lehrer Bultmanns im Alten Testament" sollte man jedem, der sich mit dem Marburger beschäftigt, als Pflichtlektüre auferlegen. Daß Bultmann nicht bei Gunkel stehenblieb, versteht sich von selbst. Aber er hat dessen Gedanken weitergedacht und dessen theologisches Denken in seinen eigenen Denkhorizont integriert.

Als nächstes greife ich den Abschnitt 3.6.2 „Hermeneutik" heraus (3. Kap.: 1907–1916). Der Unterabschnitt 3.6.2.1 ist mit „Der Forscher" überschrieben. Das Problem der „Voraussetzungsgebundenheit" (Gunnar Sinn) des Forschers hat Bultmann bereits 1912 klar erkannt, wie übrigens auch andere Historiker und Theologen, so z. B. Theodor Mommsen und Ernst Troeltsch. V.

[1] Rez.: Rudolf Bultmann und das Alte Testament, KuD 30, 1984, 250–272, hier 251; = ders.: Biblische Theologie als Hermeneutik. Göttingen 1995, 132–154, hier 133.

[2] R. Bultmann: Weissagung und Erfüllung, StTh II, 1949, 21–44; = ders.: Glauben und Verstehen II, Tübingen ^{5}1968, 162–186.

[3] Erstmals in Lieferungen 1948–1953 erschienen, jetzt in 9. Aufl. vorliegend (1984, durchges. u. erg. v. O. Merk).

[4] Meine eigene dreibdige „Biblische Theologie des Neuen Testaments" (Göttingen 1990–1995) hätte ich nie ohne intensive Beschäftigung mit Bultmann schreiben können! Gerade von ihm her vermag die Biblische Theologie des NT an hermeneutischer und theologischer Fundierung zu gewinnen. Gerade von Bultmann her läßt sich begreifen, daß die Unterscheidung von *Vetus Testamentum per se* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* hermeneutisch unverzichtbar ist. Die aufmerksame Lektüre der Diss. von V. führt notwendig zu dieser Erkenntnis.

zitiert u. a. folgenden Satz Bultmanns (239): „Wer nicht im lebendigen Zusammenhang einer Geschichte steht, kann sie nicht schreiben." Sie selbst formuliert es so (240): „Weil es um gegenwärtiges ‚Leben' geht, hat Bultmann ja von Anfang an eine Hermeneutik bevorzugt, die als Mit- und Nacherleben auf die Gegenwart und die Beteiligung des Forschers zielt. Bultmann redet sonst von den Wirkungen einer geschichtlichen Größe, vom lebendigen Stoff, der beständiges Weiterforschen verlange, von der Schrift als geistigem, lebendigem Besitz, der zur Auseinandersetzung treibe und vom Alten Testament als geistigem Erbe. Damit sind die Grundlagen eines echt geschichtlichen Fragens erarbeitet . . ."

Darin, daß *Bultmanns Hermeneutik ihren Ursprung nicht in Heideggers Hermeneutik hat*, stimmt mir V. zu. Es war, worauf ich vielleicht noch einmal hinweisen darf, selbst für einige seiner engsten Schüler überraschend, als er mir einmal schrieb, daß er sein Jesus-Buch geschrieben habe, ohne einen Gedanken Heideggers zu kennen, daß aber seine Bekanntschaft mit ihm begonnen habe, als er ihm das damals noch ungedruckte Manuskript vorlas. Von Heidegger stamme nur das auf dessen Anregung eingefügte Wort „Wirkungszusammenhang" auf S. 1 der Einleitung. An einer Stelle hätte man sich freilich eine Ergänzung gewünscht. Wenn V. nämlich schreibt, Bultmann habe von Anfang an eine Hermeneutik bevorzugt, die als *Mit-* und *Nacherleben* auf die Gegenwart und Beteiligung des Forschers ziele (240) – das klingt doch so, als habe Bultmann diese Auffassung zeitlebens beibehalten –, so hätte sie darauf hinweisen sollen, daß er gerade diesen entscheidenden Gedanken der Hermeneutik *Wilhelm Diltheys* später in seinem Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik" von 1950[5] scharf kritisierte: Statt der Reflexion auf die Individualität von Autor und Ausleger, auf ihre Seelenvorgänge und die Genialität oder Kongenialität des Auslegers bedürfe es der Besinnung darauf, daß die Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zur Sache sei, die im Text zu Worte kommt. Bultmann wirft also Dilthey eine unzulässige psychologische Hermeneutik vor.

Was V. über frühe Ansätze Bultmanns zur *Entmythologisierung* sagt, ist von großem Interesse. Seine Aussage in einem Aufsatz von 1919, in dem er vom Glauben an eine andere neue Welt über dieser Welt des Werdens und Vergehens spricht, kommentiert sie mit der Interpretation, daß er damit die zeitgeschichtliche Beschränkung eschatologischer Aussagen des NT aufhebe und das Ewige für die Gegenwart und für die Leser seiner Zeit erschließe. Alle Grundkonstanten für seine spätere existentiale Interpretation und Entmythologisierung seien bereits vorhanden (243). Wohlgemerkt, nicht nur Entmythologisierung, sondern auch *existentiale Interpretation*! Geben wir der Vf.in darin recht – und sie hat anscheinend recht –, dann besitzen wir ein weiteres Argument für die Auffassung, wonach Bultmann, wenn er später auf Heideggers fundamentalontologische Terminologie rekurriert, *im Prinzip* wenig Neues sagt. Daß er hier, vor allem was die Auslegung des antiken Weltbildes angeht, auf Gunkel aufbaut, ist evident (244f). Daß Bultmann diese Überlegungen auch im Blick auf das Predigtamt reflektiert, zeigt, wie sehr er die Exegese, überhaupt die Theologie, in der *Verantwortung gegenüber der Kirche* sieht (245f). In der Tat, die Forschung am Wort der ntl. Verkündigung dient der kirchlichen Verkündigung des Wortes! Eine Theologie, die im Namen einer sog. freien Forschung diese Verantwortung bestreitet, begreift ihr eigenes Wesen nicht!

Um die Besprechung nicht ausufern zu lassen, sei schließlich nur noch der Schluß des 5. Kap.s erwähnt.

Hier geht es um die theologische Frage nach dem AT und der Heilsgeschichte (seit 1922). V. thematisiert zunächst Glaube und Geschichte und dann die Geschichtlichkeit. Bultmanns Begriff von *Eschatologie* paraphrasiert sie als „Entnommensein aus der Weltgeschichte und Vergangenheit, als Teilhabe des Glaubens an der neuen Geschichte", von ihm „eschatologisches Geschehen" genannt (361). Sie hat zutreffend Bultmanns Denken vom *coram Deo* her zum Ausdruck gebracht (361): „In seiner Existenztheologie bestimmt Bultmann Existenz als Sein vor Gott in der Zeitlichkeit, der Geschichtlichkeit des Hier und Jetzt." Dann (362): „Vergangenheit interessiert nur als gegenwärtige Vergangenheit in ihrer Beziehung zur Existenz." Wenn sie im nächsten Untertitel „Glaube als Zukunft und vergebene Vergangenheit" umschreibt, so hat sie bereits, ohne dies besonders herauszustellen, Bultmanns Rezeption des heideggerschen Existenzials des „Sein-Könnens" beschrieben (362f).

Daß sie hier den Einfluß Heideggers auf Bultmann und die dadurch erfolgte Modifizierung und Erweiterung seines ursprünglichen Denkens nicht thematisiert, bedaure ich. Auch wenn sie lt. Titel der Diss. Bultmanns Frühwerk behandelt, hätte der Ausblick auf die Zeit nach 1922 zumindest einen kurzen Hinweis dieserart verlangt, zumal sie ja schon ausdrücklich auf die nichtheideggerschen Wurzeln seiner Hermeneutik hinweist (s. o.). V. schließt das 5. Kap. mit dem Abschnitt „Altes Testament und christlicher Glaube". Danach ist das AT von Bultmann als Gesetz, als Gesetz und Evangelium, als Offenbarung für Juden damals und heute, aber auch als „uneigentliche, indirekte Offenbarung für Christen" verstanden worden. Einige Bemerkungen zu Bultmanns Aufsatz „Weissagung und Erfüllung" (1949) folgen. Was V. hier über das AT und den christlichen Glauben schreibt, bestätigt nochmals, daß es auch Bultmann um das Problem des Verhältnisses von *Vetus Testamentum* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* ging. Er hat dieses Problem äußerst scharfsichtig gesehen. Er hat damit heutigen Bemühungen um eine „Biblische Theologie des Neuen Testaments" erfolgreich vorgearbeitet. Dies herausgestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der Vf.in!

Alles in allem: Eine ausgezeichnete, von der Thematik her dringend erforderliche, bestens informative und die Forschung bereichernde Arbeit! Was kann man mehr von einem wissenschaftlichen Debüt verlangen? Ein paar Monita mußten zwar genannt werden, sie beeinträchtigen aber das Ganze nur unwesentlich. Der Vf.in gebührt daher der Dank für ihre hervorragende Leistung!

Göttingen Hans Hübner

[5] In R. Bultmann: Glaube und Verstehen II, 211–235.

Exegese des AT

Dörrfuß, Ernst Michael: **Mose in den Chronikbüchern.** Garant theokratischer Zukunftserwartung. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIII, 302 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 219), Ln 148,00 DM ISBN: 3-11-014017-9

Die 1992 bei Peter Welten gefertigte Berliner Diss. untersucht erstmals monographisch die 21 Mosebelege innerhalb der Chronikbücher (18 davon sind chronistisches Sondergut!), die auch sonst wenig genauere Beachtung gefunden haben, wie der Forschungsbericht (3–7) zeigt.

Einleitend wird offengelegt, daß D. die Existenz eines chronistischen Geschichtswerkes für unwahrscheinlich hält. Die für sich allein zu behandelnden Chronikbücher sind nach D.s Einsicht zwischen 300–250 entstanden, zeigen aber Spuren späterer Bearbeitungen. Nach dieser Einleitung (1–17) prüft D. die bekannte These von Wilhelm Rudolph, daß die Chronik Produkt theokratischer Kreise ohne eschatologische Erwartungen sei. Etwas überraschend geht er dabei so vor, daß er eine umfangreiche Begriffsgeschichte von „Theokratie" innerhalb der atl. Wissenschaft bietet (18–118). Von Josephus als positive, apologetische Beschreibung des Propriums Israels in Vergangenheit und Zukunft erfunden, wird der Begriff zur Beschreibung einer bestimmten Phase der Geschichte Israels (vorstaatliche Zeit, Perserzeit, Makkabäerreich) und bekommt ab der Aufklärungszeit zunehmend den pejorativen Klang von „Priestertyrannei". Im 20. Jh. war besonders O. Plögers Gegenüberstellung von Theokratie und Eschatologie wirkmächtig. Nach D. sollte man zur Beschreibung der sozialen Wirklichkeit Israels zur Zeit der Chronik besser ganz auf den Begriff verzichten und statt dessen eine *differenzierte soziologische* Begrifflichkeit verwenden. Dennoch ist der Begriff „Theokratie" zur Erfassung der Eschatologie des Chronisten wichtig. In Anlehnung an Jutta Hausmann versteht D. unter Eschatologie nämlich alle Formen der „Erwartung eines endgültigen, neuen, positiven und heilvollen Daseins des Einzelnen wie der Gemeinschaft, das allein geschaffen wird durch das Eingreifen und Handeln JHWHs" (117).

Im zweiten Hauptteil (119–275) untersucht D. der Reihe nach die Mosebelege in den vier großen Textbereichen der Chronik. In der genealogischen Vorhalle (1 Chr 1–9) wird Mose zweimal im Kontext des Kultpersonals und der Kultordnungen genannt, nach D. in sekundären bzw. tertiären Partien (5,29; 6,34). In der chronistischen Daviderzählung (1 Chr 11–29) begegnet Mose in fünf Perikopen – durchweg sekundäre Partien – wiederum als Ordner des Kultes (15,15; 26,24), der im Gegensatz zu David steht oder die Autorität darstellt, von der die Legitimität des Tuns Davids abhängt (1 Chr 21,29; 22,13), der somit die Unbedingtheit der Verheißungen an David einschränkt (23,13). Auch in der chronistischen Salomoerzählung (2 Chr 1–9) zeigen die drei sekundären bzw. tertiären Mosebelege (2 Chr 1,3; 5,10; 8,13) „eine gewisse Einschränkung" (179), der vom Chronisten Salomo beigelegten Würde, indem sie die Größe Moses hervorheben. Im vierten Großbereich des chronistischen Aufrisses, der Schilderung der Geschichte der Könige Judas (2 Chr 10–36), wird Mose in sieben ebenfalls wieder sekundären bzw. tertiären Perikopen erwähnt: 23,18; 24,6.9; 25,4; 30,16; 33,8; 34,14; 36,6–12. Nach der Durcharbeitung dieser Belege, für die Einzelheiten muß auf das Buch selbst verwiesen werden, ergibt sich für D., daß die sekundäre „Eintragung Moses wesentlich auf eine Kritik am davidischen Königtum und am Jerusalemer Tempel zielt" (279). Er entdeckt hierin eine „Mosebearbeitung", die in der Wende vom 3. zum 2. Jh. eine eigenständige Zukunftserwartung in die Chronikbücher eingetragen habe. Die in der Exegese gewonnenen „gegenwartskritischen und zukunftsorientierten Züge der Mosebearbeitung" lassen sich zusammenfassend auf den Begriff „Theokratie" bringen.

Mit dieser These hat D. eine von A. C. Welch 1939 erstmals vorgeschlagene Interpretation der Funktion Moses ausgeweitet und intensiver zu begründen versucht. Nach Meinung des Rez. erheben sich aber gegen das Resultat der Untersuchung methodische und inhaltliche Bedenken. *Methodisch* ist fragwürdig, in einem Buch wie der Chronik, die „patchworkartig" zusammengesetzten Bibelzitate literarkritisch gegeneinander abzugrenzen. Die Art des Schriftgebrauchs mahnt zu größerer Vorsicht bei der literarkritischen Aufsplitterung. *Inhaltlich* ist an vielen Stellen zu bemerken, daß die entgegengesetzte Interpretation, daß nämlich durch die Berufung auf Mose die Autorität und das Ansehen Davids und seiner Nachfolger noch gestärkt und untermauert werden, zumindest ebenso wahrscheinlich ist. Die Rekonstruktion einer eigenen „Moseredaktion" mit sehr versteckter und bislang fast unentdeckter antidavidischer Intention erscheint mir nicht geglückt.

Osnabrück Manfred Oeming

Witte, Markus: **Vom Leiden zur Lehre.** Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. IX, 333 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 230), Ln DM 164,00 ISBN: 3-11-014375-5

Schon wieder ein Versuch zur Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, so wird mancher verzweifelt denken, der die 1993 bei Otto Kaiser in Marburg gefertigte Diss. zur Hand nimmt, der einhundertundsoundsovielte Versuch, den Text in seiner diachronen Genese zu erklären. Die Synopse zur Forschungsgeschichte, die Witte im Anhang bietet (239–247), umfaßt nur eine Auswahl der wichtigsten Lösungen zum dritten Redegang und präsentiert immerhin 73 Positionen und als 74. W.s eigenen Versuch! Was kann Vf. schon Neues bringen? Doch Vorsicht! Um es gleich vorweg zu sagen, es handelt sich um eine ganz vorzügliche Studie, die wegen ihrer Vorgehensweise und ihrer innovativen Resultate starke Beachtung verdient.

Die Einleitung entfaltet präzis die Probleme, vor welche der dritte Redegang die Forschung stellt: neben anderem die auffällige Kürze der dritten Rede Bildads (Kap. 25 hat nur 5 Verse); das Fehlen der dritten Rede Zofars; die in Hiobs Mund untypischen, ja unverständlichen Hymnen auf Gottes Schöpfungsherrlichkeit (26,5–14); der Kontrast zwischen Hiobs argumentativer Widerlegung des Glaubens an eine immanente Vergeltung (Kap. 21) und dem Bekenntnis Hiobs zu eben diesem Glauben in 24,18ff und 27,13–23; die Sonderstellung von Kap. 28.

In einem forschungsgeschichtlichen Überblick (7–55), der ungewöhnlich umfangreich auch die alte Forschung ab dem 16. Jh. berücksichtigt, referiert und systematisiert Vf. vorbildlich die Typen der Erklärung: 1. Die Position, der Text sei integer (etwas unglücklich „Integrationsmodell" genannt), wird gegenwärtig insbesondere von dramaturgischen sowie strukturalistischen Auslegern in Amerika und Israel vertreten; alle Härten und Widersprüche werden aus der Intention des Dichters erklärt. 2. Eine große Fülle von Forschern geht davon aus, daß der Text in seiner Anordnung vielfach gestört ist. Sie betrachten es als ihre Aufgabe, die durch verschiedene Gründe angeblich dislozierten Teile des dritten Redegangs, ja des gesamten Hiobbuches wie ein Puzzle immer neu zusammenzusetzen, und überraschen den Leser mit immer neuen, angeblich „ursprünglichen" Hiobbüchern („Editionsmodell" genannt). 3. Das „Redaktionsmodell" geht davon aus, daß ein ursprüngliches Hiobbuch durch den Eingriff mehrerer Redaktionen zu seiner heutigen Gestalt fortgeschrieben worden sei. W. differenziert zwischen solchen Redaktionshypothesen, die drei ursprüngliche Redegänge annehmen („triale Redaktionsmodelle"), solchen, die mit nur zwei Redegängen rechnen („duale Redaktionsmodelle"), und solchen, die nur einen Wortwechsel zwischen Hiob und seinen Freunden als ursprünglich annehmen („monale Redaktionsmodelle").

Bei der Aufarbeitung der Forschungsgeschichte stellt W. ein bemerkenswert gebildetes und durchdachtes forschungsgeschichtliches Bewußtsein unter Beweis.

Nachdem in eindrucksvoller Weise die Fragen und die typischen Problemlösungen entfaltet sind, bietet W. seine eigene literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse. Hervorzuheben sind dabei die Anwendung der *Kolometrie*, der Suche nach *strophischen Mustern* und die Anwendung der *Wortstatistik*, die sehr genau die Prozentzahlen der Hapaxlegomena in den jeweiligen Abschnitten erarbeitet (vgl. dazu im Anhang 249–284, wo der Wortschatz des Hiobbuches samt einer Konkordanz geboten wird, leider ohne Übersetzung ins Deutsche).

Ihren Ausgang nimmt die Analyse bei der letzten Freundesrede (Kap. 25), die formal wie inhaltlich auffällig ist, indem sie in fünf Versen die *grundsätzliche Schuldverfallenheit aller Kreatur* betont und damit den Klagen Hiobs allen Wind aus den Segeln nimmt, und die im schroffen Gegensatz zu der sonst von den Freunden geäußerten theologischen Position steht. Es liest sich wie ein guter Kriminalroman, wie W. Schritt für Schritt seinen Untersuchungshorizont auf das gesamte Hiobbuch ausweitet und aus dieser Analyse von Kap. 25 erstmals in der Forschungsgeschichte eine Redaktionsschicht herausarbeitet, die er „Niedrigkeitsredaktion" nennt. Es zeigt sich, daß auch in den anderen Eliphasreden in 4,12–21; 15,11–16 und in Hiobs Unterwerfung (40,3–5; 42,2–3*.5–6) diese Redaktion am Werke ist. In Hiobs letzten Worten: „Deshalb widerrufe ich und bereue, weil ich von Staub und Asche bin" (zur Begründung dieser Übersetzung vgl. 176f) zeigt sich die grundlegende Sicht des Menschen innerhalb dieser Redaktionsschicht.

Ausgehend von den Auffälligkeiten des dritten Redegangs entwickelt W. zwei weitere Redaktionsschichten. Zum einen die von ihm sog. „Majestätsredaktion", welche Hiob Bekenntnisse zur großartigen Schöpfermacht Gottes in den Mund legt (26,1–14; vgl. auch 12,7–13; 27,11f; 28,1–14.20–28); zum anderen die „Gerechtigkeitsredaktion", die Hiob Bekenntnisse zur innerweltlich vergeltenden Gerechtigkeit Jahwes, besonders in seiner gerechten Bestrafung der Sünder, sprechen läßt (24,5–8.13–25; 27,7–10.13–23, ferner 9,2–14; 12,4–6; Erweiterungen des Reinigungseides 31,1–3.11f.15.18.23.280.33f.38–40 sowie eine Umgestaltung der Gottesreden 40,1f.6–14 [40,15–41,26]).

Es ergibt sich, wenn man den sekundären Charakter der Elihureden mitbedenkt, eine Entstehung des Hiobbuches in fünf Phasen (vgl. dazu die Synopse, 191f, sowie die Darstellung, 193–229). Die Resultate, die durch ausführliche Vergleiche mit altorientalischer, griechischer und hellenistisch-jüdischer Literatur abgestützt werden und im einzelnen viel differenzierter sind, als es dieses Referat wiedergeben kann, lassen sich folgendermaßen grob skizzieren:

1. Das „Urhiobbuch" (vgl. die Darstellung im Anhang, 231–238) umfaßte nur zwei Redegänge Hiobs mit seinen drei Freunden, die durch eine letzte Eliphasrede (Kap. 22) und eine letzte Antwort Hiobs im Kap. 23f* abgeschlossen wurden. Hiob wird hier als kühner Rebell bezeichnet, der in unglaublicher Schärfe Gott wegen der an der Erfahrung ablesbaren Chaotik der Welt verklagt. Die Freunde halten demgegenüber an der Gerechtigkeit der Strafe Gottes fest. Durch nur *eine* Gottesrede (38f*) sei der Dialog beendet worden (ohne Antwort Hiobs). 2. Dieses kühne, in der Krisenzeit des 4./3. Jh.s entstandene Buch sei durch den Einschub der Elihureden im 3. Jh. umakzentuiert worden. Jetzt werde die Leidenspädagogik als Lösung des Problems eingesetzt (hierfür verweist W. auf die Analyse von H.-M. Wahl: Der gerechte Schöpfer, BZAW 207, Berlin 1993; vgl. ThRv 92 (1996), Sp 221–222). 3. In protochasidischen Kreisen, aus denen später auch die Qumran-Gemeinde und der äthiopische Henoch hervorgegangen seien, sei die Niedrigkeitsredaktion anzusiedeln. Sie erst habe den Gedanken eingebracht, daß der Mensch als Mensch ein „Wurm", eine „Made", ein Sünder und deshalb Gottes Strafe immer gerecht sei. 4. Die im Umfeld Jerusalemer Weisheitsschulen anzusiedelnde Majestätsredaktion läßt Hiob als Vorbild im Leiden an der Größe der wunderbaren Macht Gottes festhalten und Gottes verborgene Weisheit demütig anerkennen (Kap. 28). 5. Die Gerechtigkeitsredaktion, die Jesus Sirach sehr nahe steht, verstärkt die Vorbildfunktion Hiobs und läßt ihn mitten im Leiden die Gerechtigkeit Gottes preisen. Der Prosarahmen, der Hiob als geduldigen Leider zeigt, dürfte auf diese beiden jungen Redaktionen zurückgehen (vgl. 192).

Auf diese Weise hat sich die Wucht des ursprünglichen Hiobdialogs im Zuge der redaktionellen Nacharbeit Zug um Zug abgeschwächt. Hiob hat sich vom Rebell zum Lehrer gewandelt. Das will der Buchtitel „Vom Leiden zur Lehre" ausdrücken, wobei die christliche Rezeption (z. B. Jak 5,11; I Clem 17) sowie auch die älteste Hiob-Ikonographie in den Kalixtkatakomben, die ihn als deklamierenden Philosophen darstellt (vgl. 228, Anm. 6), diese Deutung für den Anfang des 3. Jh.s n. Chr. belegen.

Die außergewöhnlich fleißige und umsichtige (auch formal auffallend fehlerarme) Diss., mit der W. der Hiobforschung einen gewichtigen Beitrag geliefert hat, der originell und dennoch plausibel ist, stellt vor ein zentrales Problem: Zwar fällt es nicht so sehr ins Gewicht, daß die Zuweisungen einzelner Verse zu den verschiedenen Redaktionsstufen, wie W. selbst ehrlicherweise festhält (193), unterschiedlich sicher und wahrscheinlich sind. So ist es mir z. B. unwahrscheinlich, daß das ursprüngliche Buch keine Reaktion Hiobs auf Gottes Rede enthalten haben soll. Allerdings: Selbst wenn der Gesamtentwurf zutreffend wäre, wie steht es dann mit der Aufgabe, *das Buch als Einheit* zu lesen? Ist die Tendenz der Redaktionen, Hiob vom aufrührerischen Rebellen mehr und mehr zum „harmlosen" frommen Dulder umzustilisieren, nicht zu korrigieren? Oder lassen sich von der kanonischen Endgestalt her Gründe dafür angeben, daß redaktionsgeschichtliche Arbeit und Gesamtintention des Buches keine Gegensätze sind?

Osnabrück Manfred Oeming

Kirchengeschichte

Barber, Malcolm: **The two Cities.** Medieval Europe 1050–1320. – London, New York: Routledge 1993. 581 S., 14 Abb., 11 Landkarten, kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06780-4

Die vorliegende Einführung in die Welt des europäischen Hochmittelalters, Frucht der 25jährigen akademischen Lehrtätigkeit des Vf.s, beginnt mit einem Zitat aus der *Chronik* (I, Prol.) Ottos v. Freising, der die *temporum mutabilitas* mit der augustinischen Lehre von den *duae civitates, una temporalis, alia eterna* zu deuten versucht. B. übernimmt für seine Darstellung diesen Gedanken, den er für den Schlüssel zum Verständnis des „creative conflict", der fruchtbaren Spannung innerhalb der hochmittelalterlichen Kultur hält. Durch das ganze Buch zieht sich deswegen, einmal mehr, einmal weniger sichtbar, die Ader der Geschichtsinterpretation Ottos v. Freising, wenn auch ohne deren eschatologische Färbung. Doch ist B.s Einführung keineswegs ein geschichtstheologisches Werk, sondern ein viele Einzelheiten registrierendes Gesamtbild aller wichtigen Lebensäußerungen der Welt des Hochmittelalters, wobei jedoch Byzanz ausgespart ist, was bei der großen Bedeutung Ostroms für Europa eigentlich unverständlich ist.

In einem I. Teil (5–82) umreißt B. die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen, denen die Menschen damals unterworfen und an deren Veränderungen sie beteiligt waren: Um 1000 zählte man in Europa 42 Millionen Einwohner, um 1300 waren es 73 Millionen. Teil II (85–192) schildert die Veränderungen in der Kirche, angefangen vom Papsttum über die Kreuzzugsbewegung, die Aufbrüche im Ordensleben bis hin zu Einzelzügen der Volksreligiosität und zur Unruhe, die die großen häretischen Bewegungen hervorriefen. Teil III (195–417) ist der politischen Geschichte gewidmet: im Reich, in Sizilien, den italienischen Stadtstaaten, Frankreich, England, auf der iberischen Halbinsel, in den Königreichen Nord- und Osteuropas, schließlich in den europäisch geprägten Kreuzfahrerstaaten. In einem IV. Teil (421–508) beobachtet B. abschließend die „Perceptions of the world", worunter er die mittelalterliche Weltsicht, das intellektuelle Leben, den Zusammenhang von Kunst und Gesellschaft und die Kontakte der westlichen Christenheit mit ferneren Ländern versteht. Eigens erwähnt seien die wenigen, aber mit sehr viel Sorgfalt ausgewählten Abbildungen, die im Text selbst gedeutet werden.

An Gegenstücken in deutscher Sprache zu B.s Panoramagemälde wären neben H. Jakobs' anders aufgebautem Forschungsüberblick[1] vor allem zu nennen der 2. Bd des Handbuchs der Europäischen Geschichte,[2] neuerdings auch, thematisch jedoch enger gefaßt, Bd 5 der „Geschichte des Christentums".[3] Doch fehlt beiden Sammelwerken jene einheitliche Linie, die B. in seinem Buch durchziehen konnte. Von den älteren deutschen Werken scheint mir B.s Intention S. Hellmann, „Das Mittelalter bis zum Ausgang der Kreuzzüge" (1924, ND Darmstadt 1969) am nächsten zu kommen, ein Buch, das man nicht vergessen sollte. B.s ruhige, alle Winkel des mittelalterlichen Lebens gleichmäßig ausleuchtende Schilderung ist eine zweifellos gelungene Einführung in das hochmittelalterliche Europa. Nicht einsichtig ist das von B. gewählte Enddatum 1320, für das er auch keine Begründung angibt. Trotz der von ihm gewählten Höhe des Blickpunktes verschwimmen die betrachteten historischen Geschehnisse nicht in nebelhaften Verallgemeinerungen, sondern sind in ihrer Komplexität präzise erkennbar. Die kirchengeschichtliche Entwicklung ist mit großer Sachkenntnis und bemerkenswerter Einfühlsamkeit skizziert. Manchmal setzt B. bei seinen Lesern wohl zuviel voraus. Dies fällt einem „kontinentalen" Leser besonders im Englandkap. auf, wo manche Ereignisse und auch einige Ausdrücke (z. B. „Quo warranto") hätten erklärt werden müssen.

S. 434 behauptet B., die mittelalterlichen Historiker hätten auf der Suche nach einem „convincing framework" für die Deutung der geschichtlichen Wechselfälle zwischen zwei Modellen wählen können: einem „boethischen" und einem „augustinischen". Das erste, das „Glücksradmodell", habe sich gut für die Schilderung der Schicksale von Staaten und Herrschern geeignet, das zweite den Rahmen für eine universalistische Schau der Geschichte geliefert. Otto v. Freising habe versucht, beide Modelle zu verbinden. Ich bezweifle, daß es einen solchen „Boethian approach" bei den mittelalterlichen Geschichtsschreibern gegeben hat. Die gewiß vorhandenen Unterschiede lassen sich – auch bei Otto v. Freising übrigens – leicht durch die jeweils anderen Perspektiven der Zeitgeschichtsschreibung und der Weltgeschichtsschreibung erklären.

Ernster als solche, bei einem Werk derartigen Umfangs unvermeidliche Kritik an einzelnen Aussagen ist ein Mangel, der nicht selten bei englischen Gelehrten auftritt: Was nicht auf englisch geschrieben ist, wird kaum zur Kenntnis genommen. In der reichhaltigen Literaturliste (513–538) kommen fast nur englische Titel vor, dazu ein paar französische. Einen einzigen deutschen habe ich entdeckt – abgesehen von einigen Übersetzungen ins Englische –, und der bezieht sich auf einen Atlas! Der Leser hat zwar auf diese Weise die Möglichkeit, englische Mediävistik in Reinform zu erleben, auch mit all ihren Vorteilen, aber um den Preis, über die Fragen und Ergebnisse der „kontinentalen" Forschung im unklaren gelassen zu werden. Für einen nichtenglischen Leser ist es ferner störend, daß die erfreulich häufigen Quellenbeispiele nur mit der Seitenzahl der benutzten englischen Übersetzung ausgewiesen sind. Wer diese Übersetzung nicht hat, braucht schon einigen Spürsinn, um an den Originaltext heranzukommen. Dabei wäre es so einfach gewesen, die zitierte Quelle mit den üblichen Angaben von Namen, Buch und Kap. zu versehen!

Diese und die vorhin erwähnten Einschränkungen sollten aber niemand abhalten, das Buch zu lesen. Man wird es nicht bereuen.

Rom Pius Engelbert

[1] H. Jakobs: Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215, [3]München 1994.
[2] Europa im Hoch- u. Spätmittelalter, hg. v. F. Seibt, Stuttgart 1987.
[3] Machtfülle des Papsttums (1054–1274). Hg. v. A. Vauchez, dt. Ausg. hg. v. O. Engels u. a., Freiburg 1994.

Hettinger, Anette: **Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.** – Köln, Wien: Böhlau 1993. XI, 368 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, H. 36), geb. DM 98,00 ISBN: 3–412–08992–3

Die Bayreuther phil. Diss. von 1991 versteht sich als Vorarbeit zur *Africa pontificia* im Rahmen der „Regesta Pontificum Romanorum". Sie will sämtliche Papstschreiben aus dem Mittelalter an nordafrikanische Empfänger bis 1198, der oberen zeitlichen Grenze des Göttinger Papsturkunden-Unternehmens, in Regestenform zusammenstellen. Darüber hinaus sollen die in anderen Quellen überlieferten Hinweise auf päpstliche Korrespondenz mit Nordafrika zusammengetragen werden. Unter „Afrika" versteht die Vf.in das Gebiet der antiken römischen Provinz, also von Westlibyen bis Marokko, wobei von den maghrebinischen Herrschaftsgebilden Ifriqiya (aus dem lat. *Africa*) – ungefähr das heutige Tunesien – für die Kirche am wichtigsten war. Hier lag Karthago.

Die *Africa pontificia* ist innerhalb des Papstregestenwerkes insofern eine Ausnahme, als es keine Empfängerüberlieferung gibt, weil die christliche Tradition, damit auch deren Archivwesen, unter dem Druck des Islam vollständig verlorenging. So sind wir für die Papstbriefe fast ausschließlich auf römische Überlieferung angewiesen, für Sonstiges auf verstreute Nachrichten europäischer Chronisten. Nur am Rande, vor allem zur Lokalisierung von Orten und zur Identifizierung von Herrschern, kann die mittelalterliche islamische Geschichtsschreibung, von der Vf.in in Übersetzungen benutzt, zum Thema etwas beisteuern.

Nach einem Überblick über den Forschungsstand setzt die Arbeit mit einer Skizze der *politischen und wirtschaftlichen Entwicklung* in Nordafrika im 11. u. 12. Jh. ein. 649 hatte die arabische Eroberung eingesetzt. 698 kam sie mit dem Fall von Karthago zu einem gewissen Abschluß. Doch blieb Ifriqiya bis zur Mitte des 11. Jh.s ein mehrheitlich nicht-arabisches Land, mit Berbern, Afariq (lateinisch sprechenden Christen) und Rum (den Nachkommen der Byzantiner). Die Christen waren zumindest im ziridischen Ifriqiya keine isolierte Gruppe, sondern in die islamische Gesellschaft integriert.

Schon seit dem Beginn der arabischen Herrschaft muß jedoch mit einer *unaufhaltsamen Verminderung der christlichen Präsenz* gerechnet werden. Am ehesten läßt sich das an der Zahl der Bischofssitze ablesen. Die Vf.in untersucht (28ff) drei Bistumslisten, die der älteren Forschung als Beweis dafür dienten, daß es auch im islamisch beherrschten Nordafrika noch zahlreiche Bistümer gab, angeblich noch 47 um die Jahrtausendwende. Die Vf.in kann überzeugend nachweisen, daß keine dieser Listen Vertrauen verdient. Das einzige sichere Zeugnis, das wir haben, findet sich in den beiden Briefen Papst Leos IX. zu Nordafrika, wonach es gerade noch fünf afrikanische Bistümer gab.

Den Kern der Untersuchung, um den sich alles andere rankt, bildet die Erörterung der beiden erwähnten *Briefe Leos IX.* (JL 4304 u. 4305) – beide wohl vom 17. Dezember 1053 – und einer Gruppe von fünf *Briefen Gregors VII.* an afrikanische Adressaten (JL 4793, 4794, 4994, 4995, 4996) aus den Jahren 1073 und 1076.

Die Schreiben Leos IX. sind eine Antwort auf Streitigkeiten innerhalb der afrikanischen Kirche, wo sich ein *episcopus Gummitanus* Rechte angemaßt hat, die sonst nur dem Erzbischof von Karthago zustehen. Vier der Briefe Gregors VII. sind an Christen gerichtet (Erzbischof Cyriacus von Karthago, dessen Gemeinde, an Klerus und Volk von Buzea/Bougie), der fünfte (JL 4996) an den hammaditischen Herrscher an-Nasir (Anazir). Der Brief hat wegen seiner *behutsamen Aussagen zum islamischen Glauben* mit Recht seit längerem die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden. Er ist aus demselben Grund auch vom II. Vatikanischen Konzil in der „Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen" Nr. 3 herangezogen worden. Der Brief läßt aber auch durchscheinen, daß römische Familien versuchten, wirtschaftliche Beziehungen zu Nordafrika zu knüpfen.

Das auf die Antike zurückreichende lateinische afrikanische Christentum ging im 12. Jh. unter. Die Christen, die danach in Nordafrika (Marokko) leb-

ten, und denen z. B. Papst Coelestin III. 1192 seine Sorge schenkte, kamen von außen, als Söldner oder als christliche Gefangene.

In Form von Regesten (303–317) nach dem Vorbild der „Regesta Pontificum Romanorum" stellt die Vf.in den Ertrag ihrer Untersuchung zusammen. Eine Landkarte der meisten in der Arbeit erwähnten afrikanischen Orte (XI) ergänzt die Darstellung ebenso wie ein Personen- und Ortsverzeichnis.

Kritisch anzumerken ist neben mancher vermeidbaren Wiederholung die Tatsache, daß nicht alles, was die Vf.in behandelt, dem Thema wirklich dient. Dazu gehört die breite Erörterung einer von Nikolaus II. benutzten Formel über die afrikanischen Kleriker als Manichäer (S. 122–142) oder die Lebensgeschichte des Arzt-Mönches Constantinus Africanus (S. 201–208). Die Analyse der Briefe Leos IX. und Gregors VII. ist sorgfältig, geht allerdings kaum auf theologische Gesichtspunkte ein. Auch ist die Interpretation der Vf.in hin und wieder überzogen. Die Deutung des *episcopus Gummitensis* in den Briefen Leos IX. als Primas der Provinz Byzacena ist so sicher nicht, wie es die Vf.in hinstellt. Ihre Entscheidung für das Gummi in der Byzacena statt des anderen in der Proconsularis bei Karthago (beide fehlen übrigens in der Karte) ist ebenso hypothetisch wie die Behauptung, die beiden Bischöfe Petrus und Johannes, an die Leo IX. schrieb, seien Bischöfe der Byzacena gewesen. Eine Hoffnung auf Bekehrung des mauretanischen Herrschers an-Nasir und seiner Untertanen kann ich aus dem erwähnten Schreiben Gregors VII. nicht herauslesen. Auch ist der Bezug der Papstschreiben auf das Constitutum Constantini, wenn man ihn überhaupt herstellen will, eher schwach. Anders als die Vf.in (174) behauptet, haben die Päpste gerade bei territorialen Ansprüchen keine Skrupel gehabt, die Konstantinische Schenkung zu zitieren, wohl aber, wenn es um Primatsfragen ging. Ein Mangel der Arbeit ist nicht zuletzt, daß die Vf.in sich nur auf Gedrucktes verlassen hat.[1] Dabei wäre es leicht gewesen, in Zweifelsfällen das entsprechende Archiv oder die Bibliothek um Auskunft zu bitten, wie z. B. im Fall der Urkunde Coelestins III. vom 5. Juni 1192 (vgl. 316f).

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Vf.in hat sich auf ein wenig bearbeitetes Gebiet gewagt und unter Benutzung aller verfügbaren, auch älteren Literatur eine Schneise in einen kaum bekannten Abschnitt der mittelalterlichen Kirchengeschichte geschlagen. Dafür gebührt ihr Dank. Der künftige Band der *Africa pontificia* ist durch das vorliegende Werk entscheidend gefördert worden.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum. Bearb. v. Wolfgang Hilger. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991. XXXI, 443 S. (Österreichische Geschichtsquellen, 2. Abt.: Diplomataria et acta, 83), kart. DM 90,00 / öS 630,00 ISBN: 3-7001-1833-3

Die Papsturkunden des Mittelalters werden seit dem vorigen Jh. chronologisch in zwei Gruppen geteilt: die vor 1198 – dem Beginn des Pontifikats Innocenz' III. – und die danach. Mit dem Jahr 1198 beginnen die regelmäßigen Papstregister, mit deren Edition man bereits im 19. Jh. begann, ohne daß bisher ein Ende abzusehen wäre. Um die älteren Papsturkunden (vor 1198) kümmert sich das 1896 von P. F. Kehr angeregte „Göttinger Papsturkunden-Unternehmen", das von der Göttinger Akademie der Wissenschaften und der „Pius-Stiftung für Papsturkunden" getragen wird. Trotz der intensiven Bemühungen zahlreicher Gelehrter, vor allem Kehrs selbst († 1944), ist auch dieses Werk noch lange nicht abgeschlossen.

Bis in die fünfziger Jahre unseres Jh.s waren viele Forscher der Ansicht, eine Sammlung und Sichtung der in unzähligen Archiven und Bibliotheken ruhenden Papsturkunden nach 1198 lohne sich nicht, da ja ihre Ausfertigung in den päpstlichen Registern festgehalten sei. Doch allmählich merkte man, wie irrig diese Ansicht war, weil einmal die Ausfertigungen häufig von den Abschriften in den päpstlichen Registern abwichen, zum anderen viele Urkunden gar nicht registriert waren, weil die Kurie dies aus verschiedenen Gründen nicht für nötig hielt.

Im Jahre 1953 regte darum der früh verstorbene italienische Gelehrte F. Bartolini an, systematisch alle jüngeren Papsturkunden in den einzelnen Ländern aufzuspüren und zumindest als Regest der Forschung zugänglich zu machen. Der Aufruf Bartolinis zu einem „Censimento" der spätmittelalterlichen originalen Papsturkunden fand Widerhall, und mit der Zeit kamen auch die ersten Früchte zum Vorschein. Seit 1975 sind im „Index Actorum Romanorum Pontificum" (Città del Vaticano) sechs Bde mit Verzeichnissen originaler Papsturkunden veröffentlicht worden, neben einigen anderen Werken, die außerhalb dieser Reihe stehen, weil sie schon vor 1975 fertig waren.

Die hier zu besprechende Veröffentlichung hat eine lange Vorgeschichte. Die Sammlung und Bearbeitung der in Österreich liegenden Papsturkunden war im Rahmen des „Censimento" von L. Santifaller schon in den fünfziger Jahren in Gang gebracht und Eva Obermayer und Herbert Paulhart anvertraut worden. Seit den späten sechziger Jahren ging die Verantwortung an Wolfgang Hilger über, der nach langer Brutzeit nun wenigstens ein Teilergebnis vorzeigen kann; Teilergebnis deswegen, weil seine Übersicht mit Benedikt XI. (1303–1304) endet, während der „Censimento" als Obergrenze 1417 vorsieht. Der zweite Teil ist aber wohl in absehbarer Zeit nicht mehr zu erwarten. Diese Unvollständigkeit mag mit ein Grund sein, warum H.s Werk nicht im römischen „Index Actorum" erschien. In der Einleitung wird dazu nichts gesagt.

H.s Verzeichnis kommt auf 629 Originalurkunden in österreichischen Archiven. Die älteste ist eine *Littera cum filo canapis* vom 27. Nov. 1198 (im Originalregister Innocenz' III. nicht genannt), die Benediktinerabtei Seitenstetten betreffend und noch heute im dortigen Stiftsarchiv verwahrt. Die jüngste ist eine *Littera cum serico* Benedikts XI. vom 15. März 1304, die heute im Oberösterreichischen Landesarchiv in Linz liegt.

Von den 629 Nummern, einschließlich einiger Mehrfachausfertigungen, muß man zwölf Originale abziehen, die zusammen mit einigen tausend anderen historischen Dokumenten 1978 vom österreichischen Staatsarchiv in Wien unter politischem Druck an Jugoslawien abgetreten werden mußten, aber doch in den Bd aufgenommen worden sind. Man wüßte gerne, wo sie sich jetzt befinden. Den früheren Staat Jugoslawien gibt es nicht mehr. In welchem Archiv der Nachfolgerepubliken sind diese Urkunden jetzt, hoffentlich wohlbehalten und vor Kriegswirren sicher?

Wie schon vor über hundert Jahren W. Diekamp beobachtete, nimmt die Zahl der feierlichen Privilegien der Päpste im Laufe des 13. Jh.s ganz erheblich ab. Das wird auch durch die vorliegende Sammlung bestätigt. Von den 67 Originalen Papst Innocenz' III. (1198–1216), die sich in Österreich erhalten haben, sind zwölf feierliche Privilegien. Unter Innocenz IV. (1243–1254) sind es von 78 noch acht, unter Alexander IV. (1254–1261) noch sieben (von 115). Danach kommt fast nichts mehr. Von Gregor X. (1271–1276) konnte H. unter 31 Originalen noch drei feierliche Privilegien auffinden, aus dem Pontifikat Honorius' IV. (1285–1287) nur noch eines.

Die Zahl der unveröffentlichten Papsturkunden aus Österreich ist bemerkenswert hoch. Ich habe 132 (einschließlich der Mehrfachausfertigungen) gezählt; mehrere von ihnen befinden sich in den Klosterarchiven von Lilienfeld (OCist) und Stams (OCist). Überhaupt ist es eigentümlich für die österreichischen Verhältnisse, daß das Archivmaterial breit gestreut ist, weil es hier noch viele alte Stifte gibt, die ihre Papsturkunden hüten wie eh und je. An der Spitze der Stiftsarchive steht Heiligenkreuz (OCist) mit 31 Originalen aus der untersuchten Zeit, gefolgt von St. Paul im Lavanttal (OSB) mit 28, Seitenstetten (OSB) mit 26, Melk (OSB) mit 24 Urkunden. Gleichwohl sind die meisten Papsturkunden erwartungsgemäß im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien gelagert (201 Originale).

H. hat sich bei der Beschreibung der Urkunden im wesentlichen an die von der Commission internationale de diplomatique 1978 aufgestellten Richtlinien gehalten. Doch sind die Regesten auf deutsch formuliert. Lateinisch wäre besser gewesen, weil der Bearbeiter dabei die Ausdrücke der Urkunde selbst hätte verwenden können.

Ein Schönheitsfehler der Regesten ist es ferner, daß H. es unterlassen hat, die Ordenszugehörigkeit der Empfänger anzugeben, falls nicht ein ganzer Orden gemeint ist wie im Fall der Wilhelmiten. Gerade bei unbekannteren Nonnenklöstern wäre es aufschlußreich gewesen, zu wissen, welche Päpste welche Orden mit ihren Privilegien und Litterae bedachten. Viel Sorgfalt ist auf die Notierung der Kanzleivermerke gelegt worden: Schreiber-, Taxatoren- , Prokuratorenvermerke u. ä., die in einem Anhang zusammengetragen sind. Ein Incipit- und Explicit-Register sowie ein Personen- und Sachverzeichnis vervollständigen den Bd, für den wir dankbar sind, auch wenn er nicht alle Wünsche erfüllt.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Rabe, Horst: **Reich und Glaubensspaltung.** Deutschland 1500–1600. – München: C. H. Beck 1989. 515 S. (Deutsche Geschichte, Bd 4), kart. DM 38,00

Mehrbändige neue Gesamtdarstellungen der deutschen Geschichte aus den Federn hochkarätiger Autorenteams haben in den

[1] Die Spekulationen der Vf.in (177f), die von der unzureichenden Ed. der „Mathildischen Schenkung" durch L. Weiland, MGH Const. I, 654–655 ausgehen, hätten sich durch einen einzigen Blick auf die beiden ältesten Hss. erübrigt. Hier nur das Wichtigste in diplomatischer Edition unter Auflösung der Abkürzungen: Ottob. lat. 3057, f. 135v: et Alberici de Petro. Leonis Cice. Vat. lat. 8486, f. 107v: et Alberici de Petro. Leocice.

letzten Jahren Hochkonjunktur, nachdem längere Zeit neben den Handbüchern allein die von J. Leuschner initiierte zehnbändige Deutsche Geschichte in der „Kleinen Vandenhoeck-Reihe" zur Verfügung stand. Von der „Neuen Deutschen Geschichte" des Verlages C. H. Beck, zu der die hier vorzustellende Arbeit des Konstanzer Ordinarius für Neuere Geschichte Horst Rabe gehört, liegen bisher zwei Bände über das Früh- und das Hochmittelalter vor. Über die Konzeption des Gesamtwerkes hüllen sich Verlag und Hg. einstweilen noch in Schweigen. Immerhin kann man aus den Vorreden der drei erschienenen Bände entnehmen, daß man sich mit einem „Lesebuch" an ein „breiteres historisches Publikum" wenden möchte, dem „wissenschaftlich verläßliche Geschichte" – und zwar die „deutsche Geschichte in ihren europäischen Zusammenhängen" – in allgemein verständlicher Sprache geboten werden soll. Auf einen wissenschaftlichen Apparat wird daher verzichtet, doch wird jeweils eine umfangreiche Auswahl-Bibliographie angeboten, die neben Standardwerken vor allem jüngere Forschungsbeiträge aufführt. In R.s Bd ist sie allerdings anders gegliedert als die Darstellung, so daß die Literatur zu manchen Einzelfragen nur mühsam aufzufinden ist.

In seinem Vorwort bekennt sich R. dazu, daß „aus grundsätzlichen methodischen und theoretischen Überlegungen" den kirchlichen und politischen Entwicklungen im 16. Jh. ein besonderer Rang beizumessen sei, ohne dabei die Ergebnisse der in den letzten Jahrzehnten vornehmlich auf den Feldern Sozial-, Verfassungs-, Wirtschafts- und Mentalitätsgeschichte betriebenen Forschung zu vernachlässigen. Mit „Reich" und „Glaubensspaltung" sind die beiden Brennpunkte exakt bezeichnet, auf die er seine Darstellung der Verhältnisse und Geschehnisse in Deutschland im 16. Jh. konsequent ausgerichtet hat.

Die Arbeit ist in drei große Abschnitte gegliedert. Zunächst beschreibt R. (auf ca. 100 S.) die Strukturen, d. h. die relativ stabilen, sich nur langsam wandelnden Verhältnisse, und skizziert eine „Ausgangslage um 1500" für die Entwicklungen im politischen und kirchlichen Bereich.

Er beginnt mit einem Abschreiten der damaligen Grenzen des Reiches, das ja erheblich mehr als „Deutschland" umfaßte, wobei er betont, daß die Bindungen der Grenzregionen (Reichsitalien, Niederlande, Schweiz, Ordensstaaten in Preußen und Livland) an das Reich schon recht locker waren. (Durch dieses Ernstnehmen der damaligen Ausdehnung des Reiches ist die in den zweiten Teil aufgenommene ausführliche Behandlung des Aufstandes der Niederlande gegen die Herrschaft Philipps II. von Spanien gerechtfertigt.) Danach skizziert er die europäischen Spannungsfelder, auf denen sich die – von R. als „dynastisch" charakterisierte, weil von den Interessen des Kaiserhauses der Habsburger bestimmte – Außenpolitik des Reiches bewegte. Es folgen Ausführungen zur demographischen Entwicklung – R. nennt höhere Bevölkerungszahlen, als in den meisten anderen Handbüchern angegeben werden – und zu den ökonomischen Verhältnissen und Konjunkturen. Die ständische Gliederung der Gesellschaft und die unterschiedlichen Rechtsstellungen zumal der Bauern in den verschiedenen Regionen Deutschlands werden erklärt, die Verfassungsverhältnisse in Reich, Territorien und Städten erläutert und schließlich die kirchlichen Verhältnisse am Vorabend der Reformation und die wichtigsten geistigen Strömungen besprochen.

Im zweiten, umfangreichsten Teil (ca. 300 S.) werden die „Ereignisse und Entscheidungen des Jahrhunderts" in sieben Kap.n erzählt. Das Bemühen um Ausgewogenheit ist deutlich erkennbar – vier Kap. bis zum Augsburger Religionsfrieden, drei für die Zeit danach –, aber die erste Hälfte des Jh.s gilt ja nicht von ungefähr als die aufregendere und historisch gewichtigere und beansprucht daher auch hier zwei Drittel der Darstellung. Vor allem in diesem Teil wirkt sich die im Vorwort angedeutete Entscheidung für die beiden Brennpunkte aus. Die Außenpolitik der Kaiser, soweit sie das Reich tangierte, ihre Reichstagspolitik, ihre Bemühungen, Reichsinstitutionen zu schaffen oder zu stärken (Reichskreise, Reichskammergericht, Reichshofrat), die Abwehr der ständischen Einflußversuche durch Maximilian I. im Streit um die Reichsreform, die Förderung der Reichsritterschaft durch Karl V. und Ferdinand I. werden eingehend an ihrer Stelle dargestellt. Ebenso erfahren die theologischen Entwicklungen Luthers, Zwinglis und Calvins, später die Reformbestrebungen innerhalb der katholischen Kirche, die gegenreformatorischen Maßnahmen einzelner katholischer Fürsten und die innerprotestantischen Auseinandersetzungen ausführliche Behandlung. Besondere Beachtung finden natürlich die Schnittstellen der beiden Problembereiche, also die „Reformationsreichstage" und die von der Religionspolitik des Kaisers und der Stände bestimmten reichspolitischen Konflikte und Übereinkünfte.

Das erste Kap. behandelt die Regierungszeit Kaiser Maximilians I., in die ja auch die Anfänge Luthers fallen, dessen Klostereintritt und theologischer Werdegang bis zum Ablaßstreit und römischen Prozeß überraschend ausführlich geschildert werden.

Das zweite Kap. hat die ersten Regierungsjahre Kaiser Karls V. (bis 1526) zum Gegenstand, in denen die Luthersache zum reichspolitischen Problem wurde, das auf mehreren Reichstagen verhandelt wurde, das aber auch in die sozialen Spannungen hineinragte, die sich in Sickingenfehde und Bauernkrieg entluden; auch ist hier die Reformation Zwinglis in der Schweiz behandelt.

Das dritte Kap. legt den Schwerpunkt auf die Etablierung des Protestantismus im Reich bis 1545. Dargelegt werden die außenpolitischen Rahmenbedingungen, die Formierung der Protestanten als politische Gruppe im Reich, die Fortschritte in der Ausdehnung und die innerkirchliche Entwicklung einschließlich der Entstehung der Landeskirchen in denjenigen Territorien, von denen stärkere Anstöße für die Auseinandersetzung im Reich ausgingen. Die Trennung der verschiedenen Stränge und der mehrfache zeitliche Durchgang in diesem Kap. erscheinen mir nicht ganz glücklich, denn wegen der starken Verflochtenheit der Probleme sind hier mehrmals Vorgriffe oder Wiederholungen nötig geworden, die den Durchblick eher erschweren. – Außerdem werden die gesetzgeberischen Leistungen des Reiches (Polizeiordnung, Halsgerichtsordnung etc.) gewürdigt.

Dem vierten Kap., das die letzte Phase der Regierung Karls V. behandelt, merkt man deutlich an, daß der Vf. hier selbst die Forschung maßgeblich mit vorangetrieben hat. In souveräner Weise führt er vor, wie die Reichs- und Religionspolitik des Kaisers trotz des militärischen Erfolges über die Protestanten an ihre Grenzen stieß, weil die Kurie sich seiner Konzeption nicht anschloß und sich im Reich eine neue Opposition formierte, die schließlich das Zugeständnis des unbefristeten Religionsfriedens – in Verhandlungen mit Karls Bruder König Ferdinand – erreichte, der das Zusammenleben der beiden großen Konfessionen für die Zukunft regeln sollte. In diesem Kap. sind auch Calvins Werdegang und die Reformation in Genf behandelt.

Die im fünften Kap. geschilderte Entwicklung unter den Kaisern Ferdinand I. und Maximilian II. (1556–1576) bezeichnet R. als eine Phase der „unsicheren Konsolidierung", weil das Vordringen des Calvinismus nach Deutschland (insbesondere in die Kurpfalz) und das Wiedererstarken des Katholizismus nach dem erfolgreichen Abschluß des Trienter Konzils (1563) den im Augsburger Religionsfrieden gefundenen Konsens in verschiedener Weise in Frage stellten. In diesem Zusammenhang erörtert er auch das Problem einer angemessenen begrifflichen Erfassung: er plädiert für ein „Zeitalter des Konfessionalismus" anstelle des älteren „Zeitalters der Gegenreformation" (333).

Das sechste Kap. beinhaltet eine geraffte Darstellung des Aufstandes in den Niederlanden, der zwar einige Aktivitäten der konfessionellen Gruppierungen, kaum aber solche des Reiches selbst ausgelöst hat und faktisch die Loslösung der Niederlande auch vom Reich zur Folge hatte.

Das siebte Kap. hat die das letzte Quartal des Jh.s umfassende Regierungszeit Rudolfs II. zum Gegenstand, in dem die Spannungen zwischen den Konfessionen immer stärker zunahmen. Die erfolgreiche katholische Abwehr protestantischer Verstöße gegen den Religionsfrieden (am spektakulärsten der Säkularisierungsversuch in Köln), die rigorosen Restitutionsmaßnahmen einiger katholischer Fürsten (Bayern, Würzburg, Fulda) trugen dazu ebenso bei wie die innerprotestantischen Auseinandersetzungen; die gab es sowohl zwischen Lutheranern und Calvinisten im Zusammenhang mit der sog. „Zweiten Reformation" – R. hält den seit einiger Zeit eingebürgerten Begriff „Zweite Reformation" für den Übergang evangelischer Territorien zum Calvinismus trotz einiger Bedenken für brauchbarer als die auch diskutierte „reformierte Konfessionalisierung" (366) – als auch innerhalb des Luthertums zwischen den mehr zum Ausgleich mit anderen Richtungen neigenden Theologen in der Nachfolge Melanchthons und den orthodoxen Lutheranern. Dieser Abschnitt ist der am stärksten auf Entwicklungen in einzelnen Territorien konzentrierte, die sonst eher marginal behandelt worden sind. Die zur Schlichtung der Spannungen berufenen Reichsorgane Reichstag und Reichskammergericht aber versagten je länger desto mehr, was R. auf die im Religionsfrieden selbst enthaltenen unklaren Bestimmungen zurückführt, die man seinerzeit bewußt hingenommen hatte, um das Werk überhaupt zustande zu bringen.

Der dritte Teil (ca. 40 S.) knüpft an den ersten Teil wieder an. R. faßt in einer „Bilanz des Jh.s" die Verhältnisse im Reich um 1600 zu einem zweiten Gesamtbild zusammen; er hebt hervor, welche wesentlichen Veränderungen sich in den verschiedenden Lebensbereichen durch die dargestellten Weichenstellungen vollzogen haben, und betont ihre Bedeutung für die nächsten Jh.e, wobei er die konfessionelle Verfestigung im Reich besonders herausarbeitet.

Gleichwohl enden sowohl der zweite Teil mit der Lähmung der Reichsorgane kurz vor 1600 wie auch der dritte Teil mit nachgeschoben wirkenden Bemerkungen über die Hexenverfolgungen und ihre Deutungen recht abrupt. R. hat auch an keiner Stelle die zeitliche Begrenzung seiner Darstellung durch Überlegungen begründet, die den Einstieg bei 1500 und eine Zäsur bei 1600 für die deutsche Geschichte plausibel machten. Sollten Ausführungen dazu der angekündigten „Langfassung" vorbehalten worden bzw. ihr Fehlen

der Umfangsbeschränkung und Bandabgrenzung innerhalb der Reihe zuzuschreiben sein? Für die europäische Geschichte kann eine Zäsur um 1500 unschwer einsichtig gemacht werden, und es scheint vertretbar, sie auch für die deutsche Geschichte zu akzeptieren, obwohl sie mitten in die Regierungszeit Kaiser Maximilians I. fällt. Wenig überzeugend aber ist der Verzicht darauf, die Entwicklung von Reich und Glaubensspaltung bis unmittelbar an den Dreißigjährigen Krieg heranzuführen, zeigt R.s Darstellung doch sehr eindringlich, wie sich die Spannungen, die sich dann in jener großen Kriegskatastrophe mit weitreichenden Folgen in den meisten Lebensbereichen entluden, schon im letzten Quartal des 16. Jh.s aufbauten.

R.s Darstellung ist eine bedeutende historiographische Leistung. Wer die Geschichte Deutschlands im 16. Jh. nur wenig kennt, bekommt, wenn er ein gewisses Maß an geistiger Anstrengung auf sich nimmt, eine gründliche und zuverlässige Schilderung, in der Faktenreichtum und deutende Anlyse in einem wohlabgewogenen Verhältnis stehen. Das Buch kann Studierenden der Theologie und der Geschichte uneingeschränkt empfohlen werden. „Fortgeschrittenen" wird es Vergnügen bereiten, R.s Position zu Forschungskontroversen aufzuspüren, so beispielsweise seine eindeutige Ablehnung der Thesen Eriksons zur Entwicklung des jungen Luther.

Der Verlag hat diesen Bd wie die beiden ersten mit der Wiedergabe eines Kleinods auf dem Einband ausgestattet – in diesem Fall mit der Rückseite einer silbernen Dedikationsmedaille für Kaiser Karl V., die den doppelköpfigen Adler zeigt. Sie wird auf der Innenseite des Titelblatts näher erläutert. Die beigegebene Karte skizziert grobflächig Kern- und Randgebiete des Reiches.

Münster Ernst Laubach

Macken, Raymond: **Bibliographie d'Henri de Gand.** – Leuven: University Press 1994. 88 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 1), kart. BEF 295,00

Macken, Raymond: **Essays on Henry of Ghent.** – Leuven: University Press 1994. 104 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 2), kart. BEF 295,00

Mit zeitgleichem Erscheinen der beiden hier anzuzeigenden, Heinrich von Gent gewidmeten, Publikationen initiiert der rastlose, verdiente und international hochangesehene belgische Mediaevist Raymond Macken (Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven), in gleicher Person Koordinator und Hg. der vorbildlichen kritischen Ausgabe von *Henrici de Gandavo Opera Omnia* und Präsident des Institute Medieval Philosophers of the Former Low Countries, eine neue, den mittelalterlichen Denkern aus dem Raum der heutigen Niederlande, Belgiens und Luxemburgs geltende Veröffentlichungsreihe.

Im ersten, dem Andenken seiner Mutter zugeeigneten Buch, faßt der gelehrte Vf. und wie kein anderer ausgewiesener Kenner des bearbeiteten Sachgebiets in chronologisch-alphabetischer Ordnung die gesamte Heinrich von Gent-Bibliographie zusammen. Diese Bibliographie umfaßt sowohl alle gedruckten Werkausgaben des *Doctor solemnis* als auch sämtliche relevante Sekundärliteratur. Sie kann deshalb mit guten Gründen, wie in der Einführung (7f) bemerkt wird, analog zu der zweibändigen, ebenfalls von R. Macken besorgten *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo* als *Bibliotheca impressa Henrici de Gandavo* benannt werden. Die Bibliographie stellt eine Ergänzung der *Bibliotheca manuscripta* dar und wie diese verfolgt sie in erster Linie praktische Ziele. Die Einträge beginnen mit dem Jahr 1518 »Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, ed. Iodocus Badius Ascensius, Paris (Nachdruck Louvain 1961)« und enden mit 1994 »Gordon A. Wilson, Suppositum in the Philosophy of Henry of Ghent, in: Henry of Ghent. International Colloquium . . ., Leuven (im Druck)«. Aus der Bibliographie kann man auch ersehen, wie beachtlich der Anteil von M. an der jüngsten Heinrich von Gent-Forschung ist.

Im zweiten Band der neuen Veröffentlichungsreihe präsentiert der Vf. in vier Abhandlungen die 1993–1994 auf verschiedenen internationalen Fachveranstaltungen vorgetragenen Ergebnisse seiner jüngsten Forschung. Sie wurden diesmal als Ehrung des 1993 verstorbenen Mediaevisten Fernand Van Steenberghen, der von Anfang an die Heinrich von Gent-Forschungsarbeiten des Vf.s wohlwollend begleitete und förderte, dargebracht. Vier interessante Themenkomplexe aus dem genannten engeren Fachbereich, aber auch neue Entwicklungen und Erfahrungen von allgemeiner Gültigkeit für die Theorie und Praxis der Editionen mittelalterlicher Texte, werden behandelt: (1) ‚The inedita of Henry of Ghent rediscovered', 7–22; (2) The Corrections of Henry of Ghent in His Summa, Articles 1–26', 23–58; (3) ‚The Desktop-Publishing of Critical Editions of Medieval Works, and a Larger Application of the Same Principles, also to Other Disciplines', 59–83; (4) ‚The Moral Duty of a Man Who does not Hope for a Future Life, to offer in a Case of Necessity His Life for His Country, in the Philosophy of Henry of Ghent', 85–100.

Dem Vf. gebührt Dank und uneingeschränkte Anerkennung für die Erarbeitung des nützlichen bibliographischen Hilfsmittels, der überlieferungs- und problemgeschichtlichen Studien, der Weitergabe von Erfahrungen und für manche Anregung, die gute Dienste nicht allein der Heinrich von Gent-Forschung, sondern der Mittelalterforschung insgesamt erweisen.

Bonn Henryk Anzulewicz

Theologiegeschichte

Burger, Maria: **Personalität im Horizont absoluter Prädestination.** Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen. – Münster: Aschendorff 1994. XIX, 271 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40), kart. DM 78,00 ISBN: 3-402-03935-4

Nach wie vor wird der Personbegriff als trinitätstheologischer und christologischer Leitbegriff kontrovers diskutiert, und ein Ende dieser Debatte scheint nicht in Sicht. Vor diesem Hintergrund ist es zu begrüßen, daß sich die vorliegende Monographie – es handelt sich um eine von L. Honnefelder und M. Lutz-Bachmann betreute und 1992 in Berlin eingereichte theol. Diss. – die Aufgabe stellt, die von Duns Scotus erarbeitete Persondefinition im Kontext seiner Christologie zu erschließen und den Weg ihrer Rezeption in neueren theologischen Ansätzen paradigmatisch nachzuzeichnen.

Mit dem Aufweis, daß die von Duns Scotus beanspruchte ontologische Fundierung der heilsgeschichtlichen Christologie materialiter dazu führt, das Theologumenon von der absoluten Prädestination mit einer entsprechenden Deutung der hypostatischen Union zu verbinden, hat die Arbeit ihren eigentlichen Gegenstand gefunden (1–4, 11f).

Um den scotischen Ansatz angemessen verstehen zu können, rekonstruiert B. zunächst (Kap. A) die theologiegeschichtliche Entwicklung des Personbegriffs. Dabei konzentriert sie sich, freilich unter Beachtung weiterer Referenzpositionen (18–30, 44–47; vgl. 77–79, 107–112), einerseits auf das relationale Personverständnis des *Richard von St. Viktor* (37–44) und arbeitet andererseits den nachchalkedonischen und durch *Boethius* (30–37) nochmals verschärften Problemüberhang prägnant heraus. Denn der Gedanke der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi als Kehrseite ihrer Subsistenz in der Person des göttlichen Logos mußte in die Krise geraten und die Frage nach der vollen individuellen Menschheit Jesu als Frage nach seiner menschlichen Personalität neu diskutiert werden, sofern die Definition des Boethius einerseits die Gleichsetzung von Individuum und Person prätendiert und andererseits auf die göttliche wie menschliche Personalität gleichermaßen anwendbar sein soll (35–37).

Vor diesem Hintergrund rekonstruiert B. nun (Kap. B) die scotische Konstitutionstheorie zur hypostatischen Union (51–142). Das im Zentrum der Analysen stehende Personverständnis wird im Kontext der leitenden Frage nach den Bedingungen für die Möglichkeit der Menschwerdung, genauer: der hypostatischen Union erörtert und zwar durch den Aufweis ihrer ontologischen Vereinbarkeit auf seiten der durch die Person des göttlichen Logos angenommenen menschlichen Natur. Diese aber kann nur durch den Nachweis gelingen, daß es in ihr nichts gibt, was sich einer solchen Annahme widersetzt. Der von Scotus eingeschlagene Lösungsvorschlag, der die Traditionsvorgabe einer Identität von Person und Individualität überwinden will, zielt auf einen durch Negation bestimmten Begriff der Person, der durch „independentia actualis et aptitudinalis", durch „ultima solitudo" gekennzeichnet ist. Diese Negation aber wird für Scotus einerseits zum Fundament für die Univozität des Person*begriffs* als Möglichkeitsbedingung dafür, daß die göttliche Person in der hypostatischen Union angemessen an die Stelle der menschlichen treten kann. Andererseits aber wird erst durch den Ausschluß einer positiven Seiendheit im Personbegriff die für die Christologie entscheidende Einsicht erreicht, daß die geschaffene Natur durch ihre hypostatische Einigung mit der Person des göttlichen Logos nichts verliert. Denn mit der *Formal*bestimmtheit der Unmitteilbarkeit der Person sowie der Unabgeschlossenheit menschlicher Personalität ist gegeben, daß die Aufhebung der Negativbestimmtheit keinen Mangel impliziert und es also keinen ontologischen Widerstand gegen eine mögliche Annahme der menschlichen Natur durch eine ihr „äußere" Person gibt (67–105).

Erreicht Scotus dieses Ergebnis auf der Ebene der Person*definition*, so bewegen sich seine verwickelten Ausführungen zur Relationalität des Personbegriffs auf der *Konstitution*sebene. In sorgfältigen Analysen rekonstruiert B. die scotische Position, daß – trinitätstheologisch – die Ursprungsrelationen die Personen konstituieren (106–121) und daß – christologisch – innerhalb der hypostatischen Union die relative Personalproprietät des göttlichen Logos als Terminus der Einheit anzusehen ist (121–126). Die Applikation von Relationalität auf die geschaffene Person ist nach B. innerhalb christologischer Diskussionszusammenhänge komplexer Natur: Denn die *potentia oboedientialis* als geschöpfliche Relation zum Schöpfer kann nur dann als Ermöglichungsgrund für die Inkarnation angenommen werden, wenn berücksichtigt wird, daß die „Aktuierung der potentiellen Abhängigkeit im Falle der Inkarnation die Aufhebung der geschaffenen Personalität bedeutet" (126; vgl. 123). Nur unter dieser Voraussetzung aber ist schließlich die

heilsgeschichtliche Perspektive der ontologischen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingung der Inkarnation zu erreichen, daß nämlich in Jesus Christus die „im Menschsein angelegten Möglichkeiten zu ihrer Vollendung kommen (und) in ihm ihre angemessene Erfüllung" finden (142; vgl. 162–165). Dieses Ergebnis der ontologischen Konstitutionsanalyse zur hypostatischen Union findet ihre Entsprechung in der heilsgeschichtlichen Lehre von der absoluten Prädestination Christi: Im Horizont der Schöpfung als einem personal-dialogischen Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist Jesus Christus das Ziel der Schöpfung, weil er das Gott in vollkommener Weise liebende und zu höchster Gemeinschaft mit ihm bestimmte Geschöpf ist (142–165).

Das abschließende Kap. C untersucht anhand exemplarischer Ansätze neuzeitlicher Theologie die Rezeption der scotischen Christologie. Auf der Grundlage spezifischer Auswahlkriterien – expliziter Rückgriff auf Duns Scotus sowie die Beanspruchung seines ontologisch-theologischen Instrumentariums innerhalb genuin neuzeitlicher Problemkontexte (167, 203f) – konzentriert sich B. einerseits auf die „Assumptus-Homo"-Lehre von *Déodat de Basly*, der sie durch den Rückgriff auf die scotische Prädestinationslehre zu vertiefen sucht, und von *L. Seiller*, der den scotischen Personbegriff zur psychologischen Aufhellung des Persongeheimnisses Jesu heranziehen will (166–203). Andererseits aber rekonstruiert (und kritisiert) B. die Scotus-Rezeption von *H. Mühlen*, der den innerhalb der Trinitätstheologie und Christologie entwickelten Personbegriff auf die Anthropologie applizieren und zugleich die Interpretationsgrundlage der scotischen Ontologie durch einen Rückgriff auf die Daseinsanalytik Heideggers erweitern will (204–249).

Mit ihrer Untersuchung zum Personbegriff und zur Christologie des Duns Scotus erfüllt B. ein dringendes Desiderat innerhalb der Scotus-Forschung (vgl. 4–7) und füllt durch ihre minutiöse Rekonstruktion der komplexen und verwickelten Argumentationslinien, die durch Textnähe und Genauigkeit besticht, eine Lücke in der problemgeschichtlichen Aufarbeitung der Christologie. Durch den überzeugenden Aufweis, daß die metaphysisch-ontologische Fundierung heilsgeschichtlicher Christologie bei Scotus auch als ein Beitrag zur Denkformproblematik gelesen werden kann, bereichert die Arbeit ebenfalls die vielfältigen Versuche zur systematischen Grundlegung einer Christologie im Horizont des neuzeitlichen Denkens. Denn sofern Duns Scotus die necessitaristischen Konsequenzen der griechisch-arabischen Metaphysik durch einen Rekurs auf den Primat des Willens und der Freiheit zu überwinden sucht, bietet er Anknüpfungspunkte für den Entwurf einer theologischen Denkform, die zur Explikation und Vermittlung der christologischen Grundwahrheit auf das neuzeitliche Freiheitsverständnis zurückgreift (vgl. 1–4, 250–260).

Vor dem Hintergrund dieser Einsicht aber stellt sich m. E. die nun ausdrücklich als ein weiterführendes Anschlußproblem zu verstehende Rückfrage, ob die bei Scotus in formaler Hinsicht leitende *Negativbestimmung des Personbegriffs* schließlich nicht doch zu seiner *Entleerung* führt. Zumindest solange, wie es nicht gelingt, sie als die Kehrseite einer positiven Bestimmung zu begreifen, die schließlich innerhalb des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses mit der Anerkennung des Autonomieprinzips erreicht wird. Unter der Voraussetzung, daß der Autonomieanspruch der Freiheit nicht als autarker Subjektivismus perhorresziert wird, kommt dem in der scotischen Tradition stehenden Personbegriff eine entscheidende Aktualität zu.

Münster Georg Essen

Körner, Bernhard: **Melchior Cano De locis theologicis.** Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre. – Graz: Moser 1994. 448 S., geb. ÖS 590,00 ISBN: 3-7012-0023-8

Die Schule von Salamanca war für die katholische Theologie in der Neuzeit richtungsweisend. Sie ist an Bedeutung vergleichbar mit den berühmten Schulen von Antiochien und Alexandrien in der Antike. Sie war die erste, die – vor Galilei – das Kopernikanische Weltsystem vertreten hat. Aus ihr gingen mit Vittoria und Suarez die Gründer des Völkerrechts hervor und mit Las Casas der wichtigste Verteidiger der Indios im Kolonialzeitalter. Sie hatte großen Einfluß auf das Tridentinum und war auch die erste, die die Summa Theologica des hl. Thomas im Sinne eines Schulbuches verwendet hat.

Die nun veröffentlichte Habil.schrift von B. Körner über *Melchior Cano, De locis theologicis*, behandelt einen Hauptvertreter dieses theologischen Denkens. Cano hat die Topik für die Theologie fruchtbar gemacht. Sie ist eine Methode des Suchens und Findens von Standpunkten. Sie zeigt, wie es möglich ist, mit Quellen umzugehen, sie argumentativ einzusetzen und damit neue Quellen zu erschließen. Diese sind nicht auf die Vergangenheit beschränkt. Es kann nach Cano in der Zukunft unendlich viele geben. Sie ernst zu nehmen, aber auch auszuschöpfen ist eine große Herausforderung und Aufgabe für die Theologie. Sie sind die Basis einer jeden Disputation.

K. erörtert dieses epochale Programm unter einem *historischen und hermeneutischen Gesichtspunkt*. Er möchte feststellen, was in der Topiktradition ein Topos ist, ein Ort im allgemeinen, aber auch speziell in der Theologie. Er weist auf den Beitrag Canos zur theologischen Erkenntnislehre im Sinn einer *Verstehenslehre* hin. Er hebt von vornherein auf den hermeneutischen, nicht auf den analytischen Sinn der Erkenntnislehre ab und spricht von einer „Option für die Untrennbarkeit von Verbürgung und Verstehen in der Glaubenserkenntnis" (418).

Nach Meinung des Rez. leistet K. einen beachtlichen historischen Beitrag zur Cano-Forschung. Der eigene hermeneutische Horizont ist jedoch sehr beengt. Er unterschätzt die Methodologie Canos und wird daher seiner großen Bedeutung für das heutige Denken nach Meinung des Rez. nicht gerecht.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Sie geht von den wichtigsten Thesen heutiger Cano-Forschung aus, stellt sein Werk „De locis theologicis" mit vergleichender Methode in seinen historischen Zusammenhang und wertet es schließlich unter Gesichtspunkten heutiger Fragestellung aus. Dazu kommt noch ein doppelter Anhang mit Texten aus dem ersten Kap. der Locis und aus dem ersten Kap. des Schemas „de fontibus revelationis" zur Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanum.

Der erste, einleitende Teil behandelt unter der Aufschrift „Koordinaten für eine Interpretation von Melchior Canos Werk ‚De locis theologicis' (17–89) die Forschungslage, die insgesamt zutreffend beschrieben wird. K. fügt bisherigen Aspekten der Gesamtbetrachtung einen weiteren hinzu, den geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund. Dazu gehört die Topiktradition von Aristoteles über Boethius bis zu Agricola im 16. Jh. sowie die Thomasrenaissance der katholischen Kirche. Thomismus und Humanismus begegnen sich bei Cano.

Es ist streckenweise spannend zu lesen, was man unter einem *Ort der Theologie* in diesem Kontext zu verstehen hat. Der Vf. unterbreitet aufschlußreiches Material. So wichtig die geistes- und theologiegeschichtlichen Gesichtspunkte sind, die er mit guten Gründen betont und die in der Tat eine Forschungslücke darstellen, so fällt doch auf, daß politik- und sozialgeschichtliche Hintergründe nirgendwo Erörterung finden. Dieser pragmatische Zusammenhang bleibt unbeachtet, obwohl die Topologie in der juristischen Argumentation eine besondere Rolle spielt, Cano sich ausdrücklich auf sie beruft und sie auch politisch einsetzt. Der institutionelle Rahmen mit seiner Öffentlichkeit und seinen vielen Autoritäten haben in dieser Theologie ein so großes Gewicht, daß er unbedingt hervorgehoben und angemahnt werden muß.

Der wichtigste Abschnitt der Arbeit ist ihr zweiter Teil: „Melchior Canos de locis theologicis Libri duodecim" (91–342). Er unterbreitet im ersten Kap. „das dialektische Instrumentarium der loci (Proömium und Buch I)", das zweite Kap. ist eine vergleichende Besprechung, der „Loci theologici (Buch II–XI)". Das dritte Kap. behandelt „die Anwendung der loci theologici in der scholastischen Disputation" – das Buch XII, das vierte Kap. „die theologische Leistung Melchior Canos". Der Vf. weiß über theologie- und philosophiegeschichtliche Tatbestände bis in Einzelheiten hinein zu informieren. Er kann die Aussagen Canos eindrucksvoll mit anderen Standpunkten vergleichen und sie auch historisch zuordnen.

Der wichtigste Abschnitt dieses zweiten Teiles, aber auch der ganzen Arbeit ist nach Meinung des Rez. das erste Kap. zum „dialektischen Instrumentarium der Loci" (93–160). Dieser Abschnitt hat Brillanz. Er enthält eine Geschichte der Topologie von Aristoteles über Cicero und Boethius bis Cano.

Der Vf. greift Ergebnisse heutiger Forschung auf und kann die wissenschaftliche Bedeutung der Topologie eindrucksvoll herausstellen. Er widerlegt die weitverbreitete Meinung vom unwissenschaftlichen Charakter dieser Methode, mit der wahrscheinliches Wissen erreicht wird – im Unterschied zur Wissenschaft, die endgültiges Wissen hat. Der Vf. kann nachweisen, daß in der Topik Suchen und Finden zugeordnet sind. Sie ist eine Methode der Entdeckung. Wahrscheinliche Urteile sind ein Weg zum Wissen. Sie können sich bestätigen und erhärten. Sie haben einen heuristischen Wert. Gleiches gilt umgekehrt aber auch vom Wissen. Es ist nicht nur endgültige Feststellung, zu der man findet, sondern auch Mittel, mit dem man nach ihr sucht. Es hat entdeckerischen Wert. Wahrscheinlichkeit ist eine Form des Wissens. Sie gestattet ein echtes, wenn auch vorläufiges Urteil. Das Wissen selber ist ein endgültiges Urteil. In ihm wird die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen geklärt. Es bleibt jedoch auf das Vorläufige verwiesen, wie das Vorläufige umgekehrt zu einer Endgültigkeit strebt. *Inventio* und *deductio* bedingen sich in diesem Geschehen. Sie sind Pole der Standortbildung in der Erkenntnis.

„Ein Blick auf die Struktur der aristotelisch verstandenen Wissenschaft und auf die Schlüsselfunktion, die dabei den Prinzipien zukommt, ermöglicht

es in der Folge, Dialektik und Analytik nicht beziehungslos nebeneinander stehen zu lassen, sondern als zwei einander ergänzende Verfahren zu verstehen. Die Beschäftigung mit den topoi soll nicht nur dazu führen, daß man ganz allgemein bessere Voraussetzungen erwirbt, um ein Streitgespräch zu gewinnen, sie soll nicht nur das Abwägen der verschiedenen Standpunkte ermöglichen und zu einem Erkenntnisfortschritt führen, die Dialektik kann auch das Auffinden und Überprüfen der wissenschaftlichen Prinzipien ermöglichen. Eine Wissenschaft kann ja ihre Prinzipien nicht selbst wissenschaftlich beweisen, sie muß sie als vorgegeben aufsuchen, gegebenenfalls überprüfen und schließlich übernehmen. Dafür erweist sich die Dialektik als das geeignete Verfahren, so daß man in diesem Fall von einem wissenschaftlichen Gebrauch der Dialektik sprechen kann" (117).

Der klassische Gegensatz von Geschichtswahrheit und Metaphysik, von Tatsachenwahrheit und Prinzipienwahrheit wird in der Topik folglich überwunden. Sie ist ein allgemeiner Rahmen zur Grundlegung von Wissenschaft und daher eine methodologische Basis für die Theologie. Der neue Rahmen ermöglicht eine neue Zuordnung von „auctoritas" und „ratio". Denn Autorität kann vernünftig sein und zu einem endgültigen Urteil finden. Sie ist in diesem Fall Quelle der Theologie. Die Vernunft jedoch macht fähig, Urteile zu unterscheiden, die sicheren von den nur wahrscheinlichen, die vorläufigen von den endgültigen, die wahren von den falschen. Sie ist aber auch selber der Weg zur Urteilsfindung und daher auch ihrerseits Quelle der Theologie. Es gibt die Autorität der Theologen.

Der Rez. schätzt die Analysen des Vf.s zur Geschichte der Topik sehr hoch ein. Er verarbeitet neues Material. Er leistet einen wichtigen Beitrag zur Cano-Forschung. Leider muß der Rez. aber auch feststellen, daß der Vf. in den weiteren Kap.n seiner Arbeit hinter dieses eigene, sehr hoch einzuschätzende Ergebnis zurückfällt und offenbar unfähig ist, es auf Cano im allgemeinen und auf die Theologie im speziellen anzuwenden. Er löst das Versprechen, das er in den ersten 150 S. gegeben hat, in den restlichen 300 S. weder historisch noch theologisch ein, sondern läßt vielmehr seine Leser am offenen Brunnen verdursten.

Er bleibt auch in den weiteren Kap.n über Cano selbst bei einer vergleichenden Darstellungsweise. Er verfügt darin über große Belesenheit, aber ist geradezu peinlich bemüht, Cano nicht von sich und seiner ureigenen Leistung – eben den „Locis theologicis" –, sondern von anderen Autoren her zu verstehen. Dies wird offensichtlich bei seinem Vergleich mit Thomas. Er stellt zwar materiale Unterschiede fest, geht auf ihre Bedeutung aber nicht ein, weil er eine Abhängigkeit von Thomas auch dort konstruieren möchte, wo sie offensichtlich nicht besteht, und er die Methodenfrage im weiteren Verlauf der Arbeit entweder nicht mehr stellt oder nur herkömmlich beantwortet. So wird bei ihm behauptet, daß Autorität und Vernunft additiv, nicht konstitutiv bei Cano zugeordnet seien (416) und dessen „Kriteriologie sich auf das Prinzip der auctoritas beschränkt" (419). Der Anspruch, den Autorität in der gesamten lateinischen Tradition erhebt, bleibt ebenso unbeachtet wie der Anspruch aller anderen Vernunftinstanzen, die es in ihr gibt, auf Autorität.

Der dritte Hauptteil „Prolegomena zur weiteren Rezeption der Lehre von den Loci theologici" (343–427) befaßt sich mit Einzelfragen historischer und theologischer Art. Dazu gehören die Frage nach der Wirkungsgeschichte in einem weiteren oder engeren Sinn, die Frage nach den hermeneutischen und theologischen Rahmenbedingungen einer heutigen Rezeption sowie die Frage nach Cano im Rahmen einer „theologischen Erkenntnislehre, die dem geschichtlichen Denken verpflichtet ist" (381).

Dieser dritte Hauptteil führt die Mängel des zweiten weiter. Der Rez. will dort Gesagtes nicht wiederholen, muß aber darauf hinweisen, daß man Sach- und Argumentationsebene nicht im herkömmlichen Sinn von positiver und spekulativer Theologie unterscheiden darf, will man die Methodologie Canos zur Basis theologischen Denkens heute machen. Denn Sachverhalte sind ein Argument, und Argumente können der Beweis für einen Sachverhalt sein. Die Theologie wird zu einem Ort des Glaubens in der Geschichte, wo er sich ihrer bedient.

Der Rez. wundert sich nicht angesichts des Hauptmangels der vorliegenden Arbeit, daß der Vf. argumentatives Denken und geschichtliches Denken bei Cano nicht zu verbinden weiß (405). Der Vf. möchte Cano Bedeutung für eine Glaubenswissenschaft zuerkennen, aber nicht für eine wissenschaftliche Theologie, um die es Cano aber geht und wegen der Fächerzersplitterung heute auch von besonderem Interesse ist. Schließlich: warum spricht der Vf. von erkenntniskritischen Optionen im Anschluß an Cano, wo Cano doch Erkenntnisse liefert, die Theologie begründen? Diese Fragen drängen sich auf. Der Vf. hat sie nicht beantwortet. Aber sie sind die Grundfragen heutiger Theologie.

Würzburg Elmar Klinger

Elucidarium und Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England, hg. v. Ernstpeter Ruhe. – Wiesbaden: Ludwig Reichert 1993. 324 S. (Wissensliteratur im Mittelalter, 7), Ln DM 88,00 ISBN: 3-88226-540-X

Das ‚Elucidarium' des hinsichtlich seiner Biographie noch immer rätselhaften Honorius (H. Augustodunensis, 1. Hälfte 12. Jh., Regensburg, Canterbury?) fand als „neuartige systematische Heilslehre weite Verbreitung. Es behandelt in Dialogform im ersten Buch Gott, die Erschaffung von Engeln und Menschen, ersten und zweiten Sündenfall, Inkarnation und Erlösung, im zweiten den Menschen zwischen Gut und Böse sowie die Sakramente der Kirche, im dritten die Eschatologie."[1] Der Rezeption dieses „über Jh.e europaweit außerordentlich intensiv wirksamen Handbuches des Glaubenswissens" (Vorwort des Hg.s, 7) widmeten sich zwei Teilprojekte des Sonderforschungsbereichs 226 der Deutschen Forschungsgemeinschaft; das germanistische hat kürzlich eine Neuausgabe des mittelhochdeutschen ‚Lucidarius' vorgelegt.[2] Der hier zu rezensierende Bd schließt „die Publikation der Ergebnisse" des romanistischen Teilprojekts ab (7). Im einzelnen enthält er die folgenden Beiträge:

Ernstpeter Ruhe („*Praedicatio est translatio. Das Elucidarium in der altfranzösischen Predigt*", 9–30) stellt aus der „kleinen Liste" (9, Anm. 2) altfranzösischer Predigttexte, die das ‚Elucidarium' verarbeiteten, eine zisterziensische *praedicatio ad clerum* vor (der kurze Text wird abgedruckt, 28–30) sowie mehrere, voneinander stark abweichende Beispiele für *praedicationes ad populum*. Die Beispiele zeigen, wie außerordentlich variabel sowohl hinsichtlich des Publikums als auch der Gattungstraditionen die Rezeption des ‚Elucidarium' in der Predigtliteratur verlief.

Unklar bleibt, ob es sich bei den vorgestellten Beispielen um sämtliche bisher bekannten Fälle handelt. Ob aus der Anrede „mes freres" des zisterziensischen Textes geschlossen werden darf, daß damit auch Laienbrüder gemeint seien (12), ist fraglich. Als Beispiel für eine theologisch anspruchsvolle, sich an Kleriker wendende Predigt würde dies den Text unbrauchbar machen.

Beate Wins („*Sermo de sapientia. Edition zweier Predigten aus der Handschrift Paris BN fr. 24764*", 31–74) ediert sorgfältig die beiden unter diesem Titel laufenden altfranzösischen Predigtbearbeitungen von Teilen des ‚Elucidarium', die Ruhe im vorangehenden Beitrag bereits analysiert hatte; die entsprechenden Textpassagen des lateinischen Originals sind in Synopse beigefügt. Längere eigene Textpartien des Verfassers der Sermones tragen dazu bei, die Herkunft der Texte aus einem Ausgangstext, der aus oft sehr kurzen Fragen und Antworten besteht, weniger deutlich fühlbar zu machen. – Überaus knapp sind die Angaben zu Entstehungszeit und -ort der Sermones sowie die Editionsprinzipien geraten.

Monika Türk („*La teologia es saber que fabla de dios e de los angeles – Die Rezeption des Elucidarium in Spanien*", 75–147) stellt einen Neufund vor, eine sich selbst als ‚Lucidario' bezeichnende, stark kürzende spanische Bearbeitung, die in (nur) einer, zudem schlecht überlieferten Handschrift des 15. Jh.s überliefert ist. Im Anschluß an die Darstellung der Bearbeitungstendenzen (und Hinweisen auf die von Kinkade edierten ‚Lucidarios') folgt die Edition des Textes.

Mario Degli Innocenti („*Storia di un libro. Volgarizzamenti e fortuna dell' Elucidarium in Italia*", 149–290) bietet im Rahmen des Sammelbdes eine eigene Monographie, die die vielfältigen Forschungen dieses besten Kenners der italienischen ‚Elucidarium'-Rezeption (vgl. 157) weiterführen; der Beitrag ist mit eigenem Inhaltsverzeichnis und eigenen Registern (Bibelstellen, Quaestiones des ‚Elucidarium', Namen) ausgestattet. Analysiert werden die vier italienischsprachigen Übersetzungen, drei schmal überlieferte, die auf das lateinische Original zurückgehen sowie eine vierte, überaus reich tradierte, die eine französische Vorlage hat. Auf die Charakterisierung folgt jeweils eine „nota linguistica", die die sprachhistorische Einordnung der Texte vornimmt.

Besonders ausführlich geht der Vf. auf die aus dem Französischen übersetzte Fassung ein, deren Überlieferung sich in verschiedene Redaktionen aufspaltet (Stemma, 279). Für jede der Redaktionen werden der Gebrauch der Bibel und die Art der Zusätze (biblisch, theologisch-katechetisch, wissenschaftlich, historisch) vorgestellt. Zwei kürzere, abschließende Kap. beschäftigen sich mit der Rezeption des ‚Elucidarium' wie des italienischen ‚Lucidario' in der volkssprachigen geistlichen Literatur Italiens sowie mit der Verbreitung des ‚Lucidario' (Besitzer von Exemplaren, Drucker).

[1] Freytag, Hartmut: ‚Honorius', in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd 4, Berlin / New York 1983, Sp. 122–132, hier Sp. 124); siehe auch: Gottschall, Dagmar: Das ‚Elucidarium' des Honorius Augustodunensis. Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung. – Tübingen 1992 (Texte und Textgeschichte, 33), Verzeichnis der Gesamtüberlieferung des ‚Elucidarium', 297–306.

[2] Der deutsche ‚Lucidarius'. Bd I. Kritischer Text nach den Handschriften. Hg. von Dagmar Gottschall und Georg Steer. – Tübingen 1994 (Texte und Textgeschichte, 35).

Mißlich ist, daß der Vf. an sehr vielen Stellen seines Beitrages auf eigene frühere Studien zurückverweist; ohne deren Kenntnis ist die hier vorliegende Studie nicht voll zu erschließen.

Martha Kleinhans („*Zwischen Orthodoxie und Häresie. Die englischsprachige Rezeption des Elucidarium*", 291–324) untersucht eine anonyme mittelenglische Teilübersetzung des ‚Elucidarium' darauf, ob sie lollardische Züge erkennen läßt. Dies geschieht in sorgfältigem Vergleich mit dem Original, der erweist, daß der Anonymus zunächst getreu übersetzt, bald aber „lollardische Überzeugungen" in den Text einbringt und schließlich neue Fragen und Antworten zufügt; insgesamt kann er als gemäßigter Anhänger Wiclifs gesehen werden.

Läßt man die einzelnen Beiträge abschließend Revue passieren (wobei die Monographie Degli Innocentis auszunehmen ist), so fällt folgendes auf:

1. Die Beiträge legen wenig Wert auf buchhistorische sowie editorische (editionstheoretische und -praktische) Fragestellungen. Der in dieser Hinsicht gerade in Würzburg und Eichstätt vor allem seitens der Altgermanistik erreichte, sehr hohe Standard findet hier leider keine Entsprechung. Sämtliche Editionen sind auf der Basis von Mikrofilmen und ohne Autopsie der Originale gemacht; Handschriftenbeschreibungen fehlen fast durchweg, Fragen der Datierung und Lokalisierung werden eher nebenbei angesprochen oder rein aus der Forschung referiert. Die Angaben zur Editionstechnik beschränken sich meist auf wenige Zeilen. Die Außerachtlassung des auf diesem Gebiet erreichten Forschungsstandes ist um so merkwürdiger, als man sich bei den Mitarbeitern des germanistischen Nachbar-Projekts („Die deutsche Imagines Mundi-Literatur im Kontext der lateinischen: Lucidarius und Buch der Natur Konrads von Megenberg") leicht Rat hätte holen können.

2. Gravierender ist, daß die Stellung der einzelnen Texte (bzw. Beiträge) zum Gesamt der Elucidarium-Rezeption in der Romania und in England unklar bleibt.

Ein Beispiel: Der Hg. erwähnt zwar in seinem Vorwort (7), daß „in fünf Monographien (. . .) bisher die umfangreicheren Etappen der französischen Rezeptionsgeschichte (. . .) analysiert und durch Ersteditionen dokumentiert worden" sind – welche diese aber sind, wird dem Leser nicht mitgeteilt. Handelt es sich bei den Beiträgen des Bdes so um *membra diesiecta* des Projekts (dessen genauen Titel man übrigens nirgends erfährt, er lautete bei der Antragstellung: „Die Rezeption des Elucidarium im französischen Mittelalter: 12.–15. Jh."), die verwertet werden sollten?

Dringend erwünscht gewesen wäre so ein abschließender Beitrag, der – gewissermaßen aus der Vogelschau – ein Panorama der ‚Elucidarium'-Rezeption in der Romania und in England entworfen hätte. Daß dem Bd ein Gesamtregister (vor allem ein solches der Handschriften und Drucke wäre sehr wünschenswert gewesen) fehlt, ist so leider geradezu symptomatisch.

Da jedoch an verschiedenen Stellen des Bdes weitere Publikationen zur ‚Elucidarium'-Rezeption angekündigt werden, bleibt zu hoffen, daß eine solche Zusammenschau noch geliefert wird.

Münster Volker Honemann

Senner, Walter: **Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar.** Teil I: **Studie** / Teil II: **Texte**. – Berlin: Akademie-Verlag 1995. 472 / X, 411 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF, 4 / 5), geb. DM 128,00 / 128,00 ISBN: 3-05-002579-4 / 3-05-002580-8

Die Person des Dominikanertheologen *Johannes Korngin aus der Sterngasse in Köln* – darum in der Regel als Johannes v. Sterngassen bezeichnet – wurde in der Literatur- und Geistesgeschichte zuerst als Lehrmeister des geistlichen Lebens (der sog. rheinischen Mystik) bekannt. Von Wilhelm Wackernagel bis zu Josef Quint fanden die mhdt. Predigten bei den Germanisten große Beachtung. Sie zählen ihn neben und nach Meister Eckhart zu den „Lesemeistern" des Predigerordens, denen die volkssprachliche Predigt in der Seelsorge ein großes Anliegen war. Martin Grabmann rückte den scholastischen Theologen aus der Sterngasse in das Licht der Forschung und machte 1922 in einem Akademievortrag dessen Sentenzenkommentar bekannt, mit dem sich W. Senner seit seiner (philos.) Diss. in Löwen (unter Leitung des unvergeßlichen F. Van Steenberghen) mehr als 15 Jahre beschäftigt hat.

Im 1. Bd zeichnet S. quellenkundig und literaturbeflissen zuerst die wechselvolle Geschichte der Entdeckung des „Mystikers" und Scholastikers aus Köln in der neuzeitlichen Geistesgeschichte nach und sammelt in minutiöser Kleinarbeit die Daten seiner Biographie (23–176). Dabei bestätigt sich wieder einmal die bekannte Erfahrung, daß es ebenso vieler Mühe und Anstrengung bedarf, die alten und neuen Mutmaßungen über vermeintliche historische Daten und Tatsachen richtigzustellen, wie aus den Quellen und Forschungen die gesicherten Daten zu erheben. Es ist gar nicht viel, was zutage gefördert wurde: Geburts- und Sterbedatum des Johannes ist unbekannt. Er stammt (mit seinen beiden Brüdern Gerhard und Hermann, die ebenfalls dem Predigerorden angehörten) aus der Kölner Bäckerfamilie der Korngin, die aus den Regesten der Stadt bekannt ist. Wenn Johannes 1310 als Seelsorger in Straßburg bezeugt ist, muß er (als Beichtvater) mindestens 25 Jahre alt gewesen sein und folglich zwischen 1280 und 1285 geboren sein (168). Als Seelsorger, Prediger und Lektor war er um 1320 im Konvent und am Generalstudium der Dominikaner in Straßburg und 1330 und 1336 in der nämlichen Funktion in Köln tätig. Für eine Lehrzeit bei Thomas v. Aquin oder Meister Eckhart gibt es ebensowenig Beweise wie für eine Pariser Lehrtätigkeit, die aber auch nicht ausgeschlossen werden kann. Da S. diese biographische Orientierung auf der Grundlage seines reichen Wissens über die Institution und Organisation des Bildungswesens im Predigerorden behandelt, führt er gleichzeitig in die Lebens- und Geisteswelt des Theologen ein.

Das Hauptinteresse der Arbeit liegt auf dem bislang ungedruckten Sentenzenkommentar des Ordenslektors, dessen Werde- und Überlieferungsgeschichte S. ausführlich diskutiert (179–215). Die vorhandenen 13 und die als verloren festgestellten 6 Handschriften des Kommentars zeigen, daß dessen Autor in der Geistesgeschichte des beginnenden 14. Jh.s neben Jakob v. Metz, Herveus Natalis, Wilhelm Petri de Godino, Johannes Picardi v. Lichtenberg einen Namen hatte und die theologische Diskussion mitbestimmt hat. Die Antipoden dieser Diskussion in der jüngeren Thomistenschule waren Thomas v. Aquin (in den aus den Früh- und Spätschriften zu eruierenden Aussagen), Heinrich v. Gent und Aegidius Romanus. Die Thomaskritik des Genter Theologen, die Thomasinterpretation des Aegidius und die unterschiedliche Thomasrezeption seiner eigenen Schule müssen zwischen den Zeilen im Kommentar des Johannes mitgelesen werden und machen diesen zu einem Zeitzeugen, der alle Aufmerksamkeit verdient. Johannes schrieb nicht einfach die Lectura des Thomas aus – diese Behauptung ist falsch –; er las zugleich die Summa des Aquinaten mit und diskutierte die kontroversen Fragen.

Entstehungsort und -zeit des Sentenzenkommentars konnte auch der gelehrte Vf. nicht definitiv klären (205–208). Er spricht sich aber dafür aus, daß er nicht in Paris entstand, sondern in Straßburg oder/und Köln. Dafür spricht auch, daß wir keine Pariser Handschrift des Kommentars kennen. In einer Frage über die Simonie spricht er vom „obsequium cappellani vel magistri" (Innsbruck Hs 622, fol. 122r). Diese Ausdrucksweise hat eher ihren Ort in der dt. Kirche. Als Entstehungszeit nimmt S. den Zeitraum zwischen 1307/8–1323 an, den bereits Landgraf vorgeschlagen hat (207). Da sich Johannes v. Sterngassen viele „Lehrfreiheiten" gegenüber Thomas v. Aquin herausnahm, der bekanntlich spätestens seit 1318 im Orden als „doctor communis" galt, möchte ich lieber für 1310–1315 optieren. Die Innsbrucker Hs 622 listet neun abweichende Sentenzen auf (vgl. 189). Da das Sentenzenwerk des Sterngacius nicht offiziell durch die Universität veröffentlicht, sondern im Orden abgeschrieben und verbreitet wurde, haben wir es mit einer sehr komplexen handschriftlichen Überlieferung zu tun, die Buch für Buch eigens untersucht werden muß.

Erwähnung und Anerkennung verdient, daß S. zur Klärung der textgeschichtlichen und editionskritischen Probleme den Computer eingesetzt hat. Er hat die Textüberlieferung der führenden Handschriften wie auf dem Reißbrett zerlegt, Textzeilen, Varianten und Anmerkungen mit zwei Programmen bearbeitet. Aufgrund genau genormter Prioritäten der Textzeugen hat er die definitive Textgestalt der Edition programmiert und Varianten- und Anmerkungsapparat gesteuert (299–308). Wenngleich dieses Programm sicher überprüft und perfektioniert werden kann, so muß es doch als *editionstechnische Pionierarbeit* gewürdigt werden.

Leider hat S. nicht den *vollständigen* Text ediert. Er wählte in der Fülle der Überlieferung die Quästionen aus, die für die Geistesgeschichte zwischen 1290–1320 besonders signifikant sind. Das ist ein Mangel! Ich suchte zum Thema „Sühne und Strafe" des Johannes v. Sterngassen Erklärung zu Sent. III d. 19–20 (Innsbruck Hs 622, fol. 95r–96v), wo der Dozent die Aussagen des Thomas v. Aquin in dessen Sentenzenkommentar und in der Summa zusammennimmt und ausführt. Sie fehlt in der Edition. Die feministische Ausdrucksweise, die man/frau lesen muß und daß Leser/in je für sich angesprochen werden, ist in einer wissenschaftlichen Untersuchung unangebracht. (Der Freund und Kollege verzeihe diese Bemerkung!) Der Doppelband 4/5 der Studie und der Edition des Sentenzenkommentars des Johannes v. Sterngassen ist ein bleibender Beitrag zur Theologiegeschichte. Vf. und Hg. haben sich um diese Forschung verdient gemacht.

Bochum Ludwig Hödl

Stickelbroeck, Michael: **Mysterium Venerandum.** Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux. – Münster: Aschendorff 1994. X, 366 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41), kart. DM 78,00 ISBN: 3-402-03936-2

Die Beschäftigung mit Bernhard von Clairvaux (B.) hat in den letzten Jahren Konjunktur. Verwiesen sei – neben der 1990 begonnenen lat.-dt. Gesamtausgabe – auf:

U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (1980); D. Heller, Die Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux (1990); C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux (1991); M. Diers, Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (1991).

Das Interesse dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß das Moment religiöser Erfahrung und Mystik als entscheidendes Defizit in der Glaubensverkündigung unserer Zeit empfunden wird. In der vorliegenden Arbeit nun, einer von der Augsburger Theol. Fak. angenommene Diss., versucht Vf., die im Werk B.s enthaltenen trinitätstheol. Gedanken zu erheben und systematisch darzustellen.

Zunächst ordnet Vf. in seiner Einleitung die Theol. B.s in die monastische, im Unterschied zur sich zu B.s Zeit entwickelnden scholastischen Theol. ein. Wurzelnd in Liturgie, Kontemplation und Schriftlesung geht es der monastischen Theol. nicht – wie der scholastischen – um eine spekulative Durchdringung und klare begriffliche Fassung der Glaubensaussagen mittels der Dialektik, sondern um die Vermittlung eines erfahrungsmäßigen, affektiven Zugangs zu den Glaubensgeheimnissen durch die Liebe. Sie will nicht Gott in sich bedenken, sondern – in heilsgeschichtlicher Sicht – Gott in seiner Bedeutung für uns. Durch diese Einordnung gibt Vf. das hermeneutische Prinzip an, das für die Weise, wie B. über Trinität spricht, leitend ist: nicht objektiv-lehrhaft, sondern *subjektiv-erfahrungsbezogen* (11). Die Darstellung der trinitätstheol. Aussagen B.s durch Vf. möchte diesem Grundzug der Theol. B.s folgen.

In Teil 1 über die „Trinitas increata" geht es um Aussagen zur immanenten Trinität. Sie finden sich nicht in einem systematischen Traktat, sondern anläßlich von Auseinandersetzungen mit den Trinitätsspekulationen *Abaelards* und *Gilberts von Poitiers*. Gegen Abaelard führt B. an, er mache allgemeine Wesenseigenschaften Gottes zu Proprietäten der Personen. Gegen Gilbert macht er geltend, durch die Übertragung der Grundunterscheidung von *id quo* und *id quod* auf Gott werde zwischen Gott und Gottheit unterschieden und damit eine Differenz in Gott angenommen, die zu einer Quaternität führe. Die Einheit Gottes werde nicht gewahrt. Seine eigene Position entfaltet B. auf der Grundlage, daß eine Zueignung (assignare) von Wesenseigenschaften Gottes zu einer Person möglich ist, um ihr Proprium aussagen zu können. Auf dieser Grundlage entfaltet Vf. die sprachlichen Mittel und Anliegen, in denen B. das Verhältnis von Vater und Sohn aussagt. Die wechselseitige Beziehung und das Einssein wird dabei vor allem im eucharistischen Bild des „gegenseitigen Essens" ausgesagt, das Hervorgehen des Hl. Geistes im Bild vom Kuß (osculum) zwischen Vater und Sohn. In einer abschließenden gnadentheol. Reflexion macht Vf. deutlich, daß für B. eine Kontinuität zwischen der wesenhaften innertrinitarischen und der akzidentellen Liebe, zwischen ungeschaffenem Geschenk und geschaffener Gabe besteht, so daß nach B. – wie Vf. gegen G. Benke betont – der Mensch durch die Gnade Anteil am innertrinitarischen Leben selbst erhält (117).

Mit dieser Andeutung der Kontinuität von immanenter und ökonomischer Trinität hat Vf. die beiden folgenden Teile vorbereitet, in denen er zunächst unter dem Titel „Trinitas creata" B.s Aussagen über die Abspiegelung der Trinität im geschaffenen Bereich, namentlich im Menschen (Teil 2), und anschließend die Aussagen über das Geheimnis der Selbsteröffnung Gottes in den Sendungen des Sohnes und des Geistes (Teil 3) behandelt.

In Teil 2 weist Vf. auf, wie für B. die theol. Anthropologie ganz vom Thema der Trinität geleitet ist. Dies gilt zunächst für die Aussagen zur natürlichen, schöpfungsmäßigen Ausstattung des Menschen als Bild Gottes, wobei B. betont, daß das Bild-Sein erst in der durch den Willen zu vollziehenden Christusförmigkeit besteht. Vf. spricht hier von einem „dynamischen Konzept von Imago" (138). Die Präsenz des trinitarischen Themas gilt aber auch für die Sündenlehre, in der die Trinität gerade in der Negation erscheint (Fall der *memoria*, *ratio* und *voluntas* in die „unreine Trinität" von *infirmitas*, *caecitas* und *foeditas*), sowie schließlich auch für die *reformatio* der Seele durch Vater, Sohn und Geist sowie durch die theol. Tugenden.

Das hier in der Anthropologie bereits vorausgesetzte Wirken der ökonomischen Trinität – nach Auffassung des Vf.s geht B. damit über sein Vorbild Augustinus hinaus (138) – wird nun im folgenden Teil 3 reflektiert und in seiner Kontinuität mit der immanenten Trinität verdeutlicht. Die Darstellung der Sendung des Sohnes folgt dabei – dem monastischen Vorgehen entsprechend – dem Weg von der emotionalen Liebe zum irdischen Jesus hin zur geistigen Liebe zum erhöhten Herrn. Dabei tritt freilich bei der Betrachtung der menschlichen Existenz Jesu als Vorbild die Sendung des Sohnes deutlich zum Vorschein (201). Ausdrücklich wird der katalogische Aspekt der Sendung dann jedoch in den Aussagen über die Inkarnation, Erlösung und Verherrlichung (226ff). Daß die Tugenden in Christus nach B. nicht erworben sind, wirft für Vf. jedoch die Frage auf, wie Christus dann Ideal und Vorbild sein kann (269). Die Aussagen über die Sendung des Hl. Geistes werden nach objektiven und subjektiven Momenten unterschieden. Obwohl bei B. das subjektive Moment stark im Vordergrund steht (271), erscheint Vf. diese Einteilung aus Gründen der systematischen Darstellung wichtig. Das *objektive Moment* umfaßt das Wirken des Geistes bei Menschwerdung, Leben und Tod Jesu bis hin zur Geistsendung an Pfingsten; das *subjektive Moment* entfaltet den Weg der biographischen Heilsgeschichte und mystischen Erfahrung des Gläubigen. Vf. weist abschließend auf das Fehlen von ekklesiologischen Aussagen im Rahmen der Pneumatologie hin (334).

Nach dieser kurzen Darstellung wird die Leistung der vorliegenden Arbeit deutlich: Vf. macht klar, daß für B. Dreifaltigkeit nicht eine Aussage über eine innere Struktur Gottes darstellt, sondern von fundamentaler theol. Bedeutung ist, weil so erst Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Glaube als Anteilhaben an der innergöttlichen Liebe verstehbar wird. Hier liegt das Interesse und der *bleibende Wert der Arbeit* für die Dogmengeschichte. Eine besondere Leistung besteht dabei in der Systematisierung der bei B. nur okkasionell vorhandenen Aussagen. Allerdings wäre es für den Leser hilfreich, wenn das Systematisierungsprinzip des Vf.s bereits in der Einleitung reflektiert würde.

Eine *Grenze der Arbeit* liegt m. E. freilich in der Weise, wie die Theol. B.s in den Zeitkontext eingeordnet wird. In der *Gegenüberstellung von monastischer und scholastischer Theol.* folgt Vf. zu sehr der Einschätzung B.s selbst, wenn er schreibt, daß die scholastische Theol. sich in einer rein objektiven Erkenntnis ergehe, die für die Gläubigen „ohne definitiven Wert" (6) sei. Zwar bekennt Vf. in der Abschließenden Würdigung, monastischer und scholastische Theol. hätten je andere Interessen und könnten nicht gegeneinander ausgespielt werden (335). Dennoch bleibt der Vorwurf, die scholastische Theol. wolle Gott nur begreifen und analysieren, aber nicht anbeten (336). Erst die monastische Theol. bringe die spirituelle Vertiefung, die für das Glaubensleben fruchtbar ist (338). Damit wird freilich der Dienst unterschlagen, den die scholastische Theol. in der Zeit einer aufbrechenden säkularen Rationalität durch das Bemühen um *wissenschaftliche Fassung des Glaubensinhalts* gerade für die Legitimation und damit für die Ermöglichung eines lebendigen Glaubensvollzugs leistet. Glaube wird, wenn die Vernunft erwacht, nur dann nicht zum Aberglauben, wenn sich rational nachweisen läßt, daß sein Inhalt allein im Glauben erfahren werden kann (so schon Hugo von St. Viktor) und daß sich Einwände der Vernunft gegen den Glauben mit der Vernunft entkräften lassen (so Abaelard). Nur so wird der Glaube in einer neuen Zeit kommunikationsfähig gehalten.

Paderborn Stephan Ernst

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Ed. at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Gerard Tracey. Volume VII. Editing the British Critic. January 1839 – December 1840. – Oxford: Oxford University Press 1995. 550 S., geb. $ 55,00 ISBN: 0-19-920402-0

Nach einem Abstand von elf Jahren wird mit dem vorliegenden Bd die Herausgabe der Briefe und Tagebücher Kardinal Newmans fortgesetzt. 1961 begann der damalige Vorsteher des Birminghamer Oratoriums, Charles Stephen Dessain, das gewaltige Werk der umfassenden Herausgabe von Newmans Briefsammlung, die insbesondere zur Zeit der Abfassung der Apologia pro Vita Sua (1864) initiiert worden war, und seiner mehr oder weniger vollständigen Tagesnotizen, die häufig seinem Terminkalender entsprechen. Der erste Bd – Bd XI in der Gesamtzählung – dokumentiert die Zeit von seiner Konversion zur katholischen Kirche (8./9. Oktober 1845) bis zum Dezember 1846. In 35 Jahren erschienen 30 Bde (Bd XI–XXXI: 1961–1977; Bd I–VI: 1978–1984). Der neue, vierletzte Bd der Reihe wurde wieder vom Archivar des Birminghamer Oratoriums Gerard Tracey herausgegeben und umfaßt jene zwei Jahre von Newmans Leben, da sich sein Einfluß auf die Oxford-Bewegung auf dem Höhepunkt befand und er mit ungebrochener Zuversicht über das Grundprinzip der Re-Apostolisierung der Anglikanischen Kirche an einen Freund schreiben konnte: „Du scheinst etwas entmutigt, aber verlaß dich drauf, Apostolizität ist nichts, bis sie ausprobiert wird ..." (22. 1. 1939). Im selben Brief kann er auch mitteilen: „Die Tracts verkaufen sich schneller als sie sie drucken können."

Unter den markanten Vorgängen in Newmans Leben, die sich in den Briefen dieser zwei Jahre spiegeln, ist die Redaktion der Vierteljahreszeitschrift British Critic, deren Hg.schaft Newman 1838–1841 innehatte. Mühe und Zeitaufwand sind aus zahlreichen Äußerungen zu Freunden nachlesbar; besonders die Not, ausgebliebene Artikel selber ersetzen zu müssen; immerhin wanderten zehn seiner umfangreichen Beiträge Jahre später daraus in seine Sammelbde Essays Critical and Historical.

Grundaussagen über die Bedeutsamkeit des bischöflichen Einverständnisses mit den traktarianischen Aktivitäten (3. 1. 1839) und über Angriffe aus dem protestantischen Flügel der Anglikanischen Kirche (9. 1.

1839) und über die Bedeutsamkeit der Glaubens- und Häresiegeschichte des 5. Jh.s – insbesondere des Monophysitismus – (11. und 12. 7. 1839) sind bereits aus der Briefauswahl bekannt, die Anne Mozley 1891 hg. hat.[1] In der vorliegenden Gesamtausgabe werden sie jedoch erstmals im Kontext vielfältiger weiterer Tätigkeiten Newmans in ihrem *historischen und biographischen Stellenwert* erkennbar. Die Krise, die von den Häresiestudien im Sommer 1839 und vom Augustinus-Zitat „Securus iudicat orbis terrarum" („Sicher urteilt der Erdkreis", d. h. die Kirche als ganze) ausging, ist jedenfalls in brieflichen Äußerungen deutlicher zu erkennen als dies Newman in der Apologia von 1864 in der Retrospektive von 25 Jahren und unter dem Eindruck des Parallelerlebnisses mit der Arianergeschichte von 1841 beschrieben hat.

Eindrucksvoll ist Newmans prophetische Aussage im Brief an seine Schwester vom 25. 2. 1840: „Ich beginne ernsthafte Bedenken zu haben, ob überhaupt eine religiöse Körperschaft außer der Römischen Kirche stark genug ist, der Liga des Bösen zu widerstehen. Am Ende des 1. Jahrtausends widerstand sie dem Wüten Satans – und jetzt naht das Ende des zweiten. Sie hat ihre Stärke erprobt; was hat sie nicht während dieser letzten Jh.e ausgehalten! und sie ist stärker als je. Wir anderseits sind nie auf die Probe gestellt worden . . ." – Auch die Behausung von Littlemore, das er als eine Zufluchtsstätte für von der offiziellen Kirche amtsentlassene Pfarrer der Oxford-Bewegung plant und „Unsere liebe Frau von Littlemore" nennt, wo er bis zum Ende seiner Tage" bleiben möchte, erhält zusätzliche konkrete Farbtöne.

Andere Briefe sprechen über den *Kanon der Heiligen Schrift* (8. 11. 1840); über das *Verhältnis von Vernunft und Glaube* (14. 1. 1839, im Zusammenhang mit zwei Universitätspredigten zu dieser Thematik); über die *Unangemessenheit rationalistischen Schriftverständnisses*, in dem Gottes Wort gelesen werde wie Parlamentsakten von einem Rechtsanwalt (28. 9. 1840); über *Konversion*, die nicht ohne Fasten, Gebet und jahrelanges Abwarten erfolgen dürfe: „Am Ende dieser Zeit, so vertraue ich, würde Gott mein Urteil erleuchten . . .". (Diesen Rat gibt Newman, akurat fünf Jahre vor seiner eigenen Konversion, am 8. Oktober 1840.)

Von weittragender Bedeutung – auch für die Beurteilung der *gegenwärtigen Lage des christlichen Glaubens* – dürfte Newmans Brief an seinen Bruder Francis (22. 10. 1840) sein, in dem er lapidar feststellt: „Was immer wahr oder falsch ist, der Mensch ist zum Religiössein geschaffen (‚man is made for religion'); und Deine Prinzipien machen Religion unmöglich . . . Und da ich im voraus dafürhalte, daß diese (scil. Prinzipien) vom kommenden Zeitalter allgemeinhin angenommen werden, wie dies in großem Maße bereits der Fall ist, bin ich auf fast einen Niedergang (almost a downfall) des Christentums für einige Zeit vorbereitet."

Diese Ausführungen ergeben im Spiegel von Newmans Adventspredigten über den Antichrist von 1836 (Übersetzung und Herausgabe von Theodor Haecker) und seiner Klage über den Falschen Propheten in der Studie „Offenbarung in ihrer Beziehung zum Glauben" von 1885 einen wichtigen Zusatz zu seiner kritischen Invektive gegen die libertinistische Infragestellung des christlichen Glaubens durch die moderne Gesellschaft.[2]

Der ganze Bd ist ein hervorragendes Zeugnis der reichhaltigen Hg.erfahrung von Gerard Tracey, der sich noch unter der Anleitung von C. S. Dessain in die fast unüberschaubaren Kontakte und Kontexte von Personen, Briefen und Ereignissen in Newmans Leben eingearbeitet hat. Erneut bestätigt diese Briefsammlung die Aussage des 62jährigen Newman: „Es war von jeher ein Steckenpferd von mir (wenn es nicht eine Binsenwahrheit ist . . .), daß das Leben eines Menschen in seinen Briefen liegt."[3]

Stegen-Eschbach Günter Biemer

Dogmatik

Schreiner, Klaus: **Maria.** Jungfrau, Mutter, Herrscherin. – München: Hanser 1994. 591 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-446-17831-7

Das in verschiedenen großen Tageszeitungen – meist nacherzählend oder zu Unrecht kritisierend – bereits besprochene Marienbuch von Schreiner kann als eine *mariologische Summe europäischer Mentalitätsgeschichte* bezeichnet werden. Mit Recht wird hier die Schranke zwischen Theologie und dem, was man ehemals, zuweilen leicht abwertend, Frömmigkeitsgeschichte nannte, aufgehoben. Es scheint, als sei den poetischen Motiven, allegorischen Phantasien – etwa daß Maria einem von Gott mit seinem „Wort" beschriebenen Pergament gleiche –, aber auch den fragwürdigen Auswüchsen mittelalterlicher bis frühneuzeitlicher Marienverehrung kaum noch etwas hinzuzufügen.

Die Methode der Arbeit läßt sich als einfühlendes Verstehen und Verständniserwecken für mittelalterliche Frömmigkeitsformen samt ihren theologischen Hintergründen beschreiben, die keinesfalls als grotesk oder absurd verunglimpft werden. Was Menschen in ihren rationalen wie affektiven Bedürfnissen von Maria erwarteten und wie sie ihr Marienbild dementsprechend gestalteten, wird reflektierend dargestellt. Zuweilen ist der Faden bis zur Gegenwart durchgezogen. *Dogmatische Streitigkeiten* zu referieren, wird ausdrücklich ausgeschlossen, was seine Berechtigung hat, obwohl es sinnvoll gewesen wäre, die dogmengeschichtliche Entwicklung zuweilen neben die ihr vorauseilenden Tendenzen der Marienverehrung zu halten. Das „Erkenntnisinteresse" dieses Buches, menschliche Erfahrungen mit Maria festzuhalten, führt aber nicht zu einem Relativismus, als sei Maria eben für alles gut, was legitimiert werden soll, sondern in einer nicht moralisierenden Weise wird jeweils auf *Entstellungen des Marienbildes* durch politische bis menschlich-allzu menschliche Interessen hingewiesen. Dabei wird auch die Frage behandelt, ob Kriegführen unter dem Marienbanner im Mittelalter ein „Morden mit Maria" war (373).

Aber das Positive der Mariengestalt, ihre gemeinschaftsstiftende und zuweilen auch versöhnende Wirkung, der Trost, der für Schwangere und Gebärende, trotz der Theologenmeinung von der Schmerzlosigkeit ihres Gebärens, von Maria ausging, der Beistand im Leid und in der Todesstunde, alles dies wird voll gewürdigt. „Erst in der Passionsmystik des hohen und späten Mittelalters fand Mitleid eine Sprache. (. . .) In Marias Schmerz fanden christliche Fromme ihr eigenes Leid ausgedrückt. (. . .) Maria, sich der Gebrechen der menschlichen Natur bewußt, lehrte Mitleid" (107f). Die Frage zu stellen und auch zu beantworten, in welchem politisch-sozialen Kontext Maria sich bewährte „als Anwältin unverfälschter Christlichkeit und wahrer Humanität" und wo „die Grenzen ihrer Widerständigkeit gegen ideologische Vereinnahmungen" liegen, wo also „ihre tagespolitische Instrumentalisierung" beginnt, ist durchaus notwendig (219).

Aufschlußreich ist in diesem Rahmen auch die Beschreibung des „Standeswechsels", der sich in der Imaginierung Marias vom frühen bis zum späten Mittelalter vollzog. Adlige, ja Königin und Kaiserin in der Zeit der Romanik, arme Handarbeiterin und Magd unter dem Einfluß von Armutstheologie und -bewegung, rechtsbewußte Bürgerin in den Städten der Renaissance. Der Bogen spannt sich weiter über Maria als Patronin mittelalterlicher Universitäten und Städte, die ihren Mantel ausbreitet und die Feinde der Schutzbefohlenen vertreibt, aber anscheinend auch so verstanden wurde, daß sie zum Niedermetzeln feindlicher Heere und ähnlich Schrecklichem ermutigte. „Indem Maria Konstantinopel, die ihr geweihte Stadt, beschirmte, festigte sie zugleich die Herrschaft des byzantinischen Kaisers. In Siena, Straßburg und Venedig hingegen bewährte sie sich als ausgesprochen bürgerliche Heilige. Maria half Bürgern im Ringen um Freiheit" (365).

Der Vf. zeigt, daß es sich nach mittelalterlicher Mentalität durchaus miteinander vertrug, Marienbilder des Gegners zu zerstören, auch wenn man selbst Maria verehrte. Der Glaube an die Kraft der Bilder konnte solches sogar fordern. Den Höhepunkt an negativen Wirkungen stellt der Vf. in den von der Theologie gestützten, im Namen Marias geführten, grausamen Kriegen gegen die Ungläubigen einschließlich der Türken dar. In solchen Situationen weckte Maria eben kein Mitleid. Als besonders entlarvend muß die autoritäre Unterbindung der identitätsstiftenden Marienverehrung Polens empfunden werden, nachdem dieses 1772 zwischen Österreich, Rußland und Preußen aufgeteilt worden war. „Eine Maria, die sich ins Kriegsgetümmel stürzt, gibt Auskunft darüber, was Menschen aus der Gottesmutter und sich selber gemacht haben. Menschen, die bei Maria Orientierung und Rechtfertigung ihres Handelns suchten, haben die Gottesmutter nach ihren Wunschvorstellungen modelliert. Auf der Widersprüchlichkeit menschlicher Interessen beruht die widersprüchliche Vielfalt der Rollen, die Maria zugedacht und zugemutet wurden" (409).

Besonders auf das Verständnis der Aktionen und Reaktionen beider Seiten ist das Kap. über den durch Maria, selbst eine jüdische Mutter, legitimierten Antisemitismus bedacht, das mit der heutigen Sicht Marias bei jüdischen Religionswissenschaftlern eingeleitet wird und auch nicht unterschlägt, was mittelalterliche Christen an jüdischen Äußerungen über Jesus und seine Mutter in Rage bringen konnte. Deshalb erscheint aber die Folterung und Tötung von Marienbilder schändenden Juden und die Ersetzung von Synagogen durch Marienkirchen keinesfalls als halbwegs gerechtfertigt, denn die Machtverhältnisse, die es zuließen, verbriefte Judenrechte aufzukündigen, enthüllen die faktische Rechtlosigkeit der Minderheit (457). Für die Ausgewogenheit des Buches spricht es, daß auch die zur Christenpflicht gegenüber den Juden mahnenden Stimmen zitiert werden (459).

Aber wie steht es nun um die Darstellung der im Mittelalter imaginierten Einzelheiten des Marienlebens oder Marienmysteriums und der dadurch ausgelösten Spiritualität? Hier weist die mariologische Summe wohl einige Lücken auf, obwohl die Aufmerksamkeit für soziale Wirkungen die gleiche ist. So wird bei der mittelalterlichen Rezeption und Weiterdichtung des apokryphen Jakobusevangeliums darauf hingewiesen, daß die ihre Tochter Lesen und Schreiben lehrende Mutter Anna auch dazu angetan sein konnte, Eltern anzuspornen, ihre Töchter zu bilden, was selbst die Reformatoren noch vermittelnswert fanden. Daß die lesende und schreibende Maria zu einem Spiegel für das Bildungsstreben mittelalterlicher Frauen werden konnte und an ihr ablesbar war, „wie Frauenbildung im Mittelalter tatsächlich aussehen und praktiziert werden sollte" (115), verdient Beachtung. Ohne

[1] Letters and Correspondence of J. H. Newman during his Life in the English Church, 1891, vol. II, 276–322.

[2] The Theological Papers of J. H. Newman on Faith and Certainty, ed. J. D. Holmes et al., Oxford 1976, 176.

[3] Letters and Diaries, vol. XX 443.

ihre Teilnahme an der Schriftkultur wäre auch kaum verständlich zu machen, daß Maria im Mittelalter zur „Lehrerin der Apostel" (*magistra apostolorum*) werden konnte (121ff).

Bei der später – wegen häretischer Mißdeutbarkeit – verbotenen Darstellungsweise der Verkündigung an Maria, wo Gottvater ihrem Ohr den nackten, kleinen Jesusknaben zubläst, wird deutlich die dahinterstehende theologische Idee genannt: *das Fruchtbarwerden aus dem Glauben durch Annahme des (gehörten) Wortes* (41, 431). Eine gynäkologische Aussage ist also damit ursprünglich nicht beabsichtigt, obwohl das Mißverständnis, als habe Jesus seinen Leib nicht aus Maria angenommen, nicht ausgeschlossen werden konnte, was zum Verbot solcher Bilder führte.

Wo von der mittelalterlichen Häufung des Gedenkens verschiedener biblischer wie heilsgeschichtlicher und selbst profaner Ereignisse auf den Tag der Verkündigung, den 25. März, die Rede ist, wie vor allem: Erschaffung des Menschen und Sündenfall, Kreuzigung Christi und vielerorts auch der Beginn des Bürgerlichen Jahres, wäre es sinnvoll gewesen zu erwähnen, daß mittelalterliche theologische Quellen bis ins 12. Jh. diesen Tag auch als den der Reinigung Marias von der Erbsünde und ihren Folgen ansahen, sei es im Sinne der Vorbereitung für oder der Folge von der Empfängnis ihres Sohnes, während die bekanntesten Theologen der Hochscholastik wie Thomas und Bonaventura Maria bereits im Mutterschoß von der Erbsünde, bei der Verkündigung aber von deren Folgen gereinigt sein ließen, bis der Kreis um den Franziskaner Duns Scotus (gest. 1308) durch die Idee von der Vorauserlösung Marias durch ihren Sohn den Weg bahnte für das erst 1854 verkündete Dogma der erbsündefreien Empfängnis Marias. Denn der Gedanke der *Gleichheit aller in der Erlösungsbedürftigkeit*, im Mittelalter auch nicht ohne soziale Folgerungen, hinderte das theologische Gewissen daran, bei Maria eine Ausnahme zu machen. Davon lesen wir jedoch nichts bei Sch. Er schreibt dagegen sehr unpräzis, daß nach den meisten Theologen Maria „vom Fluch der Erbsünde (. . .) entlastet war", daß nur die Dominikaner an ihrer erbsündigen Empfängnis festgehalten hätten (26), und der Gedanke von Marias Erlösungsbedürftigkeit, der im Mittelalter sehr stark war, bleibt ausgespart. Unhaltbar ist, was auf S. 356 über die Bekämpfung der Pest im Basel des Konzils steht: „Die Seuche hörte auf, als im September 1439 die in Basel versammelten Konzilsväter feierlich beschlossen hatten, daß Maria durch einen besonderen Gnadenakt vom ersten Augenblick ihres Lebens an von jedweder Erbschuld frei geblieben sei. Das war ein eindeutiger Beleg dafür, daß die Mehrheit der Konzilsväter gut daran getan hatte, die Auffassung von Marias unbefleckter Empfängnis in den Rang eines kirchlichen Dogmas zu erheben" – und das, obwohl in Basel die Lehre von der unbefleckten Empfängnis nur als fromm und nichtglaubenswidrig bezeichnet wurde, die Dogmatisierung aber erst 1854 erfolgt ist.

An dieser Stelle muß auch vermerkt werden, daß Worte wie „übernatürliche Zeugung", „göttliche Zeugung" oder „vaterlose, geistgewirkte Zeugung", die der Vf. für das Entstehen der menschlichen Natur Jesu in Maria benutzt, moderne Wortprägungen sind, die in den mittelalterlichen Quellen so nicht vorkommen. In Anlehnung an Augustinus wird vielmehr von der Erschaffung der Menschennatur des Sohnes in Maria als einem Werk der *gesamten Trinität* „nach außen" gesprochen, das dem Heiligen Geist in besonderer Weise „appropriiert", also zugeeignet werde. Dieser theologische Gedanke erklärt die enge Verbindung von Trinitäts- und Marienverehrung in der mittelalterlichen Spiritualität, die bei Sch. zurücksteht. Der mystische Nachvollzug der Situation Marias bei der Verkündigung durch die Gott minnende Seele wird denn auch unzählige Male als Begegnung mit der Trinität beschrieben, was die überlieferten Botschaften der Trinität an Maria ebenso erklärt wie Verkündigungsdarstellungen mit Trinität, von denen im Buch die Rede ist.

Die Kritik Sch.s an gewissen Strömungen der Feministischen Theologie, die ohne oder nur mit einseitigem Blick auf das Mittelalter dessen Mariologie für die Beschränkung der weiblichen Rolle verantwortlich machen, ohne zu fragen, wie Frauen selbst auf das ihnen zugemutete Frauenbild („Nachfahrinnen Evas") reagiert haben, ist mehr als berechtigt. Aber auch die von Sch. dargestellte Mariologie entstammt, wie ihm wohl bewußt ist, größtenteils männlichen Interessen. Bei der von ihm als „widerständig" zitierten Christine de Pizan läßt er sich ein von da an wirkmächtiges Motiv entgehen, nämlich: *Maria als Verteidigerin des weiblichen Geschlechts gegen frauenfeindliche Schriften* von Männern; und seine Behauptung, Christines Protest sei Ausnahme geblieben (151), läßt sich ebenso leicht widerlegen wie die, aus den Reaktionen betroffener Frauen auf ein unangemessenes Frauenbild der geistigen und moralischen Schwäche sei kein literarisches Erzähl- und Überlieferungsgut entstanden (146). Es wäre auch beim jetzigen Forschungsstand schon einiges zu sagen gewesen über die vom männlichen Marienbild *abweichende Mariologie der Frauen*, die im Verein mit einer Eva entlastenden Bibelauslegung den Gegensatz Eva-Maria zu einer Parallele umzuarbeiten wußte. Bei Hildegard von Bingen, die mit für sie nicht allzu typischen Texten zitiert wird, läßt Sch. sich entgehen, daß sie Maria – und nicht etwa nur wundertätige Marienbilder – wegen ihrer lebensvermittelnden Kraft als „lichte Mutter der heiligen Heilkunst", als *mater medicinae* sieht.

Daß bei denen, die sich um „Marias Beitrag zur Erlösung" Gedanken machten, seien es die bekanntesten Theologen oder die ihre mystische Erfahrung Beschreibenden, Maria in ihrer Bereitschaft zur Übernahme ihres Auftrags als *Vertreterin der Menschheit* gesehen wird, die ihren Willen zur Mitwirkung an Gottes Erlösungswerk kundgibt, wäre der Kritik Sch.s sehr zugute gekommen, hätte er diesen Gedanken aufgenommen. Bezeugt er doch das Gegenteil von dem, was Marias „Fiat" (mir geschehe nach deinem Worte, Lk 1,38) unterstellt wird, nämlich ihre wichtige Stellung in der Heilsgeschichte, und bestärkt auch seine Ansicht, daß Maria nicht etwa bruchlos das Erbe der antiken Göttinnen angetreten hat.

Wenn trotz Marias „Gelehrtheit" und ihrer Eigenschaft als „Lehrerin der Apostel" die kirchlichen Autoritäten betonten, ihr seien „die Schlüssel des Himmelreichs" nicht anvertraut worden, so erklärt Sch. dies aus der unvermindert anhaltenden „Uneinsichtigkeit einer kirchlichen Männergesellschaft" (140), worin ihm nicht widersprochen sei, nur mit dem Zusatz, daß heute auch viele Kirchenmänner nicht mehr zu dieser „Männergesellschaft" gehören. Die dennoch häufigen Darstellungen Marias in Priestergewändern (142) erklären sich aus der Parallele zwischen Leibwerdung Christi in Maria und Leibwerdung des Wortes in der Messe (wie sie Hildegard von Bingen unnachahmlich beschrieben hat), aber zeigen Maria nicht als Repräsentantin des kirchlichen Amtspriestertums, sondern als *Typus der Kirche* (142). Daß „öffentliche Predigt Frauen untersagt blieb", hat ebenfalls Hildegard von Bingen, sicher nicht als einzige, mit kirchlicher Billigung zu durchbrechen gewußt, wovon Sch. schweigt.

Nicht leicht zu verstehen ist für Menschen mit modernem Bewußtsein, was im Anklang an die Auslegung des Hohenliedes im Mittelalter über die Brüste Marias gedacht wurde. Ihr bildlich dargestellter Zeigegestus auf ihre entblößten Brüste, mit denen sie einst ihren Sohn stillte, um von da an beständig den Zorn Gottes über die sündige Menschheit zu besänftigen, das Bild des Gesäugtwerdens der Frommen durch Maria als Zeichen für ihre Gnadenvermittlung, dies alles sind Realitäten mittelalterlicher Frömmigkeit, die vielfach bezeugt sind. Ob man allerdings Luther einen Vorwurf daraus machen kann, weil er sich weigerte, der Marienmilch gleich dem Blute Christi Erlösungskraft zuzusprechen, und damit „den Anteil des Weiblichen am Prozeß der Erlösung verminderte" (209), ist äußerst fraglich. Mittelalterliche und reformatorische Mariologie wegen ihrer Christusbezogenheit als nicht frauenfreundlich zu diskriminieren, verstößt gegen historisches Verstehen. An sich gehört eine derartige Behauptung zu jenen Strömungen des theologischen Feminismus der Gegenwart, die sonst von Sch. kritisiert werden.

Heute begegnet man oft dem Mißverständnis, weibliche Gottessymbolik beruhe auf mariologischem Einfluß auf das Gottesbild. Bei Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen, ganz zu schweigen von den theologisch schreibenden Frauen, gibt es jedoch diese von der göttlichen Weisheit und der Selbstbeschreibung Gottes als Mutter (z. B. Jes 42,14) *biblisch inspirierte* weibliche Gottessymbolik, für die Maria nicht Patin gestanden hat. So muß auch der englische Autor, der Gottes Sanftmut und Liebe „Frau Barmherzigkeit" nennt, nicht etwa, wie Sch. meint, Maria „hinten herum" wieder in den Protestantismus einführen wollen (210), er kann auf ältere Überlieferungen zurückgegangen sein. Im Mittelalter gibt es diese weiblich vorgestellte *misericordia* als Eigenschaft Gottes und Gnadengabe an den Menschen durchaus auch neben der Mutter Maria. Der christlichen Antike und dem Mittelalter bis zur vollen Ausbildung der Mariologie ein rein männliches Gottesbild unterzuschieben hieße dagegen, dem Christentum ein Armutszeugnis auszustellen. Zu beklagen ist nur, daß dieses Gottesbild nicht stark genug war, um das soziale Leben anders zu gestalten, als es de facto verlaufen ist.

Tokyo/München Elisabeth Gössmann

Essen, Georg: **Historische Vernunft und Auferweckung Jesu.** Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit. – Mainz: M. Grünewald 1995. 496 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 9), kart. DM 78,00 ISBN: 3-7867-1835-0

Durch die umstrittenen Thesen von Gerd Lüdemann in seinem Buch[1] „Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie" (1994) ist die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Auferweckung Jesu wieder stärker ins Blickfeld der theologischen Diskussion getreten. Die angezeigte Arbeit, bei der es sich um eine von H.-G. Stobbe betreute und für den Druck geringfügig überarbeitete Münsteraner Diss. (1993) handelt, verdient schon von daher großes Interesse. Sie wäre freilich auch unabhängig von der jüngeren Auferstehungsdiskussion von erheblicher Bedeutung, weil sie sich im interdisziplinären Gespräch zwischen Geschichtswissenschaft, Transzendentalphilosophie und theologischer Hermeneutik in ganz grundlegender und umfassender Weise mit der Frage nach der „Historizität der Auferstehung" (19) beschäftigt und dabei – auf einem sehr hohen, für eine theologische Diss. ungewöhnlichem Reflexionsniveau – einen „erkenntnistheoretischen und methodologisch orientierten Beitrag zu einem fundamentaltheologischen Grundlagenproblem" liefert (17).

Im Mittelpunkt der Diss. steht die anhaltende „Debatte um eine angemessene Erfassung des *Wirklichkeitsgehaltes und -modus* des Ostergeschehens sowie der Streit um die in diesem Zusammenhang zentralen wie umstrittenen *Begriffe ‚Geschichte' und ‚geschichtliches Ereignis'*" (19). Gleich zu Beginn weist E. darauf hin, daß von ihm die Worte ‚geschichtlich' und ‚historisch', ebenso wie die Begriff ‚Geschichtswissenschaft' und ‚Historie' (22, Anm. 28), nicht in terminologischer Differenz, sondern synonym verwendet werden (13, Anm. 1) – was mit Blick auf den existential-hermeneutischen Geschichtsbegriff (M. Heidegger, R. Bultmann, H. G. Gadamer) keineswegs selbstverständlich ist. Hinter der synonymen Verwendungsweise steht eine geschichtswissenschaftliche Wirklichkeitstheorie, die erheblichen Einfluß auf den von E. vorgelegten Lösungsvorschlag zur Beantwortung der Frage nach der Historizität der Auferweckung Jesu hat.

Nach einer Einleitung (13–28), die eine Übersicht über den klaren Aufbau der Arbeit gibt, präsentiert E. seine Überlegungen zur Historizität der Auferstehung in vier Kap.n und einer Zusammenfassung. Am Ende der Arbeit findet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis.

In einem ersten darstellend-rekonstruierenden Kap. (*Theologisch-hermeneutische Positionen*, 29–160), das mit einer Zwischenbilanz für das interdisziplinäre Gespräch beschlossen wird (155–160), untersucht E., von welchem Geschichts- und Wirklichkeitsbegriff die Auferstehungsdebatte seit D.F. Strauß geleitet wird (23). Neben der von Strauß vertretenen subjektiven Visionshypothese (29–35) und Bultmanns Kritik der Mythologie des Auferstehungsglaubens (35–47) sind Gegenstand der Untersuchung die systematisch-theologischen Beiträge von Kolping (48–58), Scheffczyk (58–74), Moltmann (75–99), Pannenberg (99–134) und Kessler (134–155) – auf die nach Abschluß der Diss. einsetzende Debatte um Lüdemanns Neuauflage der subjektiven Visionsonshypthese geht E. in einer längeren Anmerkung ein (25f, Anm 30).

Dem zweiten interdisziplinär orientierten Kap. (*Zur geschichtswissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung. Erkenntnistheoretische und methodologische Rückfragen an die historische Wissenschaft*, 161–294), an dessen Ende ein Exkurs zur erkenntnistheoretischen Grundlegung des Analogieprinzips bei E. Troeltsch steht (286–294), weist E. die Aufgabe zu, „die in Frage stehenden Begriffe ‚Geschichte' und ‚geschichtliches Ereignis' im Diskurs mit der Geschichtswissenschaft zu klären und nach den erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundpinzipien der historischen Wissenschaft insgesamt zu fragen" (26).

In drei Abschnitten diskutiert E. u. a. den Bezug der theologischen Entwürfe zur Geschichtswissenschaft, die geschichtstheoretische Grundlagendiskussion zur historischen Gegenstandsbestimmung und Methodik und Verengungen des geschichtswissenschaftlichen Rationalitätsanspruchs. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verwissenschaftlichungs- und Methodisierungsprozeß der Historie nach Hegel (161–203), der zweite Abschnitt mit der transzendentalen Grundlegung des historischen Wissens (204–211) und der dritte Abschnitt mit der Analyse der historischen Urteilsbildung (212–286).

Um „die von der Historie in eigener Instanz geleistete Kritik der historischen Vernunft für die theologische Hermeneutik fruchtbar zu machen" (27), diskutiert das dritte Kap. (*Das christliche Auferstehungsbekenntnis und der Geltungsanspruch der Geschichtswissenschaft*, 295–385) in einem ersten Abschnitt die historische Genese des Osterglaubens (295–315), fragt in einem zweiten Abschnitt am Beispiel des Ostergeschehens nach Status und Geltungsanspruch historisch-kritischer Urteile in der theologischen Hermeneutik (315–352) und präsentiert schließlich in einem dritten Abschnitt den eigenen (hypothetischen) Lösungsvorschlag zur Bestimmung der Historizität der Auferweckung Jesu (352–385).

Im Sinne einer *„Kritik der historischen Vernunft"* führt E. im vierten Kap. (386–449) die metakritische Auseinandersetzung mit der gegenstandstheoretischen und methodologischen Grundlagendiskussion innerhalb der Geschichtswissenschaft. Es geht darum, „das in der neutestamentlichen Osterüberlieferung bezeugte Geschichts- und Auferweckungshandeln Gottes seiner theoretischen Möglichkeit und Denkbarkeit nach im Dialog mit der Historie als vernünftig auszuweisen, als sinnvoll zu bewähren und also vom geschichtlich gegebenen Grund christlichen Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft Rechenschaft zu geben" (28).

Ein erster Abschnitt behandelt das Individualitäts- und Analogieprinzip (386–403). Ein zweiter Abschnitt erörtert die theoretische Möglichkeit und anthropologische Bedeutung des Geschichts- und Auferweckungshandelns Gottes (403–426). In einem dritten Abschnitt schließlich gibt E. eine formalhermeneutische Analyse der Ostererscheinungen (426–449). E. beschließt seine Untersuchung zur Frage nach der Historizität der Auferweckung Jesu mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse (450–457).

Ohne hier auf Einzelheiten der überaus facettenreichen Arbeit einzugehen, konzentriere ich mich auf den von E. vorgeschlagenen Lösungsversuch zur Beantwortung der Frage nach der Historizität der Auferweckung Jesu. Entscheidend ist hier zunächst der von E. in Auseinandersetzung mit der historischen Wissenschaft (vgl. Kap. 2, bes. 267–286) entwickelte Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, wonach – entsprechend dem Prinzip der „empirischen Triftigkeit" (J. Rüsen) – die „Kategorie ‚geschichtliches Ereignis' das unaufgebbare Moment der ‚empirischen', d. h. raum-zeitlichen Faktizität einschließt" (379). Da für das Geschehen der Auferweckung Jesu ein entsprechender raum-zeitlicher Terminus nicht gegeben sei (die Tradition des leeres Grabes und seiner Auffindung hält E. mit A. Vöglte, L. Oberlinner u. a. für historisch nicht zuverlässig), „kann auf die Auferweckung Jesu ... die Kategorie ‚geschichtliches Ereignis' nicht angewendet werden" (379f; vgl. 357).

Anders als Pannenberg und Scheffczyk (358, 380) und mit Berufung auf H. Kessler u. a. versteht E. „die Auferweckung Jesu nicht als einen Vorgang, der das raum-zeitliche Leerwerden des Grabes einschließt" (380). Deshalb sei für die Auferweckung auf die Begriffe „vergangenes Ereignis" und „geschichtliches Ereignis" konsequent zu verzichten (382f).

Gleichwohl will E. (gegenüber Strauß, Bultmann und Lüdemann) daran festhalten, daß es sich bei der Auferweckung um ein Handeln Gottes am Gekreuzigten selbst handelt (381) und man demnach nicht umhin könne, von der ‚Wirklichkeit' oder dem ‚Geschehen' der Auferweckung zu sprechen (383). Was aber, so frage ich mich, ist die Auferweckung Jesu für ein ‚Geschehen', wenn nicht ein geschichtliches Ereignis, das den gekreuzigten und für uns gestorbenen Jesus betrifft, und zwar unabhängig von der Frage nach dem leeren Grab.

Von E. wird das leere Grab zwar in seiner Historizität in Zweifel gezogen (376f), zugleich aber – im Sinne eines raum-zeitlichen Terminus – zum Kriterium dafür gemacht, ob die Auferweckung Jesu ein „geschichtliches Ereignis" genannt werden kann. Dies hat zur Konsequenz, daß E. mit der Auferwekkung Jesu ein von Gott gewirktes Heilsgeschehen kennt, das kein geschichtliches Ereignis ist, weil dieses für E. das Moment der empirischen, raum-zeitlichen Faktizität einschließt.

Der Grund, warum es E. unmöglich scheint, die Auferweckung Jesu selbst ein „geschichtliches Ereignis" zu nennen, liegt in seiner philosophisch wie theologisch keineswegs selbstverständlichen Ineinssetzung von „historisch" und „geschichtlich". Könnte etwa unter dieser Voraussetzung noch die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn, die als solche von der Historie wohl kaum zu ihrem Erkenntnis- und Gegenstandsbereich gezählt wird, ein geschichtliches Ereignis genannt werden?

E. bejaht diese Frage, weil er unter Rückgriff auf die von Hermann Krings entfaltete transzendentale Freiheitslehre, ihre theologische Rezeption bei Thomas Pröpper und die transzendentale Historik Hans-Michael Baumgartners Geschichte als Selbstvermittlung von Freiheit(en) versteht und in Leben und Geschick Jesu das symbolisch vermittelte „geschichtliche Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes" (408) sieht. Dahingehend interpretiert E. auch die Selbstbekundung des Auferstandenen in den Erscheinungen, den Selbsterweis des zum Leben auferweckten Gekreuzigten (426–449).

Anders als für die Auferweckung Jesu selbst sieht E. für den Selbsterweis des Auferstandenen in den Erscheinungen die Bedingungen, von einem geschichtlichen Ereignis sprechen zu können, als gegeben an. In diesem Sinne formuliert E. schon vor Erreichung seines Resultates: „Gegenstand einer historischen Untersuchung kann nur die geschichtliche Selbstmanifestation des Auferstandenen sein, nicht jedoch die Auferweckung Jesu selbst" (385, Anm. 127).

Dies scheint mir nun aber wenig konsequent zu sein. Vom Geschichtsbegriff her, den E. voraussetzt, dürfte es vielmehr nahe liegen, allein in der Tatsache des Osterglaubens bzw. seiner Entstehung ein historisches Ereignis zu sehen.[2] Nun bestehen aber m. E. theologische Gründe, die dagegen sprechen, hinsichtlich des Auferweckungsgeschehens allein den Selbsterweis des Auferstanden

[1] Vgl. die Rezension von G. Essen in: ThRv 90 (1994), Sp. 480–485.

[2] So auch H. Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 469, Anm. 91.

oder gar nur die Tatsache des Osterglaubens bzw. seiner Entstehung, nicht aber die Auferweckung Jesu selbst ein geschichtliches Ereignis zu nennen.

Geschichtsmächtig kann der Gott Jesu Christi nur dann genannt werden, wenn er in der Geschichte selbst den Tod überwindet. Wird dies zugestanden, sehe ich nicht, warum die Auferweckung Jesu nicht ein geschichtliches Ereignis genannt werden soll. Dagegen scheint es mir auf eine theologische Überforderung der Geschichtswissenschaft hinauszulaufen, Gottes Handeln in der Geschichte, auch im Sinne seiner geschichtlichen, symbolisch vermittelten Selbstmanifestation, zum möglichen Erkenntnis- und Gegenstandsbereich der Historie zu rechnen.

Diese kritischen Vorbehalte gegenüber dem von E. präsentierten Lösungsversuch beeinträchtigen keineswegs die Bedeutung der von E. vorgelegten Untersuchung. Wer sich in Zukunft mit der Auferstehung und Fragen ihrer Historizität beschäftigt, wird an der Arbeit von E. nicht vorbeikommen.

Tübingen Helmut Hoping

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften

Siregar, Emmanuel: **Sittlich handeln in Beziehung.** Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie. – Fribourg / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1995. 410 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 64), kart. DM 84,00 ISBN: 3-451-23648-6

Der Begriff des Gesprächs im Untertitel der Untersuchung, die 1994 als Diss. im Fach Moraltheologie an der Gregoriana/Rom eingereicht wurde, kennzeichnet bereits das zentrale Anliegen des Vf.s. Es geht ihm neben einer inhaltlich stringenten Argumentation um ein grundlegend *dialogisches Moment*: „das Sein des Menschen im Ausgang eines aus dem Gespräch zwischen Theologie und Philosophie gewonnenen Geschichts- und Personenbegriffs neu zu akzentuieren und für die Moraltheologie fruchtbar zu machen" (17). Die methodische Umsetzung zielt dann auch darauf, drei voneinander unabhängige Ansätze miteinander ‚ins Gespräch' zu bringen: die Metahistorik M. Müllers, die Intersubjektivitätstheorie M. Theunissens und die trinitarische Ontologie K. Hemmerles.

Der umfangreichere Teil der Arbeit (Teile I–III, 33–292) dient darum zunächst einer eher reproduzierenden Annäherung und Darstellung der drei Themenbereiche, freilich unter eigenen erkenntnisleitenden Interessen. Seine Ergebnisse werden – nach einer Besinnung auf das philosophisch Erreichbare und Erreichte zu Beginn des III. Teils (206–224) – in einem IV. Teil (293–359) als explizite Durchführung des angestrebten Dialogs für die moraltheologische Diskussion fruchtbar gemacht.

Innerhalb der Skizze der Metaphysikkritik in den Spuren M. Müllers schreitet der Vf. den metaphysischen Boden eigener Erkenntnistradition ab (vgl. die Darstellung und Kritik platonischen und aristotelischen Denkens [33–56], die Metaphysikkritik I. Kants [57–63] und die Analyse der Bindung metaphysischen Denkens an Geschichte bei G. W. F. Hegel [63–71]), um letztlich über die Aufhebung bzw. – in der Analyse Müllers – ‚Neugründung' der Metaphysik bei M. Heidegger (71–84) im Nachdenken über den von Heidegger ins Spiel gebrachten Begriff der ontologischen Differenz eine neue, präzisere Fassung von Metaphysik als Meta-Historik im Sinne Müllers zur Geltung zu bringen (85–115). Nachvollzug der Metaphysikkritik Müllers wie seines metahistorischen Ansatzes haben letztlich die Aufgabe, das philosophische Fundament einer *Versöhnung von Sein und Geschichte* zu liefern: Sein ist Sein in Geschichte und nur so als Sein verstehbar. Müller entwirft die Grundstruktur einer ‚Metaphysik der Geschichte als transzendental-ontologische Erfahrung' mit dem Ziel einer „neu(en) Einheit von zeitloser Geltung und zeitlicher Wirklichkeit, ein(es) neue(n) Bedenken(s) der ontologischen Differenz als der Identität einer Unterschiedenheit" (209). Der Überstieg dieser Differenz erfolgt bei Müller im Begriff des Ineinsfallens, des *Symbols*. Sichtbare Differenz ist zugleich Zusammengefügtes und Auseinandergehaltenes, ist die Erscheinung des Seins im Seienden, ist das Ereignis der ontischen Selbstrepräsentation des Ontologischen. Geschichte ist so weder im Duktus ‚griechischer Metaphysik' noch der ‚Evolutionstheorie' noch des ‚historischen Positivismus' zu bestimmen, sondern innerhalb einer inkarnatorisch zu nennenden Philosophie, „die den echten Eintritt des Seins ins Seiende so bedachte, daß der endliche Ineinsfall nicht nur in der Geschichte vorkam, sondern selbst zur Geschichte wurde" (ebd.). Erkenntnisleitendes Interesse des Vf.s ist hierbei die Aufdeckung des streng relationalen Charakters dieser Ontologie: Sein offenbart sich im Seienden, Seiendes ist damit „erst sinnvoll als ineinsfallende, *symbolische* Gegenwart des Seins, ‚Sein ist nur im Sichgeben'" (213) und so ist Seiendes nur, weil Sein sich in ihm gibt. Sein ist die „sich selbst gebende Gabe, die das Seiende ermöglicht und ihm gleichzeitig damit seinen Sinn gibt" (ebd.). Dies ist jene transzendentale Erfahrung, die der Philosophie zur Deutung aufgegeben ist (vgl. ebd.).

Dieses Anliegen des Vf.s wird noch deutlicher im II. Teil der Untersuchung, der Darstellung und Aufnahme der Intersubjektivitätstheorie M. Theunissens und des darin entwickelten Personbegriffs. Theunissens Ansatz gewinnt auf dem Hintergrund seiner Husserl- (142–172) und Buberkritik (173–204) eigene Konturen. Gegen die Gefahr ‚solipsistischer Verschließung' (22) Husserlscher Manier – „Die Konstituierung seiner selbst durch den Anderen fällt unter die Konstituierung des Anderen durch das Ich. Damit entzieht sich das Ich der Gleichursprünglichkeit. Genau das aber läßt sich nun schwerlich von einem platten Solipsismus abgrenzen, auch wenn ich ihn als transzendental bezeichne" (171) – oder einer ‚rein altruistischen Verwirklichung des Ich in der Beziehung zum Anderen' (22) gilt es „die Qualität der relationalen Intersubjektivität als reziproke und universale Befreiung zu deuten, ohne daß eine Funktionalisierung des einen durch das andere stattfindet" (22). An dieser Stelle eröffnet sich freilich eine (systemimmanente!) *unüberwindliche philosophische Aporie*: „Das Problem der Dialogphilosophie ist der Ursprung im Zwischen. Philosophie scheint die absolute Genesis der Subjektivität aus dem Zwischen nicht denken zu können" (199f). Die Ontologisierung des Problemkontextes ‚Dialogismus-Dialogphilosophie' nötigt zu einer Theologisierung der Fragestellung: „eine Ontologisierung der Fragen nach Person und Relation läßt sich (. . .) nur auf einem theologischen, näherhin trinitätsontologischen Niveau angehen" (207).

Der Ansatz K. Hemmerles wird so als ‚theologische Kehrseite der philosophisch angegangenen Denkfiguren' (23) ins Spiel gebracht. Hier kommt nun die intendierte dialogische Methode zu ihrem vollen Ertrag. Es ist die von der Trinität her entfaltete Seinslehre, die den eigentlichen Dialog als Vermittlung der philosophisch entwickelten Problematik darstellt (24). Diese Ontologisierung ist ureigenstes Anliegen der Theologie (267), da sie als ‚Metaphysik der Beziehung', als ‚Ontologie des Sich-Gebens' die Erfüllung der philosophischen Fragen darstellt (277). Von dort äußert sich das eigentliche ethische Anliegen: *die Kategorie der Beziehung als Schlüssel sittlicher Beurteilung* (279). Doch geschieht gerade im Übergang der philosophischen zur theologischen Überlegung eine bedenkenswerte methodologische Zuspitzung: „die philosophische Reflexion wird an ihrer *Grenze* auf diesen Horizont des Theologischen hin geöffnet" (23). Der Beitrag der geoffenbarten christlichen Botschaft als Befruchtung philosophischen Denkens wird so offengelegt, daß vom theologischen Ansatz Hemmerles eine Antwort auf die Fragen nach Sein/Ontologie und Intersubjektivität/Dialogphilosophie zu geben versucht wird (vgl. 24).

Der IV. und letzte Teil besteht in der Durchführung des skizzierten philosophisch-theologischen Programms, die Anwendung der herausgearbeiteten trinitätsontologischen Grundstruktur auf die moraltheologischen Zentralbegriffe ‚Natur' und ‚Person' (301–336) und den von dorther weiterzudenkenden Begriff des sittlichen Handelns (337–357). Die ermittelte a priori relationale Verfaßtheit sittlichen Handelns ermöglicht es, das letzte Ziel der Untersuchung ins Auge zu fassen: die Eröffnung jenes kommunial strukturierten, d. h. ekklesiologischen Bodens, „der Kirche in ihrer trinitarischen Grundgestalt als ethischen Heilsraum faßt, in dem sich sittliches Handeln in trinitarischen Bezügen und Beziehungen vollziehen kann. Damit wird die communio der Kirche zur eigentlichen Bedingung der Möglichkeit christlicher Sittlichkeit überhaupt" (24).

Methodologische Voraussetzung des so durchgeführten dialogischen Prinzips ist die, bereits zu Beginn der Untersuchung als These formulierte ‚ontologische Grunddisposition jeglicher gnoseologischer Reflexion' (25, Anm. 36) und damit die *Ablehnung einer transzendentalphilosophischen Annäherung* an die aufgeworfene Problematik. Der Vf. begründet sie mit einer bisher nur unzureichenden Durchführung, ja grundsätzlichen Unzulänglichkeit der, an intersubjektiver Ich-Konstituierung orientierten, transzendentalphilosophischen Überlegungen (vgl. 199f, 207). Daß es transzendentalphilosophische, näherhin erstphilosophisch ausgerichtete Ansätze dieser Art gibt, die gerade auf die genannte Problematik Wert legen und den Versuch einer intersubjektiven Ich-Konstitution auf dieser Ebene explizit durchführen (vgl. z. B. T. Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ^{3}1991, in Anschluß an den transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff H. Krings'; H. Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Freiburg ^{2}1991, in Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes), mag vielleicht die innere Konsistenz und den Ertrag der vorliegenden Arbeit nicht schmälern, würde aber sicher zum einem eine zu einseitige Darstellung (vgl. 211, 310f, 352) verhindern und öffnet zum anderen auch den Blick auf die damit implizit getroffenen Vorentscheidungen, die im Fortgang der Arbeit dem angestrebten Dialog von Philosophie und Theologie eine bestimmte Stoßrichtung geben (vgl. 206–224, bes. 214ff). Vermag der uneinholbaren Aporie dialogischer Philosophie nurmehr eine Theologisierung der Frage zur Lösung zu verhelfen (vgl. 207), so ist die *Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie* eine andere, wenn eine weiterreichendere philosophische Grundlegung für möglich gehalten wird. Eine solche bestünde darin, menschlicher Vernunft – natürlich einer durch den Glauben grundlegend und zutiefst freigesetzten Vernunft (vgl. 214, 219ff bes. 224) –

zuzutrauen, sich an eine Beantwortung der Sinnfrage und damit der Seinsfrage ‚remoto Christo' zu wagen und darin auch die Problematik des Denkens von Einheit und Differenz zu bewältigen (vgl. dazu Verweyen, bes. 233–257), freilich nur im Status einer transzendentalen Argumentation, die den Blick auf die Bedingung der Möglichkeit solchen Denkens eröffnet. Ihre Wirklichkeit würde indes erst durch die real begegnende Offenbarung Gottes in Kraft gesetzt werden (vgl. Verweyen, 256–267). D. h. aber, daß hier die Theologisierung nicht einfachhin einen ‚theologischen Schwächeanfall' dialogischer Philosophie (vgl. 211; 297), sondern die freizuhaltende Stelle des im tiefsten Kern vor der Vernunft verantwortbaren Glaubensaktes darstellte.

So eingeordnet erhalten die durchaus originären und originellen Gedanken des Vf.s zur staurozentrischen Neuorientierung der Trinitätslehre wie der Theologie als ganzer (225–255) ihre eigentliche Brisanz (vgl. die Nähe zum Ansatz Verweyens, 263–267; 441–480): die Gottverlassenheit des Sohnes als Modus der Anwesenheit Gottes in der Welt und die darin grundgelegte trinitätsontologische Fundierung des Seins des Menschen. Dies freilich stellt nun in der Tat eine wirkliche *Ontologisierung und damit Vergeschichtlichung der Gottesfrage* dar. Es ist jenes geschichtliche Sichtbarwerden des Wesens Gottes in der Welt, das selbst erst die Voraussetzung und Inkraftsetzung des Inkarnationsgedankens darstellt. Diese, im Anschluß an Hemmerle vollzogene Staurozentrierung christlicher Trinitätstheologie (vgl. 251f) hat eine Rückbesinnung und Neuorientierung der Theologie zur Folge (vgl. 250ff). In den Spuren H. U. v. Balthasars ist nach dem Ort jener objektiven Evidenz Ausschau zu halten, die das geschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret zu einem wirklich durchschlagenden und damit auch die menschliche Vernunft durch und durch erleuchtenden Ereignis macht. Daß *Offenbarung in Geschichte* stattfindet, ist so nicht nur *trinitätsontologische Wirklichkeit*, sondern *transzendentale Möglichkeit* (vgl. Verweyen, 256–262). Ohne diesen offeneren Blick unterliegt der Vf. innerhalb seiner trinitätsontologischen Grundlegung einem verfrühten ‚Paradigmenwechsel' in die Theologie. Es ist dies eine verschenkte Möglichkeit menschlicher Vernunft und – darin verborgen – eine verschenkte Möglichkeit der Kommunikabilität christlicher Offenbarungswirklichkeit für die Welt (vgl. 219, 225f). Der Mensch ist nicht nur in das dreifaltige Geschehen eingestiftet und in dessen staurozentrische Natur radikal hineingenommen (255), sondern derart darauf hingeordnet, daß seine Vernunft befähigt ist, dies zu erkennen. Ja, dies konstituiert zuallererst sein eigentliches und wahres Menschsein (vgl. 256ff). Ein *Auseinanderdividieren von Schöpfungs- und Erlösungsgnade*, wie sie sich im Verlauf der Untersuchung in der Anwendung des Rahnerschen Begriffs des übernatürlichen Existentials auf das Naturverständnis des menschlichen Personbegriffs als Gottesbeziehung nahelegt (307), wirkt daher wenig angemessen. Nur im Rahmen einer veränderten Verhältnisbestimmung ist die intendierte trinitätsontologische Grundlegung letztlich tragfähig. Mag jene auch Personsein, Konstituierung desselben und menschlicher Erkenntnisfähigkeit ontologisch vorgeordnet sein, so wird Offenbarung doch nur dort wirklich verstanden – kann also im Sinne Hemmerles auch ‚ankommen' (vgl. 268) – wo sie schöpfungstheologisch so verstanden wird, daß sie menschliche Vernunft freisetzt, gerade auch ihrer trinitätsontologische Grundstruktur einsichtig zu werden. So vermag christliche Offenbarung wirkliche Grundlegung gelingenden Menschseins zu werden. Darin zeigt sich die innere Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsgnade, ohne beide auf Kosten der Schöpfungsgnade gegeneinander ausspielen zu wollen (vgl. 317ff, bes. 320).

Diese veränderte Grundannahme differenziert auch die moraltheologische Umsetzung. Der postulierte, horizontal auszuweitende Dialogprozeß um sittliches Handeln erweist sich als weit offener, als es die Ausführungen des Vf.s (326ff) andeuten: Das Spezifikum *christlicher* Moraltheologie ist nicht einfachhin nur die identifizierend-gläubige Bewußtwerdung des seinsgemäß Vorliegenden (vgl. 329), sondern ist gerade auch zu finden in der Offenheit der erkenntnistheoretisch aufdeckbaren Grundstruktur menschlicher Vernunft auf das im christlichen Glauben Behauptete. Hier wird Geschichte nicht einfachhin als Vermittlungsinstanz aufgehoben, sondern der Modus ihrer Erkennbarkeit überhaupt erst erfaßt (vgl. zur Erkennbarkeit von Geschichte als intersubjektives Freiheitsgeschehen: G. Essen: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu, Mainz 1995, 161–294; 412–426). Dies geschieht, weil das im christlichen Glauben als Offenbarung Gottes behauptete, im Kreuz sich aufgipfelnde menschlich-göttliche Freiheitsgeschehen nicht nur Geschichte selbst, sondern menschliche Freiheit in ihrer eigentlichen Grundstruktur offenzulegen vermag. Die intersubjektiv-kommuniale Dimension als Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns (vgl. 337) gründet sich in diesem Ereignis als wirkliches ‚Sein-in-*Christus*'. Freilich bedarf der vom Vf. hier verwendete Kirchenbegriff einer – wohl auch selbst intendierten (vgl. 343f) – *Öffnung auf das Kreuzesereignis selbst hin*, wie es bereits Paulus getan hat: ‚Sein-in-Christus' ist Sein in dem von ihm am Kreuz eröffneten Heilsraum (gerade auch in seiner staurozentrisch-trinitätsontologischen Grundstruktur), in dessen Gesamtraum die Kirche als die Gemeinschaft der durch die Taufe in diesen Raum hineingehaltenen Glaubenden existiert, ohne ihn vollständig auszufüllen (vgl. u. a. Röm 5,12–22; 6,3; 1 Kor 12,13; 15,22; Gal 3,27). Allein, für die Kirche mag die staurozentrische Grundstruktur kenotisch gelebter Intersubjektivität (354) als Grundprinzip, als ihr ‚ureigenstes Wesen' (358) besonders verbindlich sein. Insofern ist die Kirche in dieser Gestalt sicherlich Paradigma geglückten Christseins und geglückten Menschseins überhaupt (ebd.). Doch nur in der eben skizzierten Offenheit vermag die Kirche wie der christlich-ethische Diskurs wahrhaft lebensspendend-kreativ zu sein, d. h. wirklich Teilhabe zu vermitteln an jenem sittlich Handeln in Beziehung, für das Gott selbst, weil er die Liebe ist, das Urbild darstellt (vgl. 359). Andernfalls droht christliche Moraltheologie zu dem zu werden, was die Umschlagseite als Promotionsfach des Vf.s bereits behauptet: zur *Mortal*theologie.

Einige Corrigenda: 88, Anm. 11: wohl besser ‚Ein*satz*' statt ‚Ein*heit*'; 331, Anm. 96 besser ‚Parakletsprüche des Johannesevangeliums' statt ‚Parakletensprüche der Evangelien'.

Freiburg Johanna Rahner

Menschenbilder im Wandel – Menschenbilder im Dialog. Hg. v. Engadiner Kollegium. – Zürich: NZN 1995. 303 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-85827-108-X

Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung. Hg. v. Walter Odersky. – Düsseldorf: Patmos 1994. 220 S. (Schriften d. Kath. Akademie in Bayern, 151), kart. DM 39,80 ISBN: 3-491-77961-8

„Menschenbilder und Menschenrechte" – die in diesen zwei Aufsatzsammlungen angesprochenen Probleme korrelieren in einer zusammenwachsenden Welt, die sich gleichzeitig der unverzichtbaren Notwendigkeit globaler Verhaltensregeln für ein friedliches Zusammenleben und damit für das schiere Überleben der Menschheit, wie auch der kulturellen Bedingtheit der jeweiligen Selbstverständnisse von Menschsein zunehmend bewußt wird.

Das dem interdisziplinären Dialog seit Jahren verpflichtete Engadiner Kollegium hat an seiner 25. Jahrestagung ebenso wie die Katholische Akademie in Bayern in einer deutsch-französischen Tagung in Paris diese Thematik angesprochen. Während im Engadin aus „schweizer Optik" das unterschiedliche Verständnis vom Menschen in (buchstäblich) verschiedenen Weltanschauungen, vorab in den Literatur- und Humanwissenschaften debattiert wurde, kamen in der anderen Tagung (freilich noch immer beidseitig deutlich abendländisch geprägte) romanisch-germanische Unterschiede der Akzente, vor allem aber auch die Frage nach der weiteren Gültigkeit von aus christlicher Geschichte gewachsenen Menschenrechten in säkularer Gesellschaft zur Sprache. Äußerlich sichtbar verbunden sind die beiden Gesprächskreise im Beitrag von O. Höffe, der beide Male seine früheren Überlegungen zur „Anthropologie der Menschenrechte" (PhJ 99, 1992) erneut zur Diskussion stellte.

Die anstehenden Probleme sind so von zwei Seiten her angedacht. Ihre *weltpolitische Brisanz* – man denke an den Drang westlicher Politiker zum erahnten Wirtschaftspotential Chinas, das sich die wohl eher für die heimischen Wähler gedachten Hinweise der Europäer auf dessen Menschenrechtsverletzungen unter diesem, von Hermeskrediten zudem gemilderten Vorzeichen allenfalls gefallen läßt, sie sich aber sonst als ungehörige Einmischung früherer Kolonialmächte in seine inneren Angelegenheiten kategorisch verbittet – ist aber (letztlich wohl doch zu schöngeistig) hier kaum angesprochen.

Münster Franz Furger

Wallerstein, Immanuel: **Die Sozialwissenschaft „kaputtdenken".** Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts. Hg. v. Hans Heinrich Nolte. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 356 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-89547-020-1

Wenn der Übersetzer und Hg. H. H. Nolte vom deutschen „Verein für Geschichte des Weltsystems e.V." das vom amerikanischen,

aber aus alter deutschgalizischer, jüdischer Familie stammenden Soziologen gewählte Titelwort „unthinking" mit dessen Einverständnis mit „kaputtdenken" widergibt, akzentuiert er die hier intendierte Kritik an den am rational (natur-)wissenschaftlichen Paradigma in viele Einzeldisziplinen ausdifferenzierten Sozialwissenschaften zu einer postmodernen Ablehnung aufgeklärter Denkmodelle noch zusätzlich. Der in Auseinandersetzung mit dem französischen Philosophen Fernand Braudel, aber auch aus afrikanischer Feldforschung gewachsene Globalentwurf sei freilich bislang, wie der Hg. im Nachwort bedauernd festhält, im seines Ermessens noch immer zu sehr auf sich fixierten, „provinziellen" Deutschland auf wenig Interesse gestoßen. Da aber die in einer Wendezeit unerläßliche kritische Aufarbeitung gerade auch der bisherigen historischen Systeme mit den partikularisierten Sozialwissenschaften nicht mehr zu leisten sei, soll dieses Buch zu entsprechendem Umdenken aufrufen. – Wer je an geisteswissenschaftlichen Tagungen in den USA teilnahm, weiß, wie anregend Beiträge von scheinbar neben aller gewohnten Wissenschaftlichkeit argumentierenden, originellen Querdenkern auch dann sein können, wenn sie keinesfalls einen direkten Lösungsweg für Zeitprobleme darstellen. Wer dieses Buch unter solchen Vorzeichen liest, wird nicht enttäuscht.

Münster Franz Furger

Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. Hg. v. Josef Wieland. – Frankfurt: Suhrkamp 1993. 174 S., kart. DM 18,00 ISBN: 3-518-28653-6

Hart, Stephen: **What does the Lord require?** How American Christians think about economic justice. – Oxford: Oxford University Press 1992. XII, 253 S., geb. £ 22,50 ISBN: 0-19-506762-2

Die vom heute an der Fachhochschule Konstanz lehrenden früheren Leiter der Forschungsstelle Wirtschaftsethik an der Ev.-Theol. Fak. Münster hg. Dokumentation eines 1991 an dieser Univ. von K. W. Dahm durchgeführten Symposions geht aus von der angesichts der geisteswissenschaftlichen Tradition nicht nur von Antike und Mittelalter, sondern auch noch des 19. Jh.s eigentlich befremdlichen, aber „offenbar zur Selbstverständlichkeit gewordenen Auffassung, daß in modernen Gesellschaften die Beziehung zwischen Ökonomie und Ethik als Differenz zu verstehen sei" (7). Die Ursache dazu sieht Wieland in der neuzeitlichen systemischen Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Sphären (Ethik, Ökonomik, Religion usw.) mit je eigener Denklogik bzw. – was hier leider nicht eigens diskutiert wird – in den durch diese Verselbständigung einer reinen Wettbewerbsökonomie bedingten menschlichen Negativfolgen der Proletarierverelendung. Was daher derzeit unter dem Stichwort *„Wirtschaftsethik"* diskutiert wird, zeigt jedoch eine Rückführung dieser Dichotomie auf beidseits interessierende Konvergenzen.

K. Homann (Ingolstadt) handelt so „von der Moral in der modernen Wirtschaft", der er als Tugendethik für wirtschaftliche Entscheidungssubjekte, wie als Sozialethik für deren ordnungspolitische Rahmenbedingungen Bedeutung zumißt, ohne freilich deren Vernetzung in den konkret heißen Entscheidungssituationen, wo Tugend und Rahmen unübersichtlich divergieren, also im „ethischen Ernstfall", hinreichend zu problematisieren. Dies tun dagegen die „empirischen Untersuchungen unternehmerischer Denkmuster" der St. Galler P. Ulrich und U. Thielemann, die dann in „realistischen (also wirtschaftlich vertretbaren) Zumutbarkeiten" nach flexiblen normativen Denkmodellen, wie sie vor allem Ulrich in verschiedenen Veröffentlichungen auch konkretisiert, rufen lassen.

Leider läßt aber der aus der konkreten Managerpraxis bei Daimler Benz stammende Beitrag zu „Chancen und Grenzen" von Wirtschaftsethik in der Unternehmererfahrung" (M. Genz) von solchen Differenzierungen noch kaum etwas spüren. Die Mehrung des eingesetzten (Geld-)Kapitals bzw. der in Gewinnerwartungen konkretisierte *Eigennutz* gilt hier *als prioritäre Entscheidungsmaxime*, neben der andere „Kapitalwerte", nämlich Umwelt, Mensch u. ä. bestenfalls sekundär Berücksichtigung finden. Die seit dem Symposion erfolgte Entwicklung dieses Konzerns belegt allerdings auch ökonomisch (ungewollt, aber deutlicher als jede Theorie) die Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes. Ihm gegenüber verweist der in Mainz lehrende ev. Theologe E. Herms auf die Zuordnung von Ethik und Ökonomik ebenso wie der dem US-amerikanischen Kommunitarismus zuzuordnende A. Etzioni, der seinem Beitrag den bezeichnenden Titel „Über den Eigennutz hinaus" gibt.

Völlig abgelehnt wird eine solche Zuordnung von Wirtschaft und Ethik freilich vom Bielefelder Soziologen N. Luhmann, dessen Information über theologische Ethik aber von so überheblicher Oberflächlichkeit ist, daß hier nicht darauf eingegangen zu werden braucht.

Wie wenig diese Sicht mit der soziologischen Wissenschaft an sich zu tun hat, zeigt dagegen in sehr interessanter Weise die unter den gleichen Gesichtspunkten durchgeführte Studie des amerikanischen Religionssoziologen Stephen Hart.

In Anbetracht der Tatsache, daß in den USA Liberale wie Konservative, Rechte wie Linke, Protestanten wie Katholiken oder fundamentalistische Freikirchen, Reagan wie die Bischofskonferenz mit ihrem „linken" Wirtschaftshirtenbrief von 1986 ihre wirtschaftlichen Grundoptionen mit Argumenten aus dem christlichen Glauben begründen, versucht der Vf., diese Paradoxa empirisch in 47 Tiefeninterviews an einem repräsentativen Sample von Basischristen zu klären. Dabei zeigt sich erstens, daß die schließliche *ordnungspolitische Option* sich weitestgehend aus der *gesellschaftlichen Verortung* wie aus *konkreten Interessen und Bedürfnissen der betroffenen Subjekte* erklären läßt. Die konfessionelle Zugehörigkeit gibt sogar so wenig den Ausschlag, daß sich ideologische Gegenläufigkeiten wie etwa fundamentalistischer Biblizismus mit progressivem Liberalismus konkret durchaus „harmonisch" vertreten lassen. Zugleich aber ergibt sich, daß die religiöse Verwurzelung trotzdem alles andere als bloß oberflächlicher Schein ist, sondern – was die konkrete Lebenserfahrung des „social life" in den USA ja dann auch deutlich zeigt – eine deutliche Prägekraft in Richtung von „greater equality, community and economic justice" (mangels präziser Übersetzung sollen diese für das amerikanische Lebensgefühl typischen Begriffe in der Ursprache stehenbleiben) zu entwickeln vermögen.

Münster Franz Furger

Philosophie

Anzenbacher, Arno: **Einführung in die Philosophie.** – Freiburg: Herder 1992, überarb. u. erweit. Neuaufl. 364 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-210-25149-5

Die vielgelesene Einführung in die Philosophie von Arno Anzenbacher ist kürzlich in einer aktualisierten, erweiterten und z. T. umgestalteten Aufl. vorgelegt worden. Das Ziel des Buches, in die Hauptthemen der abendländischen Philosophie einzuführen, bleibt dabei mit dem Anliegen verbunden, einen systematischen Zugriff auf die Geschichte der europäischen Philosophie zu bieten. Und in der Tat wird ein erstaunlicher Überblick über die – gerade auch für die christliche Theologie besonders relevanten – Hauptbereiche der Philosophie geboten.

Freilich ist A. nicht in erster Linie daran interessiert, die verschiedenen besprochenen philosophischen Positionen aus sich heraus darzustellen, sondern ordnet sie konsequent seiner eigenen systematischen Intention unter, ohne sie allerdings zu entstellen. Der Anspruch einer systematischen Darstellung des Gesamts der Philosophie im Sinne einer *philosophia perennis* wird heute freilich nur noch von den wenigsten Einführungen geteilt. Die Unübersichtlichkeit und Heterogenität heutigen Philosophierens stellt den Versuch, die unterschiedlichsten Ansätze in einem System zueinander in Beziehung zu setzen, schon von sich her in Frage.

A. geht das Problem systematisch an. Nach einem ersten Kap. (15–50) zur Frage ‚Was ist Philosophie?' orientiert er sich dabei am platonischen Dreieck. Platon stellt bekanntermaßen dem menschlichen Geist und dem wahren Sein der Dinge die Ideen gegenüber, um dadurch zu erklären, wie unser Geist das wahre Sein erkennen kann. Dadurch, daß der Geist durch Wiedererinnerung (anámnesis) die Ideen vergegenwärtigen kann und die Naturdinge, die aus dem Urstoff den Ideen nachgebildet sind, eine Teilhabe (méthexis) an den Ideen haben, ist Erkenntnis möglich. Der menschliche Geist und das wahre Sein der Dinge werden in den Ideen vermittelt.

Nach A. läßt sich nun sämtliche Philosophie einem dieser drei Eckpunkte zuordnen, je nachdem von woher Philosophie betrieben wird. So gibt es einen Grundansatz (51–103) der Philosophie, dem es primär um das Sein geht und der sich mit den Stichworten ‚Substanz', ‚Welt' und ‚Ontologie' umschreiben läßt. Als ihr Begründer gilt Aristoteles. Einem zweiten Ansatz (104–143) geht es in erster Linie um das Ich, weshalb hier ‚Subjekt', ‚Seele' und ‚transzendentale Reflexion' im Mittelpunkt stehen. Kant darf hier als Hauptvertreter angesehen werden.

Die dritte Richtung (144–192) des Philosophierens erreicht in der Philosophie des Geistes von Hegel ihren Höhepunkt. Hier geht es um die Ebene der Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Ontologie. Neben der Bezeichnung dieser Vermittlungsinstanz durch den Begriff ‚Idee' wurden in der metaphysischen Tradition häufig die Begriffe ‚Gott' bzw. ‚Absolutes' verwendet. Die nachmetaphysische Philosophie nach Hegel führte für diese Vermittlungsinstanz schließlich Namen wie ‚Arbeit', ‚Wissenschaft' und ‚Sprache' ein, weshalb A. dieser „geistphilosophischen" Denkrichtung (die er allerdings vorsichtig mit ‚Der dritte Ansatz' überschreibt) neben der Geistphilosophie auch den Marxismus, die analytische Philosophie sowie die nichtanalytische Sprachphilosophie zurechnet. Sofern der Vf. die extremsten Leugnungen der Möglichkeit eines solchen Vermittlungskonzeptes ebenfalls unter dieser Überschrift thematisiert, werden hier auch Nietzsche und die Postmoderne behandelt.

Im Anschluß an diese Unterscheidung von drei Denkrichtungen der Philosophie werden noch einige wichtige Themenbereiche der philosophischen Tradition vorgestellt: Der Logik (193–224), der Anthropologie (225–262), der Ethik (263–316) sowie dem Gottesproblem (317–347) wird je ein Kap. gewidmet.

Das in der ersten Aufl. enthaltene Kap. über die ‚Philosophie der Gegenwart' ist jetzt zum größten Teil dem neu hinzugefügten Kap. über die ‚Geistphilosophie' hinzugeschlagen worden, mit Ausnahme der Ausführungen zu Husserl, dem Existentialismus und der Hermeneutik, die in das Kap. über die ‚Ichphilosophie' integriert wurden. Bemerkungen zum Marxismus-Leninismus wurden gestrichen. Hinzugekommen sind dagegen Ausführungen zu Nietzsche, der ‚Postmoderne' und über die Semiotik. Stärkere Umgestaltungen erfuhren auch die Reflexionen zum ‚Normenproblem' im Kap. über die Ethik.

Daß eine Einführung den wissenschaftlichen Forschungsstand weiterbringt, wird man nicht ernsthaft erwarten können. A. begnügt sich in der Regel mit dem Abstecken der klassischen Grundpositionen, was angesichts der Fülle und Komplexität der Themen sowie des für eine einzelne Person Leistbaren durchaus berechtigt erscheint. Doch hätte man sich doch eine etwas stärkere Offenheit auf die aktuellen Diskussionen in der Philosophie gewünscht.

Nur als Beispiele seien einige Ausführungen aus dem Kap. über die Anthropologie angeführt. Mit einem langen Zitat aus Platons ‚Gastmahl' beginnt A. die Ausführungen zum ‚Geschlecht' des Menschen. Er konstatiert die Differenz der Geschlechter, die „keine bloß-biologische Äußerlichkeit am Menschen" ist und baut auf dieser Prämisse seine weiteren Bemerkungen auf. Die sehr heftig und intensiv geführte Diskussion um die sexuelle Differenz vornehmlich im Bereich der Feministischen Philosophie kommt dabei nicht einmal in den Blick. Wenigstens eine kurze Bemerkung um die Problematik dieser Frage mit ein paar weiterführenden Literaturangaben wären hier angebracht gewesen. Ähnliches läßt sich über die Ausführungen im selben Kap. über die ‚Familie' sagen. A. begnügt sich hier mit der Darlegungen der Positionen von Aristoteles und Hegel. Wenn man bedenkt, daß Philosophie auch zur Erschließung der je aktuellen Wirklichkeit beitragen soll und Struktur und Bedeutung der Familie sich seit Hegel nicht unwesentlich verändert haben, so scheint diese Beschränkung in der Tat nicht ganz unproblematisch.

Viele Vereinfachungen resultieren aus dem Charakter einer Einführung. Gleichsetzungen, wie etwa die zwischen den Kantischen synthetischen Sätzen a priori und den scholastischen Proprietäten, mögen für Fortgeschrittene etwas schief klingen, für Anfänger können sie für ein erstes Verstehen durchaus hilfreich sein.

Ein ausgesprochener Vorzug der Einführung liegt eindeutig im didaktischen Bereich. Eine übersichtliche Gestaltung mit knappen Zusammenfassungen der einzelnen Unterkap. ist ergänzt durch viele Querverweise, die auf eine Weiterführung der besprochenen Thematik in einem anderen Kontext hinweisen. Auch findet sich kaum ein Fremdwort, das nicht erklärt ist, wodurch die Lektüre des Buches auch ohne philosophische Vorkenntnisse möglich ist. Eine Angabe von weiterführender Literatur (auch mit Bezug zur jeweils aktuellen Diskussion) am Ende der einzelnen Kap. hätte das didaktische Konzept noch abgerundet.

Freiburg i. Br. Georg Schwind

Philosophie und Theologie von Averroes. Mit einem Nachwort von Matthias Vollmer. Übers. v. Marcus Joseph Müller. – Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1991. V, 184 S. (Collegia, Philosophische Texte), geb. DM 32,00 ISBN: 3-527-17625-X

Vor mehr als 120 Jahren (1875) erschien die erste deutsche Übersetzung der Schrift des Averroes (Ibn Rusd) „Kitâb fasl al-maqâl" „Philosophie und Theologie" (genauer: „Gesetz und Weisheit"), die der gelehrte Arabist M. J. Müller auf einer spanischen Bibliotheksreise (1857/58) entdeckt und der wissenschaftlichen Welt Europas erstmals zugänglich gemacht hatte. Averroes (1126–1192) gab der islamischen Kultur nicht nur das Werk des Aristoteles zu verstehen, eine Leistung, die ihm im lateinischen Mittelalter mit Recht den Zunamen „Commentator" eingetragen hat, er verteidigte darüber hinaus die Rationalität der „Gesetzesreligion" und setzte sich mit al-Gazâlî (Algazel) auseinander, der sich gegen den Einfluß der Philosophie auf die islamische Religion wandte und deren Vertreter (darunter Ibn Sînâ † 1037) verketzerte. Averroes ereilte bekanntlich das nämliche Geschick.

Unter dem Titel „Philosopie und Theologie" werden drei (umfangmäßig) sehr verschiedene Schriften zusammengefaßt: das Fasl al-Maqâl (1–28), in dem er die Vereinbarkeit von Gesetz und Weisheit verteidigt. Der Koran erlaubt nicht nur, er fordert von den philosophisch Geschulten und Belehrten diesen Einsatz, aber nur von diesen, nicht von den einfachen Gläubigen. Die zweite umfangreiche Schrift „Die Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich Glaubensvorstellungen der Religion" (29–135, von M. J. Müller „Spekulative Dogmatik" betitelt), ist eine philosophisch-theologische Gotteslehre, wie sie Thomas v. Aquin in der christlichen Theologie in der I[a] Pars seiner Summa geschrieben hat. Ein kurzer Anhang „Damîna" (136–139) mit dem „feinen Gedanken", wie von Gott auch die Einzeldinge erkannt werden, beschließt das Werk.

Wenn schon das Rechtswissen (im politischen Bereich) die philosophische Zurüstung fordert, um wieviel mehr unser Wissen um das Gesetz Gottes. Dieses Wissen darf aber nicht vom einfachen Volk der Gläubigen erwartet werden. Dieses hält sich an den (äußeren) Wortlaut des Gesetzes und erlangt auch dadurch die Seligkeit (22). Der Glaube verdankt sich nicht der Demonstration (10) und darum braucht und darf auch das einfache gläubige Volk nicht im demonstrativen Glaubenswissen unterrichtet werden. Wer demonstratives Gesetzeswissen dem Unwürdigen mitteilt ist ein Ungläubiger (vgl. 10, 23).

Es gibt einen dreifachen Gebrauch des Gesetzes: den rhetorischen (kerygmatischen), dialektischen und demonstrativen (Vermeldung, Unterweisung und Interpretation). Demonstration kann nicht zum Widerspruch gegen die Wahrheit des Gesetzes führen, denn „die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen" (7). Die demonstrative Erklärung des Gesetzes kann nicht heilsnotwendig sein, aber nur sie vermag die Symbol- und Zeichensprache des Gesetzes zu durchschauen (16). Das Gesetz enthält Sätze, die unbedingt zu glauben sind; es lehrt aber auch Wahrheiten, die der Erklärung bedürfen (z. B. die Ewigkeit der Welt, die leibliche Auferstehung von den Toten, Gottes Wissen um das Einzelne). Averroes ist sehr besorgt über die „schlechte Ansicht" der Wahrheit des Gesetzes (in den Augen der Gläubigen und der Ungläubigen) und verspricht sich vom Einsatz der Philosophie die Zukunft des Gesetzes. Besonders beklagt er die (kritisch-negative) Vorstellung von der Religion in der Philosphie, die an und für sich „Freundin der Religion und ihre Milchschwester" ist (27). Die grundsätzliche Entsprechung von Gesetz und Wissen, rhetorisch-unterweisender und demonstrativer Methode verbietet es daher, Averroes für die mittelalterliche These von der *„duplex veritas"* in Anspruch zu nehmen oder gar verantworlich zu machen, wie M. Vollmer im Anhang mit Recht feststellt (vgl. die gegensätzliche Interpretation von F. Niewöhner, Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit. Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zürich 1994, 23–41).

Des Averroes „spekulative Dogmatik", wie M. J. Müller den Traktat über die Interpretation der rationalen Wege zu den Glaubensvorstellungen bezeichnet, behandelt die für den christlichen Theologen wohbekannten Themen: das Dasein des Schöpfers (c.1, 31–44), die Einheit und Einzigkeit Gottes (c.2, 50–54), die Eigenschaften Gottes (c.3, 55–62), die göttl. Vollkommenheit (c.4, 63–84). In einem weiteren fünften Abschnitt erörtert er unsere Kenntnis der Handlungen Gottes (85–135): die Hervorbringung der Welt, die Sendung des Propheten, Prädestination und göttl. Ratschluß, Unrecht und Gerechtigkeit, Eschatologie. Für die Kenntnis der muslimischen Theologie und Religion, wie sie heute nicht nur für die Theologen gefordert ist, leistet der Traktat des Averroes die beste und zuverlässigste Einführung. Da liest man auch die bekannten Unterscheidungslehren zur christlichen Theologie (individuelle Unsterblichkeit der Seele, Weltewigkeit, Pandeterminismus) sehr viel kritischer. Zum letzteren Problem: Die Welt hat einen Schöpfer und Herrn, dessen Wissen und Wirken den Grund und die Konsequenzen alles Geschehens gleichermaßen umfaßt, also auch die sekundären Ursachen (115). „Gepriesen ist der, der durch wundervolles Hervorbringen und Wissen alle Ursachen aller Dinge umfaßt" (ebd.).

In einem Nachwort (146–181) führt M. Vollmer kurz und bündig in die Literatur- und Geistesgeschichte des Islam ein und stellt deren große Philosophen und Theologen vor: Al-Fârâbî, Ibn Sînâ, al-Gazâlî, Ibn Rusd; er verzeichnet die (einführende) Literatur und erklärt einige Fachtermini der Islamkunde. Schade, daß nicht auch die philosophischen Fachbegriffe (z. B. *„syllogismus hypotheticus conjunctivus – disjunctivus"* 53 u. a.) erklärt werden. Mir fielen nur wenige orthographische Fehler auf. Auf S. 16 (Z. 10 v. o.) muß es Weg statt Welt heißen und auf S. 114 (Z. 7 v. o.) gelingt.

Des Averroes Schrift gehört zu den Kollegheften der Philosophie und Theologie; die Hg. der Reihe verdienen Dank und Anerkennung.

Bochum Ludwig Hödl

Blankertz, Stefan: **Vernunft ist Widerstand.** Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie. – Köln: Edition Humanistische Psychologie 1993. 152 S., geb. DM 28,00 ISBN: 3-926176-57-1

Man müßte auf das Bändchen nicht zu sprechen kommen, wenn es nicht einem gravierenden Mißverständnis aufsäße und aus diesem – ohne Zweifel gut gemeinte – doxographische Konsequenzen zöge. Im Zuge seiner Begegnung mit der Gestalttherapie entdeckt der Vf., daß einer von deren Gründervätern, P. Goodman, auch auf den Aquinaten Bezug nimmt. Von diesem Aha-Erlebnis her sucht er nach weiteren unerwarteten Thomas-Referenzen und Originaltexten, die aus heutiger Sicht sozialphilosophisch attraktiv erscheinen. Eine einschlägige Blütenlese macht den größten Teil des Bändchens aus. Daß Thomas für Überraschungen allemal gut ist, weiß aber ohnehin jeder, der sich die Mühe gemacht hat, ein paar Originaltexte zu lesen, desgleichen, daß die nach außen so schablonenhafte

Struktur der *quaestiones* und *articuli* ein Optimum differenzierten Argumentierens gewährt.

So überflüssig sich ausnimmt, was der Vf. in diesen beiden Hinsichten zu Papier bringt, so anfechtbar ist der heimliche Leitgedanke der Publikation, dem sich auch der Titel verdankt. Dieses „Vernunft ist Widerstand" leitet der Vf. nämlich von Thomas' Bestimmung des *Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie* her (vgl. 35). In der Tat hält der Aquinate beide Bereiche in dem Sinne auseinander, daß für ihn die zentralen Wahrheiten der Offenbarung in einer der Vernunft aus eigenen Kräften unerreichbaren Dimension liegen (vgl. S.th. I,1,1). Anlaß für diese Konzeption gab Thomas wohl die Begegnung mit der intellektuellen Potenz der beiden anderen großen Religionen, die er kannte, Judentum und Islam, letzterer zumal. Zusammen mit den Andersgläubigen liest Thomas den neu entdeckten (und seinerseits durch Juden und Muslime vermittelten) *Aristoteles* und findet in ihm die *Basis für eine gemeinsame philosophische Theologie*. Die eigentliche Mitte des christlichen Glaubensbekenntnisses wird in dieser Perspektive zur Zusatzinformation über das vernünftig Erreichbare hinaus. Viel später – in der Neuscholastik – hat diese epochal durchaus nachvollziehbare Weichenstellung zu erkennen gegeben, welche problematischen Implikationen sie mit sich führt: an erster Stelle die Rückführung der zentralen Glaubensgehalte auf allein durch Autorität (von Kirche und Amt) gesicherte Vorgaben.

B. konstruiert daraus den Mythos eines „subversiven Thomas" (8), aus dessen Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie in gesellschaftsphilosophischer Hinsicht die Anarchie folge (vgl. 16), weil niemand genötigt werde, etwas über seine Vernunft Hinausreichendes zu glauben (und folglich religiös jeder glauben könne, was er wolle). Thomas selbst kann dann nur noch als der von der eigenen Kirche *verkannte und verleugnete Prediger der Toleranz* erscheinen (vgl. 18–20). In der Mehrzahl der Fälle stützt sich der Vf. auf Quellentexte, von denen man sich nur wünschen könnte, sie kämen einer breiteren Leserschaft zur Kenntnis, weil sie etwas von der Weite des thomanischen Denkens erahnen lassen. Nur schade, daß B. alte Thomas-Klischees mit nichts anderem als einem neuen Klischee zu bekämpfen weiß.

Münster/Regensburg Klaus Müller

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in quattuor libros sententiarum.** Appendix. Tabula ordine alphabeti contexta (cod. Worcester F 43), hg. v. Gerd Haverling. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1995. 23*, 108 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 19), geb. DM 42,00 ISBN: 3-7696-9020-6

Als Abschluß der Editio Monacensis der Quästionen des Sentenzenkommentars von R. Kilwardby erschien nun die Tabula zum genannten Werk aus dem Cod. lat. F 43 der Kathedralbibliothek in Worcester, fol. 4r–17r. M. Grabmann hat in seinem Beitrag „Hilfsmittel des Thomasstudiums" (Mittelalterl. Geistesleben II, 481–489) das *literarische Genus der Tabulae* im Hinblick auf Thomas v. Aquin vorgestellt. Tabulae sind Indices, in denen zu den alphabetisch geordneten Stichworten die Fundstellen aus allen bzw. nur aus bestimmten Werken eines Autors zusammengestellt werden. Heute noch hat die „Tabula aurea" zu den Werken des Thomas v. Aquin, der erste „Index thomisticus", Bedeutung.

Die Tabula verzeichnet das Denkwürdige, das bei den alten und modernen *doctores* Beachtung findet. Der Fundort wird mit den Zahlen der fortlaufend numerierten Quästionen der einzelnen Bücher von K.s Kommentar angegeben; mit den Buchstaben (a, b. . .) werden Texteinheiten innerhalb einer Quästion angegeben. Die Tabula findet sich nur *in einer einzigen Handschrift* aus der Kathedralbibliothek in Worcester. Die im Kommentar nachträglich am Rand angefügten (fortlaufenden) Zahlen der Quästionen stammen weder vom Schreiber desselben noch vom Schreiber der Tabula, die offenkundig aus einer Vorlage abgeschrieben wurde. Die Tabula stammt darum auch nicht von K. selber, sondern von einem späteren (englischen) Gelehrten, der K.s Lektura studierte und zitierte. Sie ist ein Zeugnis der Rezeption und Tradition des Kommentars. Das Studium derselben hat nun auch endgültig Klarheit geschaffen über die Zählweise der Quästionen im Kommentar, die auch in der handschriftlichen Überlieferung nicht einheitlich ist. Die Zählweise in der Worcester-Hs. ist zwar auch nicht ursprünglich, aber sie entspricht den Angaben in der Tabula und ist im Vergleich zur Überlieferung der Merton-Hs. umfassender. Nur schade, daß diese Zählweise nicht in der gesamten Edition maßgebend blieb. Eine Konvergenztafel (21*f) soll die Auffindung der Angaben der Tabula in der kritischen Edition des dritten Buches ermöglichen.

Heute lesen wir die Tabulae nicht nur als Nachschlagewerke, dafür haben wir computergesteuerte Indices, sondern als Zeugnisse des Problembewußtseins in der Geistesgeschichte. In ihnen finden sich „multa subtilia", die frühe und spätere Gelehrte beschäftigt haben, wie es in einer thomasischen Tabula heißt. In der Tabula zu K.s Kommentar fällt das *große Interesse an der Theologie des alten und neuen Gesetzes* auf. Zum Stichwort „Lex Moysi" (57) werden alle Fundstellen gesammelt, die sich im vierten Buch des Kommentars mit Paulus' Auseinandersetzung mit dem alten Gesetz im Römerbrief befassen (4,15; 5,13; 5,20; 7,6.8). Die englische Theologie hatte von Robert Grosseteste her eine besondere Vorliebe für diesen Traktat, den K. im vierten Buch seines Kommentars so ausführlich behandelt. Andere Stichworte – wie innertrinitarisches Sprechen Gottes, „dicere Dei" (26) – können auch den modernen Theologen zum Nachdenken anregen.

Die gelehrte Hg.in hat (als klassische Philologin) für die kritische Edition die mittellateinische Orthographie beibehalten, obwohl in der gesamten Edition das normalisierte Latein geschrieben wurde. Da für die Edition nur eine einzige Handschrift zur Verfügung stand, ist dieses Vorgehen begründet. Warum wurde aber dann konsequent -tia/e/o geschrieben und nicht das mittellateinische -cia/e/o? Das Risiko, das in einer Edition aufgrund einer einzigen Handschrift liegt, ist bekannt. Die Hg.in hat aber diese Schwierigkeiten mit bewundernswerter Anstrengung gemeistert.

Bochum Ludwig Hödl

Nieborak, Stefan: **‚Homo analogia.'** Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚analogia entis' im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972). – Frankfurt: Peter Lang 1994. XVII, 633 S. (Theologie im Übergang, 13), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-46528-9

E. Przywara – in den 20 und 30er Jahren unseres Jh.s einer der anerkannten Vertreter katholischen Denkens im deutschen Raum – ist nicht zuletzt wegen seines schwierigen Denk- und Sprachstils in der Folge mehr und mehr in den Hintergrund gerückt. Dabei endete sein Leben erst 1972. Daß er „mit seinem Ansatz die Mehrzahl der deutschsprachigen Theologen bis zur Mitte des 20. Jh.s nachhaltig beeinflußt hat" (558) – erwähnt werden namentlich H. U. v. Balthasar, M. Müller, J. Pieper, K. Rahner und E. Stein –, ist ebenso wahr wie es schwierig ist, diesen Einfluß im einzelnen bei so unterschiedlichen Philosophen und Theologen wie den genannten genauer festzumachen. Dazu sind Untersuchungen wie die vorliegende – eine Augsburger Diss. von 1993/94 – und ähnliche weitere nötige Voraussetzung. Bislang sind sie nicht sehr zahlreich, und je weiter die Zeit voranschreitet, desto schwieriger dürfte es werden, den geistigen Hintergrund und das geistige Umfeld von Przywaras Beitrag so zu verstehen und nachzuvollziehen, daß eine zutreffende Aufarbeitung möglich wird.

Die Arbeit hat nach Einleitung und Fragestellung (3–13) drei große Teile. Der erste entwickelt „Analogie als Methode" (17–212), der zweite handelt von „Analogie als Analogia entis im Kontext der Transzendentalien" (215–296) und der dritte schließlich legt „Elemente katholischer Theologie als Philosophie der ‚imago trinitatis' der ‚Einheit von oben'" (299–558) vor. Anhänge bieten Schemata, Abkürzungen, Literaturverzeichnis und Register.

Beim Durchblättern fallen gleich schematische Abbildungen auf – es sind im ganzen über 40 –, die in der Regel Polaritäten darstellen und damit schon einen Eindruck von der Denkweise Przywaras nahelegen. Die Titel der Teile deuten überdies unverkennbar an, daß der Beitrag philosophische und theologische Schwerpunkte haben muß, daß mithin dieses Denken nicht von vornherein einfach zuzuordnen ist. Herkömmlicherweise wurde Przywara freilich eher als Philosoph eingestuft. Das dürfte auch durch die umfangreiche Darstellung der „Entwicklung der Methode" (17–203) unterstrichen werden, mit der die Untersuchung einsetzt. Frage bleibt hier nur, ob Przywara selbst dem Methodenproblem bewußt und beabsichtigt in dieser Art und Weise seine Aufmerksamkeit und sein Bemühen zugewandt hat, daß es als grundlegend für sein Denken angenommen werden kann. Er selbst hat in seinem bekannten Werk „Analogia entis", Bd I: Prinzip (München 1932) sich die Aufgabe wohl eher im Sinne des zweiten Teils dieser Untersuchung gestellt. „Analogie-Erkenntnistheorie als Vollgestalt der Methode" (205–212) philosophisch und theologisch hat zwar einiges für sich, bedürfte aber wohl noch einer weiteren Vertiefung und Begründung. Der Teil über die Analogia entis ist umfangmäßig der kürzeste. Wenn es aber stimmt, daß schon die unveröffentlichten ‚Wyhlen-Vorlesungen' von 1924–1926, die der Vf. nach einer Maschinenabschrift benutzt hat (vgl. 595), „offensichtlich weitgehend anhand der Transzendentalien strukturiert" (215, Anm. 1) sind, dann ist es noch merkwürdiger, daß hier eine methodische Erkenntnistheorie und nicht eine Erkenntnismetaphysik als Ansatz gewählt wurde. Jedenfalls dürfte die Betonung von Strukturen in diesem zweiten Teil auch mit dem gewählten Zugang zusammenhängen. Zuerst werden ja „Strukturen und Perspektiven der Philo-

sophie der Transzendentalien" (215–258) vorgestellt, dann „Strukturen und Perspektiven der Anthropo-Metaphysik" (259–280) entwickelt und schließlich „Analogie als Sein im Zusammenspiel der Transzendentalien" (281–296) beschrieben.

Der dritte Teil wendet sich thematisch der eigentümlichen Verbindung von Theologie und Philosophie im Denken Przywaras zu. Vf. benutzt dafür immer wieder den Ausdruck „Verschachtelung". Hier geht es um „Gottes-Lehre als ‚Theodizee'" (299–351) und um „Gottes-Lehre als Theologie" (353–550), wobei freilich die Betonung auf „Lehre" angesichts der Angabe des Rahmens „existentielle Frage" ein wenig perplex läßt.

Gleich eingangs wird erklärt, an historisch genetischer Rezeption Przywaras bestehe kein Interesse, es gehe um einen geschlossenen systematischen Entwurf (vgl. 5 u. 6). Ob das allerdings Bezüge auf Äußerungen Przywaras ohne Rücksicht auf ihren zeitlichen Ort rechtfertigen kann, ist fraglich. Gerade wenn die Notwendigkeit einer Differenzierung und Analyse der Phänomene betont wird, die für die existentielle Frage zentral sind (vgl. 12), sollten die historisch genetischen Bedingungen dieses Denkens nicht nachlässig behandelt werden. Daß sich Przywara in seinem Denken wesentlich gleich blieb, wäre nachzuweisen, nicht vorauszusetzen; naheliegend ist es nicht. Przywara selbst geht mit Zeugnissen recht frei, bisweilen auch eigenwillig und künstlich um. Wenn er auf sog. „objektive Kernstellen" (100f) abstellt, um geistige Wirklichkeiten zu erfassen und dann mit ihnen weiter zu arbeiten, hängt das auch von den konkreten Bedingungen und Voraussetzungen ab. Doch diese Art Diskussion sei nicht weitergeführt.

Dem Vf. ist zunächst einfach die Mühe anzuerkennen, die mit dem Thema und seiner Bewältigung verlangt war. Dann ist die überzeugende Herausstellung des inneren Zusammenhangs von Theologie und Philosophie in diesem Denken verdienstvoll, weil gerade darin anderen Mut gemacht wurde, gegenüber den Einwänden von philosophischer und auch von zeitgenössischer theologischer Seite (K. Barth und die Dialektische Theologie) weiterhin dieses Miteinander zu verfolgen, ohne einer Vermischung zu verfallen. Vor allem war auch in der Folge die Ordnung für die von Przywara beeinflußten Theologen eindeutig klar, so daß sich nicht der Vorwurf erheben läßt, unter der Hand sei Offenbarungswahrheit durch philosophisches Denken ersetzt oder ausgehöhlt worden. Die angesprochene ‚anthropozentrische Wende gerade über Kant hinaus' (vgl. 441: in einer philosophisch ansetzenden ‚Anthropozentrik', welche in einem zweiten Schritt transparent wird für die theologisch überformende ‚Christozentrik') beeinträchtigt nicht die christliche Wahrheit, sondern läßt sie in ihrer eigentlichen Intention erst voll zur Geltung kommen.

Das geht vor allem aus den Darlegungen des dritten Teils hervor, wo im Sinne Przywaras „eine auf Offenbarung rekurrierende Religion oder Theologie ‚kein Absolut-System von Offenbarungs-Lehre' begründet, sondern vielmehr die faktische Einheit von kreatürlicher Philosophie und Religion und absoluter Theologie hervorhebt, wobei ‚Theologie wesenhaft grundlegend als *positive Theologie*' erscheint, wenngleich sie zusammen mit ihrem Gegenüber, der ‚negativen Theologie', den Blick für das Mysterium der ‚theologia eminentiae' öffnet und sich aus dieser Perspektive als Theologie ‚von oben' erweist" (346). Das Zitat kann zugleich ein Beispiel für die Darstellungsweise dieser Untersuchung bieten, die wohl nicht zufällig dem Duktus Przywaras sehr eng verhaftet bleibt. Interessant ist auch folgende Unterscheidung: „Der spekulativen Theologie kommt für die Form-Einheit von Philosophie und Theologie im Werk Przywaras die entscheidende Bedeutung zu. Zu unterscheiden ist hierbei zwischen ‚einer sogenannten spekulativen Theologie ... die sich nicht fragte nach der Begegnung Christi mit dem lebendigen Menschen, sondern nach der Auslegung der Worte der Offenbarung in die Sprache von Platon und Aristoteles' und der von Przywara intendierten ‚*spekulativen Theologie* in der inhaltlichen Struktur einer *Theologie Alten und Neuen Bundes*'. Das bedeutet, daß Theologie als spekulative ihre Position zwischen der Philosophie der Immanenz-Einheit und der eigentlichen Theologie der Transzendenz-Einheit nur dann zu wahren vermag, wenn sie sich ihrer Bewegung auf philosophische Durchdringung theologischer Aussagen des theologischen Form-Primates bewußt ist" (367).

Eine Frage ergibt sich aus der grundlegenden Konzeption dieses Denkens im Gegenüber, mag dieses dann auch weiter als dynamisches Zwischen des ‚commercium' verdeutlicht werden (vgl. 510). Vorausgesetzt sind in dieser Sicht immer schon zwei bestehende Seiten, die dann miteinander in Entsprechung und Beziehung gesetzt werden sollen. Was aber ist, wenn Schöpfung nicht schon einfach besteht und richtig mit Gott in Kontakt zu bringen ist, wenn Erlösung nicht da ist und in ihrem Gegenüber zu Gott und Welt erklärt werden soll, sondern wenn die jeweils eine Seite erst zu setzen ist und sich das ganze Problem eben in dieser Setzung stellt? Ob der Gedanke des ‚commercium', was ja soviel wie ‚Handel', ‚Güteraustausch' usw. bedeutet, in unserer Welt eine glückliche und verständliche Hilfe für das Gemeinte bietet, sollte mindestens überlegt werden.

Verdienstvoll ist allgemein der Hinweis auf St. v. Dunin-Borkowski und seine philosophischen Forschungen. Wie Przywara lebte er im Herausgeberteam der „Stimmen der Zeit" und hat ähnlich wie dieser in der Freiheit eines Privatgelehrten Anregungen gegeben, die von der Zunft und ihren Vertretern an Fakultäten und Hochschulen nicht zu erwarten waren. Der gelegentliche Hinweis auf die Spiritualität der Gesellschaft Jesu in ihrer Bedeutung für Przywara – der einer der ersten war, die eine Theologie der Exerzitien versuchten – ist weiterhin der Nachforschung wert. „Es ist die ignatianische und – weil sich für Przywara das Jesuitische des ausgleichenden Maßes ‚zu der Einheit des Katholischen überhaupt in einander bindet' – darin die katholische Sichtung des Gewissens, in welcher ‚es mehr darum geht, den Blick Gottes auf sich ruhen zu lassen, als nur darum sich selbst zu durchschauen'. Erst in dieser Blickrichtung besteht eine Freiheit des Gewissens und dies in gleichem Maße für Christen wie für ‚Heiden'" (524). Diese Ausrichtung Przywaras hat vor allem jene Theologen beeinflußt, die ebenfalls aus der Gesellschaft Jesu kamen. Was sie genau bedeuten kann und wieweit sie begründet ist oder nicht, dazu ist mit dem Hinweis noch nichts gesagt.

Das Buch ist in der Regel sorgfältig und übersichtlich gestaltet. Daß gleichwohl Druckfehler vorkommen, wird beim beträchtlichen Umfang der Arbeit nicht verwundern (vgl. etwa 299, Z. 9 v. o.: und die von; 347, Z. 8 v. u.: kreatürlich; oder 501 die Umschrift des Griechischen, die nicht den S. XVIII genannten Regeln entspricht). Direkt mißverständlich ist die Abkürzung des „von"/„van" oder des „de" in Namen, wenn dann der Buchstabe „V." oder „D." geschrieben wird und es so aussieht als handle es sich um das Sigel eines Vornamens.

Alles in allem eine beachtliche Leistung, der man aufmerksame Beachtung wünschen möchte.

Innsbruck Karl H. Neufeld

Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie. Hg. v. Ludger Honnefelder. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 181 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-506-73960-3

Die neun Beiträge des vorliegenden Bdes gehen auf eine Tagung zurück, die 1992 in Erfurt stattfand und von der Arbeitsgemeinschaft der Hochschullehrer, die das Fach Philosophie im Studium der Theologie vertreten, veranstaltet wurde.

In seinem in die Thematik des Bdes einführenden Beitrag (9–24) verweist der Bonner Philosoph Honnefelder auf die wechselvolle Geschichte der philosophischen Anthropologie und auf die Tatsache, daß die heutige Einschätzung dieser Disziplin von einer bezeichnenden Verlegenheit begleitet ist. Die nachmittelalterliche Metaphysik und Anthropologie ist bestimmt von der nicht mehr überbrückbaren Dualität des Menschen als eines determinierten Naturwesens und eines den Anfang aus sich selbst setzenden Freiheitswesens. Als Fazit der Bemühungen Schelers, Plessners und Gehlens drängt sich die Feststellung auf, daß eine die manifesten Phänomene wahrende und erklärende Rahmentheorie der Anthropologie offensichtlich nicht umhin kommt, über die empirische Analyse hinaus Zusatzannahmen ontologischer bzw. metaphysischer Art zu treffen. Honnefelder ist vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er feststellt, das zentrale Problem, das die philosophische Anthropologie als Disziplin zugleich notwendig und in ihrer Möglichkeit problematisch macht, bestehe in der Frage nach der Einheit des Menschen. Da eine gehaltvolle Metaphysik oder Geschichtsphilosophie „derzeit einvernehmlich nicht zur Verfügung steht" (20), konzentrieren sich die heute erfolgreichsten Ansätze der philosophischen Anthropologie auf zwei Phänomene: auf das spezifisch menschliche Verhalten bzw. Handeln und auf unser Sprechen vom Menschen. Da sich die Einheit des Menschen in ihrer Doppelaspektivität nicht unmittelbar-gegenständlich erfassen läßt, ist die auf sie bezogene philosophische Anthropologie nur möglich „als eine die primären Weisen der Welt- und Daseinsauslegungen und die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen integrierende und reflektierende Disziplin" (23).

Der Münchner Philosoph G. Haeffner macht in seinem scharfsinnigen Aufsatz (Die Einheit des Menschen: Person und Natur) folgendes deutlich: Die philosophische Bemühung um das Wesen des Menschen geht von der lebenspraktischen Überzeugung aus, daß der einzelne Mensch ein Seiendes von ursprünglicher innerer Einheit ist. Der Versuch, das Sein des Menschen zu begreifen, führt zur Aufstellung von Dualitäten, die es aussichtslos erscheinen lassen, die Einheit des Menschseins zu rekonstruieren. Im ersten Denkschritt zeichnet Haeffner die historische Genesis der Denkfigur „Person und Natur" nach. Außerdem verweist er auf den Personbegriff, der sich in der – von Descartes epochemachend begründeten – egologisch bestimmten Tradition entwickelt hat. In seinem zweiten Denkschritt begründet Haeffner seine Überzeugung vom Sinnprimat der Lebenswelt vor den theoretischen Weltkonstruktionen und seine Überzeugung, daß die Lebenswelt ihrerseits

eine immer *ethisch* bestimmte ist. Dabei macht der Vf. deutlich, daß eine Ethik „nicht ohne einen Begriff des Seins und damit einer ‚Wesens-Natur' auskommt, der sich einer restlosen empirischen Ausbuchstabierbarkeit entzieht" (35, Anm. 13). In unsere ontologischen Vorstellungen von menschlicher Natur sind ethische Evidenzen schon eingegangen. Abschließend formuliert Haeffner zwei Thesen: 1. Alles menschlich Personale hat auch eine naturale Seite (gegen einen dualistischen Spiritualismus gerichtet). 2. Alles Naturale im Menschen ist zugleich Dimension einer personal bestimmten Wirklichkeit (gegen den Naturalismus gerichtet). Als Argument für diese zweite These wird die Tatsache ins Feld geführt, daß die verschiedene Haltung zu menschlichen Leichen und Tierkadavern zum Verhaltenskodex aller Kulturen gehört.

Mit einem Beitrag über „Person-Seele-Subjekt. Eine Konstruktions- und Destruktionsgeschichte" (41–58) ist in diesem Sammelbd der Berliner Philosoph W. Schmidt-Biggemann vertreten. Sein „skizzenhafter Versuch" (41) gliedert sich in drei Teile. Im ersten zeichnet der Vf. die Konstruktionsgeschichte von Person, Seele und Subjekt von Boethius bis Fichte nach. Dabei gelangt er zu folgendem Fazit: „In der Konzeption von Personalität und Subjektivität sind der Deutsche Idealismus und die theologische Dogmatik kompatibel. Der Person-Begriff ist als Subjektbegriff neu gefaßt, zugleich auf seinen Gipfel und auf die Kippe gestellt" (49). Im zweiten Teil setzt sich Schmidt-Biggemann mit der entsprechenden Destruktionsgeschichte (in Gestalt der Ansätze Nietzsches, Foucaults, Freuds und Derridas) auseinander. Im dritten Teil stellt der Vf. die These auf, daß eine Philosophie, die so tut, als könnten die alten Leistungen der Philosophie noch gelten (eine „Philosophie als ob"), unentbehrlich ist. Der Anspruch der Philosophie läßt sich konstatieren, aber nicht begründen. Für den praktischen Bereich ist die vernünftig-gute Welt schlechterdings unentbehrlich. Ohne den Begriff der Person ist die Konzeption von Rechten nicht denkbar. Schmidt-Biggemanns Resümee: Personalität ist philosophisch-theoretisch schwer zu fassen, philosophisch-praktisch aber schwer entbehrlich. Wenn das Person-Konzept die Bedingung von Ethik ist, „dann bestimmt die Person mindestens noch das Reich des Wünschenswert-Verbindlichen. Und das ist nicht nichts" (58). – Aufgrund der unerträglich vielen (20!) Druckfehler in diesem Beitrag ist zu vermuten, daß der Vf. keine Druckfahnen gelesen hat.

C. Kummer geht in seinem interessanten Artikel der Frage nach, wie kohärent sich der Mensch aus seiner biologischen Herkunft erklärt. In welchem Umfang ist unser Handeln durch stammesgeschichtliches Erbe vorprogrammiert? Kann das Auftreten des menschlichen Geistes lückenlos aus dem Evolutionskontinuum begreifbar gemacht werden? Bei der Beantwortung dieser Fragen kommt der Münchner Biologe und Naturphilosoph zu dem Ergebnis, „daß die Biologie keine geschlossene Lehre von der Einheit der Person zu bieten vermag, wohl aber für einen ergänzenden Ansatz aus der Blickrichtung der Metaphysik geöffnet werden kann" (59). Bei seinen Überlegungen über die biologischen Wurzeln der menschlichen Geistigkeit stützt sich Kummer auf die bahnbrechenden Ergebnisse des Verhaltensforschers *Konrad Lorenz*. Demnach ist im menschlichen Vermögen zu begrifflich-sprachlicher Fixierung von Augenblicksinformationen ein gravierender Wesensunterschied zwischen Mensch und Tierreich zu sehen. „Einen ‚Wesensunterschied' aufgrund von neuen, spontan auftretenden Systemeigenschaften zu machen, wie Lorenz das tut, ist wohl das Äußerste, was man von einem Biologen in bezug auf die menschliche Sonderstellung erwarten darf" (71). Nach Kummer läßt sich die Einheit der menschlichen Person biologisch nicht restlos durchkonstruieren. Insofern kann eine dualistische Auffassung des Menschen nicht mit zwingenden Gründen abgelehnt werden. Der Vf. neigt zu der Ansicht, daß eine *einheitliche, bruchlose Linie der Evolution* zum Auftreten des Menschen führt. Diese Position rechtfertigt er mit der metaphysischen Annahme, „daß der ganze evolutive Drive einen Sinn verfolgt, auf etwas hinauslaufen soll, das um seiner selbst willen besteht – eben auf ‚Geist'" (72).

Der Innsbrucker Philosoph E. Runggaldier weist in seinem Aufsatz „Mind – Brain" (73–90) darauf hin, daß die Beiträge zur Leib-Seele-Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie unübersehbar geworden sind und daß auch überraschend viele Autoren zu dualistischen Tendenzen neigen. Runggaldier beschränkt sich auf die Besprechung jener Ansätze, die das Leib-Seele-Problem physikalistisch im Sinne der Identitätstheorie und des Funktionalismus zu lösen versuchen. Der Vf. will eruieren, auf welche Schwierigkeiten diese Ansätze stoßen und wie ihre Vertreter sie zu lösen versuchen. Dabei kommt Runggaldier zu dem Ergebnis, daß sich ihre physikalistische Ausgangsontologie als zu restringiert erweist. Sie ermöglicht es ihnen nicht, bestimmte typisch menschliche Phänomene zufriedenstellend zu fassen.

Runggaldier gibt einen guten Überblick über den neuesten Forschungsstand und versteht es ausgezeichnet, den jeweils springenden Punkt der besprochenen Ansätze auf hohem Niveau zu diskutieren und zu kritisieren.

Ein weiterer Beitrag (Metaphysische Einsamkeit und/oder geschichtliches Miteinandersein. A. J. Heschels Sozialanthropologie und seine Annäherung an das Unsagbare gespiegelt an Ludwig Wittgenstein) stammt von dem Mainzer J. Rauscher. Die Strukturanalogie zwischen den Ansätzen Heschels (1907–1972) und Wittgensteins besteht nach Auffassung des Vf.s darin, daß der Mensch bestimmt ist durch sein Verhältnis zu Transzendentem, das beide als Unsagbares kennzeichnen. Bei allen Unterschieden der denkerischen Konzeptionen kommen Heschel und Wittgenstein darin überein, daß beide ein *sozialverdanktes Modell für die Beziehung zur Transzendenz* skizzieren. Der Reiz einer Kontrastierung von Heschel und Wittgenstein liegt zu einem Teil darin, „daß der eine alles in Gottes Hand sieht . . ., der andere Gott nur als marginales Problem einer sprachlichen Bedeutungstheorie streift, in der pragmatischen Konzeption der Spätphilosophie aber gleichsam in die Hand der Gläubigen zurückgibt. Der eine kann sich der Schwerkraft religiöser Binnenperspektive und ihrem Absolutheits- und Notwendigkeitsanspruch kaum entziehen, der Andere (!) vermag die Form des religiösen Sprachspiels gerade noch von außen zu berühren und in den Möglichkeitsraum des Sagbaren zurückholen" (103f).

Der Augsburger Philosoph S. Müller steuert – unter dem Titel „Einheit des Menschen und Pluralität der Kulturen. Oder: Humane Identität als Übersetzung" – einen weiteren Beitrag (121–140) zu diesem Sammelbd bei, der sich allerdings nicht besonders gut in den thematischen Rahmen der übrigen Beiträge einfügt.

Die beiden letzten Aufsätze des Sammelbdes sind nicht mehr direkt auf eine anthropologische Fragestellung bezogen, sondern verhandeln eine je eigene *theologische Thematik*.

In seinem Beitrag („Geschenkte und ergriffene Zuversicht". Der Hebräerbrief im Bemühen um Gewißheit des Glaubens) versucht der Erfurter Neutestamentler C.-P. März die Frage zu klären, warum der Hebr, dessen Theologie vielfach als fremdartig empfunden wird, in den letzten 20 Jahren das besondere Interesse der Exegeten gefunden hat. Nach März hat dabei die Erkenntnis, daß der Verfasser des Hebr ein pastorales Grundanliegen vertritt, zu einer neuen Sicht dieses Briefes geführt. Der Hebr hat eine Glaubenskrise vor Augen, die der unserer Tage in vielem vergleichbar ist. Gerade in einer Zeit, in der die gesellschaftliche Plausibilität christlichen Verhaltens nicht mehr ohne weiteres gegeben ist, fasziniert eine Schrift, die ausdrücklich auf die von innen her kommende Gewinnung der Glaubensgewißheit orientiert ist. März verfolgt mit seinem Aufsatz drei Ziele: Er will verdeutlichen, wie der Verfasser des Hebr die Situation der Adressaten bewertet. Außerdem will er den im Hebr vorgelegten theologischen Ansatz zur Überwindung der Glaubenskrise skizzieren. Und schließlich sollen einige entscheidende Akzente der parakletisch orientierten Theologie des Hebr verdeutlicht werden.

Hinsichtlich der Adressatenfrage zeigt März, daß sich der anonym bleiben wollende Verfasser nicht auf konkrete äußere Vorkommnisse bezieht, sondern daß er die Adressaten „auf ihre Grundbestimmung als Menschen unter dem Worte Gottes" (144) ansprechen will. Die epochale Glaubenskrise in nachapostolischer Zeit besteht darin, daß bei den angesprochenen Christen aufgrund der Erfahrung der Unerlöstheit der Welt der erhöhte Herr nicht mehr als *lebendige Wirklichkeit* erfahren wird. Bei seinen Adressaten diagnostiziert der Verfasser des Hebr eine „den Kern des Glaubens berührende Verunsicherung" (146). Er will ihnen mit seinem Brief helfen, zur Reife der Glaubensreflexion zu finden. Aufgrund seines klar umrissenen hermeneutisch-pädagogischen Programms einer parakletischen Entfaltung des Bekenntnisses erweist sich der Verfasser des Hebr als Pastoraltheologe im besten Sinne des Wortes. Er setzt auf eine geschärfte theologische Reflexion als eine den Glauben von innen her befestigende Kraft.

Ausgehend von Erfahrungen aus vier Jahrzehnten des realen Sozialismus versucht der Erfurter Theologe K. Feiereis im abschließenden Beitrag (157–171) „Zugänge zur Transzendenz" zu markieren. Dabei legt er in Anlehnung an K. Rahner die These zugrunde, daß die Fähigkeit zur Transzendenz zur *Subjekthaftigkeit* des Menschen gehört. In drei Schritten (im ästhetischen, ethischen und religiösen Erkennen) versucht Feiereis, Anknüpfungspunkte zur Transzendenz zu benennen.

In den Ländern des Ostblocks hat der Leninismus die ästhetische Aneignung der Welt im Interesse der Parteiherrschaft instrumentalisiert. Aufgrund der Zerstörung des klassischen Personverständnisses durch den Marxismus wurde auch die Transzendenzfähigkeit des Menschen im Bereich des ethischen Erkennens zerstört. „Uns wird erst heute bewußt, daß Gruppen von Menschen oder Völkern, die als Einzelwesen stets dem Kollektiv untergeordnet waren, nur sehr schwer aus eigener Kraft zu personaler Verantwortung und subjektiven Entscheidungen zurückzufinden vermögen" (165). Die heutige religiöse Großwetterlage im ehemaligen Einflußbereich des Kommunismus ist durch die Tatsache bestimmt, daß die frühere Parteiideologie mit Wissenschaft überhaupt gleichgesetzt wurde und für ihre Grundaussagen einen Evidenzcharakter beanspruchte. Der Marxismus-Leninismus mißbrauchte die Wissenschaften, „um die Menschen von klein auf davon zu überzeugen, daß der Gottesglaube mit wissenschaftlichem Denken unvereinbar sei, daß die Naturwissenschaft die Nichtexistenz Gottes und die Geschichtswissenschaft die Nichtexistenz Christi bewiesen habe" (168). Nach Feiereis muß sich die christlichen Philosophie in Ostdeutschland (und in anderen ehemals kommunistischen Ländern) heute der Aufgabe stellen, diese Denkstrukturen aufzubrechen. Dabei hat die *philosophische Gotteslehre* aufzuzeigen, „daß Transzendenz zum Wesen der Personalität des Menschen gehört" (169).

Der vorliegende Sammelbd gibt einen guten Einblick in den gegenwärtigen Diskussionsstand der philosophischen Anthropologie. Der Reiz dieser Publikation liegt u. a. darin, daß die Vf. aufgrund ihrer unterschiedlichen Forschungsschwerpunkte ein breites thematisches Spektrum abdecken.

München Josef Kreiml

Soneson, Jerome Paul: **Pragmatism and Pluralism.** John Dewey's Significance for Theology. – Minneapolis: Fortress Press 1993. XVII, 198 S. (Harvard Dissertations in Religion, 30), kart. US-$ 15,00 ISBN: 0-8006-7086-8

Angesichts des bestehenden religiösen Pluralismus, der für ihn ein praktisches, nicht ein (wahrheits)theoretisches Problem darstellt, sucht Soneson erstens den pragmatischen Ansatz J. Deweys methodologisch zu rekonstruieren, zweitens das darin implizierte Verständnis von Religion zu eruieren und drittens die Konsequenzen dieser pragmatischen Konzeption für den Umgang mit der pluralistischen Situation sowie im Blick auf die Methodik der Theologie zu explizieren.

S. skizziert zunächst den anthropologischen Hintergrund von D.s Pragmatismus und stellt dessen Auffassung menschlichen Lebens heraus, das sich zum einen in Kontinuität und Interaktion mit der Natur vollziehe und zugleich durch Kommunikation auszeichne und darin von der Natur abhebe. S. macht v. a. die Bedeutung des Begriffs des *Interesses* für D.s Anthropologie deutlich und erhellt den Zusammenhang von Interesse, Bedeutung und Sprache. Die *kontextuelle Transformation* von Interessen im Blick auf ein normatives Verhalten, das durch Einheit, Kontinuität und Wachstum hin auf größere Inklusivität gekennzeichnet ist, bezeichnet er als Kunst. Diese „is a decided attempt to break out of fixed boundaries of established tradition and established communication by reorganizing interests in such a way that they are capable of being shared meaningfully by those who have been seperated in and by their interests" (81). S. zeigt sodann auf, daß für D. auch das Denken der Transformation von Interessen durch deren Problematisierung, Kritik und kreativ-konstruktive Weiterführung dient.

Wenngleich D. sich nur wenig und erst spät mit Religion befaßt hat, plädiert S. dennoch dafür, „that he is fundamentally a religious thinker" (126f), weil er in Kontinuität zu seiner Auffassung von Kunst die religiöse Lebensfunktion als die umfassendste herausstelle. Sie sei im Kontext der Abhängigkeit und Kontingenz menschlichen Lebens angesiedelt, das als Geheimnis erfahren werde, welches zugleich Tragik und Hoffnung in sich berge. Menschliche Interaktion funktioniere religiös, wenn sie angesichts dieser Erfahrungen auf eine *umfassende Transformation* aus sei, die zum einen ein harmonisches Justieren des Selbst in bezug auf seine Umgebung sowie das Universum überhaupt darstelle, dabei aber auch eine imaginative Vorstellung des Ganzen im Blick habe, die das eigene persönliche wie gemeinschaftliche Handeln hin auf eine umfassende Gemeinschaft orientiere. Eben weil Kommunikation und Gemeinschaft geradezu religiöse Funktionen erfüllen, markiert der religiöse Pluralismus ein ernstes Problem. Es liegt „in the fact that the world consists of a plurality of communities, the normative interests of which are in significant ways unrelated and which therefore block the communication that is essential for life to function religiously" (145). D.s philosophische Methodologie biete ein angemessenes und fruchtbares Instrument zum Umgang damit.

S. expliziert D.s Philosophie zum einen als Kulturkritik, die sich den geschichtlich-kontextuellen Gegebenheiten und praktischen Erfordernissen stelle und auf grenzüberschreitende, kritisch-kreative Kommunikation ziele. D. habe dabei zum anderen eine neue Art von Metaphysik im Blick, die als historische, für neue Bedeutungen und für Wachstum offene, den intellektuellen Kontext philosophischer Kritik bilde. Die Relevanz dieser Philosophie für das Problem des religiösen Pluralismus erkennt S. darin, daß eben dieser genau einen Mangel an Kommunikation und Gemeinschaft impliziere, den sie als solchen zu erkennen helfe, für den sie Orientierungen bereitstelle und den sie im Blick auf gemeinsame, geteilte Interessen und Ziele sowie Formen umfassenderer Kooperation und Interaktion zu überwinden helfe. D.s philosophische Methode kann laut S. aus der Perspektive einer konstruktivistischen Theologie sowie eines entsprechenden Gottesbegriffs, der menschliches Leben einerseits relativiere und andererseits humanisiere, sogar selbst theologisch genannt werden.

S.s Arbeit präsentiert zentrale Aspekte von D.s Pragmatismus und stellt zu Recht die Begriffe des Interesses, der Kommunikation und der Transformation in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. S. zeigt zudem den Zusammenhang von Kunst und Religion auf und macht deutlich, daß bei D. die religiöse Lebensfunktion als eine interessierte, kommunikative und transformatorische von Bedeutung ist. Daß D. damit allerdings fundamental ein religiöser Denker ist, wird nur behaupten können, wer Religion ihrer Inhalte entleert, ihrer *Wahrheitsansprüche* entkleidet, wer sie formalisiert und funktionalisiert. Daß ein solcher Ansatz gar als theologische Methode gelten kann, vermag ich nicht zu sehen. Das Problem des religiösen Pluralismus als eines konfligierender Interessen und mangelnder Kommunikation aufzufassen, ist m. E. durchaus berechtigt und fruchtbar. Freilich geht es beim interreligiösen Dialog immer auch um einander widerstreitende Wahrheitsansprüche.

Einzuwenden habe ich schließlich, daß S.s Arbeit rein Dewey-immanent bleibt, ohne andere pragmatische Positionen zu berücksichtigen, die seinen instrumentalen Pragmatismus philosophisch problematisieren und kritisieren (vgl. dazu E. Arens: The Logic of Pragmatic Thinking: From Peirce to Habermas, Atlantic Highlands [NJ] 1994).

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Literatur

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

Dem Christentum durch den heillosen Moralismus seiner pietistischen Herkunft und Erziehung früh entfremdet, in den Religionen Indiens und Chinas dagegen schon früh heimisch geworden, suchte Hermann Hesse (1877–1962) zeitlebens die Religion, die ihm entsprach. In radikaler Abkehr vom exklusivistisch-traditionalistischen Christentum seines der Indienmission verbundenen Calwer Elternhauses fand Hesse zu einem ökumenisch-universalen Einheitsdenken, das ihn weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr das Gemeinsam-Experientielle der großen Weisheits- und Religionstraditionen von „Ost" und „West" betonen ließ. Sah er doch in den vielfältigen Transzendenzerfahrungen der *einen* religiösen Menschheitsgeschichte lediglich verschiedene Ausprägungen derselben seelischen Grunderlebnisse. Dennoch spielte das Christentum, das Hesse über den „Umweg" seiner Auseinandersetzung mit asiatischer Religiosität schließlich ganz neu schätzen lernte, in seinem Denken und Schreiben eine beherrschende Rolle, mehr ein mystisches Christentum als ein kirchliches. Diese eigenwillige Metamorphose des Christlichen im Leben und vor allem im Werk Hesses, das weit über das Thematische hinaus zutiefst geprägt ist vom Erbe protestantisch-pietistischen Christentums, ist freilich mit den Kategorien traditionellen Christentums kaum zu greifen.

H. W. Ziefle, Dozent für deutsche Literatur am Wheaton College in Illinois, hat in seiner biographisch orientierten Arbeit Hesses in zahlreichen Briefen und Selbstzeugnissen dokumentierte Äußerungen hinsichtlich des Christentums zusammengetragen, um sie mit den Aussagen der Bibel scharf zu konfrontieren. Von einem *dezidiert evangelikalen* Standpunkt aus fällt er in seinen, in die Darstellung der wichtigsten Stationen von Hesses Lebens- und Werkgeschichte eingestreuten Kommentaren dann meist negative Urteile. Z.s Kritik kulminiert am Ende in dem Einwand: „Hätte er", Hesse, „all die inneren und äußeren Konflikte seines Lebens unter Gottes Heilsplan gestellt – wie es ihm in christlicher Nächstenliebe von überzeugten Christen zeitlebens nahegelegt worden war –, hätte er sich viele Leiden und viel Kummer ersparen können. So wie seine Eltern Gott in allem vertrauten und ihr Leben nach ihm ausrichteten, hätte auch er ein Leben führen können, das ihm seine ewige und wahre Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in Jesus Christus ermöglicht hätte." (122)

Von daher mag es erstaunen, daß Z. sich Hesse überhaupt als Gegenstand gewählt hat. Für Hesses literarisches Schaffen (das ohne den Kontext der Bewältigung schwerer psychischer Lebenskrisen und -konflikte kaum denkbar wäre) scheint er sich ohnehin nur am Rande zu interessieren. Nicht daß im theologischen Gespräch mit Schriftstellern wie Hesse auf Kritik, Protest und Widerspruch im Sinne einer Profilierung der christlichen Alternative gänzlich verzichtet werden sollte. Wo Autoren jedoch, wie im vorliegenden Fall, lediglich von einem *dogmatischen Standpunkt* aus auf ihre Orthodoxie hin „abgeprüft" werden, wird das Gespräch zwischen Theologie und Literatur auf ein selbstbestätigendes *Streitgespräch um Ideologie und Wahrheit* reduziert, das den Thesen der Schriftsteller nurmehr theologische Antithesen gegenüberzustellen vermag. Die eigentliche theologische Herausforderung von Hesses westöstlichem Weisheitsdenken, zu dem sich tiefenstrukturelle Entsprechungen zum biblisch-christlichen durchaus aufzeigen ließen, kommt so erst gar nicht in den Blick.

CH-Bülach Christoph Gellner

Wohmann, Gabriele: **Erzählen Sie mir was vom Jenseits.** Gedichte, Erzählungen und Gedanken. – Mainz: Matthias Grünewald 1994. 189 S. (Religion und Ästhetik), kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1756-7

Die Bücher, durch die G. Wohmann in den 50er und 60er Jahren bekannt wurde, waren – wie die vieler anderer Poeten jener Zeit – auf Skepsis und Pessimismus gestimmt und ließen, wie Karl-Josef Kuschel bemerkt, „nichts von einer Auseinandersetzung mit religiösen Themen erahnen" (169). Das Leben der „kleinen Leute mit großen Träumen" mit viel Tristesse des Alltags kam zur Sprache, ein Leben, das schlecht und recht verlief, aber meist doch die Frage nach dem Sinn des Lebens offenhielt.

Antworten auf die Sinnfrage suchte die Vf.in immer wieder bei Sören Kierkegaard und Karl Barth, die auch in „Erzählen Sie mir was vom Jenseits" die theologischen Gewährsmänner sind. Kierkegaards Diktum vom Leben als „Krankheit zum Tode" war nach 1945 für manche Autoren die Modeformel zur Erklärung der Katastrophenerfahrung des Zusammenbruchs, aber W. gewann dem Todesphänomen, das in den Werken aus den 70er und 80er Jah-

ren deutlich hervortritt, zunehmend eine positive Bedeutung ab – als „Tor zum Leben".

War man von früheren Arbeiten der Vf.in gewohnt, daß sie theologisch relevante Themen spröde, kühl und aus kritischer Distanz beschrieb, so ist das neue Buch wie das Wegziehen eines dichten Vorhangs, hinter dem eine Dichterin hervortritt, die sich mit christlichem Denken und Glauben vermutlich radikaler und gründlicher beschäftigt hat als Autoren, die expressis verbis als „christliche Dichter" gelten möchten und für die das Sichersein im Glauben ein poetologisches Apriori ist.

W. wurde vom Ethos eines Pfarrhauses geprägt, aber das hielt sie nicht vom bohrenden Fragen und Bezweifeln in Sachen Christentum ab, wobei Gott streckenweise – ähnlich wie für Friedrich Nietzsche und andere Dichter aus Pfarrhäusern – als der große Absconditus in dunkle Fernen rückte. Im Kap. „Umfragen" werden Fragen wie „Wer ist ein Christ in der Gegenwart?" (114ff), „Wer ist Jesus Christus?" (117ff) oder „Wie mit der Angst umgehen?" (120ff) in der Rubrik „Autobiographisches" untergebracht, werden also ganz persönlich und ichbezogen gestellt. „Nehme ich das Geschenk an, das die Freiheit selber ist, den Glauben an Gott? Jedes zeitbezogene Zögern zwingt Gottes Zusage an den Menschen auf eine kläglich-bodenständige Plattform herunter, als handle es sich um eine Clubmitgliedschaft mit beliebiger Funktion . . . Ein Christ ist jemand . . . zunächst sich selber zuliebe. Denn Gott profitiert ja nicht von des Menschen Gläubigkeit; nicht er braucht uns, wir aber brauchen nichts dringlicher als ihn" (114).

Es ist wohl nicht nur Mitgift des Elternhauses, sondern auch bewußte Entscheidung, daß W. – für Leser ihrer frühen Werke verwunderlich – heute Sinnfragen mit der Sprache der Bibel statt mit der eigenen beantwortet, so z. B. die Fragen „Wovor haben Sie Angst und warum?" und „Was tun Sie gegen Ihre Angst?" mit den biblischen Sentenzen: „In der Welt habt Ihr Angst . . ." und „Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh 16,33).

Wenn auch scheu und verhalten, so doch deutlich genug wird das Leben für den Christen als „Wartezeit" geschildert. Das so betitelte Gedicht ruft die Lyrik des frühen Barock in Erinnerung:

„Die Tage sind so lang/ Darf sie nicht kürzer wollen/ Am Morgen bin ich bang/ Weil wir gern leben sollen/ Setz ich mich abends hin/ Vor dich: Liebesportrait/ Verspreche, daß ich dankbar bin./ Nach meiner Wartezeit/ Lernpensum, jetzt HIENIEDEN/ Und längst noch nicht bereit/ Hier wird man nie zufrieden/ Die Zeit vergeht, bleibt stehen/ Wie ohne mich, verbannt./ Dorthin, dort muß ich gehen/ In das Gelobte Land" (24).

So wie viele Sprüche der Bibel, sind auch „alte" Gedichte für W. ein tägliches Vademecum, gleichsam Schätze aus dem endothymen Grund, die sich immer wieder melden, wenn Mut zum Weiterleben gestiftet werden muß. Die Vorliebe gilt Reiner Kunzes „Bittgedanke, dir zu Füßen" und Bert Brechts „Radwechsel" ebenso wie Johann Christian Günthers „Abendlied", Friedrich Rückerts „Über alle Gräber" und Hermann Allmers „Feldeinsamkeit", das mit den eher kosmisch als bukolisch gemeinten Versen endet:

„Und schöne weiße Wolken zieh'n dahin/ durchs tiefe Blau, wie schöne stille Träume;/ mir ist, als ob ich längst gestorben bin,/ und ziehe selig mit durch ew'ge Räume" (35).

Die Weite des Kosmos läßt den Christen manche Lebenserfahrungen besser ertragen und verstehen als die Jammertal-Perspektiven, die in den W.schen Romanen ebenso zu erkennen sind. Kirche begreift die Dichterin evangelisch mit den Worten Kierkegaards: „Die Kirche ist eine kleine, verachtete Schar – der Papst und all das ist nicht die wahre Kirche" (134). „Gottes zu bedürfen, macht des Menschen Vollkommenheit aus" (134). Religion betrifft die Wurzeln menschlicher Existenz und bedarf nicht institutioneller Hilfskonstruktionen.

Eine solche Sichtweise, für die heute viele durch die Wechselbäder der diversen Aufklärungen erschöpften Zeitgenossen sensibel geworden sind, scheint Zukunft zu haben und die Theologie vor neue Aufgaben zu stellen. Dabei sind Traditionsstränge aufzugreifen, wie es W. tut: Vergewisserung bei Pascal, Kierkegaard und Karl Barth. Suchen und Fragen werden dabei ergiebiger als Kommentieren der offiziell abgesegneten Doktrin.

W.s neues Buch, das eine Wende in ihrem Schaffen markiert, bezeugt, daß die Vf.in mit der Bibel lebt, aus deren diversen Quellen ihr immer wieder Sätze in den Sinn kommen, gerufen wie auch mitunter ungerufen. Aber die Bibel ist dabei mehr als nur ein Zitatenschatz. „Gott, dessen ‚Frohe Botschaft' die Bibel uns weitergibt, ist zwar der Gott des Verborgenen, doch nie und nimmer der Gott gemächlicher Verträumtheiten, zurechtgemacht vom menschlichen Belieben. Gott spricht zu uns durch die Heilige Schrift, und die Kirche ist der Vermittlungsort. Für wen? Für diejenigen, die nach Luther ständig Christ werden wollen" (135). In der Kirche als Raum und Eigenwelt empfindet die Vf.in „die Wahrhaftigkeit dessen, wovor der armselige Verstand halt macht" (137).

Im „Gespräch mit Jack, dem Professor der Theologie" (147ff) weist sich die Vf.in die Rolle der theologischen Amateurin zu, aber einer „höchst interessierten": Dem professionellen Sachkenner stellt sie Fragen, die an den Kern seiner Profession stoßen und seine Aussagekraft aufs Äußerste provozieren. Im Vordergrund steht die Frage, ob sich das Wesen des Menschen „vom Tode her definiert". Über Kierkegaard hinaus sind da neue Antworten nötig. Vielleicht ist Tod die wichtigste Kategorie im religiösen Denken W.s, aber Tod ist dann nicht die äußerste Konsequenz von Pessimismus, sondern die Brücke zu dauernder Ewigkeit statt eines Totalverlusts menschlicher Existenz. „. . . wenn ich von der getrosten Angst spreche, dann meine ich, daß Christen mit dem Tod zu tun haben können in der Gewißheit der Verheißung des Herrn Christus: ‚Ich lebe und ihr werdet auch leben.' Ich habe die Hoffnung, daß Christen sich auch auf ihren Tod noch freuen können. Also an diesem Wort noch Gewinn haben können, Zuversicht" (162).

Solche dezidierten Bekenntnisse und überhaupt die Beschäftigung mit religiösen Problemen in Texten wie „Die Vikarin", „Drittes Semester" (über eine Theologiestudentin), „Müde bin ich und wie weiter?" oder „Erzählen Sie mir was vom Jenseits" passen nicht in das Klischee, auf das Kritiker W.s schon früh fixiert haben: das eines poetischen Pessimismus mit unterkühlten, nicht emotionalen und spröden Texten.

Einzelne Kritiker sind fast ungehalten darüber, daß sich die Vf.in in religiöse Gebiete wie in eine terra incognita begibt, in der ihr angeblich die Übung in der Orientierung fehlt. Sicherlich möchte sie nicht als „christliche Dichterin" etikettiert werden, aber als eine, die mit dem Christsein ihre Last und auch ihr Heil gefunden hat. In Sachen Kirche ist sie gewiß nicht zu den Randsiedlern und Outsidern zu rechnen, weil sie Lehre und Leben Christi von Kindheit an reflektiert hat – und sich doch für etwas anderes hält als ein Mitglied einer Organisation mit Rechten und Pflichten.

Bei der Lektüre des Buches sollte man nicht darauf ausgehen, poetisch formulierte Theologumena aufzusparen, sondern sich vergewissern, wie man die Sprache beim Suchen und Fragen nach Glaubensgewißheit ernstnimmt und welche Dimensionen des Erfahrens die Poesie erschließen kann – in Erweiterung dessen, was rational zu begreifen ist. Wie jede Wissenschaft, sollte sich auch die Theologie von Zeit zu Zeit vor „Betriebsblindheit" dadurch schützen, daß sie „von draußen" kommende Fragen und Erfahrungen als Impulse zu neuem Realitätsbezug aufgreift. Dafür gibt Kuschel in seinem Gespräch mit W. (169ff) ein Beispiel. Das Gespräch ist mit dem Satz der Vf.in überschrieben: „Atheisten enttäuschen mich unglaublich." Allein schon wegen der Begründung dieses Satzes lohnt es sich, das Buch zu lesen; z. B. das Gedicht „Sendeschluß" als Introitus des ganzen Buches:

„Gestern/ war ich zu faul zum Beten/ Hab ich einfach vor mich hin/ Vertraut dem gar nichts/ Übelnehmenden Gott, Vatertradition/ Lang gesessen vorm/ Anblick/ SENDESCHLUSS/ Wehe dir, wenn du stirbst/ Tu mir das nicht an/ TÄGLICH BROT GIB UNS HEUTE/ Oder wie/ Gehen diese gebräuchlichen/ Liebeserklärungen?" (9)

Aachen Franz Pöggeler

Christliche Spiritualität

Walach, Harald: **Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes.** Studien zu Hugo de Balmas Text „Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1994. IV, 406 S. (Analecta Cartusiana, 98/1), DM 65,00 ISBN: 3-7052-0937-X

In der Geschichte der Spiritualität, der Mystik spielt dieser Text des 13. Jh.s eine große Rolle, die noch nicht genügend erforscht und gewürdigt wurde. In den Sources Chrétiennes ist gerade die zweibändige textkritische Ausgabe (Bd 408; 409) erschienen, die Walachs Übersetzung zugrunde liegt.

Walach versucht, den Traktat statt – nach den allgemein akzeptierten Forschungen der ersten Hälfte dieses Jh.s – Hugo de Balma de Corchiis, der von 1289–1304 Prior der Kartause von Meyriat/ Bresse (Burgund) war, dem Pariser Kartäuser (Vauvert) Hugo de Moriaston († 1313) zuzuschreiben. Am Schluß seiner Argumentation skizziert er dessen „hypothetischen Lebensgang" (223–227). Ich muß gestehen, die Argumentation überzeugt mich ebensowenig wie die gelehrten Betreuer der textkritischen Ausgabe (vgl. dort die Einleitung und die Note complémentaire). Zu viele der angehäuften „Wahrscheinlichkeits"-Argumente bleiben im „vielleicht" stecken:

Muß man die Argumentation in Form einer scholastischen Quaestio einem „antiintellektuell eingestellten Kartäuser" abschreiben (der neu-entdeckte Hugo war akademisch gebildet)? Sind die Argumentations-Figuren, gegen die sich Hugo wendet (um die Rolle des Intellekts) dem unbekannten Dominikaner Helwicus Teutonicus, dem Vf. des ps. thomanischen Traktats „De dilectione Dei et proximi" zuzuweisen? Die Zuschreibung der anonym oder ps.-überlieferten spirituellen Traktate des Mittelalters ist schwierig und oft auch unmöglich.

Wichtiger ist die geistesgeschichtliche Situierung des Traktats. Nicht nur die Zuweisung an Bonaventura (als Theologie Mystica oder De Triplici Via) gaben ihm seine Bedeutung, sondern sein Zeugnis für eine antiintellektuelle, aber dennoch durchstrukturierte „Spiritualität" des Ps. Diony-

sius. Dieser wird mit Thomas Gallus (genannt Verzellensis), einem ähnlich schreibenden, historisch besser greifbaren Kartäuser († 1297) als Autorität zitiert. Guigo de Pont, ebenfalls ein Kartäuser dieser Tradition, erwähnt Hugo de Balma 1297 als gestorben. Hugo selbst argumentiert scharf gegen eine „Intellektualisierung" der „mystischen Theologie".

Die Wirkungsgeschichte Hugo von Balmas wird in der Tegernseer Kontroverse mit Vinzenz von Aggsbach (OCart) greifbar; Nikolaus von Kues schrieb dazu wichtige Stellungnahmen. W. zeichnet einige ihrer Züge nach (229–240). Doch auch hier wird W.s Argumentationsweise fraglich. Ob z. B. die zitierten Texte (nach E. Lorenz!) beweisen, daß Francisco de Osuna in seinem für Teresa von Avila so wichtigem Abecedario von Hugo de Balma „abgeschrieben" habe? Ob Margareta Porete sich bewußt mit Hugos Schrift auseinandergesetzt hat? Zu solchen Schlüssen braucht es zwingendere Argumente; ohne Erforschung handschriftlicher Bibliotheksbestände sind sie kaum möglich und bleiben wahrscheinlich weiterhin unmöglich.

Wichtig jedoch und von der Forschung noch viel zuwenig beachtet ist: Dieser Traktat bezeugt den einflußreichen Strom einer bewußt *anti-intellektuellen mystisch-spirituellen Überlieferung*, die z. B. in der „Cloud of Unknowning" ein herausragendes (und behutsam zu erforschendes, nicht wie die ideologisierte Fehlübersetzung von Lassalle/Massa) Zeugnis hat. Im geistesgeschichtlichen Sinn dieser Tradition – und nicht im Spielen mit „dünner Wahrscheinlichkeit" – muß die Forschung ansetzen. Die deutsche Übertragung W.s (auch seine wenigen Korrekturen am kritisch herausgegebenen Text überzeugen nicht) kann dazu neuen Anreiz geben.

München Josef Sudbrack

Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit." Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd I: **Text.** / Bd II: **Untersuchungen.** Bearb. v. Gisela Vollmann-Profe. Hg. v. Hans Neumann. – Zürich, München: Artemis 1990 / Tübingen: Niemeyer 1993. XXVII, 314 / XV, 334 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 100 / 101), geb. DM 89,00 / 98,00 ISBN: 3-7608-3400-0 / 3-484-89101-7

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Übers. u. hg. v. Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2., überarb. Aufl. 1995. XLVIII, 460 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I,11), geb. DM 58,00 ISBN: 3-7728-1692-4

Die theologische Bedeutung dieses, nun kritisch hg. Textes ist noch zu wenig bedacht: Eine gebildete Begine des 13. Jh.s schreibt ihre Gottes-Erfahrungen auf. Ihre poetische Sprache ist durchdrungen von theologischer Klarsicht und aktuellen (kritischen) Bezügen. Die Mystikforschung stellt sie neben die Großen des Mittelalters wie Bernhard, Hildegard, Eckhart.

a) Die kritische Ausgabe ist das Lebenswerk von Hans Neumann. Sie erblickte aber erst nach seinem Tod das Tageslicht. Da der Originaltext (mittelniederdeutsch) nicht erhalten und selbst als Torso – nach vielerlei Versuchen – nicht rekonstruierbar ist, wählte der Hg. die einzige vollständige (die Einsiedler-Hs) Abschrift – obgleich im alemanischen Dialekt (Gruppe der Gottesfreunde um Basel) – als Leit-Text. Die Kollationierung der bruchstückhaften sonstigen Überlieferung versucht, sich der Urgestalt des Textes zu nähern.

Dieser Apparat der Textausgabe wird in den Anmerkungen des II. Buchs (3–167) und der Analyse der wichtigsten Hss mit einer Kap.-Synopse gerechtfertigt. Dort finden sich (z. B. zu Buch IV, Kap. 23) Versuche, die Ursprache wiedererstehen zu lassen. Überdies sind Varianten aus der frühen, zu Mechthilds Lebzeit begonnener, lateinischen Übersetzung (Buch I–VI, in anderer Reihenfolge) mit eingebracht.

Das überaus subtile, germanistische Netzwerk Neumanns kann nur von seinem Fachkollegen gewürdigt werden. Doch auch in diesem zweiten Bd finden sich Spuren (z. B. zur viergliedrigen Anrede Gottes: Vater – Sohn – Geist – Trinität, VI,27), die der theologischen Beachtung wert sind. Die „Skizze einer Untersuchung" aus Neumanns ungedruckter Habil.schrift von 1946 (Bd II, IX–XV: Sprachgestalt und Stilformen in Mechthilds ‚Fließendem Licht der Gottheit') läßt trotz der „Deutschtümelei" ahnen, wohin eine theologische Beschäftigung mit Mechthild führen wird: „Aus Tradition und Vorbild herausstrebend" gelingt ihr eine „erste Befreiung volkssprachlicher Schöpferkräfte", wodurch sie „seelische Vorgänge in einer beseelten Gefühlssprache transparent" macht; „adelige Sprachkultur und mystische Innerlichkeit" verbinden sich; „von der Ausdrucksgestalt her gesehen" beginnt „die Literaturgeschichte der deutschen Seele".

Der Theologe wird zur immer noch vernachlässigten, aber immer bewußter werdenden Interdependenz von Inhalt und Sprachgestalt geführt. Susanne Köbele[1] hat dazu einiges – auch mit Blick auf Mechthild – dargestellt. Entsprechende Untersuchungen könnten das ökumenische Gespräch (Reformation als Sprachereignis!) beleben; im weltweiten Religionsgespräch und für die Inkulturation des Christentums aber sind sie wesensnotwendig. Ruhs[2] vorzügliche Darstellung Mechthilds läßt ahnen, wohin entsprechende Untersuchungen führen werden.

b) Die Arbeit von Margot Schmidt gibt nun auch dem Nicht-Germanisten das notwendige Werkzeug zur Hand. Ihre neuhochdeutsche Übersetzung von 1955 brauchte nur wenige Korrekturen (z. B. VII,35,37, bei Schmidt 305,4). Positiv zu würdigen ist, daß S. auch poetische Textstrukturen (Reim–Prosa, litaneiartige Anrufungen usw.) weitaus öfter als die kritische Ausgabe (dazu I, XXIIf) durch stichenförmige Wiedergabe zu rekonstruieren versucht.

Dies bringt allerdings mit sich, daß die beiden Verszählungen differieren. Es ist nicht allzu unangenehm, da die insgesamt 267 Kap. der 7 Bücher schnell die Parallelen ausfindig machen lassen. Bedauerlich aber ist, daß Plus- und Minus-Stücke der lateinischen Übersetzung auch bei Schmidt nicht vollständig angezeigt werden. Im Latein fehlt z. B. aus einsichtigen Gründen die für Mechthild typische Beschreibung der Gotteserfahrung: „Ie das minnebet enger wird, ie die umbehalsunge naher gat" (I,22.27; Schmidt 21,14).

Dafür aber bietet Schmidt viele Hinweise für die theologische Bedeutung Mechthilds. Der Anmerkungsteil (343–403) ist eine bunte Mischung von Verständigungshilfen für den nicht-fachkundigen Leser („Kapitel" als „Zusammenkunft des ganzen Konvents"), von Hinweisen auf die Symbolkunde (z. B. Christus als Arzt) und direkten theologischen Auskünften („Präexistenz Christi"). Neben anderen Indices runden ein (wohl überladenes; dazu die Bemerkungen zur klassischen Bernhard v. Clairvaux-Ausgabe des kürzlich verstorbenen Jean Leclercy, OSB) Bibelstellenverzeichnis (413–423) und ein Sachverzeichnis (435–460) den Bd ab.

Das in Arbeit befindliche „Glossar" (II, VIII) zur textkritischen Ausgabe wird die Wege zur theologischen Aufarbeitung zementieren. In der Einleitung skizziert Schmidt einige Ansätze dazu und das reiche Sachverzeichnis läßt die Differenziertheit ahnen. Es geht um eine „Symboltheologie", die bei Mechthild schon den Übergang vom patristischen Symboldenken zum Begriffsrealismus der Scholastik erspüren läßt. Diese Art von Theologie, die heute A. Stock oder H. Timm repräsentieren, hat vom patristisch-mittelalterlichen Material wohl niemand besser als H. Rahner und H. de Lubac entworfen. So ist verwunderlich, daß Schmidt nur (theologisch) sekundäre Werke de Lubacs benutzt (Surnaturel nicht in der erweiterten doppelbändigen Ausgabe und die materialreiche, für jede patristisch-mittelalterliche Symboltheologie unentbehrliche – z. B. über die „Brüste der Jungfrau Ekklesia", (II, 1,301–317 u. ö.) – vierbändige „Exégèse médievale" überhaupt nicht. Auch die reichen symbolkundigen Arbeiten des Germanisten Ohlys können vielmehr zur Theologie Mechthilds beitragen, als bei Schmidt sichtbar wird.

Dies alles aber zeigt: Die theologische Erschließung Mechthilds steht, wie S. betont, noch aus und wird zweifelsohne auch moderne Überlegungen anregen.

München Josef Sudbrack

[1] Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache (Bibl. Germanica, 30), Tübingen 1993.

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

Die 1993 erschienene große, gebundene und mit zahlreichen Fotos versehene Ausgabe dieses Werkes ist eine Neubearbeitung des zuerst 1963 aufgelegten Buches „Die Attribute der Heiligen" von Pfarrer Otto Wimmer, das hier jetzt in der Bearbeitung wieder als preiswertes und benutzerfreundliches Taschenbuch vorliegt.

Zuletzt hatte dieses Werk, bereits unter dem jetzigen Titel, nach dem Tod Wimmers in einer Bearbeitung von Josef Stadlhuber acht Aufl. erreicht. Der Erstautor war bereits durch ein ähnliches, deutlich umfangreicheres Werk bekannt geworden (Otto Wimmer / Hartmann Melzer, „Lexikon der Namen und Heiligen", inzwischen in der siebten Aufl.). Es wird als vierte Aufl. des ebenfalls von Otto Wimmer hg. „Handbuch der Namen und Heiligen mit einer Geschichte des christlichen Kalenders" angesehen.

Die Kunsthistorikerin Barbara Knoflach-Zingerle, Leiterin des Grazer Diözesanmuseums, schreibt in ihrem Vorwort, daß sich der Verlag entschlossen hat, „wieder eine handliche Ausgabe in kleinem Format herauszugeben. Das nun vorliegende Buch enthält zwar keine Fotos, jedoch den überarbeiteten Text" (7) und eine Reihe von erklärenden Zeichnungen bzw. Abbildungen.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile: Ein erster Teil „*Verzeichnis der Attribute und Begriffe*" (9–78) enthält alphabetisch geordnet Gegenstände und Inhalte, die verschiedenen Heiligen als Erken-

[2] Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik II. Frauenmustik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, 247–295.

nungszeichen zugeordnet werden, während der zweite Teil ein „*Alphabetisches Verzeichnis der Heiligen und Seligen*" (79–211) ist. Zahlreiche Querverweise erleichtern den Umgang und stellen Verbindungen zwischen verschiedenen Heiligen und ihren Attributen her.

Leider wird nie ein direkter Bezug vom zweiten auf den ersten Teil oder umgekehrt hergestellt, so daß ein Blättern zwischen dem Verzeichnis der Attribute und dem der Heiligen unvermeidlich ist. Uneinheitlich wird auch mit Hinweisen auf Heilige im ersten Teil umgegangen.

Die meisten Attribute werden jedoch eindeutig und ausschließlich einem einzigen / einer einzigen Heiligen zugeordnet; wenige Begriffe erschließen sich allerdings erst beim Nachblättern im alphabetischen Verzeichnis. Weniger bekannte Attribute werden durch Abbildungen oder Zeichnungen veranschaulicht.

Es werden die wichtigsten und für das deutschen Sprachgebiet *bedeutungsvollsten heiligen* (oder seligen) Frauen und Männer (ca. 500) in alphabetischer Ordnung erwähnt. Neben dem Geburts- und/oder Todestag und einer charakterisierenden Kurzvita von einigen wenigen Zeilen wird sinnvollerweise auch die spezifische Art ihrer Darstellung beschrieben (Identifikationsmerkmale); außerdem wird der ihnen zugewiesene Gedenktag liturgisch korrekt angegeben (H = Hochfest, F = Fest, G = obligatorischer Gedenktag, g = fakultativer Gedenktag); dabei unterscheidet der Vf. zwischen dem Römischen Generalkalender und dem Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet.

Auf den letzten sieben Seiten folgen ein Abkürzungsverzeichnis (aufgeschlüsselt nach allgemeinen und liturgischen Abkürzungen, Museen, Ordensbezeichnungen) und ein Literaturnachweis, der allerdings ausschließlich Literatur enthält, die für diese Neubearbeitung und die vorausgegangenen Auflagen verwendet wurde. Ein umfassenderes und allgemeineres Verzeichnis findet sich im „Lexikon der Namen und Heiligen" von Otto Wimmer / Hartmann Melzer – darauf wird verwiesen.

Trotz seiner Knappheit ist dieses Buch für alle, die sich eine erste Information über Attribute und über das Leben, Wirken und Sterben eines/einer Heiligen verschaffen oder am konkreten Objekt eine Identifikation vornehmen wollen, eine große Hilfe.

Münster Dietmar Thönnes

Kurzrezensionen

Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 205 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 134), kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012687-3

Die leicht überarbeitete Fassung der im SS 92 von der Ev.-Theol. Fak. Heidelberg angenommenen Diss. stellt die These auf, daß das Gebot gegenseitiger Liebe im Corpus Johanneum kein spezielles johanneisches Liebesgebot darstellt, sondern vielmehr auf das *biblische* Liebesgebot von Lev 19,17f zurückgreift und dieses als Verzicht auf den Haß gegen den Bruder interpretiert. Durch die synchrone Analyse der entsprechenden Textstellen des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe und die anschließende traditionsgeschichtliche Einordnung des Liebesgebotes befreit der Vf. die Interpretation desselben aus der bisher in der Forschung gängigen Alternative „Einschränkung" oder „Stillschweigendes Voraussetzen des Gebotes Jesu" und zeigt, daß es sich bei der Interpretation im Corpus Johanneum nicht um die Liebe des Eigenen handelt, sondern daß das johanneische Liebesgebot vielmehr das doppelte Gebot von Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck bringt und somit als Erkennungszeichen der gemeinsamen Identität, die gerade auch nach außen hin offen ist, fungiert. A. L.

Boojamra, John Lawrence: **The Church and Social Reform.** The Policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople. – New York: Fordham University Press 1993. X, 181 S., kart. US-$ 19,95 ISBN: 0-8232-1335-8

Bei diesem Bd handelt es sich um eine Studie zu den sozialen Reformen des Patriarchen Athanasios, der zwischen 1289 und 1309 zweimal den Stuhl von Konstantinopel innehatte. Ein besonderer Akzent wird auf die Beziehung zwischen staatlicher und kirchlicher Macht gelegt, was ja für den byzantinischen Raum von großem Interesse ist. Die gut dokumentierte und sorgfältig erarbeitete Studie des Vf.s, eines orthodoxen Theologen aus den Vereinigten Staaten, beleuchtet einen wenig beachteten Aspekt der byzantinischen Kirchengeschichte. T. B.

Emeis, Dieter: **Mit den Sakramenten leben.** Ein kleiner Katechismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 109 S., kart. DM 14,80 ISBN: 3-451-23055-0

Der bekannte Münsteraner Pastoraltheologe unternimmt es hier, vor allem in katechetischer Zielrichtung und in dementsprechend einfacher Sprache einen lebendigen Zugang zu den Sakramenten zu eröffnen. Nach einer Art theologischer Grundlegung („Zeichen der Nähe Gottes") geht er die sieben Sakramente in ihrer Bedeutung für den Getauften, für die Gemeinschaft und für die katechetischen Mitarbeiter/innen dort durch. Eine sehr empfehlenswerte Gesamtschau. H. E. W.

Finsterbusch, Karin: **Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen.** Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 221 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 20), geb. DM 68,00 ISBN: 3-525-53375-6

Die Studie – eine überarbeitete Fassung der im WS 93/94 von der Ev.-Theol. Fak. Heidelberg angenommenen Diss. – erbringt durch die gezielte Analyse paulinischer Schlüsseltexte mit explizitem Thorabezug (auch hinsichtlich der negativen, bzw. der die Gültigkeit der Thora limitierenden Aussagen des Apostels) den Nachweis, daß die Thora auch als Lebensweisung für die überwiegend heidenchristlichen Briefadressaten des Apostels anzusehen ist, gleichwohl sie in unterschiedlichem Umfang für Juden und Heiden Gültigkeit besitzt. Zur Verifizierung dieser These zieht Vf.in nicht nur den Vergleich mit rabbinischer und zwischentestamentlicher Literatur heran, sondern zeigt durch die Zusammenstellung sinnverwandter „Feldbegriffe" zu einem „semantischen Feld", daß auch Texte ohne explizite Thorahinweise eine Einheit bilden, mit der Paulus die Thora als Grundlage ethischen Handelns für Heidenchristen ausweist. A. L.

Fuchs, Guido: **Psalmendeutung im Lied.** Die Interpretation der „Feinde" bei Nikolaus Selnecker (1530–1592). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 248 S. (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, 25), kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-57187-9

Das Psalmlied, das auf Martin Luther zurückgeht, ist als Form der Psalmendeutung bislang wenig untersucht. Dieses forschungsgeschichtliche Defizit wird durch die Würzburger liturgiewissenschaftliche Diss. ein wenig aufgearbeitet, die sich mit dem Werk des reformatorischen Dichterkomponisten Selnecker befaßt, von dessen Liedern sich auch heute noch einige im Evangelischen Kirchengesangbuch finden. Dabei wird zugleich eine Einführung in Entstehung und Programmatik des „Psalmlieds" überhaupt gegeben; besonders bedeutsam ist der längere Abschnitt über Luthers Psalmlied-Dichtungen. E. Z.

Grote, Heiner: **Was verlautbart Rom wie?** Eine Dokumentenkunde für die Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 168 S. (Bensheimer Hefte, 76), kart. DM 29,80 ISBN: 3-525-87165-1

Gerade evangelische Theologen tun sich schwer, eine „römische" Erklärung – gemeint sind die Verlautbarungen des Bischofs von Rom als oberstem Lehrer der Gesamtkirche – richtig einzuordnen, zumal sich diese Veröffentlichungen in der Tat auf verschiedenen Ebenen bewegen, sich unterschiedlicher Genera bedienen und in verschiedenartigen Organen erscheinen. Dieses gewiß hilfreiche Buch bezeichnet seine Grenzen selbst: „Eine Dokumentenkunde" kann nur „Erste Hilfe" bieten, „kognitives Wissen". Es vermittelt eine Art „intensives Verstehen", ein „Gespür" (131) – das aber wahrscheinlich nur dem gegeben ist, der Theologie betreibt als Theologe innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft und aus einem „sentire cum Ecclesia" heraus. H. E. W.

Giussani, Luigi: **Warum Jesus Christus?** Am Ursprung des christlichen Anspruchs. Übersetzt von Carl-Franz Müller, durchgesehen von Peter Schulz / Konstanze Graziotto. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 171 S. (Theologia Romanica, XIX), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-322-7

Selbst in der Übersetzung ist dieses Buch des als sprachlich gewandt bekannten Luigi Giussani (im Original erschienen 1988) spannend zu lesen, bietet sich also schon von daher auch für brei-

tere Leserkreise an. Absicht ist, Christus als Antwort auf das eigentliche „Ich" des Menschen plausibel zu machen. Es handelt sich also, wenn man so will, um die transzendentaltheologische Fragestellung, die sich allerdings der „Quellen" (d. h. der Gewißheit der Evangelien), stets zurückversichert. Quintessenz dieser „Apologetik" (im positiven Sinn): „Die Aufgabe jener (. . .), die Jesus Christus gefunden haben – die Aufgabe der christlichen Gemeinschaft – besteht eben darin, die menschlichen Probleme auf Grund des Aufrufs Jesu so gut wie möglich einer Lösung zuzuführen" (154f). Der Mensch auf dem Weg der Nachfolge begibt sich auf die Suche nach seinem „Selbst" und macht so „Grunderfahrung des Lebens unterwegs" (155). H. E. W.

Koch, Klaus: **Die Profeten I.** Assyrische Zeit. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995, dritte, völlig neu bearbeitete Aufl. 288 S. (Urban-Taschenbücher, 280), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-013678-X

Die Neuaufl. nimmt ausdrücklich die Diskussion mit anderen Prophetendeutungen der letzten Jahre auf. Dadurch gewinnt Kochs eigene Propheteninterpretation weiter an Profilschärfe: „Der Profet fordert (von Ausnahmefällen wie Jes 7 abgesehen) nicht Glauben vom Publikum, sondern Einsicht. Was er als Wort Gottes kündet, soll als eine in sich schlüssige Zukunftsprognose begriffen werden, weil das Kommende der im Kontext der hebräischen Sprache und der israelitischen Überlieferungen erfahrenen Geschichte entspricht und deren wirkliche Hintergründe aufdeckt. Die profetische Botschaft zielt also auf eine nachdenkliche Aufnahme, die ich *nachlaufende Erkenntnis* nenne" (12). Die Darstellung präsentiert die Bücher bzw. die hinter ihnen stehenden Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Nahum, Zefanja und Joel. Sie setzt jeweils bei der Endkomposition der Bücher an und schließt von da auf die prophetischen Erstschriftsteller und den spezifischen Beitrag des jeweiligen Propheten / Buches zurück. E. Z.

Körner, Ulrich H. J.: **Bedenken, daß wir sterben müssen.** Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik. – München: C. H. Beck 1996. 128 S. (Beck'sche Reihe, 1147), kart. DM 16,80 ISBN: 3-406-39247-4

Der in Wien lehrende evangelische Theologe bietet hier eine Zusammenschau grundlegender Probleme aus dem Umfeld von Tod und Sterben, wobei die theologische Perspektive nicht nur leitend ist, sondern auch anteilsmäßig überwiegt. Besonders interessant ist das vierte Kapitel des Buches, wo die Totensegnung – in katholischer Sicht ja nie ein Problem – aus evangelischer Sicht thematisiert und problematisiert wird. H. E. W.

Maier, Johann: **Die Kabbalah.** Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen, hg. v. Johann Maier. – München: C. H. Beck 1995. 416 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-39659-3

G. Scholem hat mit seinem grundlegenden Werk „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen" (deutsch 1957) und mit anderen Publikationen die Voraussetzungen für eine neue Beschäftigung mit der Kabbalah geschaffen. Diese Anstöße greift der renommierte Kölner Judaist Johann Maier auf und führt mit diesem Bd in die „klassische" Kabbalah ein, wie sie in den Werken des Josef ben Abraham Gikatilla (vor allem: Sha'arē 'ōrah „Lichtpforten") und des Mose ben Samuel de Leon (Sefaer ha-Zohar „Buch des Glanzes") gegen Ende des 13. Jh.s Gestalt angenommen hat. In knapper, aber bewährt präziser Weise erläutert Maier zunächst die Voraussetzungen („Bausteine") für die Entstehung der Kabbalah und bietet dann eine (etwas zu kurz) kommentierte Textauswahl der klassischen Kabbalisten unter den Gesichtspunkten „Die Symbolik der Sefirot / Wirkungsweisen der Gottheit" – „Der Mensch" – „Das Leid des Menschen, die Übel ‚Dieser Welt' und die Mächte des Bösen" – „Gottesdienst, Gebet, kabbalistische Meditation und Kontemplation". Die Grundlage der getroffenen Textauswahl bildet durchgängig das geradezu didaktisch aufgebaute Werk „Lichtpforten", ergänzt durch entsprechende Abschnitte aus dem sprachlich und inhaltlich weit schwierigeren „Zohar" und vereinzelt durch Auszüge aus zwei anderen Werken des Josef Gikatilla. Gelegentlich kommen Stücke aus dem Pentateuch-Kommentar des Menachem Recanati hinzu. Der Bd ist eine ausgezeichnete Einführung in ein bislang vernachlässigtes Textcorpus der jüdischen Überlieferung und zugleich ein Anstoß zur stärkeren Berücksichtigung der jüdischen Mystik in der Mystikforschung überhaupt. E. Z.

März, Claus-Peter: **Hoffnung auf Leben.** Die biblische Botschaft von der Auferstehung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 124 S. (Begegnung mit der Bibel), kart. DM 39,00 ISBN: 3-460-33034-1

Der hier anzuzeigende Bd des Professors für neutestamentliche Exegese in Erfurt zeichnet auf beeindruckende Weise den Weg vom Alten Testament als „langen Weg einer großen Hoffnung" zur „Auferstehung Jesu als Grund unserer Hoffnung" im Neuen Testament nach. Dabei wird den biblischen Texten viel Raum gegeben, die der Vf. mit verständlichen und kompetenten Einführungen, Auslegungen und Zusammenfassungen umgibt. Unter der Überschrift „Zur Vertiefung" finden sich zusätzliche Leseempfehlungen, Arbeitsanregungen und Literaturhinweise. Durch den Anhang, der Textbeispiele frühjüdischer Schriften bietet, wird der Bd abgerundet. – Dieses wirklich gelungene Werk ist allen zu empfehlen, die in das zentrale Thema unseres Glaubens eingeführt werden möchten. M. R.

Meyer, Harding: **Ökumenische Zielvorstellungen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 188 S. (Bensheimer Hefte, 78, Ökumenische Studienhefte, 4), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-87166-X

Harding Meyer, viele Jahre beim Lutherischen Weltbund in Genf und am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg tätig, ist zuverlässiger Gewährsmann in ökumenischen Fragen, dabei stets ausgewogene Positionen vertretend. In dieser Nummer der „Bensheimer Hefte" bietet er einen umfassenden Überblick über derzeitige Modelle christlicher Einheit, denen Reflexionen über das Verständnis der Einheit der Kirche vorangehen und ein auswertend-ausblickender Teil folgt. Empfehlenswert für Leser aller Konfessionen – es gibt derzeit in diesem Umfang nichts Besseres zum Thema „Ökumenische Zielvorstellungen". H. E. W.

Müller, Wunibald: **Von der Sehnsucht heimzukehren.** – Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1996, 128 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7867-1919-5

Auf sehr eindrucksvolle Weise schreibt W. Müller, Psychotherapeut und Theologe, z. Z. Leiter des Recollectiohauses der Abtei Münsterschwarzach, über die zutiefst menschliche Sehnsucht heimzukehren, Nähe, Geborgenheit, Intimität und Zuneigung zu erfahren. Nicht als Regression – eine sich selbst der eigenen Verantwortung entziehende, in Nostalgie flüchtende Haltung – möchte der Vf. dieses Verlangen nach Heimkehr verstehen, sondern er regt an „*nach vorne* zu gehen, aus uns herauszutreten, das zuzulassen und zur Entfaltung zu bringen, was in uns steckt" (10). Die persönlichen Erfahrungen Müllers aus seiner Arbeit und seinem Leben kommen genausowenig zu kurz wie kompetente theologische und psychologische Kenntnisse, die allerdings nicht in einer abstrakten Erörterung münden. Dies ermöglicht dem Leser, über die eigene Sehnsucht nach Heimat nachzudenken. M. R

Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker. Hg. v. Peter Mommer / Werner H. Schmidt / Hans Strauß. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. XII, 355 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7887-1457-3

In den vier Teilen „Alttestamentliches Recht" – „Geschichte und Geschichtsschreibung im Alten Testament" – „Exegese des Alten und Neuen Testaments" – „Altes Testament und kirchliche Praxis" sind hier 24 Beiträge versammelt, mit denen der Wuppertaler Alttestamentler zu seinem 65. Geburtstag geehrt wird. Die drei ersten Beiträge von E. S. Gerstenberger, H. Seebass und H.-J. Zobel widmen sich mit rechtsgeschichtlichen Fragen dem forschungsgeschichtlich bedeutsam gewordenen Arbeitsschwerpunkt des Jubilars. E. Z.

Pâcurariu, Mircea: Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie 1994. VII, 630 S. (OIKONOMIA, 33), kart. DM 48,50 ISBN: 3-923-119-32-1

Mit diesem Bd wird eine große Lücke in der ostkirchlichen Historiographie geschlossen. Der Vf. bietet vom Standpunkt eines rumänisch-orthodoxen Theologen eine Gesamtschau der Geschichte seiner Kirche, die nicht von der Geschichte des rumänischen Volkes zu trennen ist. Das Werk bietet eine detaillierte Beschreibung der Kirchen- und Theologiegeschichte seit dem ersten Erscheinen des Christentums im heutigen rumänischen Raum. Jedem der sieben Kap. sind ausführliche Literaturangaben beigegeben. Die Publikation dieses Bdes ist ein weiteres großes Verdienst der Reihe OIKONOMIA. T. B.

Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe Targumischer und Midraschischer Paralleltexte. Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert v. Dirk U. Rottzoll. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. X, 539 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 14), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014231-7

Der Bd bietet, dem Buch Genesis kursorisch folgend, in deutscher Übersetzung Textabschnitte aus dem Jerusalemer und Babylonischen Talmud, in denen sich ein Schriftvers aus Genesis in Form eines Zitats findet. Schwer verständliche Textpassagen innerhalb der dargebotenen Talmudtexte werden in Fußnoten kommentiert; ebenso wird häufig die Beziehung zwischen Bibelzitat und dem rabbinischen Verständnis des Zitats erläutert. Zu den dargebotenen Talmudtexten werden aus diversen Targumim und Midraschim in Fußnoten entsprechende Parallelbelege mit den Verweisangaben notiert; in diese Targum- und Midraschliteratur bietet der Vf. eingangs eine knappe, hilfreiche Einführung. Dieses außerordentliche verdienstvolle und für Nichtjudaisten höchst nützliche Werk sollte zumindest für alle fünf Bücher der Tora fortgeführt werden. E. Z.

Schmidt-Lauber, Gabriele: **Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16.** Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. VII, 164 S. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen, 6), geb. DM 88,00 ISBN: 3-412-11193-7

Die Hamburger Diss. (Betreuer: Prof. B. Lohse) schließt ein Forschungsdesiderat, insofern ein Vergleich zwischen dem Manuskript und den Vorlesungsnachschriften der für Luthers theologische Entwicklung höchst bedeutsamen Römerbriefvorlesung von 1515/16 unternommen wird. Dabei werden die sachlichen Differenzen zwischen den verschiedenen Textüberlieferungen systematisch erfaßt. Zudem wird die Frage nach Luthers pädagogischem „Profil bei der Unterrichtung der Römerbriefvorlesung" gestellt, wobei der Blick auf Luthers frühes akademisches Auftreten geweitet wird (8). M. S.

Schmidt, Werner H.: **Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens.** Bd 1: Studien zu Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. VIII, 256 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-7887-1546-4

Die anläßlich des 60. Geburtstages des Bonner Alttestamentlers zusammengestellten 13 Studien zeigen eindrucksvoll dessen Bemühen, in der Vielschichtigkeit der biblischen Überlieferung wenn schon nicht eine Mitte, so doch eine Einheit stiftende Perspektive zu entdecken und nachzuzeichnen. Die vier Beiträge zum Pentateuch dokumentieren gut Schmidts „klassische" Position in der Nachfolge J. Wellhausens. Besonders wichtig ist der letzte Beitrag: „Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zu Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Theologie". E. Z.

Scholl, Norbert: **Sakramente.** Anspruch und Gestalt. – Regensburg: F. Pustet 1995. 209 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7917-1456-2

Etwas klischeehaft setzt diese Arbeit des Heidelberger Religionspädagogen zur Sakramentenpastoral ein: Männerdominanz, magischer Mißbrauch usw. als Gründe für die Krise der Sakramentenpastoral. Doch recht geschickt baut er vor diesen negativen Linien sakramentaler Praxis eine vor allem neutestamentlich-urkirchlich legitimierte Sicht der Sakramente auf, die dann für jedes der sieben Sakramente ausdifferenziert wird. Dieses engagierte Buch ist vor allem für den Praktiker von großem Nutzen. H. E. W.

Stemberger, Günter: **Studien zum rabbinischen Judentum.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 416 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 10), kart. DM 48,00 ISBN: 3-460-06101-4

Der Bd vereinigt zwölf (meist in der Zeitschrift Kairos erschienene) Aufsätze des Wiener Judaisten, die allesamt für Bibelwissenschaftler höchst anregend waren bzw. sind. Herauszuheben sind, auch wegen ihrer Wirkungsgeschichte, die drei Beiträge: (1) Die Bedeutung des „Landes Israel" in der rabbinischen Tradition; (2) Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments; (3) Jabne und der Kanon. E. Z.

Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg. v. Martin Stöhr. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 477 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 20), geb. DM 39,00 ISBN: 3-923095-20-1

Der Sammelbd gibt einen eindrucksvollen Einblick in Thematik und Zielsetzung des seit 1978 an der Hebräischen Univ. Jerusalem laufenden Programms „Studium in Israel", an dem jährlich etwa 20 Studentinnen und Studenten teilnehmen. Der 1. Teil des Bdes dokumentiert die Vorträge, die zum zehnjährigen Jubiläum auf zwei Symposien in Jerusalem und an der Evangelischen Akademie Arnoldsheim gehalten wurden. Dabei werden durch profilierte jüdische (u. a. M. Greenberg, J. Schwarz, J. Leibowitz, Sh. Talmon) und christliche Wissenschaftler zentrale Themen des christlich-jüdischen Dialogs diskutiert. Der 2. Teil dokumentiert ein Podiumsgespräch an der Hebräischen Univ. und formuliert kirchenamtliche Erwartungen an „Studium in Israel" durch den damaligen Landesbischof und derzeitigen EKD-Vorsitzenden Prof. Dr. K. Engelhardt. Die Teile 3–4 bringen pointierte Thesen und Berichte, teilweise von ehemaligen TeilnehmerInnen des „Studium in Israel", zu aktuellen christlich-jüdischen Fragen. Der 5. Teil bringt die Laudatio, die der in der Nazizeit aus Deutschland vertriebene jüdische Philosoph und Theologe Emil Fackenheim 1988 bei der Überreichung der Buber-Rosenzweig-Medaille an den Arbeitskreis „Studium in Israel" gehalten hat. Der Bd ist eine faszinierende Momentaufnahme und eine programmatische Skizze des christlich-jüdischen Erneuerungsprozesses. E. Z.

Wettstein, Ronald Harri: **Leben- und Sterbenkönnen.** Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 872 S., geb. DM 123,00 ISBN: 3-906755-35-5

Der voluminöse Bd befaßt sich mit rechtlichen Fragen der Sterbebegleitung, u. a. unter dem Gesichtspunkt von Selbstbestimmung (z. B. Patiententestament), dem Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Leiden und mit der Schmerzproblematik, um nur einige Punkte zu nennen. Vieles ist im engeren Sinn theologisch, v. a. verantwortet von Prof. Denis Müller, Luzern. Vor allem an seine Position und Konzeption wären viele Fragen zu richten. H. E. W.

Wiesel, Elie: **Die Weisheit des Talmud.** Geschichten und Portraits. – Freiburg: Herder 1995. 360 S. (Spektrum, 4384), kart. DM 19,80 ISBN: 3-451-04384-X

Dies ist zwar keine wissenschaftlich ambitionierte Einführung in den Talmud. Man erfährt nichts über Entstehung und Aufbau. Es gibt auch keinerlei Quellenangaben. Aber dennoch wird die Welt und die Lebensweisheit des Talmud plastisch, indem wichtige Lehrer des Talmud erzählerisch porträtiert und mit Geschichten, die im Talmud über sie stehen, charakterisiert werden. Das Buch geht zurück auf Vorlesungen, die Elie Wiesel im jüdischen Kulturzentrum YMHA in New York, an der Univ. Boston, an der Sorbonne und im Raschi-Zentrum in Paris gehalten hat. Es gelingt Wiesel, den Scharfsinn und den Witz, die Erfahrungsdichte und die Lebensleidenschaft des Talmud zur Sprache zu bringen. Hier begreift man den Grundansatz des jüdischen Offenbarungsverständnisses: Die Tora Gottes ist nicht im Himmel geblieben, sondern auf die Erde gekommen und will nun von den Menschen studiert, diskutiert und konkretisiert werden – damit sie das Leben finden und mehren. E. Z.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

Theologie der Gegenwart 2, 1996. Hg. von der Philosophisch Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1996 ISSN: 0342-1457: S. 82–93: Rivinius, Karl Josef: Ars moriendi. Die Kunst heilsamen Sterbens; S. 94–113: Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Pluralismus oder Pluralität? Anthropologisch-sozialethische Anmerkungen zu einem Problem der Gegenwartskultur; S. 114–127: Giesen, Heinz: Die Johannestaufe. Religions- bzw. traditionsgeschichtliche Einordnung und Bedeutung für die christliche Taufe; S. 128–144: Piepke, Joachim G.: Den Glauben inkulturieren. Die Neuevangelisierung Lateinamerikas in Santo Domingo; S. 145–152: Furger, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (I.). Versuch einer Trendbestimmung 30 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils

Zeitschrift für katholische Theologie 2, 1996. Hg. von den Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: Herder 1996 ISSN: 0044–2895: S. 126–137: HAGENEDER, O.: Der Zweifel an Regierungsmaßnahmen als Sakrileg; S. 138–150: MORDEK, H.: Eine ungedruckte Bischofsliste des 1. ökumenischen Konzils von Nicäa (325) (Cod. Stuttgart HB VI 113 der Collectio Weingartensis; S. 151–168: PREE, H.: „Independenter a civili potestate" (c. 1254 § 1 CIC). Zur Legitimität staatlich sanktionierter Kirchenfinanzierungssysteme; S. 169–186: PRIMETSHOFER, B.: Die Ernennung von Bischöfen in Österreich, Deutschland und der Schweiz; S. 187–204: REES, W.: Religionsunterricht und katholische Schule im Kontext religiöser Erziehung. Rechtsgrundlagen und gegenwärtige Diskussion; S. 205–221: BREITSCHING, K.: Möglichkeiten der Teilhabe der Frau an der kirchlichen Sendung nach dem CIC 1983; S. 205–221: Zotz, B.: „Atsi ... excludat matrimonii essentiale aliquod elementum." Rechtssystematische Überlegungen zu einem unbestimmten Begriff des c. 1101 § 2

Töchter und Mütter: Weibliche Identität, Sexualität und Individualität. Hg. von Janneke van Mens-Verhulst / Karlein Schreurs / Liesbeth Woertman. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1995. 238 S., kart. DM 50,00 ISBN: 3-17-013595-3: S. 17–22: SCHREURS, Karlein: Töchter. Entwicklungslinien weiblicher Subjektivität; S. 23–31: FLAAKE, Karin: Ein Körper für sich allein. Sexuelle Entwicklungen und körperliche Weiblichkeit in der Mutter-Tochter-Beziehung; S. 33–45: LYKKE, Nina: Töchter auf der Suche. Rotkäppchen, Antigone und der Ödipuskomplex; S. 47–58: DE KANTER, Ruth: Töchterliche Lebensentwürfe. „Später, wenn ich groß bin, werde ich Papa – dann haben wir auch einen Vater im Haus" (Hannah, vier Jahre); S. 59–69: DE WAAL, Mieke: Adoleszente Töchter über ihre Mütter; S. 71–83: NIELSEN, Harriet Bjerrum / Rudberg, Monica: Zur Frage der Geschlechterdifferenz. Weibliche Subjektivität und ihre Veränderung im Generationenkontext; S. 87–92: WOERTMAN, Liesbeth: Weibliche Subjektivität und äußere Realität; S. 93–102: SAYERS, Janet: Mütterliche und phallische Macht. Phantasie und Symbol; S. 103–119: ORBACH, Susie / EICHENBAUM, Luise: Weibliche Subjektivität, Gegenübertragung und Mutter-Tochter-Beziehung; S. 121–137: LEIRA, Halldis / KRIPS, Madelien: Mutterschaft im Mythos; S. 139–149: GROEN, Martina: Die Mutter-Tochter-Beziehung – der „schwarze Kontinent". Ist eine multikulturelle Zukunft möglich?; S. 153–158: VAN MENS-VERHULST, Janneke: Töchter und Mütter. Eine Neubewertung weiblicher Subjektivität; S. 159–173: SURREY, Janet: Die Mutter-Tochter-Beziehung. Psychotherapeutische Aspekte; S. 175–187: GILLIGAN, Carol / ROGERS, Annie: Mütter und Töchter. Paradigmenwechsel in der Psychologie; S. 189–201: JORDAN, Judith: Das Beziehungsselbst. Ein Modell weiblicher Entwicklung; S. 203–218: FLAX, Jane: Mütter und Töchter im Diskurs

Die ganz alltägliche Gewalt. Eine interdisziplinäre Annäherung. Hg. von Konrad Hilpert. – Opladen: Leske + Budrich 1996. 156 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-8100-1510-5: S. 7–17: HILPERT, Konrad: Gewalt im Alltag: Wahrnehmung und Komplexität eines Phänomens; S. 19–43: HORNSTEIN, Walter: Gewaltbereitschaft von Kindern und Jugendlichen; S. 45–70: ECKERT, Roland / WILLEMS, Helmut: Eskalationsmuster der Gewalt bei ausländerfeindlichen Jugendlichen; S. 71–82: ENGELS, Henry: Offene und latente Formen der Gewalt zwischen den Geschlechtern; S. 83–96: EID, Volker: Gewalt im Straßenverkehr. Skizzen zur Wahrnehmung und Analyse; S. 97–105: WINTERHOFF-SPURK, Peter: Die gezeigte Gewalt. Zur Analyse aggressiver Fernsehinhalte; S. 107–116: RAUCHFLEISCH, Udo: Fehlender Sinn, fehlende Beziehungen: Ursache der neuen Gewalt?; S. 117–132: KEEL, Othmar: Gewalttätigkeit in der Bibel; S. 133–152: LESCH, Walter: Wege aus der Gewalt. Der Beitrag von Familie, Schule und Kirche

»Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Zwei Konzepte des Diktaturvergleichs. Hg. von Hans Maier. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 436 S., kart. DM 50,00 ISBN: 3-506-76825-5: S. 15–35: PETERSEN, Jens: Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien; S. 37–47: SCHÄFER, Michael: Luigi Sturzo als Totalitarismustheoretiker; S. 59–70: HÜRTEN, Heinz: Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs; S. 75–80: GADSHIJEW, Kamaludin: Betrachtungen über den russischen Totalitarismus; S. 81–85: ALEXEJEW, Pjotr W.: Die Naturwissenschaften unter den Bedingungen des Totalitarismus in der Sowjetunion; S. 93–104: TOMKA, Miklós: Die Kehrseite des Totalitarismus: der Diskussionsstand in Ungarn; S. 113–120: ROKYTA, Hugo: Blick auf Geschichte und Gegenwart der böhmischen Länder; S. 129–154: LINZ, Juan L.: Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion; S. 171–181: HOVER, Winfried: Schrecken und Heil. Aspekte politischer Zeiterfahrung bei Romano Guardini; S. 191–209: HERZ, Dietmar: Die politische Religionen im Werk Eric Voegelins; S. 211–232: KIESEL, Helmut / GREVEL, Jan Peter: Die modernen Gewaltregime und die Literatur; S. 233–250: MAIER, Hans: „Totalitarismus" und „Politische Religionen". Zwei Konzepte des Diktaturvergleichs; S. 251–259: BALLESTREM, Karl Graf: Der Totalitarismus in Osteuropa und seine Folgen; S. 260–263: BUCHHEIM, Hans: Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz; S. 264–274: GESS, Brigitte: Die Totalitarismuskonzeption von Raymund Aron und Hannah Arendt; S. 275–284: JESSE, Eckhardt: Überlegungen zur weiteren Totalitarismusforschung; S. 285–290: LÜBBE, Hermann: Die Historizität des Totalitarismus; S. 291–300: MOMMSEN, Hans: Leistungen und Grenzen des Totalitarismus-Theorems: die Anwendung auf die nationalsozialistische Diktatur; S. 335–356: GADSHIJEW, Kamaludin: Totalitarismus als Phänomen des 20. Jahrhunderts; S. 357–381: BRACHER, Karl Dietrich: Nationalsozialismus, Faschismus und autoritäre Regime; S. 383–400: ROHRWASSER, Michael: Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalsozialismus und die Rolle des Schriftstellers; S. 401–411: LÜBBE, Hermann: Aufklärung und Terror. Geschichtsmetaphysische Voraussetzungen totalitärer Demokratie; S. 413–421: KOLAKOWSKI, Leszek: Über Marxismus, Christentum und Totalitarismus

Bibelwissenschaften

Biblica Vol. 77 Fasc. 1. Hg. vom Pontificio Istituto Biblico. – Roma 1996 ISSN: 0006-0887: S. 1–15: SANDNES, K. O.: Prophecy – A Sign for Believers (1 Cor 14,20–25); S. 16–31: GLATT-GILAD, D. A.: The Role of Huldah's Prophecy in the Chronicler's Portrayal of Josiah's Reform; S. 32–47: FISCHER, G.: Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext; S. 48–63: FORTI, T.: Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs; S. 64–83: GOLDENBERG, D. M.: Retrovision to Jesus' ipsissima verba and the Vocabulary of Jewish Palestinian Aramaic: the Case of mata' and quarta'; S. 84–92: VAN IERSEL, B.: The Sun, Moon, and Stars of Mark 13,24–25 in a Greco-Roman Reading; S. 93–97: JANSE, M.: L'importance de la position d'un mot „accesoire" (à propos de Luc 1,3); S. 98–99: MURAOKA, T.: 1 Sam 1,15 Again; S. 100–107: SCHNEIDER, T. J.: Rethinking Jehu; S. 108–110: LAWSON YOUNGER, K.: Sargon's Champaign against Jerusalem – A Further Note

Revue Biblique N°1 Janvier 1996. – Paris 1996 ISSN: 0035-0907: S. 5–39: VINCENT, J.-M.: Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes; S. 40–47: GOSSE, B.: Le temple dans le livre d'Ézéchiel en rapport à la rédaction des livres des Rois; S. 48–57: LEMAIRE, A.: Zorobabel et la Judée à la lumière de lepigraphie (fin du vi^{e} s. av. J.-C.); S. 58–64: VIVIANO, B. T.: The Movement of the Star, Matt 2:9 and Num 9:17; S. 65–75: RUZER, S.: The Technique of Composite Citation in the Sermon on the Mount (Matt 5: 21–22, 33–37); S. 76–90: HEMANT, D.: Structure littéraire du «Discours communautaire» de Matthieu 18

Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag. Hg. von Knut Backhaus / Franz Georg Untergaßmair. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XIV, 508, Ln DM 98,00 ISBN: 3-506-70497-4: S. 3–18: FUHS, Hans F.: Aus der Befreiung leben. Erwägungen zum geschichtlichen Credo in Dtn 26,1–11; S. 19–31: GAMBERONI, Johann: „Jonadab, unser Vater, hat uns geboten ..." (Jer 35,6). Die Rechabiter – am Rand und in der Mitte; S. 35–55: MUSSNER, Franz: Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur „Jesusfrage" in der neutestamentlichen Jesustradition; S. 57–84: ECKERT, Jost: Das letzte Wort des Apostels Paulus über Israel (Röm 11,25–32) – eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?; S. 85–118: FRANKEMÖLLE, Hubert: Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker. Zu einem Aspekt von Schrift und Tradition im Matthäusevangelium; S. 119–133: MERKEL, Helmut: Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk; S. 133–158: BACKHAUS, Knut: Condicio Jacobaea. Jüdische Weisheitstradition und christliche Alltagsethik nach Jak 4,13–17; S. 159–171: KERTELGE, Karl: Das Alte und das Neue Testament – die eine Heilige Schrift; S. 175–198: SCHOLTISSEK, Klaus: Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung. Wegmarken der neueren Forschungsgeschichte; S. 199–225: LINDEMANN, Andreas: Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief; S. 227–242: KREMER, Jacob: „Herrenspeise" – nicht „Herrenmahl". Zur Bedeutung von κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν (1 Kor 11,20); S. 243–258: VOUGA, François: Der Galaterbrief: kein Brief an die Galater? Essay über den literarischen Charakter des letzten großen Paulusbriefes; S. 259–271: WEISER, Alfons: Zuvorkommendes Erbarmen (Lk 15,20); S. 273–292: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Zur Problematik der lukanischen Passionsgeschichte. Jesus vor Herodes (Lk 23,6–12); S. 293–313: SCHNEIDER, Gerhard: Tradition, Kontinuität und Sukzession in der Sicht der Apostelgeschichte; S. 315–341: THEOBALD, Michael: Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts"; S. 343–371: SÖDING, Thomas: Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f; S. 373–383: SAND, Alexander: Briefe als interpretierende Begleitschreiben. Die sieben Sendschreiben der Joh-Apokalypse; S. 387–393: SCHWANK, Benedikt: Zum Gebrauch des Wortes „Messias" in der Einheitsübersetzung; S. 395–441: SCHÜRMANN, Heinz: Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum Ordo Lectionum Missae; S. 443–455: LEIMGRUBER, Stephan: Schrift und Tradition in der Katechese; S. 457–468: GARHAMMER, Erich: Bibel und moderne Literatur. Zur Methode der Verfremdung von Tradition

Qumranstudien. Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster 25.–26. Juli 1993. Hans-Peter Müller zum 60. Geburtstag. Hg. von Heinz-Josef Fabry / Armin Lange / Hermann Lichtenberger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. X, 252 S., 10 Abb. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 4), geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-54202-X: S. 3–34: LANGE, A. / SIEKER, M.: Gattung und Quellenwert des Gebets Naboid; S. 35–85: NEWSON, C. A.: 4Q378 and 4Q379: An Apocryphon of Joshua; S. 87–100: SCHULLER, E.: The Cave 4 Hôdâyôt Manuscripts: A Preliminary Description; S. 103–109: DAVIES, Ph.: Notes en marge: Reflections on the Publication of DJDJ 5; S. 111–124: FRÖHLICH, I.: The Biblical Narratives in Qumran Exegetical Works (4Q252; 4Q180; The Damascus Document); S. 125–164: GLESSMER, U.: The Otot-Texts (4Q319) and the Problem of Intercalations in the Context of the 364-Day Calender; S. 165–189: KAPERA, Z. J.: New Research on Qumran in Eastern Europa; S. 191–204: LANGE, A.: 1QGenAp XIX_{10}–XX_{32} as Paradigm of the Wisdom Didactive

Narrative; S. 205–218: Stoll, D.: Die Schriftrollen vom Toten Meer – mathematisch oder Wie kann man einer Rekonstruktion Gestalt verleihen?; S. 221–228: Lichtenberger, H.: Das Rombild in den Texten von Qumran

Kirchen- und Dogmengeschichte

Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschiche 10.–18. Jahrhundert. Hg. von Claudia Opitz / Hedwig Röckelein / Gabriela Signori / Guy P. Marchal. – Zürich: Chronos 1993. 340 S. (Clio Lucernensis, 2), kart. DM 44,00 ISBN: 3-905311-12-7: S. 11–20: Opitz, Claudia / Signori, Gabriela: Metamorphosen einer Heiligen. Marienverehrung in sozial- und geschlechter-geschichtlicher Perspektive; S. 23–52: Wenzel, Horst: Die Verkündigung an Maria. Zur Visualisierung des Wortes in der Szene oder: Schriftgeschichte im Bild; S. 53–80: Brinker, Claudia: Marienbilder – Marienrollen. Das Marienlob des Pseudo-Gottfried von Straßburg; S. 81–93: Schmolinsky, Sabine: Imagination vorbildlicher Weiblichkeit. Zur Konstitution einer exemplarischen Biographie in mittelalterlichen lateinischen und deutschen Marienleben; S. 95–120: Stolz, Michael: Maria und die Artes liberales. Apekte einer mittelalterlichen Zuordnung; S. 123–138: Leisch-Kiesl, Monika: «Ich bin nicht gut, ich bin nicht böse . . . » Zur Eva-Maria Antithese in Mittelalter und früher Neuzeit; S. 139–151: Bischoff, Cordula: Maria, Maria Magdalena und Johannes – Trauerarbeit mit verteilten Rollen; S. 153–174: Arnold, Klaus: Die Heilige Familie. Bilder und Verehrung der Heiligen Anna, Maria, Joseph und des Jesuskindes in Kunst, Literatur und Frömmigkeit um 1500; S. 175–190: Conrad, Anne: Nähe und Distanz – katholische Frauen im Spannungsfeld der frühneuzeitlichen Mariologie; S. 191–209: Hoffmann, Barbara: Libertäre Sophienmystik und keusche Ehe. Wandel und Kontinuität weiblicher spiritueller Vorbilder im radikalen Pietismus (17. und 18. Jahrhundert); S. 213–242: Schreiner, Klaus: Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer: Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit; S. 243–251: Iogna-Prat, Dominique: Politische Aspekte der Marienverehrung in Cluny um das Jahr 1000; S. 253–277: Signori, Gabriela: «Totius ordinis nostri patrona et advocata»: Maria als Haus- und Ordensheilige der Zisterzienser; S. 279–307: Röckelein, Hedwig: Marienverehrung und Judenfeindlichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit; S. 309–321: Marchal, Guy P.: Die «Metz zuo Neisidlen»: Maria im politischen Kampf; S. 323–337: Tremp, Kathrin Utz: Eine Werbekampagne für die befleckte Empfängnis: der Jetzerhandel in Bern (1507–1509)

Liturgiewissenschaften

Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. von Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers. – St. Ottilien: Eos 1991. XV, 542 S. (Pietas Liturgica, 5), geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-285-5: S. 13–21: Klönne, Arno: Die Liturgische Bewegung: »erblich« belastet? Historisch-soziologische Fragestellung zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution; S. 23–27: Fischer, Balthasar: Konziliare Reform und kuriale Politik. Zum Umfeld der Liturgiekonstitution; S. 29–46: Stefański, Jerzy: Die Rolle des ›Consiliums‹ in der nachkonziliaren Liturgiereform; S. 47–58: Rennings, Heinrich: Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung in der Bundesrepublik und im deutschen Sprachgebiet; S. 59–67: Kurzke, Hermann: Am Scheideweg zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Erinnerung an die alte Liturgie; S. 69–76: Bertel, Erhard: Lebendiger Gottesdienst und ganzheitliche Pastoral. Beobachtungen eines Gemeindepfarrers; S. 77–116: May, Georg: Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bemerkungen eines Kirchenrechtlers; S. 117–128: Papandreou, Damaskinos: »Sacrosanctum Concilium«. Eine orthodoxe Stellungnahme; S. 129–135: Brosseder, Johannes: Das evangelische Echo auf die Liturgiekonstitution. Eine Relecture; S. 137–144: Greule, Albrecht: Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie. Überlegungen eines Germanisten; S. 145–152: Schmied, Gerhard: Die Liturgiekonstitution in soziologischer Sicht. Eine systemtheoretische Skizze; S. 153–161: Lorenzer, Alfred: »Sacrosanctum Concilium«: Der Anfang der »Buchhalterei«. Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Perspektive; S. 163–177: Gottschlich, Maximilian: Bewußtseinsindustrie und Heilsmysterium. Kommunikations-theologische Anmerkungen zur Selbstentfremdung des Christentums; S. 179–201: Tomka, Miklós: Wandel der Welterfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Soziologische Überlegung zur Liturgie; S. 203–216: Gabriel, Karl: Wandlungen im Erscheinungsbild von Kirche. Konsequenzen für Spiritualität und Liturgie aus religionssoziologischer Sicht; S. 217–243: Willers, Ulrich: Wandel der Gotteserfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Theologisch-systematische Perspektiven; S. 245–300: Becker, Hansjakob: Liturgiegeschichte in Bildern. Wesen und Wandel des christlichen Gottesdienstes von den jüdischen Wurzeln bis an die Schwelle des 3. Jahrtausends. Eine Nachlese der Liturgiekonstitution; S. 301–318: Eisenbach, Franziskus: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Gedanken zu einem zentralen Thema der Liturgiekonstitution; S. 319–338: Hilberath, Bernd Jochen: »Participatio actuosa«. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms; S. 339–356: Berger, Teresa: »Erneuerung und Pflege der Liturgie« – »Einheit aller, die an Christus glauben«. Ökumenische Aspekte der Liturgiekonstitution; S. 357–370: Wolfinger, Franz: Liturgie und Inkulturation. 25 Jahre Liturgiereform in den Jungen Kirchen; S. 371–381: Becker, Hansjakob: Gottesdienst und geistliches Leben. 25 Jahre Liturgiereform in der Kartause; S. 383–404: Sauer, Ralph: Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht; S. 405–416: Meurer, Wolfgang: Von der Notwendigkeit und den Möglichkeiten liturgischer Bildung. Praktische Perspektiven; S. 417–428: Fischer, Balthasar: Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren; S. 429–459: Klöckener, Martin: 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlaß

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte. Hg. von Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1996. XXXV, 396 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 78), kart. DM 108,00 ISBN: 3-402-04057-7: S. 1–72: Kohlschein, Franz: Zur Geschichte der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich; S. 73–83: Reifenberg, Hermann: Liturgiewissenschaft als eigenes Fachgebiet der Theologie an der Universität Mainz. Die Auswirkung einer Studienreform im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts und das Wirken von Gregor Köhler (1733–1809); S. 88–97: Probst, Manfred: Ansätze zur Bestimmung von Liturgie und Liturgik bei Johann Michael Sailer (1751–1832); S. 98–119: Heinz, Andreas: Die Anfänge der „Pastoralliturgik" in Trier im Kontext der dortigen Seminar- und Studienreform. Liturgisches in Peter Conrads „Leitfaden der deutschen Vorlesung über die Pastoraltheologie in Trier" (1789); S. 120–142: Kranemann, Benedikt: Nachdenken über den Cultus. Themen der Liturgie und ihre Vermittlung im „Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöces" (1803–1820); S. 143–187: von Arx, Walter: Liturgische Reflexion im Klerus anhand des „Archivs für die Pastoralkonferenzen in den Landskapiteln des Bisthums Konstanz"; S. 188–233: Wünsche, Peter: Franz Xaver Schmid (1800–1871) als Verfasser des ersten katholischen Lehrbuchs der „Liturgik" in deutscher Sprache; S. 234–290: Kohlschein, Franz: Auf dem Weg zur Liturgik als Wissenschaft – Johann Baptist Lüft (1801–1870) als Liturgiker; S. 291–304: Gerhards, Albert: Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn; S. 305–369: Ehrensperger, Alfred: Motive und Tendenzen zur Bildung einer Gottesdienstheorie im deutschsprachigen späten Aufklärungsprotestantismus

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 52–1996/2. Hg. vom Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1996 ISSN: 0028-3495: S. 81–100: Somé, Magloire: Evangélisation et Colonisation en Haute-Volta de 1900 à 1960; S. 105–119: Piepke, Joachim G.: Antônio Consolheiro – der Ratgeber der Armen; S. 121–125: Kruczek, Zdzisław Z.: The first Catholic Missionary Ventures in Papua New Guinea; S. 127–133: Malek, Roman: Religiösität und Christentum im heutigen China

Pastoralpsychologie

Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte. Hg. von Stephen J. Rossetti / Wunibald Müller. – Mainz: M. Grünewald 1996. 214 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7867-1920-9: S. 18–30: Rossetti, Stephen J. / Lothstein, L. M.: Mythen über Kindesmißbrauch; S. 31–60: Lothstein, L. M.: Psychologische Theorien über Pädophilie und Ephebophilie; S. 61–79: Rossetti, Stephen J.: Sexueller Mißbrauch von Kindern: Sechs Warnsignale – Hinweise für Prävention und Diagnose; S. 80–107: Valcour, Franc: Therapiemaßnahmen innerhalb des kirchlichen Rahmens für Menschen, die Kinder sexuell mißbraucht haben; S. 108–123: Anonym: Das schwarze Loch. Bericht eines Priesters, der Jugendliche mißbraucht hat; S. 124–148: Cradock, Carroll / Gardner, Jill R.: Psychologische Interventionsmöglichkeiten für Gemeinden nach einer Anklage wegen sexuellen Mißbrauchs; S. 149–155: Stanton, Carol: Offizielle Maßnahmen nach einer Anklage wegen sexuellen Mißbrauchs – Gedanken einer Referentin für Öffentlichkeitsarbeit auf Dözesanebene; S. 156–172: Wijlens, Miriam: Kirchenrechtliche Aspekte; S. 173–194: Müller, Wunibald: Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche – pastoraltheologische und – pastoralpsychologische Aspekte und Konsequenzen; S. 195–213: Rossetti, Stephen J.: Eine Herausforderung für das Volk Gottes

Religionswissenschaft

Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Mohammed Salim Abdullah zum 65. Geburtstag. Hg. von Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury / Werner Wanzura. – Würzburg: Echter 1996. 278 S., kart. DM 54,00 ISBN: 3-429-01784-X: S. 7–9: Khoury, Adel Theodor: Auf dem Weg zum Dialog; S. 11–25: Aries, Wolf D. Ahmed: Erfahrungen mit dem Dialog; S. 26–40: Wanzura, Werner: Auf den Spuren des Heiligen Geistes. Die Arbeit des Referats für Interreligiösen Dialog im Erzbistum Köln; S. 41–78: Albert, Reiner: Das erste Jahr der neuen Mannheimer Moschee aus der Perspektive des Instituts für deutsch-türkische Integrationsstudien; S. 79–102: Bsteh, Andreas / Khoury, Adel Theodor: Eine wissenschaftliche Konsultation in Teheran (15.–17. Januar 1995); S. 103–125: Hagemann, Ludwig: Bestimmen die Islamisten die politische Richtung? Der türkische Islam im Aufwärtstrend; S. 126–162: Kandil, Fuad: Ehen zwischen Muslimen und Christen in Deutschland. Religiöse, kulturelle und soziale Problemaspekte einer gemischt-religiösen Heirat; S. 163–193: Lellek, Oliver: Streitpunkt Dreifaltigkeit. Über die Notwendigkeit verständlicher offenbarungstheologischer Übersetzungen; S. 194–212: Balic, Smail: Die Vernichtung der landeseigenen Kultur durch den Feind und die Bedrohung des volkseigenen Geistes durch den Freund. Zwei weniger beachtete Aspekte des Geno-

zids; S. 213–226: Girschek, Georg: Zur Bedeutung des Feuers in Bibel und Koran. Versuch eines religionsphänomenologischen Vergleichs; S. 227–249: Khoury, Raif Georges: Djabran Khalil Djabran (1883–1931) und der Islam; S. 250–267: Lähnemann, Johannes: Islam im Unterricht – Deutschland. Schwerpunkt: Grundschule und Sekundarstufe I; S. 269–275: Abdullah, Muhammed Salim: Curriculum Vitae. Veröffentlichung

Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen. Hg. von Hans Kessler im Auftrag von „Theologie Interkulturell". – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. IX, 287 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-534-12969-5: S. 1–32: Kessler, Hans: Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos; S. 33–57: Berner, Ulrich: Religion und Natur: Zur Debatte über die historischen Wurzeln der ökologischen Krise; S. 58–66: Panikkar, Raimon: Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur; S. 67–78: Wilfred, Felix: Zu einem planetarischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive; S. 79–87: Maathai, Wangari: Afrikanische Frauen in der Umweltbewegung. Die Erfahrung des Green Belt Movement; S. 88–101: Bujo, Bénézet: Die Bedeutung des Spirituellen im Leben des Afrikaners als Ansatzpunkt für eine gesunde Ökologie; S. 102–120: Kandil, Fuad: Gott, Mensch, Kosmos: Versuch zur Explikation tragender Elemente einer islamischen Naturethik; S. 121–136: Ogoshi, Aiko: Die dualistische Sicht der Natur in Japan. Eine buddhistisch-femenistische Perspektive; S. 137–145: Okano, Haruko K.: Das Problem „Mensch und Natur" im japanischen Kontext. Eine Reflexion aus der ökologischen Perspektive; S. 146–163: Roetz, Heiner: Natur und Kultur in Philosophie und Praxis Chinas; S. 164–182: Yong-Xiang Liau, Timothy: Die Bioregion Taiwan und eine heutige chinesische Theologie der Erde; S. 183–195: Stockton, Eugene: Eine erdgesinnte Spiritualität im heutigen Australien; S. 196–199: Ungunmerr, Miriam Rose: Dadirri: Die Spiritualität der australischen Ureinwohner; S. 200–215: Claros-Arispe, Edwin: Mensch und Natur in den Anden. Beitrag zu einem ökologischen Ethos aus der Sicht der Aymara und Quechua; S. 216–225: Irrgang, Bernhard: Ein Ethos ökologisch orientierter Humanität als Weltethos; S. 226–245: Hohmann, Harald: Umweltvölkerrecht als Rahmen für „ökologisches Weltethos"? Das Umweltvölkerrecht und der interkulturelle Konsens zum Schutz der Umwelt; S. 246–277: Kessler, Hans: Auf der Suche nach einem planetarischen Öko-Ethos. Lernertrag eines interkulturellen Dialogs

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen. Hg. von Anfreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1996. 616 S. (Studien zur Religionstheologie, 2), kart. DM 42,80 ISBN: 3-85264-496-8: S. 11–29: Flüglister, Notker: Die Propheten. Berufung – Sendung – Kriterien; S. 65–92: Dupré, Wilhelm: Dialog und Wahrheit; S. 139–162: Karrer, Martin: Fülle Gottes und der Zeiten. Zur neutestamentlichen Christologie; S. 205–215: Ott, Heinrich: Die Endgültigkeit der Christusoffenbarung; S. 265–286: Khoury, Adel Theodor: Der Islam in der Sicht christlicher Theologie; S. 327–342: Greshake, Gisbert: Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens; S. 389–400: Schaeffler, Richard: Durch das Wort geschaffen – Für das Wort geschaffen. Von der Transzendenz und Immanenz des göttlichen Wortes; S. 457–478: Karrer, Martin: Neue Schöpfung. Das Eschaton der Geschichte?

Grenzfragen

Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1996. Hg. von Lorenzo Ravagli. – München: Trithemius 1996. 222 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-929606-04-6: S. 7–31: Ravagli, Lorenzo: Moralische Phantasie, moralische Technik, moralische Intuition – Fragen an den ethischen Individualismus; S. 32–56: Muschalle, Michael: Thomas S. Kuhn und das Erzeugen der Wirklichkeit – Von der Notwendigkeit einer Veröffentlichung des Geheimwissens; S. 57–68: Oehms, Heide: Skizzenhafter Überblick über die zu entwickelnden höheren Wesensglieder des Menschen: Manas und im besonderen Buddhi; S. 69–96: Firgau, Werner: Anthroposophie auf dem Prüfstand; S. 97–142: Todt, Uwe: Von der Wandlung des Menschen durch bewußt werdendes Denken und Wahrnehmen; S. 143–148: Loeckle, Michael: Anmerkungen zu Rudolf Steiners Deutschland-Rezeption; S. 149–153: Heisterkamp, Jens: Steiner als Überwinder des Nationalsozialismus – Eine Antwort auf Michael Loeckle; S. 154–166: Röschert, Günter: Paulus und die Rechtfertigung der Freiheit; S. 168–178: Wettstädt, Günter: Vision und Wirklichkeit – Fragen an die anthroposophische Soziallehre; S. 179–196: Ross, Michael: Von den aristotelischen Kategorien zum Logos der Freiheit; S. 197–204: Kalisch, Michael: Anmerkungen zu Eberhard Bizers Aufsatz: Die Wiederkehr der Staufer Kaiser; S. 205–213: Bizer, Eberhard: Präzisierungen, Ergänzungen, Modifizierungen – Erwiderung auf Michael Kalisch; S. 214–222: Agelstern, D.: Streben und Nöte des Dr. Androj Possow

Spiritualität

Vogler, Gereon / Sudbrack, Josef / Kohlhaas, Emmanuela: *Tanz und Spiritualität.* – Mainz: M. Grünewald 1995. 160 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1819-9: S. 19–55: Sudbrack, Josef: Der Tanz in der Geschichte der christlichen Spiritualität; S. 56–80: Kohlhaas, Emmanuela: Tanz im Chorgestühl? Gedanken zum Tanz auf dem Hintergrund einer kontemplativen Spiritualität; S. 81–108: Sudbrack, Josef: Tanzen als Beten – eine Aufgabe für das christliche Leben von heute; S. 109–159: Vogler, Gereon: Spiritualität und Tanz

---

Anschriften der Mitarbeiter

Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Prof. Dr. Günter Biemer, Kirchsteige 12, D-79189 Bad Krozingen; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Straße 19 a, D-33106 Paderborn; Dr. Georg Essen, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. DDr. Franz Furger, Hüfferstr. 27, D-48143 Münster; Christoph Gellner, Vögeliacher 5, CH-8180 Bülach; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollner Str. 57, D-81479 München; Dr. Norbert Herold, Domplatz 23, D-48143 Münster; Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rückertstr. 3, D-99096 Erfurt; Prof. Dr. Volker Honemann, Johannisstraße 1–4, D-48143 Münster; Dr. Helmut Hoping, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. William J. Hoye, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Hans Hübner, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen; Prof. Dr. Elmar Klinger, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Dr. Josef Kreiml, Römerstr. 6a, D-93170 Bernhardswald/Kürn; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, D-48163 Münster; Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Manfred Oeming, Hochkreuzallee 186, D-53175 Bonn; Prof. Dr. Dr. h. c. Franz Pöggeler, Eichendorffweg 7, D-52064 Aachen; Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Georg Schwind, Gäßle 6, D-79111 Freiburg; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

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 36,– / öS 266,– / sFr 33,–	DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–	DM 150,40 / öS 1112,– / sFr 139,–	7 % MwSt. inkl.

© 1996 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, 1996

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Thomas Söding (Hg.)

Der lebendige Gott

Die Frage nach dem Gottesbild des Neuen Testaments

Die Frage nach dem Gottesbild des Neuen Testaments steht im Zentrum der exegetischen Arbeit Wilhelm Thüsings. Sie ist ein wesentlicher, wenngleich häufig vernachlässigter Aspekt der neutestamentlichen Theologie. In dieser Festschrift zu seinem 75. Geburtstag zeichnen die Autoren in 19 Beiträgen an Hand zentraler Texte und Themen das Profil der urchristlichen Gottesrede nach: die untrennbare Verbindung von Christologie und Theologie, die Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, das Verhältnis der neutestamentlichen Theologie und Christologie zur heidnischen Religiosität, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Gerechtigkeit und die Weisheit Gottes, die Heilsdramatik seiner Offenbarung und die Spiritualität der Nachfolge, die Theologie des Todes Jesu und die Hoffnung für die ganze Schöpfung.

Der Bogen reicht von Jesus und den Evangelien über Paulus zu den Spätschriften, von der alttestamentlichen Erwählungstheologie zur Trinitätslehre und von der Theozideefrage zur theozentrischen Anthropologie. Auf diese Weise entsteht – wie es bislang gefehlt hat – **ein Kompendium neutestamentlicher Theologie.**

I. Hinführung und Grundlegung – Beiträge von Ernst Haag, Franz Mußner, Dieter Zeller, Hans Hübner.

II. Jesus und die Synoptiker – Beiträge von Athanasius Polag OSB, Klaus Scholtissek, Hubert Frankemölle, Ulrich Luz, Rainer Kampling.

III. Corpus Paulinum und Hebräerbrief – Beiträge von Karl Kertelge, Hans-Jürgen Findeis, Franz-Josef Steinmetz SJ, Karl Löning, Knut Backhaus.

IV. Corpus Johanneum – Beiträge von Helmut Merklein, Thomas Söding.

V. Ausblicke und Einblicke – Beiträge von Werner Thissen, Wilhelm Breuning, Heinz Schürmann.

Der lebendige Gott. Hrs. von Thomas Söding.
1996, VIII und 447 Seiten, Leinen, DM 98,–
öS 725,- / sFr 91,–. ISBN 3-402-04779-9.
Band 31 der Reihe:
Neutestamentliche Abhandlungen
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Stimuli

Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum

Festschrift für Ernst Dassmann

Jahrbuch für Antike und Christentum
Ergänzungsband 23 · 1996

Hrsg. von Georg Schöllgen und Clemens Scholten.
Schriftleitung: Josef Engemann und Klaus Thraede.

Adolf Martin Ritter: Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?

Heinz-Josef Fabry: Methoden der Schriftauslegung in den Qumranschriften

Günther Stemberger: Grundzüge rabbinischer Hermeneutik

Johannes B. Bauer: Schriftrezeption in den neutestamentlichen Apokryphen

Stefan Heid: Die Tora als Staatsgesetz in der jüdisch-christlichen Apologetik

Alain le Boulluec: L'écriture comme norme hérésiologique dans les controverses des IIe et IIIe siècles (domaine grec)

Winrich A. Löhr: Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern

Georg Schöllgen: Pseudapostolizität und Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen. Anmerkungen zur Begründung des frühen Kirchenrechts

Theofried Baumeister: Die Norm des evangeliumsgemäßen Blutzeugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige exhortatio ad martyrium

Josef Frickel: Hippolyt von Rom: als Prediger verkannt

Theresia Heither: Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick

Klaus Rosen: Marc Aurel und das Ideal des *civilis princeps*

Jakob Speigl: Tertullian als Exeget

Albert Gerhards: Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien

Hans-Joachim Klimkeit: Der Gebrauch Heiliger Schriften im Manichäismus

C. Detlef G. Müller: Charakteristika koptischer Exegese an ausgewählten Beispielen

Karl Leo Noethlichs: »Imperatoria interpretatio«. Zum Umgang der spätrömischen Kaiser mit Gesetzestexten

Rosemarie Nürnberg: Apostolae Apostolorum. Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese

Françoise Petit: La chaîne Grecque sur la Genèse, miroir de l'exegésè ancienne

Clemens Scholten: Titel – Gattung – Sitz im Leben. Probleme der Klassifizierung antiker Bibelauslegung am Beispiel der griechischen Hexaemeronschriften

Hermann Josef Sieben: Sola traditione? Zur Rolle der Heiligen Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche

Karl-Heinz Uthemann: Was verraten die Katenen über die Exegese ihrer Zeit? Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese in Byzanz

Rudolf Brändle: ΣΥΓΚΑΤΑΒΑΣΙΣ als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus

Carsten Colpe: *Civilitas Graeca* und *Eupistia Hellenike.* Ein lateinisches und ein griechisches Kennwort für das Paganisierungsprogramm des Kaisers Julian

Albrecht Dihle: Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa

Charles Kannengiesser: Athanasius von Alexandrien als Exeget

Victor Saxer: Cyrill von Jerusalem und die Heilige Schrift. Was er von ihr lehrt und wie er sie gebraucht

Hermann-J. Vogt: Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener. Cyrillische Umdeutung christologischer Texte des Theodor von Mopsuestia

Albert Viciano: Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick

Michael Durst: Nizäa als »autoritative Tradition« bei Hilarius von Poitiers

Jacques Fontaine: Isidore de Seville pédagogue et théoricien de l'éxègese

Karl Suso Frank: Asketischer Evangelismus. Schriftauslegung bei Johannes Cassian

Wilhelm Geerlings: Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster

Domingo Ramos-Lissón: En torno al alegorismo biblico del tratado *De virginitate* de San Ambrosio. Los préstamos de los autores clásicos y cristianos

Wolfgang Speyer: Der Bibeldichter Dracontius als Exeget des Sechstagewerkes Gottes

Basil Studer: Die Kirche als Schule des Herrn bei Augustinus von Hippo

Klaus Thraede: Epiphanien bei Juvencus. Ausgangstext: Evangeliorum libri 1,1/26

Josef Wohlmuth: Theophanietexte in der Exegese des Augustinus. Ein systematisch orientiertes Gespräch zwischen Augustinus und der Phänomenologie

Bernhard Domagalski: Zur biblischen Ikonographie im frühchristlichen Deutschland

Josef Engemann: Biblische Themen im Bereich der frühchristlichen Kunst

Stefan Frerich: Zur Deutung der Szene »Frau vor Christus« auf frühchristlichen Sarkophagen

Franz Rickert: Beobachtungen an den Quedlinburger Itala-Fragmenten

Rotraut Wisskirchen: »Quia plus accepta sapiunt quam possessa, inventa magis quam subiecta delectant«. Zum Apsis-Mosaik der Kirche Hosios David/Thessalonike

Gabriel Adriányi: Ein Exegetenstreit an der Theologischen Fakultät der Universität zu Budapest 1806–1820

Wilhelm Breuning: Jerusalem. Seine Aktualität für die biblischen Religionen

Karl Hoheisel: Jonas im Koran

1996, XX und 621 Seiten, 9 Tafeln, 6 Falttafeln, Leinen, DM 213,– / öS 1576,– / sFr 198,–
ISBN 3-402-08107-5

Subskriptionspreis: DM 203,– / öS 1502,– / sFr 188,–

Die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum werden im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

ASCHENDORFF
VERLAG

Wilhelm Thüsing

Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus

Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments

Der Neuentwurf der Theologie des Neuen Testaments, den dieses Werk anstrebt, soll sowohl die Vielfalt der neutestamentlichen Theologien sorgfältig und ohne Harmonisierung herausstellen als auch Wege zur Annäherung an ihre verborgene Einheit suchen. Dadurch soll die Exegese nicht nur für sich allein befruchtet werden. Es sollen vielmehr auch bessere Voraussetzungen für den Dialog mit anderen theologischen Disziplinen geschaffen werden, vor allem mit der Systematischen Theologie.

Das Werk umfaßt vier Bände:

I. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung,

II. Theologie des Neuen Testaments und Biblische Theologie,

III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis,

IV. Exemplarische Darstellungen zur Theologie des Neuen Testaments
(1. Paulus und Johannes, 2. Einzelzeugnisse und Gesamtzeugnis).

Band I: **Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung**

Der I. Band *„Kriterien"* gibt im Rahmen einer solchen „Theologie des Neuen Testaments unter dem Aspekt der Kontinuität mit Jesus Christus" einen „Maßstab" zur theologischen Einordnung der einzelnen neutestamentlichen Theologien an die Hand: Der Ursprung des Christlichen weist von seiner Grundlage in Botschaft, Wirken und Leben Jesu von Nazaret her eine theologische „Struktur" auf, die infolge der Auferwekkungstat Gottes in Kraft bleibt. Die hier ermittelten Kriterien der „strukturierten" Ganzheit aus Jesuanischem und Nachösterlichem stehen für *das Ganze im Keim*, für den ganzheitlichen Ursprung des Christlichen. Sie repräsentieren damit den spezifischen Ansatz dieses Neuentwurfs.

1996 in 2. Auflage, erweitert um ein neues Vorwort, um ein Schriftstellen- und Autorenregister sowie um ein umfangreiches Sachregister. 405 Seiten, fester Einband, 68,– DM.
ISBN 3-402-03408-5.

Band II und III sind in Vorbereitung und erscheinen in Kürze.

„Ich bin überzeugt, daß dieses Werk zu den großen Werken katholischer Theologie im 20. Jh. gehören wird. Ich stehe nicht an, es als genial zu bezeichnen." *(Prof. Franz Mußner, Passau)*

„Ein großartiges Buch, weil hier wirklich eine reflektierte Theo*logie* vorliegt, welche entschlossen *Theo*logie sein will, und nicht bloß eine Darstellung des neutestamentlichen Stoffes oder eine Geschichte des urchristlichen Denkens." *(Prof. Ulrich Luz, Bern)*

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–**

Nummer 5 **1996** **92. Jahrgang**

Zander, Helmut: Anthroposophie im Wandel . . . . . Sp. 361

Bergunder, Michael: Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung (Helmut Zander)
Badewien, Jan: Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen? (Helmut Zander)
Bochinger, Christoph: „New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen (Helmut Zander)
Zander, Helmut: Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie (Norbert Klatt)
Schumacher, Joseph: Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen (Georg Scherer)
Riffard, Pierre A.: L' Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? (Helmut Zander)

Söling, Caspar: Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem . . . . . Sp. 381

Söling, Caspar: Das-Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie (Stefan N. Bosshard)

Allgemeines . . . . . Sp. 401
Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee (Klaus Müller)
Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer (Günter Wilhelms)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 408
Cimosa, Mario: Guida allo studio della Bibbia greca (LXX). Storia – lingua – testi (Adrian Schenker)
Hutmacher, Hans A.: Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten (Heinz Giesen)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 410
Riepl, Christian: Sind David und Saul berechenbar? Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1Sam 21 und 22 (Christa Schäfer-Lichtenberger)
Scoralick, Ruth: Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15 (Andreas Scherer)
Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion (Michael Labahn)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 418
Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang (Otto Hermann Pesch)

Dogmatik / Ökumene . . . . . Sp. 424
Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel (Elisabeth Gössmann)
Weinrich, Michael: Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus (Rolf Becker)

Moraltheologie . . . . . Sp. 428
Pannenberg, Wolfhart: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven (Eberhard Schockenhoff)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 430
Sons, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart (Dietrich Stollberg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 433
Pulsfort, Ernst: Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent (Ina Podder-Theising)

Philosophie . . . . . Sp. 434
Schrödter, Hermann: Das Verschwinden des Subjekts (Magnus Striet)
Kobusch, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild (Michael Bongardt)

Spiritualität . . . . . Sp. 436
Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung. Hg. und übersetzt von Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters OCD (Leo Groothuis)
Herbstrith, Waltraud: Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens (Andreas Wollbold)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 439

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 443

Anthroposophie im Wandel

von Helmut Zander, Bonn

Das anthroposophische Milieu befindet sich im Umbruch. In der über Jahrzehnte relativ stabilen und homogenen Sozialformation der Anthroposophischen Gesellschaft und in ihrem Umfeld sind Verwerfungen offen sichtbar geworden, wie sie bislang nur „Eingeweihten" bekannt waren. Die Gründe liegen vornehmlich in der Expansion der Anthroposophie und des damit verbundenen Verlustes an sozialer Homogenität sowie in der wachsenden Tendenz, innerhalb der Anthroposophie bislang sorgsam zurückgehaltene Kritik nun auch öffentlich zu äußern. Dieser Prozeß, der vor einigen Jahren u. a. mit der Problematisierung von Steiners rassistischen Äußerungen und den Verwicklungen der Anthroposophie im Nationalsozialismus begann, erfaßt inzwischen weitere Felder, von denen ein Teil der im folgenden besprochenen Publikationen zeugt.

I. Selbstkritik

Eine auffällige, geradezu beispiellose Publikation ist die Mitgliederbefragung über das Innenleben der Anthroposophischen Gesellschaft unter dem Titel *Anthroposophische Gesellschaft an der Jahrtausendschwelle.*[1] Bemerkenswert ist sie, weil eine kritische Aufarbeitung von Strukturen der Anthroposophischen Gesellschaft und den hier gepflegten Inhalten sowie von Verhaltensweisen und Auffassungen der Mitglieder bislang meist unter Ausschluß der nichtanthroposophischen Öffentlichkeit (wenn überhaupt) betrieben und Divergenzen und Schwächen vor der realen und befürchteten Polemik zurückgehalten wurde. Wer in den vergangenen Jahrzehnten AnthroposophInnen oder die Anthroposophische Gesellschaft massiv kritisierte, wurde normalerweise der Polemik bezichtigt, mit dem Ergebnis, daß es eine offene Debatte um Probleme der Anthroposophischen Gesellschaft fast nicht gab. Mit einer für den Rez. völlig unerwarteten Offenheit wird Problematisches im anthroposophischen Milieu benannt – neben der Positivliste von „Errungenschaften", die man schon immer gerne vorgezeigt hat. Dies geschieht überraschenderweise nicht in einer der vielen internen Publikationen, sondern in einer Buchveröffentlichung des offiziösen „Philosophisch-Anthroposophischen Verlags am Goetheanum". Da ist die Rede von Dogmatismus (105, 169), Weltabgewandtheit (294), Verkrustung (147), Musealisierung von Steiners Erbe (147, 213), autori-

[1] **Anthroposophische Gesellschaft an der Jahrtausendschwelle.** Eine Herausforderung. Ergebnisse einer Umfrage als Arbeitsmaterial für Mitglieder der allgemeinen anthroposophischen Gesellschaft, hg. v. Justus Wittich / Thomas Stöckli. – Dornach: Verlag am Goetheanum 1995. 340 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-7235-0696-8

BS: theol A 425

210

tärer Führung (169), „Vereinsmeierei" (198), Benachteiligungen aufgrund eines religiösen Bekenntnisses (112), Einsicht in die eigene Marginalität (44) – die Liste der Beschwerden ist lang und wäre leicht zu verlängern.

Der Bd ist aus einer Umfrage unter Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft entstanden, die in 52 kurzen, jeweils wenige Druckseiten umfassenden Stellungnahmen aus dezidiert subjektiven Perspektiven Interpretationen der Lage dieser Vereinigung geben. Sie sind als „Ergebnisse einer Umfrage als Arbeitsmaterial für die Mitglieder der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft" deklariert und nach folgenden Kriterien ausgewählt: „In Absprache mit dem Vorstand am Goetheanum wurden für diese Publikation keine Vorstandsmitglieder, Sektionsleiter und Generalsekretäre um einen Beitrag angefragt, um nicht den Eindruck von ‚offiziellen Verlautbarungen' zu erwecken." (4) Wer darüber hinaus nicht abgedruckt wurde (oder sich nicht geäußert hat), erfährt man nicht. Eine quantitative Auswertung wurde nicht vorgenommen oder nicht veröffentlicht, so daß die Repräsentativität der vorliegenden Äußerungen im dunkeln bleibt.

Über die Gründe der Offenheit im „Arkanbereich" der Gesellschaft kann man als Außenstehender über die obengenannten, der Öffentlichkeit zugänglichen Faktoren hinaus letztlich nur spekulieren. Vermutlich sind die Spannungen unter den Mitgliedern und mit nichtorganisierten Anthroposophen so stark gewachsen, daß die bisherige Klammer der Berufung auf Steiner und die sublime Steuerung orthodoxer Interpretation durch die Dornacher Zentrale nicht mehr (ausreichend?) funktioniert; auch die Gettoisierung orthodoxer Anthroposophie und die weitgehende Gleichgültigkeit neuer religiöser Strömungen gegenüber der *organisierten* Anthroposophie dürften eine Rolle spielen.

In drei Bereichen lassen sich quer durch die Stellungnahmen Strukturprobleme erkennen. (1.) Der programmatische Individualismus stößt auf offenbar starre Organisationsstrukturen, die möglicherweise gerade deshalb so stark geworden sind, weil im individualistischen Ansatz die soziale Machtfrage nicht gestellt oder überhaupt nicht gesehen wurde. (2.) Die pragmatische Benutzung der Anthroposophie durch Nichtanthroposophen (nach dem Muster: Weleda-Heilsalbe – ja, Steiners Schulungsweg – nein) hinterläßt wohl bei vielen Anthroposophen das Gefühl, utilitaristisch ausgebeutet und im spirituellen Kernbereich nicht ernst genommen zu werden. (3.) Die Sakralisierung Steiners, etwa durch die fundamentalistische Argumentation mit „unanfechtbaren Zitaten" (201), führt anscheinend nicht nur zur gesamtgesellschaftlichen Isolierung der Anthroposophie, sondern auch zu einem Prozeß der innergesellschaftlichen Gettoisierung der orthodoxen Steiner-Interpreten und zur Auswanderung der weniger anpassungswilligen Anhänger Steiners.

Sollte sich die Anthroposophie im Sinn ihrer Kritiker als reformfähig erweisen, hätte sie wohl Chancen, aus ihrer gesellschaftlichen Randlage ein Stück weit herauszutreten und nicht nur als „Anwendungsanthroposophie", sondern auch weltanschaulich anregend zu wirken. Der relativ elitäre, bildungsbürgerliche Hintergrund, die Verhaftung an Problemen des 19. Jh.s, der „eigene Sprachhabitus" ([198], eine untertreibende Umschreibung für die manchmal fast hermetische Sprache, die auch die kritischen Stimmen in diesem Bd wie ein Korsett umfangen hält) oder die Widersprüchlichkeiten in Steiners Werk setzen einer leichten Verbreitung jedoch Grenzen. Die Unvermitteltheit, mit der sich teilweise Reformvorschläge in diesem Bd diametral widersprechen, ist nicht nur ein Indiz für neue Diskussionsräume, sondern auch für die Gegensätze, die sich unter Berufung auf Steiner aufbauen lassen.

Den Mißstand faktisch tabuisierter Kritik will auch Lorenzo Ravagli, Hg., Verleger und Hauptautor des *Jahrbuchs für anthroposophische Kritik*,[2] beenden. Er weist allerdings in seinem Editorial aufgrund der „im Vorfeld nicht geringen Irritationen" „nachdrücklich darauf hin, daß es sich bei diesem Jahrbuch nicht um ein Jahrbuch für Kritik an der Anthroposophie, sondern für Kritik aus der und in der Anthroposophie handelt" (1993, 7). Warum man keine Kritik an der Anthroposophie üben darf und wo die Grenzen der Kritik liegen, führt Ravagli nicht aus, aber für den Rez. ergibt sich der Eindruck, daß Einzelfragen (Quellenkritik in Steiners Werk, Selbstdarstellung der Anthroposophischen Gesellschaft in der Öffentlichkeit, „Inkulturation" der Anthroposophie [1993, 63], offenere Diskussion über Interpretationsfragen) behandelt werden sollen, ohne aber das Zentrum, Steiners „Schau" in „übersinnliche" Welten und die davon abhängenden Konsequenzen kritisch anzufragen.

[2] **Jahrbuch für anthroposophische Kritik.** Bde 1–4 [1993–1996], hg. von Lorenzo Ravagli. – München: Trithemius. kart. DM 21,00 / DM 24,00 / DM 28,00 / DM 32,00 ISBN: 3-929606-00-3 / 3-929606-01-1 / 3-929606-02-X / 3-929606-04-6

Als Gründe für das kritische Engagement nennt Ravagli weniger einen prinzipiellen aufklärerischen Impetus als vielmehr manifeste Krisensymptome der Anthroposophischen Gesellschaft. Ravagli wörtlich: „die Überalterung der anthroposophischen Arbeitskreise, die sich Fragen der allgemeinen Anthroposophie widmen (Zweige), das Nachwuchsproblem in den anthroposophischen Ausbildungsstätten und Einrichtungen"; „anthroposophische Veranstaltungen an Universitäten stoßen auf nachhaltiges Interesse, das allerdings nach kurzer Zeit häufig erlahmt" (1993, 62). „Was machen wir in unserer Öffentlichkeitsarbeit falsch, daß wir das Interesse der Jugend nicht bleibend auf uns ziehen können?" (1993, 62). Dahinter stünden der „Aufbau von Monopolstellungen" (1993, 63) und „Sektenbildung" (1994, 8) in der Anthroposophischen Gesellschaft, „geistige Entmündigung" und „kollektive Endzeitpsychosen" (1994, 13. 14), die teilweise bloße „Reproduktion von Aussagen Rudolf Steiners" (1993, 63) und seine „Dogmatisierung" (1994, 12), teilweise „extreme Wissenschaftsfeindlichkeit" (1994, 17), Bildung von Schulen, „deren ausgewählte Paladine sich um ihre Meister scharen", die „karmische" ‚Kaschierung' von Sachfragen (1993, 64), Immunisierung gegenüber Kritik bei äußerlicher Toleranz (1993, 65), per saldo: „Die fehlende Bereitschaft zum Dialog und zur Selbstkritik" (1993, 64).

Die Spannbreite der kritischen Potenz sei an drei Aufsätzen aus dem zweiten Jahrbuch von 1994 demonstriert: Ravaglis Aufsatz über „Die Geisteswissenschaften und die Anthroposophie – eine vergessene Herausforderung" benennt zwar Positionen der aktuellen Debatte um die Rolle der sog. Geisteswissenschaften in der Gesellschaft (W. Frühwald, O. Marquard, J. Mittelstraß), stellt Steiner jedoch meist bloß daneben, eine Vermittlung findet praktisch nicht statt. Günter Röschert („Vom Judentum") macht die historische Kritik für die Interpretation des Judentums nutzbar, angesichts von Steiners Verdikt gegenüber dieser Methode schon bemerkenswert. Manche Aussagen sind allerdings bis zur Verfälschung verkürzt („die Aussagen der Evangelien über das Judentum sind gleichgültig bis abwertend" [101]); und daß es neben dem Antijudaismus im NT auch denjenigen Steiners gibt, hätte nicht verschwiegen werden dürfen. – Was hingegen kritische Auseinandersetzung heißt, zeigt der Beitrag von Arfst Wagner, der sich seit Jahren um die Aufarbeitung des Verhältnisses von Anthroposophie und Nationalsozialismus bemüht. Über manche Wertung wird man mit ihm streiten, aber es ist doch deutlich, daß er vor der Thematisierung ausgesprochen schmerzlicher Verstrickungen nicht zurückschreckt.

Im Jahrgang 1995 findet sich ein Artikel von Ravagli über „Anthroposophischen Katholizismus – Kritische Anmerkungen zu Swassjan und Teichmann" (55ff), der allerdings auf das teilweise ausgesprochen gespannte Verhältnis zwischen katholischen Anthroposophen und der anthroposophischen Gesellschaft nicht eingeht. Indem Ravagli Swassjans Vergöttlichung Steiners als „Katholizismus" apostrophiert, transportiert er einen undeutlich bleibenden, aber deutlich pejorativen Katholizismusbegriff (vgl. 56), der in der Anthroposophie Tradition hat. Ravaglis Stil gegenüber Swassjan und Teichmann ist, wie auch früher bereits gegenüber „Gegnern" der Anthroposophie, ausgesprochen polemisch und hat nichts mehr mit den Notwendigkeiten oder Usancen einer kritischen Debatte zu tun; nirgends zeigt sich deutlicher als hier, wo die Empfindlichkeiten Ravaglis und die Grenzen einer kritischen Debatte für ihn und wohl auch für viele andere Anthroposophen liegen.

Im Jahrgang 1996 werden u. a. die „übersinnlichen Erkenntnisse" von Steiners Hellsehen von Werner Firgau auf den „Prüfstand" gehoben, und seine „Grundüberzeugungen" (95) ohne Abstriche (und ohne Beschäftigung mit kritischer Literatur) bestätigt. Wirklich kritisch geht es bei Michael Loeckles Thesen zu den deutsch-nationalen Vorstellungen Steiners zu, und hier gibt es denn auch eine Erwiderung. Günter Röschert schreibt zur paulinischen Rechtfertigungslehre und liest sie gegen Steiners Freiheitsverständnis. Röschert harmonisiert zwar biblische Theologie und Steinersche Weltanschauung in diesem Punkt, aber ein wenig kritisch ist dies (wenngleich mit Steiner gegen Steiner argumentiert wird) gegenüber der implizit mitverhandelten Selbsterlösungstheorie Steiners schon.

Die Jahrbücher sind, wie die Mitgliederbefragung, ein Dokument für den Zwang zum Wandel, vor den sich die Anthroposophische Gesellschaft augenblicklich gestellt sieht. Diese Debatte wird stark binnenorientiert geführt, wie die Themen der Artikel, aber auch das Fehlen nichtanthroposophischer Kritiker belegt. Die Tendenz bleibt changierend, kritisch angehauchtes steht neben manifester Kritik, der Anspruch auf offensive Klärung der „Aufgabe der Anthroposophie" steht neben der defensiven Auseinandersetzung mit den „Gegnern" (1993, 14. 17), wie es an vielen Stellen in Abhängigkeit von Steiners Diktion heißt. Manche Kritik ist nur bei halbwegs intimer Kenntnis anthroposophischer Debatten identifizierbar. Aber für die Anthroposophische Gesellschaft mit ihrer Verdrängung von Kritik sind diese Jahrbücher ein Schritt in eine offenere Beschäftigung mit Steiners Werk und seiner Rezeption, aber bis zu den in der wissenschaftlichen Debatte üblichen Standards kritischer Forschung und Diskussion scheint mir der Weg noch relativ weit.

II. Aus dem Innenleben anthroposophischer Institutionen

Wie scharf man Mißstände ins Auge fassen kann, dokumentiert Kathrin Taube in ihrem Erfahrungsbericht über anthroposophische Behinderteneinrichtungen („*Ertötung*

aller Selbstheit[3]"). Sie hat dort längere Zeit, u. a. in einem einjährigen Praktikum, gearbeitet und dadurch einen Einblick in interne Strukturen erhalten. Angesichts weiterhin relativ weniger, auf persönlichen Erfahrungen beruhender Veröffentlichungen über das Innenleben anthroposophischer Institutionen ist der Quellenwert dieses Buches hoch. T.s Bewertungen sind vernichtend. Sie konstatiert u. a. eine „geschlossene Weltanschauung, die keine Abweichungen und neue Gedanken zuläßt", eine von Verboten beherrschte Sozialtherapie, enorme Arbeitsanforderungen für nichtbehinderte MitarbeiterInnen, eine psychisch und physisch zerstörerische Sozialstruktur, eine „steife, verklemmte und unoffene" Atmosphäre, schließlich stellten „das Privatleben und die einzelne Persönlichkeit" „keinen schützenswerten Wert dar" (10). Steiners explizit antisinnliche Forderung nach ‚Abtötung' des „selbstischen Wollens" (68 u. ö.) wird ihr dabei zu einer Schlüsselformulierung des Selbstverständnisses von Steiner und seinen anthroposophischen NachfolgerInnen. Diese Einschätzung dürfte so ziemlich das genaue Gegenteil der Vorstellungen sein, wie sie landläufig über die anthroposophische Behindertenarbeit herrschen.

T.s Informationsquellen sind neben ihren eigenen Erfahrungen Gespräche, die sie im Kontext der Erstellung der Arbeit mit leitenden AnthroposophInnen aus Behinderteneinrichtungen zu führen suchte. Schon die Probleme dieser Informationsbeschaffung – etwa Gesprächsverweigerungen oder Interviews unter Aufsicht Dritter (13f) – geben Hinweise auf die Gettomentalität, mit der T. zu tun hatte; daß sie mit dem Entschluß, als „verdeckte Ermittlerin" zu arbeiten, eine problematische Konsequenz aus der Abschottung der AnthroposophInnen zog, verleugnet sie nicht (16).

T. berichtet detailliert über das praktische Leben in einem Behindertendorf: über Tagesablauf und Therapieformen, Gebetspraxis (22, 24, 30f, 33f, u. ö.), „Opferfeiern" (31f), Steinerlektüre (22) oder den Umgang mit Sexualitäts- und Partnerschaftswünschen Behinderter (89–98). Sie konstatiert ununterbrochen verplante Behinderte (23) in einem kreativitätstötenden Korsett der Tagesrhythmik (65), spricht von „entsetzlichen Szenen", wenn Behinderte wegen erotischer Kontakte „angeschrien" oder mit dem „Ausschluß vom Dorf bedroht" oder MitarbeiterInnen bei Zweisamkeiten nachts von den sog. Hauseltern inspiziert wurden (91), sie berichtet vom unerlaubten Radio, Kassettenrekorder oder Fernsehen und vom Verbot „selbständiger Kino-, Kneipen-, Theater- und Discobesuche" (99f), von einer Entscheidungshierarchie, die nachgeordnete MitarbeiterInnen zu Befehlsempfängern degradiere (126) und immer wieder von der unbefragten und unbefragbaren Dominanz anthroposophischer Inhalte, bei denen Steiner „immer das letzte Wort" habe (43). In diesem Wissen gründet T.s oben widergegebenes Gesamturteil, das im Vorwurf einer „totalen Institution" (200) kulminiert. Zwei wichtige Grenzen ihrer Aussagen benennt T. selbst: Jedes Dorf ist im Detail anders organisiert, und es gibt auch in anthroposophischen Einrichtungen Entwicklungen. So sei das Sexualitätstabu gefallen, allerdings unter der Bedingung einer Art Aufsicht durch „Paten" (94). Allgemeingültige und statische Aussagen verbieten sich also. Gleichwohl meint T., daß die durch die Fixierung auf Steiner erzwungene autoritäre Grundstruktur in ihrem Erfahrungsbereich zu überall ähnlichen Ergebnissen geführt und daß sich trotz allen Wandels nichts Wesentliches geändert habe.

T.s Beobachtungen scheinen, auch im Vergleich mit anderen kritischen Quellen, zutreffend zu sein. Skeptisch macht allerdings, daß T. dezidiert „kein gutes Haar" (223) an den anthroposophischen Einrichtungen läßt und ihr eigener Gegenentwurf einer „emanzipatorischen Pädagogik" allzuwenig problemorientiert daherkommt. Einige Grautöne mehr statt der Schwarzweiß-Dichotomie, zumindest in ihrem Alternativangebot, würden die Befürchtungen einer überpointierten Analyse mindern.

In spezifisch theologischer Perspektive sind Beobachtungen T.s über die religiöse Praxis von Interesse. Sie berichtet, daß eine persönliche Gottesprädikation in Gebeten und der Rede von Gott nicht vorkomme („das Wort ‚Gott' fiel ... nicht" [32, vgl. 43, 161]) und „Gebete an irgendwas" (43) gesprochen würden. Sie bestätigt damit die Vermutung, die von AnthroposophInnen in Gesprächen oft zurückgewiesen wird, daß die christliche Rede vom personalen Gott in (vielen?) anthroposophischen Zusammenhängen fundamental revidiert ist. Sodann macht sie klar, daß sich Reinkarnationsvorstellungen in den anthroposophischen Vorstellungen, hier den therapeutischen, einen festen Platz verschafft haben (vgl. 43, 57ff, 61, 63) und in der Deutung von Behinderung als Schuld (58) ihre Problemspitze finden. Schließlich dokumentiert sie in der Praxis der obengenannten Gebete und Feiern die offiziell abgestrittene, faktisch aber sich vollziehende Verkirchlichung der Anthroposophie.

Einen spannenden Versuch bildet T.s psychologische Deutung der Anthroposophie und namentlich ihrer Behindertenpädagogik aus der Perspektive der Narzißmustheorie, mit der sie die weltanschaulich unabgegrenzten Erklärungsansprüche als Omnipotenzvorstellungen zur Kompensation von Ohnmachtsgefühlen interpretiert (158–198) und ein weitverbreitetes Helfersyndrom konstatiert.

In diesem Kap. macht sich T. aber auch am stärksten angreifbar. Die Analyse ist an vielen Stellen holzschnittartig geraten. Durch die Verbindung mit den Sozialisationsfragen ihrer eigenen Adoleszenz verschwimmt die Analyse ihrer ganz persönlichen Probleme mit derjenigen anthroposophischer Einrichtungen, und mit der Berufung auf einen der wenigen psychologisch arbeitenden Analyseansätze der Anthroposophie, auf Wolfgang Trehers Steiner-Buch, das mit einer Schizophrenievermutung gegenüber Steiner arbeitet, bewegt sie sich auf dünnem Eis. Die psychologische Deutung Steiners und der von ihm abhängigen Einrichtungen wieder thematisiert und Antwortrichtungen angedeutet zu haben, bleibt allerdings ihr Verdienst.

Zu einer positiven Bewertung anthroposophischer Einrichtungen kommt hingegen Gudrun Paul in ihrer schon älteren und deshalb hier nur kurz gestreiften Diss. *‚Spirituelle Alltagskultur'*[4] über die Formierung des anthroposophischen Milieus in Baden-Württemberg seit 1945. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß es sich bei der Anthroposophie um eine „religiöse Gruppierung" (1) oder „religiöse Bewegung" (176) mit einer neuen „spirituellen Alltagskultur" (1) handle. Sie zeichnet im Horizont dieser These die Geschichte anthroposophischer Einrichtungen (u. a. Dienstleistungsunternehmen, Erziehungseinrichtungen, Handelsfirmen) nach. Dabei ist eine intensiv recherchierte und ausgesprochen informative Regionalstudie entstanden, die exemplarisch die Herausbildung eines anthroposophischen Milieus schildert. Sie interpretiert die Aktivitäten als Ergebnisse der weltanschaulichen Grundlagen der Anthroposophie, wobei diese Grundlagen in der Praxis ihrer Meinung nach bis zur Unsichtbarkeit aufgehen: „Anthroposophische Arbeit wird ... zum Schweigen in der Kultur über das Eigentliche." (171) Allerdings ist P. weitgehend unkritisch gegenüber anthroposophischen Selbstdarstellungen, auch problematische Aspekte dieses Kultursegments sind fast vollständig ausgespart.

III. Konzeptionelle Fragen: Philosophie und Waldorfpädagogik

Gerhard Hahns *Die Freiheit der Philosophie*[5] nennt sich im Untertitel eine „Fundamentalkritik der Anthroposophie", durchgeführt an Steiners eigener, von ihm als philosophisches *opus magnum* eingestuften „Philosophie der Freiheit" aus dem Jahr 1894. H. hat sich in der Tradition des philosophischen Essays mit dem Argumentationsgang dieses Buchs auseinandergesetzt und eine engagierte, aber *grosso modo* unpolemische Kritik vorgelegt, die hoffentlich eine ihr angemessene Debatte provoziert.

H. ist in der Anthroposophie aufgrund 15jähriger Tätigkeit an einer Waldorfschule wohlbewandert und setzt sich auch mit der aktuellen inneranthroposophischen Debatte um Steiners Erkenntnistheorie auseinander (97ff). Die starken Seiten seines Essay liegen jedoch in der werkimmanenten Kritik der „Philosophie der Freiheit". – Die zeitgenössische Debatte im 19. Jh. läßt H. unberücksichtigt, was angesichts seiner Ziele verständlich, aber schade ist. Der schwächste Punkt scheint mir die unzureichende Trennung zwischen Erst- und Zweitauflage zu sein (z. B. 30f, 68): Die im Rekurs auf die zweite Auflage von 1918 von Anthroposophen vorgenommene Traditionsbildung, worin der „Philosophie der Freiheit" zumindest implizit anthroposophische Inhalte, z. B. Verweise auf Hellsehen, zugeschrieben werden, entgeht H. nicht ganz (z. B. 50).

H. ist meines Wissens der erste, der die zentralen Inhalte der „Philosophie der Freiheit" eng an Steiners Text entlang und kritisch durchgegangen ist.

Steiners „Philosophie der Freiheit" ist in der Philosophie und überhaupt außerhalb der Anthroposophie nicht rezipiert worden: weniger aus Voreingenommenheit als vielmehr aufgrund der begrifflichen Unschärfe und der Widersprüchlichkeiten dieses Werks. Schon Karl Vorländer etwa hatte, längst bevor Steiner Theosoph wurde, dies in aller Schärfe thematisiert.

H.s Ergebnisse hinsichtlich der Konsistenz von Steiners „objektivem Idealismus" sind desillusionierend: Steiners Geistmetaphysik in monistischer Absicht gründe, wie alle Platonismen (vgl. 93ff), in

[3] **Taube**, Kathrin: **„Ertötung aller Selbstheit."** Das anthroposophische Dorf als Lebensgemeinschaft mit geistig Behinderten. – München: Verein zur Förderung sozialpolitischer Arbeit e.V. AG SPAK 1994. 230 S. (Materialien der AG SPAK, M 117), kart. DM 32,00 ISBN: 3-923-126-85-9

[4] **Paul**, Gudrun: **Spirituelle Alltagskultur.** Formationsprozeß anthroposophischer Kultur – untersucht am Beispiel von Baden-Würtemberg. – Tübingen: Diss. (masch.) 1992. 187 S.

[5] **Hahn**, Gerhard: **Die Freiheit der Philosophie.** Eine Fundamentalkritik der Anthroposophie. – Göttingen: Licet 1995. 119 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3-9804225-0-X

einem dualistischen Ansatz (28f), sein Begriffsrealismus sei von gesellschaftlichen Kontexten und insbesondere von sprachphilosophischen Reflexionen frei (50f). Steiners „subjektloses Denken" komme einer „Enteignung" des Menschen gleich (66), wobei dies wiederum in einem Dualismus begründet sei, wie sie in der vermutlich in antimaterialistischer Absicht zugespitzen Abtrennung der „Leibesorganisation" (Steiner) vom Geistigen (71ff) formuliert werde. H.s zentrale Kritiken – realer Dualismus hinter dem behaupteten Monismus und lebensweltdistanzierter Idealismus – machen nachvollziehbar, weshalb die „Philosophie der Freiheit" außerhalb von Steiners AnhängerInnen praktisch ohne Resonanz blieb.

Ein aufgrund des öffentlichen Interesses schon immer kontrovers diskutiertes Feld ist die Waldorfpädagogik. Heiner Barz sucht hier zwischen Befürwortern und Kritikern zu vermitteln und in seiner Arbeit *Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung*[6] angesichts der Schwächen der Waldorfschulen „Steiners starke Intentionen" (77) für die Pädagogik zu sichern; dies ist für ihn letztlich die goetheanische Tradition der Anthroposophie. Dazu will er die theoretische Basis der Waldorfpädagogik einer „wissenschaftstheoretischen" Relecture unterziehen und Vorstellungen und Praxis von Waldorflehrern durch Befragungen erkunden.

Ba. legt die Aporien von Steiners Erkenntnistheorie, etwa das bis heute tradierte Dogma der „Voraussetzungslosigkeit", scharf, z. T. polemisch offen (27ff). Daß diese Widersprüche in der kritischen Literatur auch in dieser Deutlichkeit seit langem gesehen sind, erfährt man bei Ba. nicht. Bemerkenswert ist an seiner Kritik im Kontext der bisherigen Debatte vor allem, daß sie zur (partiellen) Rettung Steiners erfolgt. Die darauf folgende Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Ansätzen, in der Paul Feyerabend eine dominierende Rolle spielt, ist sehr lang (83–163), trägt aber nur ein relativ dünnes Ergebnis aus, das außerhalb der Anthroposophie ohnehin *communis opinio* ist: den Abweis des Absolutheitsanspruchs der Anthroposophie und von objektivistischen Wahrheitsansprüchen.

Zum Ende des wissenschaftstheoretischen Kap.s kommt Ba. auf sein zentrales Anliegen zu sprechen, den „Goetheanismus als notwendige Ergänzung des naturwissenschaftlichen Paradigmas" (159). Aber die „notwendige" Ergänzung wird überraschenderweise nicht expliziert: Weder Goethes (naturwissenschaftliche) Theorie, noch deren Rezeption durch Steiner, noch die Wandlungen beider, noch auf die Bedingungen einer Goetherezeption im heutigen „naturwissenschaftlichen Paradigma" geht Ba. in gut vier (!) S. jedoch intensiver ein.

Der zweite Teil des Buchs über die „Alltagsorientierungen von Waldorflehrern" (165) durch eine „empirische Untersuchung" (167) weckt höchstes Interesse, da empirische Innenansichten über Waldorfschulen meines Wissens kaum vorhanden sind. Ba. trägt eine Vielzahl von Äußerungen zusammen, die teilweise belegen sollen, was immer nur vermutet wurde, etwa die Sexualfeindlichkeit in Waldorfschulen. Andere seiner Ergebnisse werden von Ba. als neue Erkenntnisse herausgestellt, etwa die häufige Verwendung militärischer Metaphern in den Gesprächen (232f). All dies führt jedoch nicht zu einer empirischen Analyse, vielmehr liefert Ba. punktuelle Einblicke, deren Verallgemeinerbarkeit weder für die positiven noch für die negativen Aussagen gegeben ist.

Ba.s Behauptung, in „qualitativen Tiefenexplorationen mit Waldorfpädagogen ... deren Alltagsorientierungen erhoben" zu haben (265), ist weit zu hoch gegriffen (und in diesem Anspruch unterscheidet sich Ba. von der ebenfalls qualitativ arbeitenden Kathrin Taube [s. o.]). Aus seinen methodologischen Hinweisen, deren Kürze er damit entschuldigt, daß „wenige Andeutungen genügen mögen", „anstelle überinstrumentierter Theoriedebatten" (172), lassen sich die Probleme qualitativer Sozialforschung kaum, die konkreten Schwierigkeiten seiner Waldorflehrergruppe gar nicht entnehmen. Das wenige, was man über Ba.s kleines Sample von zehn (!) Waldorflehrern aus zwei (!) Waldorfschulen erfährt, ist dürftig (172f, 176) und wird nicht mit deren Aussagen in Beziehung gesetzt. Letztlich betreibt Ba. keine empirische Sozialforschung, sondern legt, darüber können auch die vielen Schaubilder nicht hinwegtäuschen, eine Sammlung von Aussagen vor, die nur in Grenzen mit der Methodik quantitativer oder qualitativer Sozialforschung interpretiert ist. Ba. ist wegen eines vergleichbaren Vorgehens in einer früheren Veröffentlichung von Soziologen überaus scharf kritisiert worden. Da Ba. diese Kritiken mit beredtem Schweigen übergeht, seien die Fundstellen genannt (A. Feige, in: Jugend und Religion, hg. v. I. Holzapfel, 1992, 63ff; H. Tyrell, in: Soziologische Revue 1994, 70ff, 371ff).

Das „empirische" Kap. bietet auch nur dürftige Hinweise auf die Kontexte einer spezifisch goetheanischen Formulierung von Bildungszielen. Was Ba. als „lebendigen Goetheanismus" und als „notwendige Komponente zeitgemäßer Allgemeinbildung" in seinem Schlußkap. (253–261) einfordert, ergibt sich aus den Überlegungen zur Waldorfpädagogik und seinen Befragungen nur sehr allgemein (der anthroposophische Kontext taucht denn auch nur kurz an zwei Stellen auf [253, 259f]) und hätte auch weitgehend ohne die vorherigen Abschnitte verfaßt werden können.

Als sozialwissenschaftliche Analyse des Innenlebens von zwei Waldorfschulen läßt sich Ba.s Arbeit schwerlich bezeichnen, eher als Stimmungsbild. Seine Kritik bleibt so punktuell wie sein Lob. Daß ihm die Widerlegung der Vermutung, daß an Waldorfschulen die „Praxis trotz Theorie" gut sei (83, vgl. 165), gelungen wäre, ist aus seinen Ausführungen nicht zu ersehen. Vielleicht ist der spannendste Aspekt dieser Veröffentlichung Ba.s eigene Situierung am äußeren Rand der organisierten Anthroposophie und sein Versuch, mit dem Goetheanisten Steiner gegen den Philosophen Steiner und überhaupt gegen die organisierte Anthroposophie zu argumentieren. Auch Ba. ist damit ein Beispiel für die Spannungen, die im Augenblick bei einer von der „Dornacher Orthodoxie" nicht abgesegneten Steinerrezeption und damit bei einer möglicherweise bedeutsamen Veränderung von Steiners Präsenz in der Gesellschaft entstehen.

Die hohe Bedeutung Goethes für Steiners pädagogisches Konzept hat auch Lothar Hörners Diss. *Waldorfpädagogik und Naturphilosophie*[7] zum Thema. H. weiß, daß Goethes hohe Bedeutung in diesem Bereich unter Anthroposophen „außer Frage" steht (13), eine Einschätzung, die er teilt. Seine Folgerung allerdings, daß Goethes Einfluß aber „wesentlich größer ist, als zugegeben wird" (197), ist angesichts der außer jeder Frage stehenden Wertschätzung Goethes unter AnthroposophInnen nicht nachvollziehbar und verdeckt eher andere Quellen Steiners.

Im einleitenden Literaturüberblick nennt H. einschlägige Arbeiten, wobei allerdings wichtige Werke fehlen (z. B. W. Schneider: Das Menschenbild der Waldorfpädagogik, 1991, die H.s Doppelarbeit etwa in Steiners Menschenbild [34ff] oder Ethikkonzeption [116–119] erspart hätte). H.s Einführung in Goethes Morphologie und Farbenlehre ist hilfreich, doch folgt die überaus sparsame Verwendung von Sekundärliteratur undurchschaubaren Kriterien und läßt von den Problemen und Debatten um die Interpretation von Goethes naturwissenschaftlichen Vorstellungen nichts sichtbar werden. Beispielsweise sind die Modi von Goethes Spinoza- und Plotin-Rezeption oder die Konsequenzen seiner späten Kant-Lektüre H. offenbar nicht bewußt. Das für H.s systematische Analyse zentrale Kap. zu Steiners Goetherezeption (55ff) ist größtenteils eine weitere Darstellung Goethes (mit vielen Wiederholungen [z. B. zum Zwischenkieferknochen 38, 61, 71]), in der die entscheidenden Fragen hinsichtlich Steiners Transformation von Goethes Vorstellungen offenbleiben. Die Darstellung der Anthroposophie „unter dem goetheschen Blickwinkel" (95) ist kursorisch und wird Steiner vielfach nicht gerecht; zu kurz greifen im übrigen auch andere Interpretationen, etwa die global pantheistischen Deutungen Goethes und Schellings (97, 117f). H.s weitgehender Verzicht auf den Konjunktiv macht es außerdem an vielen Stellen nicht leicht, zwischen Referat und eigener Position zu unterscheiden.

In der Beschreibung von Steiners „Bildungslehre des Menschen" (129ff) tut sich H. schwer, goetheanisches Gedankengut nachzuweisen, was angesichts der theosophischen Quellen vieler dieser Vorstellungen nicht verwunderlich ist. Spannend wird es, wo H. auf Elemente von Goethes Vorstellungen in Steiners Anthroposophie verweist, etwa beim Prinzip der „Gestaltwerdung" (181) oder bei den Entwicklungsstufen (183). In solchen Fragen hätte das Feld von H.s Diss. gelegen. Da er die theosophischen Quellen jedoch nicht berücksichtigt, kommt es, etwa bei den Entwicklungsstufen, zu einer nur teilweise oder nicht zutreffenden Ableitung Steinerscher Vorstellungen von Goethe. Darüber hinaus kommt H. mit keinem Wort, wenn ich es recht sehe, auf die Reformpädagogik zu sprechen; dies scheint mir unverantwortlich, weil hier wichtige Einflüsse auf Steiner liegen, deren Verhältnis zu Steiners Goetherezeption zu bestimmen wäre und weil die Reformpädagogik ihrerseits in beträchtlichem Ausmaß Goetherezeption und damit eine weitere mögliche Quelle von Steiners pädagogischer Goetheverwertung war. Wichtige methodologische Fragen – etwa direkte und indirekte Rezeption, wörtliche Übernahme und Transformation – bleiben weitgehend offen. H. verschenkt ein bedeutsames Thema: Die –

[6] **Barz**, Heiner: **Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung.** Zwischen lebendigem Goetheanismus und latenter Militanz. – Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1994. 332 S. (Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung), kart. DM 34,00 ISBN: 3–89271–458–4

[7] **Hörner**, Lothar: **Waldorfpädagogik und Naturphilosophie.** R. Steiners Goetherezeption. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 216 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XI [Pädagogik], 618), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–48177–2

unbestrittene – Bedeutung Goethes für Steiner in der Pädagogik durch eine Untersuchung von Art und Reichweite der diesbezüglichen Goetherezeption Steiners zu identifizieren.

Daß die Beschreibung von Steiners Pädagogik auch heute noch völlig unkritisch Steiner-immanent betrieben werden kann, zeigt die Diplomarbeit von Xenia Kucirek über *Die Bildungsphilosophie Rudolf Steiners und ihre Realisierung an der Waldorfschule.*[8] Die Hoffnung auf eine philosophische Analyse der Waldorfpädagogik wird enttäuscht. Es handelt sich um eine bloße Zusammenfassung von programmatischen Inhalten und ihren praktischen Umsetzungsversuchen aus inneranthroposophischer Perspektive. Jegliche Problematisierung entfällt bei K., nicht eine einzige kritische Veröffentlichung wird von ihr berücksichtigt, und das, obwohl augenblicklich die Debatte um die Waldorfpädagogik heftiger und teilweise auch sachlicher geführt wird als je zuvor. Daß dieses Buch in einer Reihe von „Hochschulschriften" erschien, ist wohl nur einem ökonomischen Verlagsinteresse zu verdanken.

IV. Das Verhältnis von Anthroposophie und Christentum

Eine offene und kontroverse Debatte findet sich zu diesem Thema in dem Sammelbd *Anthroposophie und Christentum*,[9] der auf eine Tagung zurückgeht, die von der Ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz" in Zusammenarbeit mit der Züricher Paulusakademie veranstaltet wurde. Die Beiträge stammen von zwei Vertretern der Anthroposophie (C. Bohlen, A. Heertsch), Vertretern der christlichen Kirchen sowie von zwei „Grenzgängern" (8) und belegen mit dieser Zusammensetzung die langsam zunehmende Tendenz, nicht nur übereinander, sondern auch miteinander zu reden.

C. Willmann schreibt über: „*Rudolf Steiner – ein einsamer Geisteswissenschaftler im Blick einiger Zeitgenossen*" (vor 1900); H. Buser über: Steiner und die Pan(en)theismusdebatte „*Das Göttliche im Menschen – Anthroposophie und Christentum*"; J. Finger über die Christologie Steiners und „*Das Leben Jesu und das Christus-Ereignis im anthroposophischen Weltbild*"; A. Heertsch: „*Wiederverkörperung und Schicksal im Alltag*"; G. Schmid: „*Reinkarnation – anthroposophisch, indisch, christlich?*" C. Bohlen: „*Rudolf-Steiner-Pädagogik und religiöse Erziehung*"; ders.: (Stellungnahme) „*Zum Rassismusvorwurf gegenüber der Anthroposophie*"; A. Heertsch: „*Antworten auf Rückfragen*" (zum Gottes- und Erlösungsverständnis der Anthroposophie); M. Scheidegger: „*Renaissance der Anthroposophie.*" – Besonders herausheben möchte ich die kurze Einführung B. Groms „*Zum Menschen- und Weltbild der Anthroposophie*", die, wenngleich in vergleichbarer Form bereits veröffentlicht, in Grundgedanken des oft schwer überschaubaren Steinerschen Œuvres einführt, und die Darstellung J. Müllers zur Situation und den Problemen des christlichen Religionsunterrichts an Waldorfschulen („*Anthroposophische Erziehung und christlicher Religionsunterricht an Waldorfschulen*"), der die komplexe und für Außenstehende schwer durchschaubare Lage aus eigenen Erfahrungen heraus kenntnisreich erläutert. Die Beiträge erheben zumeist keinen wissenschaftlichen Anspruch, die einschlägige wissenschaftliche Literatur ist in den Beiträgen meist nicht genannt (und auch in der Literaturliste fehlen wichtige Titel), doch finden sich vielfach spannende Einzelbeobachtungen.

Herausragend ist der Aufsatz des Theologie- und Religionswissenschaftsstudenten Georg Otto Schmid, der die Rassenlehre Steiners analysiert und dabei wissenschaftlich Maßstäbe in diesem Bereich der Anthroposophie-Forschung setzt. Er ordnet Steiners Aussagen chronologisch, legt die Veränderungen und Widersprüche offen und vermeidet damit die angesichts des Forschungsstandes oft zu beobachtende, aber durchwegs inadäquate Harmonierung unterschiedlich situierter Aussagen Steiners zu einem „System". Die kultur- und anthroposophiehistorischen Kontexte sind oft nur andeutungsweise genannt, aber mehr zu verlangen, wäre beim augenblicklichen Forschungsstand überzogen. Die hilflose Polemik in der Antwort des Anthroposophen Cornelius Bohlen, der Schmid eine „seltsam getrübte Logik" vorhält (199), verdeutlicht, wie schwer einem Teil der Anthroposophen die kritische Steiner-Lektüre fällt.

Eine traditionell-anthroposophische Steiner-Rezeption findet sich in den *Betrachtungen zum Neuen Testament*[10] Emil Bocks (1895–1959). Bo., zweiter „Erzoberlenker" der von Steiner inspirierten „Christengemeinschaft", hat in den Jahren 1927 bis 1952 Interpretationen zum NT vorgelegt, die im vorliegenden Bd teilweise gesammelt sind. Sie wurden in einer Bearbeitung Bo.s publiziert, durch die er sich möglicherweise von Steiners spiritualisierenden Tendenzen zugunsten einer stärker historisch fundierten, die „konkrete Geschichtserkenntnis" (14) mehr berücksichtigenden Tendenz distanziert hat. Trotzdem bleibt für Bo.s Deutung Steiner der alles bestimmende hermeneutische Schlüssel, gegenüber dem die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese, soweit sie von Bo. überhaupt rezipiert werden, keine Chance einer Korrektur besitzen.

Bo.s Abhängigkeit von Steiner zieht sich durch das gesamte Werk und durch alle entscheidenden Stellen. In der Schöpfungsgeschichte übernimmt er das theosophische Modell der „sieben planetarischen Runden" der kosmischen Geschichte und lokalisiert etwa den Schöpfungsakt im „wärmewogenden Saturnzustand" (316); oder Steiners historisch fiktionale (im anthroposophischen Selbstverständnis: geschaute) Vita der verborgenen Jahre Jesu zwischen dem 12. und dem 30. Lebensjahr füllt er mit Steiners „Fünftem Evangelium" (557). Auch Steiners Antijudaismus durchzieht, verschärft durch die dominierende Rolle johanneischer Formulierungen, fast ungebrochen Bo.s Vorstellungen („Die Juden *mußten* aus ihrer Welt heraus Christus und seine Jünger als Frevler und Störenfriede empfinden" [318]). Die historisch-kritische Exegese spielt eine sekundäre Rolle, dazu auf dem Stand der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und der zwanziger Jahre. Folglich ist vieles vom heutigen Stand der Forschung aus nicht mehr haltbar: Mt etwa als „Repräsentanten der essäischen (sic) Anschauung" zu betrachten (807), entbehrt einer nachweisbaren Grundlage (und leitet sich von Steiners Vorgaben und der Debatte vom Ende des 19. Jh.s her).

Bo.s Christologie ist doketisch, auch hierin ganz von Steiner abhängig: „Am Kreuze, im Sterben des Christus, vollzieht sich die denkbar größte Steigerung jenes alten Einweihungserlebnisses, indem es jetzt nicht ein menschliches Ich, sondern das Christuswesen ist, das die leere Schale der Menschlichkeit zurückläßt." (401) Bo. merkt selbst, daß damit die antidoketischen Formulierungen des NT, etwa das „Essen und Trinken des Auferstandenen", nicht in Deckung zu bringen sind und zum „allertiefsten Rätsel" werden (453). Deshalb deutet er diese Nahrungsaufnahme als „Aufbau einer neuen *geistigen* Leiblichkeit" (455, Hervorhebung durch Rez.), aber dies kehrt die biblischen Intentionen schlicht um.

Bo.s Chance und berechtigtes Anliegen ist die Stärkung eines spirituellen Schriftsinns (vgl. 557). Seine Allegorisierungen verlieren jedoch die Bodenhaftung mit dem biblischen Text, wenn etwa die drei Kreuze auf Golgatha als ‚Abbild' der Trinität und zugleich die beiden Schächer als Luzifer und Ahriman gedeutet werden (383f). Bo. interpretiert hier wie an vielen anderen Stellen mit Steiner gegen den biblischen Text. In dieser Fixierung auf die Autorität Steiners kommen alle guten Absichten und Ansätze Bo.s zum Erliegen.

Eine seit Jahren schwelende, aber erst in jüngerer Zeit zunehmend öffentlich geführte Debatte betrifft das Verhältnis von Katholiken und Anthroposophen. Dabei geht es zumeist um Valentin Tomberg (1900–1973). Für Sergej O. Prokofieff und Christan Lazaridès handelt sich bei diesem in die katholische Kirche konvertierten anthroposophischen Dissidenten um einen *Fall Tomberg*,[11] der eine besondere Pointe durch die Existenz einer Gruppe katholischer, an Tomberg orientierter Anthroposophen erhält.

Tomberg, Deutschbalte evangelischer Konfession, wurde 1932 Generalsekretär der estnischen Anthroposophischen Gesellschaft, später Mitglied der esoterischen Schule und konvertierte 1943 in die orthodoxe, 1945 in die katholische Kirche. Ihm folgten dorthin im Laufe der Jahre weitere Anthroposophen, andere fanden zu einem vertieften Verständnis ihrer religiösen Existenz; von der Hochschätzung des Tombergschen Werks bei engagierten Katholiken ist in der nächsten Rezension zu reden.

In den beiden Aufsätzen von Lazaridès (13–36) und Prokofieff (37–135) wird dieser Lebensgang aus der Sicht orthodoxer Anthroposophen gedeutet. Verantwortlich für die Konversion seien die Jesuiten, die als verschwörerische, dämonische Geheimgesellschaft gezeichnet werden: Tomberg habe „Schmeichelei und Dolchstich mit jesuitischer Raffinesse" gehandhabt (18), der „Jesuitismus" sei „seinem Wesen nach gegen jegliche Form der menschlichen Freiheit ausgerichtet" (44), er habe „auch die Sünde gegen den Geist begangen" (47), sei „sichtbare Inkorporation" eines „dämonischen Doppelgängers der Kirche" (52). Tomberg sei ergo „in das Lager [der] unerbittlichsten Erzfeinde" der Anthroposophie gewechselt (98), sein Verhalten „kann nicht anders denn als geistiger Verrat bezeichnet werden" (99). Diese besinnungslose Polemik spricht gegen sich selbst und wäre als psychologisches Bedrohungssyndrom zu entschlüsseln.

Die Sachauseinandersetzung bleibt dürftig und auf inneranthroposophische Konfliktfelder beschränkt. Dabei sind zwei Bereiche

[8] **Kucirek**, Xenia: **Die Bildungsphilosophie Rudolf Steiners und ihre Realisierung an der Waldorfschule.** – Frankfurt: Peter Lang 1995. 172 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XI [Pädagogik], 606), kart. DM 65,00 ISBN: 3-631-47372-9

[9] **Anthroposophie und Christentum.** Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung. Hg. von Joachim Müller. – Würzburg: Echter 1995. 233 S. (Weltanschauung im Gespräch, 13), kart. DM 39,80 ISBN: 3-7228-0360-8

[10] **Bock**, Emil: **Das Evangelium.** Betrachtungen zum Neuen Testament. – Stuttgart: Urachhaus ²1995. 1080 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3-87838-406-8

[11] **Prokofieff**, Sergej O. / **Lazaridés**, Christina: **Der Fall Tomberg.** Anthroposophie oder Jesuitismus. – Dornach: Verlag am Goetheanum 1995. 149 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-7235-0893-6

sehr deutlich: Die *emotionale Gegenwehr* kennzeichnet das Ausmaß der Angst, die die Konversion Tombergs, der stellvertretend für eine Vielzahl weiterer Konversionen in die katholische Kirche steht und die die Anthroposophische Gesellschaft von ihrer Gründung an begleiteten, auslöst. Zum anderen zeigt sie die *anthroposophische Empfindlichkeit* gegenüber einer Kritik an Steiners Monopolstellung, denn Tomberg nimmt sich letztlich nur die Freiheit, Steiner beim Wort zu nehmen, eigene „übersinnliche Erkenntnisse" zu präsentieren und den „Meister" dann umzuinterpretieren und teilweise zu korrigieren. In nur leicht verklausulierter Form läßt P. den zentralen Problemtopos erkennen: Spielt Steiner oder Tomberg die entscheidende Rolle als Erlöser der Diastase von ‚Intellektualität und Spiritualität'? In anthroposophischer Terminologie: Ist Steiner oder Tomberg ein Boddhisattva und Vorgänger des „zukünftigen Maitreya-Buddha" (61)? Steiner könnte, dies ist P.s Urangst, zu „einem von vielen" dezentriert werden (78).

Für die anstehende kirchliche Debatte über das Verhältnis zu den sich als ‚Anthroposophen und Katholiken' (115) verstehenden Grenzgängern trägt dieser Bd wenig aus. Weder spürt Prokofieff den Gründen für die Attraktivität Tombergs nach noch analysiert er präzise und über polemische Hinweise hinaus die autoritären Elemente in Tombergs Werk. Aber er klärt über die Verunsicherung eines Teils der „orthodoxen" Anthroposophen auf, die sich an dieser Debatte beteiligen.

Die Gegenposition ist nachzulesen bei einem Exponenten dieser anthroposophisch und katholisch orientierten Christen, dem Verwalter der Manuskripte Tombergs, bei Martin Kriele, Prof. für Allgemeine Staatslehre und Öffentliches Recht an der Univ. Köln. Er hat in einem autobiographischen Rückblick mit dem Titel *Anthroposophie und Kirche*[12] über seinen bisherigen Lebensweg und die ihn dabei begleitenden Personen und Themen Rechenschaft abgelegt. Dabei erfährt man viele bislang unbekannte Details über dieses in seinen Vorstellungen und Einflüssen schwer durchschaubare Milieu.

K. hat mit seinem teilweise sehr persönlich gefärbten Einblick und der Offenlegung seiner Konversionsgeschichte das Recht auf eine Besprechung, in der die Entscheidungen in seinem Forum internum zu respektieren sind. Eine Kritik seiner dogmatischen Positionen ist ein anderes Thema und nur ganz am Rande Gegenstand meiner Rezension.

K. berichtet von seiner Jugend in einem liberal-protestantischen Elternhaus und dem dort angelegten „Glaubensverlust", der durch „die Theologie" (21 u. ö.) entweder rationalistisch („Bultmann") oder fideistisch („Barth") exekutiert worden sei. Über die Anthroposophie habe er den entscheidenden Zugang zum Christentum und in die katholische Kirche gefunden und durch Valentin Tomberg eine wesentliche Vertiefung seines Glaubens erfahren. Bei K.s Konversionsmotiven spielen der katholische „Kult", die in der kirchlichen Lehre tradierten „Wahrheiten" und die bei seinem Eintritt gegenüber persönlichen Überzeugungen erfahrene Liberalität (105, 125) eine wichtige Rolle. K. verhehlt nicht, daß er die beim Eintritt in die Kirche offengelegte Reinkarnationslehre weiterhin vertritt. In diesem Zusammenhang fällt auch Licht auf die Gründe, weshalb sich Karl Rahner zu Reinkarnationsfragen geäußert hat, es waren vermutlich Anfragen wie diejenige K.s (102f). Um bei den Personalia im katholischen Umfeld zu bleiben: Zu einem der wichtigsten Begleiter seines Lebens zählt K. Robert Spaemann (83 u. ö.), den er aus Joachim Ritters inzwischen legendärem „Collegium Philosophicum" kannte. Spaemann gehörte mit Hans Urs von Balthasar auch zu den Vf.n eines Vorworts zu Tombergs „Großen Arkana des Tarot", über deren Edition – angeregt durch Hermann Herder – K. aufklärt (158).

Über die internen Auseinandersetzungen in der Anthroposophischen Gesellschaft berichtet K. vor allem im Blick auf Tomberg und dessen Rolle als „Boddhisattva" (s. o.), die zu bitterer Polemik, Zensur und Ausschlüssen führten. Sein eigener Austritt aus der Anthroposophischen Gesellschaft, der nach Abschluß des Buchs erfolgte, beleuchtet ein weiteres inneranthroposophischen Konfliktfeld, Steiners teilweise üble Kirchenkritik, die im Vorwurf blinder Autoritätsgläubigkeit und eines unterentwickelten Bewußtseinsstandes von Kirchenchristen kulminiert. K. hat demgegenüber die Kirche, ihre Dogmen und Lehrtradition, ihren Kultus und ihre Sakramente über lange Jahre verteidigt, ein sicherlich mutiges Unterfangen in der Anthroposophischen Gesellschaft.

Das Erbe der anthroposophischen Tradition bei K. bleibt gewaltig: Steiners „Weisen der ‚übersinnlichen Erkenntnis'" (263), seine antikantianische Theorie der „Überschreitung empirisch-rationaler Erkenntnisgrenzen" (266), seine Reinkarnationslehre (64–80) oder Teile seiner Christologie (170. 184) prägen weiterhin K.s Denken. Über das Verhältnis dieser Vorstellungen zu den Traditionen der Kirche äußert sich K. relativ wenig. Allerdings scheint ihm bei seinem Bekenntnis zur Reinkarnationlehre, wie ihre lange Behandlung wohl andeutet, klar zu sein, daß er sich hier weit vom Konsens aller Christentümer entfernt hat.

K.s Katholizismus scheint mir zwei aufschlußreiche strukturelle Eigenheiten zu besitzen, die sich wohl nicht von seiner anthroposophischen Vergangenheit trennen lassen:

(1.) K. denkt wenig hermeneutisch. Eine auffällige und exemplarische Fehlstelle betrifft die historisch-kritische Exegese. Sie wird durchweg negativ qualifiziert oder kommt nicht vor (vgl. 263). Beispielsweise versteht er die Jungfrauengeburt realistisch, als „Schöpfungswunder" (47), in Abwehr der generellen Leugnung dieses Topos. Auch andere Themen wie die Vorstellungen von Engeln werden realistisch gedeutet. Aber nach den Kriterien dieser Interpretation fragt K. nicht. Bei diesem namentlich in persönlichen Entscheidungen legitimen Verfahren wird die kirchliche Tradition auf Interpretationsoptionen zurückgenommen.

(2.) K.s Einschätzung der historisch-kritischen Exegese ist nicht nur ein Hinweis auf die Verwundungen, die die Entmythologisierungsdebatte bei K. hinterlassen hat, sondern auch ein Beispiel für die das Buch latent durchziehende Kritik (um nicht von Feindschaft zu sprechen) gegenüber der zeitgenössischen wissenschaftlichen Theologie. Bemerkungen wie die, daß das „kultische Leben der Kirche" „unbeeindruckt vom Gerede der Intellektuellen" überlebt habe (141), daß die „Unterwanderungstheologie" auch eine „gewisse Popularität . . . im katholischen Kirchenvolk" besitze (140) oder ob es notwendig sei, „Priestern und Religionslehrern" den „Kopf mit einer riesigen Menge unwichtiger wissenschaftlicher Kenntnisse" anzufüllen (292), sind nicht nur Hinweise auf mögliche Problemfelder, sondern lassen in ihrer emotionalen Formulierung die Gegner deutlich werden, gegen die K. seinen Glauben gefunden hat und die er für seinen wie für den gesamtgesellschaftlichen Glaubensschwund (mit)verantwortlich macht. Letztlich scheint ihm die spirituelle Dimension einer (literar-)wissenschaftlichen Erschließung der Bibel fremd geblieben zu sein, K. bezieht demgegenüber seinen religiösen Atem aus einer spirituellen Schriftauslegung in der Tradition Steiners und Tombergs.

Aus solchen Positionen heraus läßt sich K. nicht leichthin als „konservativ" bezeichnen. Seine Relativierung des Sinns kirchenamtlicher Stellungnahmen zur Sexualität oder seine Kritik an der Durchsetzung von Normen vermittels „Sakramentsentzug" (293f) treffen sich eher mit liberalen Positionen in der Kirche. Andererseits ist seine Kritik an der „aufgeklärten Weltanschauung" von einem irritierenden Reduktionismus (sie sei rationalistisch, progressistisch, materialistisch und psychologistisch [248–251], der Begriff „kritisch" fällt nicht) und zieht sich mit vergleichbar schlagwortartigen Abbreviaturen durch das ganze Buch. K. steht für eine Gruppe von Katholiken, denen die Realpräsenz des Göttlichen und eine sinnlich erfahrbare, ästhetische Religion am Herzen liegt und die sensibel sind für möglicherweise drohende Verluste. Die Einforderung dieses Typs katholischer Lebenswelt ist angesichts einer Kirche, die mit einer Pluralität von Frömmigkeitsformen lebt, wichtig; dabei macht aber das ambivalente Verhältnis zur kritischen Vernunft, und dazu zählt für eine historische Religion wie das Christentum auch die historische Kritik, eine Anknüpfung nicht gerade leicht. Mich hat bei diesen Überlegungen zudem die Frage nicht losgelassen, ob K. die Toleranz, die er etwa für seinen Reinkarnationsglauben fordert, auch den von ihm inkriminierten Positionen entgegenbringen könnte.

Der für die öffentliche Debatte springende Punkt von K.s Positionen liegt dort, wo er seine Vorstellungen nicht nur mit inhaltlichen Argumenten, sondern auch durch institutionelle Strukturveränderungen durchzusetzen trachtet. 1990 etwa schlug K. eine relativ weitgehende Auflösung des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses vor, u. a. sollten das Selbstergänzungsrecht der Fakultäten aufgehoben und Professoren in ein kirchliches Angestelltenverhältnis versetzt werden (IKaZ [1990] 552). Im Licht dieses Buchs wird deutlich, daß dabei zu großen Teilen K.s persönliche Erfahrungen zu Indikatoren für die Lage der Kirche (und der Theologie) generalisiert wurden und welche weltanschaulichen Hintergründe bei K. zumindest indirekt in Betracht zu ziehen sind.

Für das Verhältnis von Anthroposophie und Christentum zeigt K.s Bericht relativ deutlich das Problemdispositiv an, das in den kommenden Jahren zu diskutieren ist: Hier werden teilweise Themen aufgegriffen, die die Kirchen nur zum eigenen Schaden ignorieren können, aber bei K. nur unter Einschluß von Weltanschauungselementen auftreten, die dem biblischen Fundament und der kirchlichen Lehrtradition fremd sind oder ihr – wie die Reinkarnationslehre hinsichtlich Anthropologie und Soteriologie – entgegenstehen. K. steht nicht allein: Die von Steiner inspirierte „Christengemeinschaft" sucht augenblicklich die Annäherung an die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen".

[12] **Kriele**, Martin: **Anthroposophie und Kirche.** Erfahrungen eines Grenzgängers. – Freiburg: Herder 1996. 300 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–451–23967–1

Bergunder, Michael: **Wiedergeburt der Ahnen.** Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung. – Münster: Lit-Verlag 1994. XII, 514 S. (Hamburger Theologische Studien, 6), kart. DM 68,80 ISBN: 3-89473-800-6

Spätestens seit Lessing 1780 in der „Erziehung des Menschengeschlechts" behauptet hatte, die Seelenwanderung sei die älteste eschatologische Vorstellung der Menschen (§ 95), geistert diese These durch die europäische Esoterik. Bergunder hat sich der Mühe unterzogen, bei indigenen Kulturen die Gegenprobe zu machen und damit implizit auch derartigen Traditionsbehauptungen nachzugehen.

In den Prolegomena problematisiert B. u. a. die von ihm mitgetragene Voraussetzung der Einheitlichkeit indigener Kulturen. Er stellt sich sodann in den Kontext von Lévy-Bruhls mythischer Interpretation „primitiver" Religionen und der religionsphänomenologischen Methode. Im Hauptteil, der „religionsethnographischen Übersicht", führt B. eine Sekundäranalyse ethnologischer Literatur durch, in der er (wissenschaftliche) Veröffentlichungen zu Völkern in Afrika, Australien, Ozeanien, Sibirien und Amerika auf Reinkarnationsvorstellungen durchmustert. In diesem Kap. liegt quantitativ der Schwerpunkt der Arbeit, mit ihm ist ein Kompendium zu den außereuropäischen Reinkarnationsvorstellungen in den Augen europäischer Forscher entstanden.

B.s zentrale These lautet, Reinkarnation sei bei indigenen Völkern Ahnen- und Säuglingsreinkarnation (wobei er die Identifizierung des zweiten Typus als eigenes Forschungsergebnis ausweist [388]). Reinkarnation finde demzufolge immer im Clanverband statt, als Reinkarnation von Verwandten, und, bei der Säuglingsreinkarnation, als Wiederkehr eines gerade verstorbenen Kindes. Zu Recht grenzt er von diesen Vorstellungen die Konzepte einer „Seelenwanderung" scharf ab (91), „die Wanderung eines Menschen durch die Existenzen" (401). Damit ist ein signifikanter Unterschied zu einem beträchtlichen Teil der europäischen (und teilweise auch indischen) Vorstellungen benannt, wo Reinkarnation meist individualisiert und den Familienverband sprengend gedacht wird. B. kann eine Vielzahl weiterer Unterschiede aufzeigen: Die Anthropologien indigener Kulturen arbeiten oft mit beträchtlich von der europäischen Tradition abweichenden Modellen, wenn beispielsweise mit der „Mehrfachgegenwart" eines Ahnen in vielen Personen gerechnet wird (362–366); Reinkarnation kann soziologisch im Kontext von Passageriten interpretiert werden, wenn der wiederkehrende Ahne als Schutzgeist verstanden wird (370–372), wobei dann die Bedeutung einer Reinkarnation mit der Aufnahme ins Erwachsenenalter verschwindet (368); wird die Säuglingsreinkarnation als Antwort auf die hohe Kindersterblichkeit gelesen (394), ist sie Teil medizinischer Erklärungsmuster. Mit diesen und anderen Thesen gelingt es B., die Eigenheiten indigener Vorstellungen deutlich zu machen. Die Arbeit leistet damit einen ausgezeichneten Beitrag zur Präzisierung der teilweise recht diffusen Diskussion über Reinkarnationsphänomene außerhalb Europas (und Indiens) und wehrt ihrer Vereinnahmung durch europäische Vorurteile.

Methodologisch hätte man sich allerdings einen kritischeren Zugriff auf B.s Quellen, die eben keine Selbstdarstellungen indigener Kulturen, sondern die Berichte europäischer und amerikanischer Forscher sind, gewünscht. B. gibt zwar Hinweise zur Quellenkritik (3–18), beleuchtet sein Verhältnis zur Religionsphänomenologie und ihrer Methodik (86–93, 343–355) oder nennt, affirmativ wie kritisch, traditionelle Interpretationsansätze mündlicher Religionen (319–342, also nachdem er sein Material ausgebreitet hat), doch findet keine durchgängige Anwendung auf das Quellenmaterial statt. An manchen Stellen legt er zwar auf seiten der Forscher Interpretationsinteressen offen, dokumentiert er auf seiten der Befragten „sekundäre Rationalisierungen", die etwa entstehen, wenn ein Befragter die Antwort ad hoc erfindet (103), aber in der Mehrzahl der Fälle bleibt es bei einer weitgehend unkritischen Übernahme der Deutungen der Forschungsliteratur, einschließlich der bis an den Anfang dieses Jh.s zurückreichenden und teilweise mit aniministischen oder evolutionistischen Prämissen arbeitenden Darstellungen.

Nun scheint mir, daß B.s zentrale Thesen zur Ahnen- und Säuglingsreinkarnation oder überhaupt die Unterscheidungen zu individualistischen Seelenwanderungskonzeptionen westlichen Zuschnitts so eindeutig sind, daß sie auch eine prämissen- und kontextkritische Relecture der Forschungsliteratur überstehen würden. Aber in vielen Detailinterpretationen taucht dann doch die Frage auf, ob respektive wieweit B.s Deutung indigener Kulturen über die Analyse der Befragungen von Europäern diesen Kulturen selbst gerecht wird. Etwa: Das Konzept, Reinkarnation ganz oder teilweise als Weitergabe einer Lebenskraft oder *force vital* zu interpretieren, wie es von vielen Forschern favorisiert wird, lehnt B. weitgehend ab (364, 404) – m. E. ohne ausreichende Abwägung. Ob oder wieweit dieses oder andere Modelle aus dem europäischen Denkhorizont dann letztlich adäquate Interpretationsmuster abgeben, bliebe im Einzelfall zu klären. Die Abkehr vom Postulat der Einheitlichkeit indigener Kulturen hätte allerdings eine beträchtliche Mehrarbeit bedeutet und den Rahmen der ohnehin umfangreichen Arbeit gesprengt, aber nur im Rahmen einer kritischen Hermeneutik ist der europäische Blick auf fremde Kulturen zu nutzen.

Bonn Helmut Zander

Badewien, Jan: **Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen?** – Konstanz: Friedrich Bahn Verlag 1994. 136 S. (Reihe Apologetische Themen, 5), kart. DM 19,80 ISBN: 3-7621-7705-8

Badewiens Darstellung ist im wesentlichen eine Kritik an Reinkarnationsvorstellungen aus christlicher Perspektive und in dezidiert apologetischer Absicht. Darin werden die Differenzen zu christlichen Positionen sehr deutlich, die Attraktivität von Reinkarnationsvorstellungen verschwindet jedoch hinter der Abgrenzung.

Die Reinkarnationsvorstellungen werden relativ kurz und kursorisch dargestellt (21–62, 80–86), aber im Anhang durch instruktive Texte ergänzt. Den größten Umfang von B.s Text nimmt die Auseinandersetzung zwischen „Reinkarnation und christlichem Glauben" ein, in historischer und systematischer Perspektive (63–116). B. stützt sich über weite Strecken auf Sekundärliteratur; dies ist in einer populären Darstellung legitim, nicht jedoch die Ausschaltung der Selbstdarstellung von Gruppen zugunsten kritischer Literatur an manchen Stellen (z. B. 16, Anm. 17; 27, Anm. 13).

Die Darstellung der christlichen Theologie, die im wesentlichen traditionellen protestantischen Positionen folgt, tendiert mehrfach zu Verkürzungen, die mir problematisch erscheinen, weil sie – so läßt sich nur vermuten – zur Profilierung der Abgrenzung pointiert wurden und die sich B. möglicherweise vom Gegner der Auseinandersetzung hat aufdrängen lassen. Ich belege dies an drei Beispielen:

(1.) Die christliche Anthropologie gehe „meist in der vorherrschenden christlichen Tradition" von der „Zweiheit Leib und Seele" aus, B. bezeichnet als „das ganze Menschsein: Leib und Seele" (106). Reinkarnationsmodelle hingegen benutzten den Ternar Leib, Seele und Geist (59). Damit reproduziert B. einen anthropologischen Dualismus, mit dem sich unter genauer Angabe hermeneutischer Bedingungen zwar auch innerhalb christlicher Theologie arbeiten läßt, der aber sicher nicht biblisch ist, wie auch B. an anderer Stelle (102) durchblicken läßt. Pikanterweise geht es ihm um die Verteidigung der leiblichen Dimension, aber zugleich inkorporiert B. mit diesem dualistischen Modell körperdistanzierte Traditionen und einen zentralen problematischen Aspekt von Reinkarnationsvorstellungen in die christliche Theologie. Da ein Verweis auf die Problemfolgen des christlichen Leib-Seele-Modells unterbleibt (wie überhaupt die selbstkritische Kommentierung der christlichen Tradition weitgehend fehlt), erscheint die inakzeptable Fassung des Leib-Seele-(Geist-)Modells von Reinkarnationssystemen mit dem problematischen Leib-Seele-Modell der christlichen Tradition gekontert.

(2.) Die damit vorgenommene Marginalisierung des Geistes geschieht offenbar in antipantheistischer Absicht (59, 106f), arbeitet aber dem etwa in anthroposophischen Kreisen kursierenden Vorwurf christlicher Geistvergessenheit zu. Die Betonung der Alterität Gottes gegenüber seiner Schöpfung ist so richtig wie die Relativierung von Zwischentönen einer radikalen schöpfungstheologischen Diastase zwischen Gott und Mensch (106) dem exegetischen Befund nur mühsam gerecht wird. Vom Geist etwa nur im Kontext der Seele zu reden, und selbst das nur, „sofern man hier unterscheiden will" (107), nimmt einer Pneumatologie viele Chancen.

(3.) Die Gnadentheologie (96–99) expliziert B. als „Vorrang der Gnade vor Leistung und Vergeltung" (96), gemeint sind Selbsterlösung und Karma in Reinkarnationssystemen. Dieser Vorrang ist, keine Frage, unersetzlicher christlicher Konsens. Allerdings wäre gerade gegenüber reinkarnatorischen Positionen deutlich zu machen, weshalb die christliche Gnadenlehre nicht im Determinismus endet, gerade wenn man mit Kurzformeln wie „Er agiert, wir reagieren" arbeitet (106). Die Akzeptanz von Reinkarnationslehren hat m. E. eben auch mit gnadendeterministischen Fehlleistungen christlicher Theologie zu tun, wovon B. in seinen Überlegungen zur Attraktivität des Reinkarnationsglaubens (16–20) aber nicht spricht. Ich unterstelle B. keinen Determinismus, fürchte jedoch, daß genau diese Vorstellung bei Lesern ankommen kann.

Das Ziel dieses Buches ist offenbar die Stabilisierung von Christen gegenüber der Begegnung mit Reinkarnationsvorstellungen, so daß es nicht ganz fair wäre, Anforderungen für ein dialogorientieres Werk anzulegen. Ich frage mich allerdings, was passiert, wenn einem Leser oder einer Leserin dieses Werkes begeisterte Reinkarnationsanhänger begegnen, die die Erklärungsleistungen reinkarnatorischer Systeme stark machen und zudem noch zielsicher auf die Problemstellen der christlichen Tradition weisen.

Bonn Helmut Zander

Bochinger, Christoph: **„New Age" und moderne Religion.** Religionswissenschaftliche Analysen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 695 S., kart. DM 168,00 ISBN: 3-579-00229-6

B. legt, nach dem Abklingen der New-Age-Debatte der 1970er und 80er Jahre, eine sehr umfangreiche Arbeit vor, die als theologische Diss. (München 1982/83) eine religionswissenschaftliche Deutung des Phänomens beansprucht und von ihrem Ansatz und Umfang her als eine die bisherige Forschung saldierende Untersuchung angelegt ist, in der man nur wenige Literaturtitel vermißt. Von ihrem Umfang her, aber auch von den Versuchen, das Thema historisch und systematisch zu durchdringen, verdient B.s Arbeit hohe Anerkennung.

Die Besprechung der Sekundärliteratur (40–80) bildet einen ersten gewichtigen Schwerpunkt. Sie hebt insbesondere auf Probleme, weniger auf die Leistungen und Erträge dieser Forschungen ab; B.s Kritik ist zumeist gut begründet, nur „die Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten" kommen mit einer pauschalen Disqualifizierung (sie hätten „den Blick für die neue religiöse Szenerie im ganzen eher verstellt", 46) nicht ganz in den Genuß von B.s Differenzierungsvermögen.

Auch die Kritik an der New-Age-Analyse von Christoph Schorsch scheint mir – vielleicht aufgrund der partiell großen Nähe beider Veröffentlichungen – überzogen. B. kritisiert etwa Schorschs Konzentration auf Capra (59), gestaltet dann aber seine eigene systematische Analyse über fast 100 Seiten als Analyse und Einordnung von Capras Position (421–509); auch bei den Gegenstandsbereichen des New Age sind die Überschneidungen mit Schorsch deutlicher als die Differenzen (z. B. 399–402, 411–413).

Hinter den „zeitgeschichtlichen Zugängen" (103–137) verbirgt sich eine Übersicht über Phänomene, die dem New Age zugerechnet werden; sie folgt bekannten Mustern und ist deshalb sinnvollerweise kurz. Neu ist eine Analyse der Bedeutung wichtiger Verlage (138–171). In den „begriffs- und ideengeschichtlichen Zugängen" sucht B. historische Wurzeln aufzuspüren (u. a. bei Emanuel Swedenborg und William Blake) und zentrale Begriffe (New Age, Wassermann-Zeitalter) kulturhistorisch aufzuschlüsseln. Die abschließende „Themenwahl und Struktur neuer religiöser Entwürfe" ist, wie gesagt, v. a. eine Auseinandersetzung mit F. Capra. Ein umfangreicher Dokumentationsteil zu Literatur und Archivalien (535–659), der schon allein ein respektabler Beitrag zur Forschung ist, sowie Register beschließen die Arbeit.

B.s Selbstverortung im Feld von Religionswissenschaften und Theologie greift in die schwierige Debatte der Verhältnisbestimmung zwischen beiden Disziplinen ein. Wie die Religionswissenschaftler auf den „Import" der Deutungsmustern von Religion aus theologischer Perspektive und die Theologen auf die relativ zurückhaltende Profilierung als christlich-theologische Arbeit reagieren werden, bleibt abzuwarten.

Bei der Aufarbeitung des Materials hat B. mit der Analyse der Bedeutung von Verlagen eine Pionierarbeit geleistet, die m. E. nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Er macht plausibel, daß die Verfügbarkeit (nicht: Produktion) einschlägiger Ideen und überhaupt die Formulierung des Singulars New Age (-Bewegung) an der gezielten Publikationstätigkeit von Verlagen hing. B. zeichnet am Beispiel der kleinen Verlage Otto-Wilhelm-Barth und Dianus-Trikon diese von hohem Idealismus getragenen, die Szene begleitenden Aktivitäten nach. Die Übernahme von Buchtiteln aus dem subkulturellen Milieu in das Programm großer Verlage (etwa bei Goldmann oder Heyne) oder die Produktion eigener Reihen (etwa bei Herder) indizieren hingegen die stärkere Kommerzialisierung religiöser Inhalte bei Großverlagen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen.

Auch in dem Versuch, die historischen Wurzeln des New Age zu identifizieren, hat B. beachtliches Material zusammengetragen, unter dem sich, zu Unrecht verborgen, kleine Kabinettstücke der Forschung befinden, etwa der Zusammenhang der Weltalterspekulation, aus dem der New-Age-Topos erwachsen ist, mit der Panbabylonismusdiskussion und der Aufarbeitung der Geschichte der Astrologie des 19. und frühen 20. Jh.s (322–323). Doch bleibt die Zuordnung der meisten historischen Kap. zur New-Age-Bewegung der Nachkriegszeit prekär: Je weiter die „Wurzeln" zurückliegen, um so brisanter wird die Frage, wieweit es sich um reale Traditionen oder analoge Vorstellungen handelt.

Da B. schließlich eine „kontinuierliche Auseinandersetzung" mit außerchristlichen Zeitalterlehren und „festgefügte ideengeschichtliche Topoi" als „Hintergrund" des New Age behauptet (521), suggeriert er eine Tradition, die m. E. auf schwachen Beinen steht oder in der Luft hängt. Dies bedeutet nicht, daß es die von B. unterstellten Zusammenhänge nicht doch so oder ähnlich geben könnte, aber sie scheinen mir rezeptionsgeschichtlich teilweise schlecht oder nicht begründet.

An B.s genetischer Rekonstruktion des New-Age-Begriffs und der Zeitaltervorstellungen lassen sich die Bedenken verdeutlichen. B. weist Swedenborg in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zu, kann aber an der Stelle, wo er den New-Age-Begriff als „Erbe Swedenborgs" ausweisen will (282), nur eine vergleichbare Vorstellung im Begriff der „Neuen Kirche" ausmachen. Der Begriff kommt dann zwar bei Swedenborgianern vor, aber dabei bleibt denkbar, daß er von William Blake aus dort eingewandert ist. Andere Autoren, wie Jakob Böhme, hat B. nicht überprüft, offenbar weil Böhme Swedenborg nicht bekannt war (260); Im übrigen ist das Feld möglicher Ideenlieferanten in der okkulten Tradition der frühen Neuzeit kaum überschaubar. Unter diesen Bedingungen bleibt die zentrale Positionierung Swedenborgs in dieser Frage vorerst dezisionistisch.

Bei der Rückverfolgung der Zeitalterspekulationen in die Renaissance, in das Mittelalter (Joachim von Fiore) und schließlich in die Antike (Apokalyptik) wird die fehlende Statusbestimmung dieser Topoi vollends problematisch. Neben der behaupteten Kontinutität sind, insbesondere durch die Quelleneditionen im 18. und 19. Jh., vielfältige andere Vermittlungsmöglichkeiten (und auch Neuansätze) denkbar.

Hingegen kann B. von W. Blake an und überhaupt in der Tradierung im angelsächsischen Raum eine homologe Verwendung des New-Age-Begriffs aufweisen, die die Behauptung einer „kontinuierlichen Auseinandersetzung" rechtfertigt und die unsere Kenntnisse über den Traditionszusammenhang der Zeitaltervorstellungen im 19. und 20. Jh. deutlich über die bisherige Forschung hinaus weiterbringt, die sich bislang meist mit einem Hinweis auf die Theosophische Gesellschaft und vor allem auf Alice Bailey begnügte. Während B. hier geradezu spannende Verbindungen aufzeigen kann, geraten die Ausführungen zu älteren Vorstellungen zu religionsphänomenologischen Exkursen, deren Ertrag für B.s Thema gering bleibt.

Ich formuliere meine Kritik an B.s historischen Hypothesen nicht zuletzt deshalb so deutlich, weil er der in esoterischen Kreisen weitverbreiteten Mythenbildung von der Kontinuität einer geheimen Überlieferung Vorschub leistet und im Zweifel die „wissenschaftliche" Begründung dafür liefert.

Die Pointe von B.s systematischer Analyse ist die Interpretation des New Age als Verschränkung von säkularer und religiöser Weltdeutung, als „säkulare Fassung religiöser Topoi – religiöse Deutung säkularer Themen – säkulare Religionsvermittlung" (507). Damit verabschiedet B. die allesamt unbefriedigenden institutionssoziologischen Interpretationen oder die immer nur annähernd zutreffenden Zusammenstellungen von „zentralen" Inhalten zugunsten einer offenen, formalen Kategorie. Damit scheint mir eine Option offeriert, einige Aporien der „vagierenden", „neuen" oder „esoterischen" Religiosität in systematischer Perspektive aufzulösen. B. bringt bisherige Deutungen des New Age, die diesen Kontext immer schon „irgendwie" gesehen haben, auf einen wichtigen Punkt. B. hat am Beispiel Capras einleuchtend durchbuchstabiert, wie man dessen Verschränkung von „Physik" und „Mystik" als ‚Synchronizität von Säkularisierung und Wiederverzauberung' (406) lesen kann.

B. formuliert sein Deutungsangebot weitgehend ohne Berücksichtigung der laufenden Forschung zum Komplex Entkirchlichung / Entchristlichung / Säkularisierung / Resakralisierung, wo insbesondere die Kritik an der Säkularisierungsthese inzwischen zu einer breiten Debatte geführt hat. Statt dessen findet sich eine relecture der Diskussion um den Religionsbegriff (80–99), die aber – wie B. zuzustimmen ist – für das New-Age-Phänomen nur sehr begrenzt brauchbar ist. Außerhalb des Capra-Kap.s betreibt B. seine Analysen dann doch weitgehend mit der Kategorie des traditionellen Religionsbegriffs und mit besonderer Vorliebe für Troeltschs Mystik-Konzeption, an die er ‚anknüpfen' will (92) und die er an manchen Stellen dann für hilfreich erachtet (406), an anderen eher – wie ich meine, zu Recht – kritisch sieht (185).

Die zu Capra vorgelegten abschließenden und plausiblen systematischen Überlegungen B.s machen vielleicht allzu schnell vergessen, daß er im religionssoziologischen Bereich, ich verweise nochmals auf seine Verlagshistoriographie, Ergebnisse liefert, die über eine ideengeschichtliche Interpretation ein gutes Stück hinausreichen. Beide (und andere) Bereiche sind und bleiben für sich genommen wichtige Forschungsbeiträge B.s, doch stehen sie am Ende fast additiv nebeneinander, die kulturtheoretische Synthese bleibt unscharf. Vielleicht ist B. nach fast 700 Seiten die Kraft ausgegangen, vielleicht sind aber gerade diese Harmonisierungsgrenzen auch kennzeichnend für das heterogene Gemisch mit Namen New Age, das B. aus diesem Grund durchgängig in Anführungszeichen setzt. Man wünschte einem so profunden Kenner wie B., daß er noch die

eine Gelegenheit fände, seine vielfältigen Ergebnisse zu einem Netzwerk von Einsichten zu verknüpfen.

Bonn Helmut Zander

Zander, Helmut: **Reinkarnation und Christentum.** Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. X, 347 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-506-79769-7

Vorliegende Publikation, die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn als Diss. angenommen wurde, möchte die Grundlagen für einen Dialog – wenn ein solcher gewünscht ist – zwischen der Anthroposophie und der katholischen Theologie herausarbeiten. Sie trifft in eine Zeit hinein, in der das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, durch einen Anthroposophen mitausgelöst, die öffentliche Meinung spaltet und heftige katholische Reaktionen hervorgerufen hat. Ob sich unter diesem Vorzeichen die Fronten verhärten oder die Bereitschaft zum Dialog wächst, wird sich zeigen müssen. Doch auch unabhängig von diesem Ereignis mag es sinnvoll sein, die Möglichkeit eines Dialoges mit der Anthroposophie zu ergründen. Dazu wird vorausgesetzt, daß man sein eigenes Verhältnis zur ihr, ihren Anschauungen und ihrem Begründer kritisch reflektiert. Auf dieser Ebene bewegt sich die Arbeit von Zander.

Soweit zu sehen ist, stellt sie eine der ersten „katholischen" Arbeiten auf diesem Gebiet dar. Naturgemäß werden dabei eine Vielzahl von Desiderata deutlich, also Fragestellungen, die einer intensiven historischen Bearbeitung harren. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf das Werk Steiners wäre sehr zu begrüßen, nicht nur, um den Wert seiner Gedanken besser abschätzen zu können, sondern auch, um ihre Herkunft, ihre Entwicklung und ihren „Sitz im Leben" zu bestimmen. Viele Ideen hat Steiner, was bei Z. nicht hinreichend deutlich wird, der Theosophie entnommen oder in der Auseinandersetzung mit der Theosophie entwickelt. So ist z. B. Steiners Offenbarungsverständnis eher dem Machtkampf innerhalb der Theosophischen Gesellschaft als einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Offenbarungsverständnis zuzuschreiben.

Z.s Fragestellungen sind dem Kanon der theologischen Traktate entnommen: Gnade und Erlösung, Gottes- und Menschenbild, Offenbarungsverständnis. Fragen, die die Anthroposophie an die Theologie richten könnte, werden nicht aufgegriffen. Ob daher die Arbeit Z.s auf ein reges Interesse bei Anthroposophen stoßen wird, ist fraglich. So ist z. B. die Frage nach Gnade und Erlösung weder für Theosophen noch für Anthroposophen von entscheidender Bedeutung, weshalb man sie bei ihnen auch kaum thematisiert findet.

Erwartet man, daß Ausgangspunkt und Zentrum eines Dialoges zwischen Anthroposophie und Christentum die Gestalt Jesu Christi wäre, so stellt man verwundert fest, daß sich die Notwendigkeit des Dialoges nach Z. aus der zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanz des Reinkarnationsglaubens herleite. Die veränderte geistige Situation zwinge also die Theologie zum Dialog mit der Gesellschaft und, da Z. in Rudolf Steiner eine „zentrale Vermittlerfigur" für die Verbreitung des Reinkarnationsgedankens namhaft macht, ist der konkrete Dialogpartner auch schnell gefunden. Die Anthroposophie wird pars pro toto zum Vertreter der Gesellschaft und erfährt damit eine Aufwertung, die weit über ihre gegenwärtige gesellschaftliche Bedeutung hinausgeht.

Die Anthroposophie ist Ergebnis und geographisch beschränktes Element der sich wandelnden geistigen Situation und zeigt deutlich die Spuren ihrer geschichtlichen Herkunft und ihrer geistesgeschichtlichen Abhängigkeit. Dies gilt auch für ihre Reinkarnationsvorstellung in ihrer okkultistischen und antimaterialistischen Ausrichtung und vor allem der Möglichkeit einer Höherentwicklung, die sich schon in den theosophischen Meistern oder Mahatmas (große Seelen) überdeutlich bekundet. Doch geht mittlerweile der Reinkarnationsgedanke in seiner Verbreitung weit über die theosophischen und anthroposophischen Gruppen hinaus, ja hat sich meist von jeder historischen Vermittlung gelöst und erscheint als eine selbstverständliche Idee im alltäglichen Leben, ohne Zusammenhang mit irgendwelchen theosophischen oder anthroposophischen Konzeptionen.

Den Grund für die zunehmende Akzeptanz der Reinkarnation, wie Z. meint, in der neueren Diskussion um Tod und Todeserlebnis zu sehen, dürfte in historischer Perspektive wohl zweifelhaft sein, da sich diese eher mit spiritistischen Bestrebungen verbindet und die Idee der Reinkarnation auch schon vor der neueren Thanatologie ihre Verbreitung gefunden hat. Verbreitungsmedien waren seit den sechziger Jahren vornehmlich indisch orientierte Gruppierungen oder einzelne bekannte Persönlichkeiten, die öffentlich ihren Glauben an die Reinkarnation bekundeten. Eine Erklärung für die derzeitige Akzeptanz der Reinkarnation wird man daher auch kaum in ihrer weltanschaulichen Ausgestaltung, wohl aber in ihrer gesellschaftlichen Funktion zu suchen haben.

Abgesehen davon könnte die Anknüpfung eines Dialoges der Theologie mit der Anthroposophie darin ihre Rechtfertigung finden, daß ein Sonderfall der Reinkarnation nach Rudolf Steiner in der Gestalt Jesu vorliegt, so daß sich hier die Frage nach Jesus Christus notwendig mit der Frage der Reinkarnation verbindet. Doch blieb dieser gewichtige Aspekt von Z. unerörtert.

Gleichwohl ist für Z.s anregende Arbeit zu hoffen, daß seine Thesen aufgegriffen, kritisch geprüft und historisch vertieft neuen Erkenntnissen zugeführt werden.

Göttingen Norbert Klatt

Schumacher, Joseph: **Esoterik – die Religion des Übersinnlichen.** Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen. – Paderborn: Bonifatius 1994. 302 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-819-9

Die Esoterik hat heute eine erstaunliche Aktualität gewonnen. In der Auseinandersetzung mit ihr will das Buch eine Orientierungshilfe anbieten und zwar, wie im Untertitel betont wird, „nicht nur für Christen". Der Vf. sieht in der Zuwendung zu esoterischen Zirkeln, Gruppierungen, Kursen und Seminaren, in der Verbreitung esoterischer Literatur und den mit der Esoterik verbundenen Praktiken wie der Suche nach okkultischer Einsicht und Erleuchtung, Meditation, ganzheitlicher Medizin, Geistheilung, Astrologie, Spiritismus, Hexen- und Satanskult usw. den Ausdruck eines Unbehagens an der „technischen Rationalität und industriellen Zivilisation, die unser Leben beherrschen" (10f). In ihm regt sich die menschliche Seele – als eine von Natur aus religiöse – mit einem starken Verlangen nach dem Geheimnisvollen, einer Tiefendimension der Wirklichkeit, aber auch nach Geborgenheit und Sicherheit. Wegen der Sehnsucht, die in den verschiedenen Formen der Esoterik wirksam ist, nach einer die alltägliche Wahrnehmung aber auch die modernen Wissenschaften überschreitenden Wirklichkeit, kann die Esoterik als die Religion des Übersinnlichen bezeichnet werden. Es soll dem „grauen Alltag einen gewissen Zauber" verleihen (296). Diese Religion ist in ihrem Überdruß „an der analytischen Vernunft" auf ein „erlebnismäßiges und erfahrungsbetontes Wissen" ausgerichtet. Zugleich verstellt sie den Zugang zur Transzendenz Gottes, indem sie als „irrationale Erlebnisreligion" (297) in der Immanenz eines pantheistischen Denkens steckenbleibt. Mit vagen Spekulationen verfällt sie einer subjektivistischen Beliebigkeit. Damit kommt sie dem Lebensgefühl des modernen Menschen entgegen, der seine eigene Subjektivität zum letzten Maßstab erhoben hat.

Die Verbreitung der Religion des Übersinnlichen wird auch durch bestimmte Mangelerscheinungen in Kirche und Theologie begünstigt. Viele Menschen finden in der Esoterik „eine Ersatzreligion, einen Religionsersatz", weil die Kirche „ihre Botschaft horizontalisiert, sie auf Mitmenschlichkeit reduziert und sich in inneren Querelen aufreibt". Es wird auch auf die „Verflachung des liturgischen Tuns" aufmerksam gemacht (16). Die „Kategorie der Erfahrung" wird „im Alltagsleben der Kirche" reduziert. Es herrscht ein mangelndes „Verständnis für Mystik und Askese, Meditation und Spiritualität". Den Vorrang haben „im religiösen Bereich nur Diskussionen, doktrinäre Ableitungen, moralisierende Agitation und Indoktrination" (17). Die Esoterik stößt in die innere Leere und das religiöse Vakuum der Wohlstandsgesellschaft vor.

Auf diesem Hintergrund sieht der Vf. die Esoterik als ernstzunehmende Herausforderung aber auch Gefährdung der Kirche an. Die sich vermehrenden esoterischen Gemeinschaften sind ein Zeichen der inneren Schwäche der Kirche und verstärken diese noch.

Die kritische Information über das weitläufige Feld der Esoterik erfolgt in drei Kap. Zunächst wird sie ihrer *„Gestalt und ihrer Prinzipien"* nach dargestellt.

Im zweiten Kapitel geht es um die *„Esoterik in der Geschichte"* (110–176). Orphik, die Mysterien von Eleusis, Pythagoras, Platon, Neu-Pythagoräismus und Neuplatonismus, die Gnosis mit ihren verschiedenen Verzweigungen werden einschließlich ihrer Wirkungen auf die Esoterik der Gegenwart dargestellt. In einem kurzen Abschnitt über „Esoterik in der Kirche" (146–148) wird vor allem auf esoterische Tendenzen bei Hildegard von Bingen verwiesen. Neuplatonisch-esoterische Einflüsse sollen für die Verurteilung mehrerer Sätze Meister Eckharts durch das Lehramt der Kirche maßgeblich gewesen sein. Sodann werden die Kabbala, der Templerorden, der Gral, Paracelsus, Jakob Böhme, Franz von Baader, die Rosenkreuzer, der Orden „The Golden Dawn" und der einflußreiche Sexualmagier und Satanist Aleister Crowley vorgestellt.

Im dritten Kapitel geht es um *„einflußreiche neuere esoterische Gruppierungen"* (178–296), nämlich um das Freimaurertum, die Theosophie, die Anthroposophie, Spiritismus als Religion und die weitverzweigte New-Age-Bewegung.

Im vorliegenden Text wird eine Orientierungshilfe angeboten, die wohl alle nennenswerten esoterischen Bewegungen einschließlich ihrer historischen Bezugspunkte umfaßt. Anerkennenswert ist auch der Versuch des ersten Kap.s die Wesensstrukturen der Esoterik herauszuarbeiten, welche sich in den verschiede-

nen esoterischen Bewegungen als prägend erweisen. Dennoch sind einige kritische Anmerkungen erforderlich:

Der Vf. schreibt dem platonischen Dialog Phaidros die Formel zu: „Der Leib ist das Grab der Seele" (117). Sie ist aber pythagoräisch und findet sich bei Platon in dieser Formulierung nicht. Platon warnt davor (Gesetze XII, 959a–d), den begrabenen Leichnam mit dem Verstorbenen selbst zu verwechseln. Daher soll man für Begräbnisse und Grab nur einen maßvollen Betrag aufwenden „wie für einen unbeseelten Altar der Unterirdischen". Auch ist die Darstellung des platonischen Gottesgedankens mißverständlich, weil die Idee des Guten und des Demiurgen des „Timaios" miteinander identifiziert werden. Daraus wird eine weitgehende Nähe zwischen platonischem und christlichem Gottesbild abgeleitet. Allerdings wird dem Demiurgen nicht die Ordnung der Welt zugeschrieben, welches die Leistung der Weltseele sei. Bei Platon ist aber gerade der Demiurg der Ordner der Welt, ohne ein Schöpfer aus dem Nichts zu sein.

Der Vf. verfällt weiter dem Mißverständnis, Plotin sei durch eine Abneigung gegen das intellektuelle Erkennen bestimmt gewesen. Es führt ihn dazu, den Menschen „als unergründliches Geheimnis" zu verstehen und auf eine „klare Bestimmung des göttlichen Wesens" zu verzichten (121). Richtig ist, daß Plotin zwischen Intellekt und ratio unterschieden hat, dabei aber den Intellekt als das höhere Vermögen ansieht. Diese Auffassung findet sich auch bei Thomas von Aquin. Eine klare Bestimmung des göttlichen Wesens hielt Plotin aufgrund seiner Metaphysik des göttlichen Einen in der Tat für unmöglich.

Damit wurde er zu einer Hauptquelle für die *theologia negativa*, welche auch bis zu Nikolaus von Kues hin eine bedeutende christliche Wirkungsgeschichte gehabt hat. Im Rahmen seines Themas ist es freilich verständlich, wenn Vf. Okkultismus, Magie, Zauberei und Divination im Neuplatonismus herausstellt. Metaphysik und Mystik, samt ihrer Unterscheidung im Neuplatonismus bleiben dabei freilich unterbelichtet.

Weitere Einwände betreffen die Anthroposophie. Mit Recht betont der Vf. die heutige Neigung zu fernöstlichen Religionen, Philosophien und spiritueller Praxis. Dabei übersieht er, daß sich auch R. Steiner gegen eine überzogene Anlehnung an den Fernen Osten gewandt hat. Er war nämlich der Überzeugung, der abendländische Mensch müsse seinen eigenen Weg angesichts der Herausforderung des 20. Jh.s finden. Dabei besitzt für ihn das „Mysterium von Golgatha" eine zentrale Bedeutung, wenn es auch stark abweichend von der kirchlichen Tradition und ihren biblischen Quellen verstanden wird.

Es hat aber keineswegs nur die Bedeutung, wie Vf. meint, die „Erdsucht" des Menschen zu überwinden (227), sondern es geht durchaus auch um die Anwesenheit von Liebe in der Welt, welche neben Macht und Weisheit freilich für Steiner nur einen Aspekt des Göttlichen ausmacht.

Auch schreibt Steiner Christus eine entscheidende Rolle bei der Weckung des menschlichen Selbstbewußtseins zu. In diesem Zusammenhang wäre es gut gewesen, auch einen Blick auf Steiners Trinitätsspekulation zu werfen. Solche zentralen Fragen müßten bei einer theologisch-kritischen Orientierungshilfe zur Sprache kommen, wenn die Kritik dem Kritisierten gerecht werden soll. Falsch ist die Meinung, in der Anthroposophie käme es zu einer Identifizierung von Astralleib und Seele („Der Astralleib ist die Seele", 222). Zwar hängen Astralleib und Seele eng zusammen, ihre Ineinssetzung würde aber die anthroposophische Anthropologie mit ihrem Dogma von der ternarischen Struktur des Menschen als Geist, Seele und Leib bzw. Leibstufen auflösen. Weiter vermißt man einen Hinweis auf die bedeutenden Einflüsse Goethes (Metamorphosen- und Farbenlehre).

Was die Lehre von der Reinkarnation oder Wiedergeburt angeht, so betont Vf. mit Recht, daß sie zum zentralen Bestand der Esoterik gehört. Er stellt heraus, daß die Wiedergeburt in der heutigen Esoterik mit der modernen Evolutionstheorie verbunden wird, so daß sie Fortschritt, Vermehrung der Lebenszeit und Weg zur Vollendung des Menschen bedeutet, nicht aber wie sie im klassischen indischen oder europäisch-antiken Denken als zu überwindendes Übel angesehen wird.Steht es aber so, dann müßte die Beziehung zwischen moderner Esoterik und Gnosis differenzierter durchdacht werden. Denn der heutige naturwissenschaftliche Evolutionsbegriff kann kaum mit der gnostischen Verachtung der Materie in Beziehung gesetzt werden. Versäumt man diese Unterscheidung, so verfällt auch Teilhard de Chardin dem Verdikt, ein gnostischer Esoteriker zu sein. Man mag ihm entscheidende Fehler im Versuch, Evolution theologisch zu denken vorhalten, aber der Vorwurf der „Mißachtung der äußeren Wirklichkeit, die Verachtung von Logik und des logischen Argumentes" (142) trifft ihn sicherlich nicht.

In die Irre führt auch die Auffassung, in der Anthroposophie trete die Wiedergeburt an „die Stelle der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten" (224). Dies trifft nur für das letztere zu. Aber die Unsterblichkeit der Seele ist gerade die wichtigste Voraussetzung der Wiedergeburt, jedenfalls in der Anthroposophie. Nicht ohne Grund weist Vf. auf manche Entsprechungen zur Esoterik in Kirche und Theologie hin: Beliebigkeit, Antidogmatismus, Autonomiestreben, Subjektivismus. Auch die Abwertung vom Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bei vielen Christen und die deutliche Akzentuierung der Auferstehung der Toten in der Theologie der Gegenwart gehören für Vf. hierher.

Es ist aber zu fragen, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält: Der Vorrang des Unsterblichkeitsglaubens gegenüber der Auferweckung bis hin zu dessen ausdrücklicher Bestreitung bei vielen Christen läßt diese anfällig werden für die Reinkarnationsvorstellung. Die in der Theologie sich vollziehende Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Auferstehung ist notwendig, um das entscheidend Christliche herauszustellen. Diese Besinnung fußt keineswegs wie Vf. meint auf der „Ganz-Tod-Theorie" bei einigen protestantischen Theologen, sondern auf der Rückbesinnung auf die biblischen Quellen und auf dem entschiedenen Versuch, eine im platonisch-cartesianischen Sinne dualistische Anthropologie zu überwinden.

Elisabeth Kübler-Ross wird vom Vf. unter das Bestreben der New-Age-Mystik eingereiht, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Abgesehen von der Frage, ob sich Frau Kübler-Ross selber der New-Age-Bewegung zurechnen würde, erweckt die Kritik des Vf. an ihr Erstaunen, weil sie „Gott die bedingungslose Liebe nennt" (272), die damit die im New Age allgemein übliche Leugnung von Gericht, Fegefeuer und ewiger Verdammnis verbunden sei. Karl Rahner wird unterstellt, er vertrete mit seinem Versuch über die anonymen Christen die Gleichwertigkeit der Religionen (279).

Wenn mehrfach betont wird, die Esoterik führe ihre Anhänger in eine Scheinwelt und entziehe sich größtenteils rationaler und empirisch gestützter Sachlichkeit, folge einer starken Neigung zum Synkretismus und einer subjektiven Beliebigkeit, wird man dem Vf. weithin zustimmen müssen. Ebenso wenn er erklärt: „man kann sich nicht mit Berufung auf persönliche Überzeugung und tiefere Einsicht der argumentativen Rechtfertigung seiner Positionen entziehen" (236).

Es fällt aber auf, daß Vf. allzuoft im Zuge seiner Darstellung esoterischer Positionen zum Ausdruck bringt, sie führten in die Irre, erreichten die Wirklichkeit nicht und blieben subjektiver Beliebigkeit verhaftet, ohne daß dies begründet und aufgewiesen wird. Es bleibt beim bloßen Verdikt. Dabei wird die Rolle des Subjektiven grundsätzlich unterschätzt. So z. B. wenn empirische Verfahren esoterischer Spekulation entgegengesetzt werden. Aufgrund der weitläufigen Diskussion um die subjektiven Elemente der Gegenstandskonstitution ist uns deutlich geworden, wie sehr die Subjektivität des Menschen bereits im Ansatz des Vorverständnisses anwesend ist, welches selbst die Naturwissenschaften bestimmt. Auch vermißt man eine kurze Erklärung bezüglich des Wesens und der Rolle der Vernunft, die mehrfach als Organ der Objektivität angesprochen wird. Letztlich vermittelt für Vf. das kirchliche Lehramt die gesuchte Objektivität. Deren Verurteilungen esoterischer Positionen werden ausgiebig zitiert.

Am Schluß fordert Vf. trotz seiner schweren Bedenken gegenüber der Esoterik zum Dialog und zur teilweisen Zusammenarbeit auf. Die Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Buch vermag über seinen Gebrauch als Informationsquelle hinaus zur kritischen Klärung der Frage beizutragen, auf welche Weise dieser Dialog zu führen ist.

Essen Georg Scherer

Riffard, Pierre A.: **L' Ésotérisme.** Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental. – Paris: Robert Laffont 1990. 1016 S. (Collection – Bouquins, dirigée par Guy Schoeller), kart. FF 140,00 ISBN: 2-221-05464-4

In Frankreich wird die Erforschung marginaler religiöser Traditionen in Europa weitaus intensiver als in Deutschland betrieben. Exemplarisch dafür steht aus neueren Publikationen die Veröffentlichung über abendländische Esoterik von P. Riffard. R. hat mehrfach über derartige Themen publiziert (u. a. L'Occultisme, 1981; Dictionnaire de l'ésoterisme, 1993) und gehört in einen französischen Forschungskontext, für den vor allem der Name Antoine Faivre steht (u. a. Accès de l'ésotérisme occidental, 1986). Das vorliegende Werk R.s konzentriert sich auf die europäische Esoterik von der griechischen Antike bis ins 20. Jh.

R. bietet eine systematische Einführung (Methodologie, Geschichte der Esoterik, Quellen, Strukturfragen nach „Invarianten" oder sozialen Funktionen, 11–396) und eine breit angelegte Quellensammlung (397–940), die auszugsweise die französischen Übersetzungen einschlägiger Texte liefert und die dazu Literatur, meist aus dem frankopohonen Bereich, nachweist. Im Anhang finden sich Listen bedeutender Persönlichkeiten und „Leistungen" der Esoterik sowie Chronologie, Bibliographie und Namensregister.

R. hat eine stupende Sammlung mit handbuchartigem Charakter vorgelegt, in der viele schwer zugängliche Texte erschlossen sind und ein weitläufiger Überblick über die Ströme europäischer Reli-

giosität neben ihrem christlichen mainstream geboten wird. Gleichwohl möchte ich dieses *opus magnum* nur mit Bedenken wissenschaftlich nennen. Letztlich fehlt eine konsequent kritische Aufarbeitung des Gegenstandes, die den Spekulationen und konstruierten Selbstdarstellungen der Esoterik auf den Zahn fühlen und damit zu einer kritischen Darstellung führen würde. R. scheint sich über weite Strecken mehr als Vermittler denn als kritischer Interpret zu fühlen.

Manches ist schlicht falsch (Rudolf Steiner hat etwa nie Medizin oder alte Sprachen studiert, 850), anderes unkritisch übernommen (etwa die Vermutung, H. P. Blavatsky könne in Tibet gewesen sein, 814), wiederum anderes ist aus problematischen Quellen belegt (etwa die Interpretation der Pariser Kirche Notre Dame als „alchemistischer Kathedrale", 967). Orpheus, Odin und die delphische Pythia zu den großen Gestalten der abendländischen Esoterik zu zählen (941), ist angesichts der historiographischen Probleme – vorsichtig gesagt – gewagt. Möglicherweise liegen hier die Gründe für die Distanzierung der universitären Wissenschaft von R. in Frankreich (9).

Eine schlüssige systematische Bestimmung der Esoterik unterbleibt. Korrelationsmodelle („wie oben – so unten") etwa stehen neben identitätsphilosophischen Deutungen. Letztlich bleibt als Ordnungskriterium nur die Differenz zur „groß"kirchlichen Tradition – und auch dieses Merkmal schwindet vielfach bei näherem Zusehen (etwa hinsichtlich der frühen Rosenkreuzerschriften). Eine Analyse der Esoterik ist, und hier liegt wohl ein wichtiges Problem von R.s Ansatz, nur im Kontext der christlichen Tradition und nicht durch Postulierung einer mehr oder weniger separaten Geschichte der Esoterik zu leisten.

Bonn Helmut Zander

Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem

von Caspar Söling, Diez

I. Einleitung

Die neunziger Jahre, von der amerikanischen Regierung zur ‚Decade of the Brain' ausgerufen, haben uns eine Fülle neuer Erkenntnisse über das Gehirn beschert. Zahlreiche Forscherteams sind weltweit im zweiten großen Forschungsvorhaben neben der Entschlüsselung des genetischen Codes (‚Human Genome Project') den Funktionsweisen des Gehirns auf der Spur. Der Mensch, aufgeteilt in seine wissenschaftlichen Aspekte, scheint gläsern zu werden, seine Seele in den 1,3 Kilogramm Nervenzellen und Blutgefäßen zu wabern, aus denen sich das durchschnittliche menschliche Gehirn konstituiert.

Das Interesse an Bewußtsein und Sprache, Sinnbildung und freiem Willen als Funktionen des Gehirns ist allerdings nicht allein Sache der Neurophysiologen: Mediziner und Biologen vernetzen sich mit Psychologen, Sprachwissenschaftlern, Philosophen und Informatikern und kommen so zu immer ausgefeilteren Modellen und Vorstellungen. Die Kognitionswissenschaften haben einen enormen Schub in der interdisziplinären Arbeit ausgelöst. Nur die Theologie hält sich abseits, wie der Hirnforscher Gerhard Roth beklagt: „Zumindest wird bei Gehirn-Geist-Diskussionen dieser Standpunkt von Theologen häufig eingenommen: ‚Was Sie als Hirnforscher zum Verhältnis von Gehirn und Geist gesagt haben, kann ich als Theologe akzeptieren! Allerdings bleibt das Eigentliche der Seele davon völlig unberührt.' ‚Seele' wird von den Theologen dabei als das ‚ganz Jenseitige, Andere' beschrieben, das, was naturwissenschaftlich grundsätzlich nicht erklärbar ist. Hier scheint jeder Dialog unmöglich bzw. überflüssig."[1]

Schlimmer als dieser abgebrochene Dialog ist die Tatsache, daß die Theologie sich ihrer Verantwortung für die Gegenwart entzieht. Das immer ‚Andere' droht, zum Nirvana der Theologie zu verkümmern.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen werden neuere Erkenntnisse der Gehirnforschung und der Kognitionswissenschaften von theologischer Seite nicht wahrgenommen und in spezifischen Vorstellungen und Fragen verarbeitet. Die in diesem Aufsatz zusammengefaßten Rezensionen sollen diesen ‚blinden Fleck' ein wenig erhellen, indem sie Einblick in jüngere Arbeiten aus dem Bereich der Gehirnforschung geben.[2] Aus der Fülle der Neuerscheinungen wurden wenige, markante ausgewählt, die geeignet sind, den aktuellen Stand der Diskussion zu spiegeln.

II. Übersichtsdarstellungen

Den derzeit besten Überblick zum Thema bietet das von Jutta Fedrowitz, Dirk Matejovski und Gert Kaiser für das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen hg. Buch ‚Neuroworlds. Gehirn – Geist – Kultur.'[3] Die Beiträge gehen auf den Kongreß ‚Neuroworlds – Zukunftswege der Hirnforschung' zurück, den das Wissenschaftszentrum 1993 in Düsseldorf veranstaltet hat. Der Bd versammelt fast alle Forscher von Rang und Namen im deutschsprachigen Raum und erlaubt einen breitgefächerten Überblick über Methoden und Modelle der Hirnforschung sowie Fragen der Künstlichen Intelligenz und deren ethische Konsequenzen, ohne freilich ein homogenes Gesamtbild anzustreben.

Die Hg. haben die 29 Beiträge in vier Teilgebiete (Chimäre Neurophilosophie, Decade of the Brain, Superhirn und Neurochip, Ethik und Subpolitik) subsumiert und damit bereits einen interessanten Akzent gesetzt, denn der Bd startet unter dem Stichwort ‚Chimäre Neurophilosphie' mit einer breiten Methodendiskussion.[4]

Zwei Aspekte dieser Diskussion sind herauszuheben. Zum einen wird deutlich, daß der Konstruktivismus zur Zeit das Leitbild für Hirnforscher ist. Der konstruktivistische Ansatz erklärt Bewußtsein zum Produkt eines Informationsverarbeitungsprozesses, das auf den repräsentationalen Aktivitäten des Nervensystems beruht, und führt in letzter Konsequenz, wie wir noch sehen werden, zur Aufgabe des Subjekt-Begriffs. Zum andern suchen die meisten Hirnforscher den interdisziplinären Dialog, weil sie sich außerstande sehen, Bewußtsein allein aus physikalischen Gesetzmäßigkeiten zu erklären. Sie geben also den physikalischen Reduktionismus zugunsten eines Methodenpluralismus auf.

Auf eine ‚*Wissenschaft vom Unwißbaren*' (so der provokative Titel des Aufsatzes des Physikers und Philosophen Heinz von Foerster, der die Methodendiskussion eröffnet, 33–59) lassen sich Physiker und Informatiker letztlich ein, die das Gehirn mit Hilfe der Computerlogik fassen wollen. Probleme ergeben sich seiner Meinung nach aus der Komplexität der Körperorgane, die nicht-triviale Systeme (58) sind und sich damit den mathematischen Methoden der funktionalen Theorie des Geistes entziehen. Die Selbstgewißheit der späten 80er und frühen 90er Jahre, als die Computeranalogie den Dialog zwischen Biologie und Informatik prägte, ist heute also deutlich erschüttert.

Die fünf weiteren Beiträge des Philosophen und Germanisten Siegfried J. Schmidt (‚*Chimäre Neurophilosophie oder: Gehirn und Kultur*, 60–80), der Psychiater Hinderk M. Emrich (*Die Bedeutung des Konstruktivismus für Emotion, Traum und Imagination*, 93–116) und Luc Ciompi (*Affektlogik – die Untrennbarkeit von Fühlen und Denken*, 117–130), des Gehirnforschers und Philosophen Gerhard Roth (*Braucht die Hirnforschung die Philosophie?*, 81–92) sowie des Wissenschaftstheoretikers, Philosophen und Mathematikers Klaus Mainzer (*Aufgabe, Ziele und Grenzen der Neurophilosophie*, 131–151) vertreten einen konstruktivistischen Ansatz, kommen jedoch zu unterschiedlichen Auslegungen darüber, wie Geist und Gehirn miteinander korrelieren. Denn der biologische Konstruktivismus leitet Bewußtsein zwar aus neuronalen Prozessen ab, doch ruft nicht jede Nervenaktivität Bewußtseinszustände hervor. Die Frage lautet also, wann und wie es zu Bewußtsein kommt.

[1] Roth, G., Gehirn und Seele – Einheit oder Gegensatz? Eine Einführung, in: Söling, C., Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie. Paderborn 1995, XIf.

[2] Dieser Aufsatz rezensiert einige der Bücher, die nach dem Abschluß meiner o. g. Diss. herausgekommen sind.

[3] **Neuroworlds.** Gehirn – Geist – Kultur, hg. v. Jutta Fedrowitz / Dirk Matejovski / Gert Kaiser. – Frankfurt / New York: Campus 1994. 476 S. (Schriftenreihe des Wissenschaftszentrum NRW, 3), geb. DM 39,80 ISBN: 3-593-35128-5.

[4] ‚Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain' – mit dieser Publikation rief die Philosophin Patricia Smith Churchland 1986 programmatisch dazu auf, die Diskurse von Philosophie und Neurowissenschaften zu verschränken, da der Geist allein das Produkt hirnphysiologischer Prozesse sei. Die Kognitionswissenschaften verfolgen diesen Ansatz inzwischen.

Für Schmidt entsteht Geist aus der Konfrontation von neuronal gespeicherten Wirklichkeitsmodellen mit und der Separation von der Umwelt (77). Ähnlich argumentiert Roth, für den Geist mit der Neuverknüpfung von Nervenzellen entsteht, wie sie das Gehirn beim Lernen leistet.

Für Mainzer ist der Geist das Produkt eines Selbstorganisationsprozesses: Je komplexer die Gehirnstrukturen, desto eher unterliegt ihre Steuerung neuen, eigenen Gesetzmäßigkeiten, die wir als ‚Ich' empfinden. Mainzer geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er auch Kultur und Ethik aus Selbstorganisationsprozessen des Lebens herleitet: „Die Gehirne haben sich im Laufe ihrer Geschichte ihre eigene soziokulturelle Umwelt geschaffen, mit der sie in komplexen Rückkoppelungen stehen. Die menschlichen Kulturen, Sitten, Rechte etc. sind also weder vom Himmel gefallen noch sonstwie sprunghaft in der Natur aufgetreten. Kultur ist ein Teil der natürlichen Entwicklung menschlicher Gehirne." Umgekehrt wird aber auch die natürliche Entwicklung des Menschen von kulturellen Standards beeinflußt. Die Menschenrechte sind ein zentrales Beispiel dieser soziokulturellen Evolution. „Sie haben sich als einzig mögliche Garanten eines menschenwürdigen Daseins bewährt, ohne die nach allen historischen Erfahrungen der Absturz ins Chaos droht. Sie sollten daher auch die Leitnormen der fachübergreifenden Forschungsbemühungen sein, die sich heute mit der Neurophilosophie verbinden." (149f)

Ciompi und Emrich zeigen, daß auch Emotionen dem konstruktivistischen Prinzip unterliegen. Sie gehen davon aus, daß Informationen unbewußt emotional ‚bewertet' werden und Gefühlszustände sich als Resultat dieses Bewertungsprozesses ergeben.

Humberto Maturana (‚*Neurophilosophie*', 152–174) deutet Intellekt, Psyche, Geist und Seele strukturalistisch als Arten von Beziehungen des Systems Mensch. „Die menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz, nicht im Sinne von Hinausgehen, sondern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt." (170) Gesellschaft, Familie, Politik und auch Religion definiert Maturana als gelebte und damit beschreibbare Formen von Beziehung: „Wenn wir an Gott glauben, leben wir auf die eine Weise. Wenn wir nicht an Gott glauben, auf eine andere. Ich respektiere die unterschiedlichen Glaubensformen. Es spielt keine Rolle, ob sie wahr sind oder nicht. Deshalb spricht man ja von Glauben. Es ist keine Frage der Wahrheit. Die zentrale Frage im menschlichen Leben ist die Frage, wie wir leben." (171) Für Maturana endet die Neurophilosophie also nicht mit der ersten Hälfte des Wortes, sondern er gibt auch dem zweiten Teil einen gebührenden Raum, berücksichtigt die Philosophie in seinen Vorstellungen vom Gehirn. Konsequent relativiert er die Bedeutung der genetischen Determination (171) zugunsten der kulturellen Gegenwart, in der Menschen (und ihre Gehirne) leben.

Unter der Überschrift ‚*Decade of the brain*' haben die Hg. sechs Beiträge zusammengefaßt, die sich mit aktuellen empirischen Modellen von der Funktionsweise des Gehirns befassen. Diese Beiträge sind hilfreich, weil sie Einblick in die Geschichte der Hirnforschung gewähren (etwa Karl Zilles Beitrag ‚*Vom Seelenorgan zum neuronalen System – historische und gegenwärtige Konzepte zur Lokalisation von Hirnfunktionen*', 177–208) und das Thema hin zu alltäglichen, elementaren Fragen vertiefen (so Claudia Stürmers Aufsatz über die ‚*Regeneration verletzter Nervenfasern im Zentralnervensystem*', 223–241; Alfred Maelicke über ‚*Biochemische Aspekte des alternden Gehirns*' (246–253) oder Asmus Finzen über ‚*Die Wirkung von Alltagsdrogen*', 254–261).

Nur der Beitrag von Sir John C. Eccles (‚*Der Dualismus von ‚Ich' und Gehirn*, 208–222) erscheint in diesem Kontext deplaziert. Eccles entwickelt keine Theorie über das Gehirn, sondern über die Interaktion des Geistes mit dem Gehirn. Sein Material ist nur zum Teil empirisch auswertbar und in wesentlichen Bereichen hochgradig spekulativ. Inhaltlich bietet der Vf. wenig Neues. Der Beitrag wäre deshalb in der Rubrik ‚Chimäre Neurophilosophie' besser aufgehoben gewesen.

Die Rubrik ‚*Superhirn und Neurochip*' versammelt Aufsätze zum Streitthema ‚Künstliche Intelligenz'. Die sogenannte Computeranalogie, die These also, daß sich der Geist zum Gehirn verhält wie die Software zur Hardware, diskutieren Leon N. Cooper (‚*Der Geist als Maschine: Verschrotten wir die menschliche Erfahrung?*, 261–276), Christoph von Malsburg (‚*Gehirn und Computer*, 277–291) und Katharina Morik (‚*Künstliche Intelligenz und Neuroinformatik*, 292–311.

Von Versuchen, eine Verbindung zwischen Nervenzellen und Silikonchips herzustellen, berichtet Peter Fromherz (*Die Neuron-Silikon-Verknüpfung*, 312–317). Was bislang in den Bereich der Science-fiction zu gehören schien, ist mit der Zusammenführung von Nervenzellen des Blutegels mit Transistoren aus der Computertechnologie zumindest ansatzweise, wenn auch noch nicht beständig, gelungen.

Die kulturellen Konsequenzen der Computeranalogie diskutieren die Aufsätze des Informatikers Martin Göbel (*Die virtuelle Umgebung – eine neue Epoche in der Mensch-Maschine-Kommunikation*, 318–325) und des Sprachwissenschaftlers Rüdiger Weingarten (*Die Metapher des Gehirns – zur Mythopoetik der Information*, 326–334). Göbel, Leiter im Fraunhofer Institut für Graphische Datenverarbeitung in Darmstadt, zeigt, wie die Analogie konkret in virtuelle Welten umgesetzt wird, denen der Mensch mit Datenhandschuhen und hochauflösenden Monitoren begegnen kann. Weingarten, Hochschuldozent an der Fak. für Linguistik und Literaturwissenschaft der Univ. Bielefeld, relativiert die Computermetapher hingegen, indem er sie in einen historischen Kontext setzt und den Mythos vom künstlichen Menschen bis in die jüdische Mystik zurückverfolgt.

Der Neurobiologe Hans Flohr, Direktor des Instituts für Hirnforschung, macht in seinem Beitrag über ‚*Denken und Bewußtsein*' (335–352) abschließend deutlich, daß der konstruktivistische Ansatz ethische Grundlagen in Frage stellt: „Die wichtigste – und erschreckende – Konsequenz dieser Entwicklung wird sein, daß das Konzept des Subjekts, die Idee, daß ein ‚Ich' diejenige Instanz sei, die Träger mentaler Phänomene ist, fragwürdig und hinfällig werden wird." (352)

Hier wird die Reichweite des Gehirn-Geist-Problems deutlich. Die Frage, was es heißt, wenn der Mensch aus biologischer Sicht kein Subjekt mehr ist bzw. nicht länger Subjekt sein kann, verlangt nach engagierten, auch kontroversen Diskussionen. Die kulturellen Konsequenzen dieser Art von Hirnforschung sollten gerade auch die Theologie beschäftigen. Insbesondere vor diesem Hintergrund wäre daher wünschenswert gewesen, wenn der vierte Teil des Buches ‚*Ethik und Subpolitik*' sich nicht nur mit ethischen Fragen der angewandten Hirnforschung beschäftigt hätte, sondern das Gehirn auch als Voraussetzung ethischen Handelns thematisiert hätte.

Dennoch ist dieser Teil lohnenswert, vor allem wegen des Beitrags von Klaus Dörner (‚*Neue Ethik für die Hirnforschung?*, 355–371). Der Arzt zeigt zunächst, daß die Vorstellungen der Hirnforschung immer auch vom Zeitgeist beeinflußt seien. Gegenwärtig sei nach einer Blütezeit der Sozialpsychiatrie eine biologisch orientierte Psychiatrie auf dem Vormarsch, in deren Menschenbild Hirnfunktionsstörungen besser paßten als Persönlichkeitsstörungen – mit gravierenden Konsequenzen: „Wir merken gar nicht, daß wir in Grenzsituationen nicht mehr von Menschen, sondern vom ‚menschlichen Leben' sprechen, selbst wenn wir es schützen wollen. Damit haben wir das Leben, also das Biologische des Menschen, zum Subjekt gemacht, haben den Wandel vollzogen vom sozialisierten Menschenbild der Zwischenmenschlichkeit zum medizintechnischen, rationalen Menschenbild. Zugleich haben wir damit den Wandel von einer Humanethik zur Bioethik vollzogen, also zu einer an sich gar nicht möglichen Ethik der Materie, insofern sie lebendig, eben biologisch ist." (363)

Gegen diesen Trend fordert Dörner die Wende von einer ‚nichts als'-Ethik (nichts als Materie, nichts als Leben, nichts als elektrische Potentiale) zu einer ‚mehr als'-Ethik. Die Begrenztheit wissenschaftlichen Wissens verlange dies (in Anlehnung an Jaspers ‚Der Mensch ist mehr, als wir von ihm wissen'), denn in diesem ‚mehr als' stecke die grundsätzliche Unbestimmbarkeit und damit die Garantie der Würde des Menschen. (363) Dörner fordert eine Allgemeinethik mit der Fähigkeit zur Einbindung der Sonderethik und lehnt eine gesonderte Bioethik ab.

Was Dörners Beitrag unter den anderen Beiträgen zur Bioethik auszeichnet, ist die Präzision der Analyse und die fundierte Argumentation. Er entlarvt eine naturwissenschaft-grundlegende Ethik mit ihren eigenen Mitteln und kann gerade so einer spezifischen Menschenwürde, die sich von anderen Werten eindeutig unterscheidet, auch im naturwissenschaftlichen Denken Raum verschaffen.

Umgekehrt liegen hier die Schwächen der Beiträge des Philosophen Ludger Honnefelder (‚*Person und Gehirn – zur ethischen Beurteilung der Transplantation von Hirngewebe*, 380–387) und des christlichen Sozialwissenschaftlers Franz Furger (*Der Zugriff auf das Hirn – Gesichtspunkte einer theologisch begründeten Ethik*, 388–403). Honnefelder z. B. geht für seine ethische Untersuchung explizit „von einer am Gedanken der Unverletzlichkeit der Menschenwürde orientierten Ethik aus. Denn Würde kommt dem Menschen als Person, d. h. als sittlichem Subjekt zu" (380).

Führen wir uns die Analyse von Hans Flohr noch einmal in Erinnerung, dann wird gerade die Subjekthaftigkeit des Menschen durch die Ergebnisse der Hirnforschung „fragwürdig und hinfällig" (s. o.). Eine Ethik, die diese Frage nicht berücksichtigt, droht deshalb mit der Setzung eines Subjekts an großen Teilen der Hirnforschung vorbeizureden, da sie sich einen argumentativen Ausgangspunkt sucht, der von der anderen Seite gerade in Zweifel gezogen wird. Insofern ist die ethische Konsequenz, das Gehirn dem therapeuthischen Zugriff solange nicht zu entziehen, wie die Identität des Menschen nicht verletzt wird (386), einleuchtend, aber zirkulär.

Franz Furger scheint dieses Problem gesehen zu haben: „Ohne daß hier differenziert darauf eingegangen werden könnte, scheinen aber auch die sog. konstruktivistischen Theorien einem solchen holistischen Verständnis zu folgen, insofern nach ihnen menschliche Erkenntnis stets das Ergebnis, eben das ‚Konstrukt' aus von außen kommenden Eindrücken und einer systematisierend ordnenden inneren Kraft darstellt." (396) Mit Nikolaus von Kues relativiert er den Anspruch naturwissenschaftlicher Erkenntnis, da „mit einer Methode der Erkenntnis das Ganze von Natur- und Menschensein eben nicht erfaßbar ist" (ebd.). Dagegen ist einzuwenden, daß viele Hirnforscher und

Kognitionswissenschaftler den reduktionistischen Anspruch, das Gehirn-Geist-Problem allein auf der physikalischen Ebene klären zu wollen, längst aufgegeben haben.

Wo Furgers moraltheologische Grundlegung endet, fängt der Bonner Neurochirurg Detlef Bernhard Linke (*‚Ethik kontra Technologie oder neuer Weltentwurf?‘* 404–415) erst an: „Die bloße Betonung des Subjekts ist leer, ja sogar gegenläufig zum Ethos, wenn sie nicht in den Dienst der Verantwortung gestellt wird.“ (407) Da durch die Gehirn- und Kognitionswissenschaften das Subjekt in Frage gestellt wird und das Subjekt-Objekt-Schema offensichtlich nicht mehr ohne weiteres aufrechterhalten werden kann, fordert Linke eine T r e n n u n g von Kultur und Ethik bzw. von Ethos und Ethik. Dies sei auch deswegen notwendig, weil seiner Einschätzung nach im Rahmen der Technologiefolgenabschätzung kulturelle Positionen nicht als Eigenwert verrechnet würden.

So richtig Linke die notwendigen Konsequenzen für Ethik und Weltbild aus dem Zusammenbruch des Subjekts durch die Hirnforschung einfordert, sowenig leistet er selbst zu ihrer Neubegründung. Die radikale Trennung von Kultur und Ethik ist für Linke vermutlich nur möglich, weil er Geist und Materie als voneinander unabhängige, aber parallelistisch zugeordnete Wirklichkeiten betrachtet. Dies wiederum ist von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite höchst umstritten.[5]

Teil vier beendet der Bundestagsabgeordnete Michael Catenhusen mit einem Beitrag über *‚Ethik und Subpolitik* – zur Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Diskurses und gesellschaftlicher Entscheidungen zu den Chancen und Risiken der Hirnforschung‘ (416–421). Eine der Hg.innen, Jutta Fedrowitz, schließt den Bd mit der Auswertung einer *EMNID-Umfrage* von 1993 zum Thema Gehirnforschung. Die Umfrage gibt ein widersprüchliches Bild ab. So sieht die Mehrheit der Befragten Eingriffsmöglichkeiten am Gehirn als großen Fortschritt an und fordert besonders strenge ethische Maßstäbe dafür. Zugleich lehnen über 50 Prozent eine Erforschung des Gehirns dann ab, wenn der Eingriff eine Persönlichkeitsveränderung zur Folge hat. Auch fordern über 50 Prozent der Befragten, das Gehirn als Sitz der Seele nicht uneingeschränkt zu erforschen.

Als aktuelle Gesamtübersicht zu Themenfeldern und Teilbereichen der Hirnforschung wartet der Bd mit einer Fülle lesenswerter und verständlicher Informationen auf. Leider wird der Bereich Ethik und Subpolitik schon vom Umfang her (ca. sechzig Seiten) eher wie ein Stiefkind behandelt. Vielschichtige Probleme wie die Hirntransplantation kommen in der Diskussion zu kurz, das Thema Hirntod wird gar nicht erörtert. Auch eine Auseinandersetzung mit den ethischen Implikationen der funktionalen Theorie des Geistes oder des Konstruktivismus fehlt. Gerade die breite Methodendiskussion am Anfang und die schmale Ethikdiskussion am Ende beweisen, daß Philosophen und Theologen die Brisanz des konstruktivistischen Ansatzes in der Hirnforschung noch nicht hinreichend erkannt haben. Schließlich wäre ein Stichwortverzeichnis wünschenswert gewesen. Freilich wiegen diese Defizite vergleichsweise gering.

Den H i r n t o d und seine ethischen Konsequenzen haben die Evangelische und die Medizinische Fak. (Charité) der Humboldt-Univ. Berlin mit Hilfe der Werner-Reihlen-Stiftung im Mai 1994 zum Thema einer Sonderlehrveranstaltung mit Symposiumscharakter gemacht. Die Vorträge und Diskussionen eines interdisziplinären Symposiums sind nun gekürzt und sprachlich geglättet als Beiheft[6] zur Berliner Theologischen Zeitschrift erschienen.

Über das Ziel der Veranstaltung heißt es im Vorwort reichlich vage: „Bei dem Symposium wurde nicht ein ‚christliches Menschenbild‘ – und schon gar nicht ein einseitig gesehenes – als angeblich allgemeinverpflichtende Norm vorausgesetzt, sondern es wurde der Offenheit der Sicht des Menschlichen in der heutigen Sicht der Gesellschaft Rechnung getragen. Lediglich die Sensibilität der Theologie dafür, daß es zwischen Himmel und Erde noch mehr Dinge gibt als bloße Schulweisheit sich träumen läßt, war zunächst gefragt. (. . .) Wichtigstes Anliegen war – im Vorblick auf in Deutschland anstehende rechtliche Regelungen für die Organentnahme – eine wirklich differenzierte Darstellung und Besprechung der in der Gegenwartsgesellschaft zum Teil kontrovers diskutierten Probleme, die sich mit den Organtransplantationen verbinden.“ (5)

Im Anschluß lassen sich v i e r F r a g e n in bezug auf die Rolle der Theologie formulieren, die durch den Bd beantwortet werden müßten: 1) Welche ethische Beurteilung kann der Gehirntod als Voraussetzung der Organentnahme erfahren? 2) Wie lassen sich insbesondere vor diesem Hintergrund Organtransplantationen verstehen bzw. rechtfertigen? 3) Welches Menschenbild dient als Voraussetzung für Hirntoddefinition und Organtransplantation? 4) Welchen Beitrag kann die Theologie in diesem Zusammenhang leisten?

Antworten auf diese Fragen lassen sich in dem Bd finden, allerdings nicht systematisch und konzentriert, sondern in den sechs Vorträgen und sieben Diskussionen lose verteilt.

Die ersten beiden Vorträge von dem evangelischen Theologen Christoph Frey (*Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben?* Der Streit der Deutungen, 13–29, Diskussion 29–32) und des Neurologen Heinz Angstwurm (*Wann ist der Mensch wirklich tot?* Ärztlicher Todesbegriff und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild, 33–41, Diskussion 42–46) beschäftigen sich mit dem Todesbegriff.

F. skizziert Mechanismus und Vitalismus als unzureichende, jeweils reduktionistische Deutungen des Lebens (16–19), denen er ein biblisch begründetes Personenverständnis gegenübersetzt. In Anlehnung an Luther entwirft F. ein d r e i g l i e d r i g e s M e n s c h e n b i l d: „Im Geist wohnen der Glaube und Gottes Wort, in der Seele die den Leib lebendig machende Kraft: Geist nicht im Sinne des Pfingst-, sondern der göttlichen Lebensgabe, wie sie das Alte Testament herausstellt; sie kann von Gott genommen werden. Die dritte Instanz ist der Leib, dessen ‚Werke‘ sich nach der Erkenntnis der Seele und dem Glauben richten. Zwischen Lebensgeist und dem Leib herrscht ein Ungleichgewicht, ‚denn der Geist mag wohl ohne den Leib leben, aber der Leib lebt nicht ohne den Geist‘ (Luther).“ (28) Für ein christliches Todesverständnis leitet er daraus folgendes ab: „Der Tod des Menschen ist nicht mit dem Hirntod gleichzusetzen, der ohnehin nur Kriterium für einen Zustand sein darf, der auf einer transempirischen Ebene festgelegt wird.“ (26)

Sicherlich können diese Vorstellungen hilfreich für ein theologisches Verständnis von Leben und Sterben sein, doch lassen sich F.s Kriterien in einem säkularisierten Wissenschaftsverständnis schwerlich transparent machen. Die im Vorwort angekündigte Theologie, die ein mehr zwischen Himmel und Erde sehen will, scheitert hier an einer Alles- oder Nichts-Sicht. Sie sieht im Menschen ‚a l l e s‘, wenn sie ein ganzheitliches Personenverständnis betont, und sie berücksichtigt ‚n i c h t s‘ vom gegenwärtigen wissenschaftlichen Menschenbild. Vitalismus und Mechanismus sind längst durch Selbstorganisationstheorien überwunden, die den Tod nicht punktuell setzen, sondern Sterben als einen Prozeß beschreiben. Die Gehirntoddefinition stellt in diesem Zusammenhang lediglich eine wissenschaftliche Vereinbarung dar, deren Kriterien F. etwa in Kontrastierung zu einem theologischen Menschenbild leider nicht diskutiert, obwohl gerade hier ein Dialog hätte fruchtbar werden können.

Den fehlenden empirischen Teil zur Todesbeschreibung liefert differenziert und gut verständlich der Münchener Mediziner Heinz Angstwurm. Er hebt die Bedeutung des Gehirns als *Steuerungs- und Integrationszentrum* hervor. Stellt das Gehirn die Funktion ein, so sind die Konsequenzen für den Organismus als Ganzen irreversibel. „Es gibt also wie bisher nur einen Tod des Menschen und wie bisher verschiedene Eintrittsweisen dieses einen Todes.“ (39) Der Vf. sieht das christlich-abendländische Menschenbild durch die Hirntoddefinition nicht gefährdet, sondern gerade bestätigt (41). Das Hirntodkriterium ist deshalb aus Sicht des Mediziners als Bedingung für eine Organtransplantation ethisch vertretbar, weil das in seiner Ganzheit unersetzbare Steuerungsorgan des Menschen irreversibel verloren und das Sterben des restlichen Organismus lediglich eine Frage der Zeit ist.

Die sich anschließenden Teile des Bdes diskutieren Möglichkeiten und Grenzen der T r a n s p l a n t a t i o n s m e d i z i n. Für den Mediziner Wolfgang Konertz (*Was kann die Transplantationschirurgie?* Ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen am Beispiel der Herztransplantation, 47–55; Diskussion 56–65) liegen die Grenzen allein in der Biologie des Menschen (55) und in der psychischen Konstitution der Patienten (60ff).

Insbesondere einem solchen Menschenbild wirft der Dortmunder Theologe Hans Grewel (*Lohnen sich Organtransplantationen?* Zur Frage der Lebens Qualität, 66–77) eine „Versachlichung des Lebens“ (72) vor. Seiner Meinung nach verbirgt sich hinter der Bioethik, die das Hirntodkonzept legitimiert, eine „Bio-Techno-Ethik“ (ebd.) mit einer z w e c k r a t i o n a l e n Weltsicht: „Wie eine Maschine wird der Mensch angesehen als ein System von Funktionen und Einzelteilen“ (ebd.). Organtransplantationen seien deswegen zunächst abzulehnen: „Denn der Gewinn an Lebensqualität für wenige wird erkauft durch die Einführung eines Menschenbildes, das uns allen teuer zu stehen kommt.“ (74) An einem Aufsatz aus der Zeitschrift Bioethics demonstriert G. die Konsequenzen dieses Menschenbildes. Dort heißt es, daß die „Organe lebender Personen als lebenswichtige Gesundheitsresourcen (zu sehen sind), die wie alle Ressourcen gerecht verteilt werden müssen. Wir könnten uns daher gezwungen sehen, darauf zu bestehen, daß alte Menschen getötet werden, damit ihre Organe an jüngere, kritisch kranke Personen umverteilt werden können, die ohne diese Organe bald sterben müßten. Schließlich benutzen die alten Menschen lebenswichtige Ressourcen auf Kosten von bedürftigen, jüngeren Menschen.“ (76)

G. versteht den Menschen hingegen als ‚B e z i e h u n g s w e s e n‘ (73): Solange der Hirntote mit Angehörigen in Beziehung stehe, lebe er auch. Eine Organentnahme vollzöge sich damit an einem Lebenden. Nur eine ausdrückliche und selbstbestimmte Zustimmung des Organspenders könne diese Transplantation erlauben. G. läßt die Widerspruchslösung, nach der die Organentnahme erlaubt ist,

[5] Eine ausführliche, kritische Diskussion seiner Ansatzpunkte findet sich in meiner Diss. (121ff).

[6] **Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild.** – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 150 S. (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, 12. Jahrgang), kart. DM 24,00.

solange kein schriftlicher Widerspruch vorliegt, ebensowenig gelten wie die Informationslösung, die die Angehörigen zu Ersatzentscheidern macht.

Zum selben Ergebnis gelangt der Philosoph und Psychotherapeut Eduard Zwierlein (*Mensch – Ethik – Tod.* Philosophische Perspektiven zur Transplantationsmedizin, 78–87; Diskussion 88–92) mit Hilfe einer „Ethik der Intransparenz" (84ff).

Für ihn ist das Hirntod-Kriterium gültig, da es irreversibel ist. „Unberührt von diesen Überlegungen bleibt das prinzipielle Nicht-Wissen darum, was (genau) ‚Tod' sei und wann (genau) ‚Totsein' vorliege. (...) Die dieser Intransparenz angemessene Grauzonenethik ist also die Frage nach einer Entscheidung angesichts wissenschaftlicher Unentscheidbarkeit beziehungsweise die Verwirklichung von Autonomie angesichts des Nichtwissens um den Status von Personalität in dem umrissenen Zustand." (84). In der Freigabe der eigenen Organe für eine Transplantation realisiert sich damit die Stiftungsautonomie eines potentiell Betroffenen. „Eine Vergesellschaftung dieser Entscheidung ist nicht möglich." (86)

Die beste und differenzierteste Diskussion der Frage ‚*Wann darf ein Organ entnommen werden?*' bietet der Göttinger Rechtsphilosoph Hans-Ludwig Schreiber (113–121). Er zeigt auf, daß die Hirntodthese nicht ein „überholtes, dualistisches und einseitig rationalistisches Menschenbild" beinhaltet, da das „Gehirn (...) nicht nur Repräsentant der rationalen oder geistigen Elemente des Menschen (ist), in ihm, verkörpern sich alle leibseelischen Qualitäten der menschlichen Person, ihre zentrale Steuerung." (118) Er wirft Grewel vor, den Lebensschutz zu untergraben, wenn er den Hirntoten als Noch-Lebenden ansehe und gleichzeitig die Organtransplantation nach vorheriger Zustimmung erlaube. In diesem Fall würde der Ermöglichung der Organtransplantation die Einwilligung in die eigene Tötung vorausgehen und auf diese Weise der „Weg zur aktiven Euthanasie ermöglicht". (118) Der Schärfe dieses Arguments wird man sich kaum entziehen können.

Dennoch ist für Schreiber der Körper eines Hirntoten nicht schutzlos der Transplantationsmedizin ausgesetzt, da er „kraft des fortwirkenden Persönlichkeitsrechtes Anspruch auf Achtung und Respekt" besitzt. Insofern dürfen Organe nicht willkürlich entnommen werden, sondern nur nach vorheriger Einwilligung der Person. Als Konsequenz sieht der Vf. weder „Leben noch Menschenwürde oder Selbstbestimmungsrecht durch eine Organentnahme verletzt. Vor allem liegt keine Beeinträchtigung des Lebens vor, da vom Recht zu schützendes Leben nicht mehr vorhanden ist. Es ist verfehlt, von einer Gefährdung oder gar Zerstörung des Menschenbildes zu sprechen." (120)

Als Ganzes bietet diese Dokumentation des Berliner Symposiums einen guten Überblick über die Fragestellungen, die mit Gehirntod und Organtransplantationen verbunden sind. Im Gegensatz zu anderen aktuellen Veröffentlichungen kommen theologische Argumente dabei zur Sprache. Allerdings wirken sie oft hilf- und kraftlos. Die Stärke des Bdes liegt weniger in der theologischen Ebene, als in der Vielfalt der dokumentierten Diskussionen. Sie entfalten zahlreiche psychosoziale Aspekte auch aus der Sicht von Ärzten, Krankenschwestern und Transplantierten, die in den einschlägigen Veröffentlichungen sonst nicht zur Sprache kommen. Darin liegt die eigentlich gewinnbringende Anfrage an unser Menschenbild.

Eine Ausnahme im Kontext der hier rezensierten Bücher stellt der Bd ‚Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie' dar, den der Gießener Philosoph Thomas Metzinger[7] herausgegeben hat. Der Sammelbd zeigt, wie intensiv die aktuelle Philosophie des Geistes die Befunde der Gehirnforschung in ihre Überlegungen einbezieht.

Auf fast 800 S., gegliedert in neun Teile und zwei Anhänge, versammelt der Bd 27 Aufsätze von verschiedenen Vf.n (in alphabetischer Reihenfolge: Ansgar Beckermann, Peter Bieri, Dieter Birnbacher, Ned Block, Tyler Burge, David J. Chalmers, Daniel Dennet, Own Flanagan, Rick Grush, Güven Güzeldere, Robert Kirk, Martin Kurthen, Joseph Levine, William G. Lycan, Colin McGinn, Thomas Metzinger, Norton Nelkin, Martine Nida-Rümelin, David Papineau, Diana Raffman, Georges Rey, David M. Rosenthal, Eva Ruhnau, Patricia Smith Churchland, Michael Tye, Robert Van Gulick, Kathy Wilkes). Allein die abschließende Bibliographie (Phänomenales Bewußtsein in der Philosophie des Geistes, den Kognitions- und Neurowissenschaften von 1970–1995) umfaßt 50 S. Schon diese ‚technischen Daten' deuten also auf ein gewaltiges Unternehmen hin.

[7] **Bewußtsein.** Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hg. v. Thomas Metzinger. – Paderborn: F. Schöningh 1996 2., durchgesehene Aufl. 792 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-75513-7

Der Hg., der auch die Einleitungen zu den neun Teilen geschrieben hat, begründet das in seinem Vorwort wie folgt: „Es ist bereits jetzt abzusehen, daß die Entwicklung philosophischer Bewußtseinstheorien an der Schwelle des nächsten Jahrtausends ebenfalls einen stürmischen Verlauf nehmen wird. Um in dieser Situation einen kleinen Beitrag zu einer zukünftigen Wiederanbindung der deutschsprachigen Philosophie an den globalen Forschungs- und Diskussionskontext zu leisten, habe ich in diesem Band eine hochaktuelle Auswahl der besten Texte zum Thema ‚Bewußtsein' zusammengestellt." (12f) Metzinger stellt der deutschsprachigen Philosophie das Negativ-Zeugnis aus, die Entwicklung der Bewußtseinsphilosophie im angelsächsischen Raum der letzten 50 Jahre verpaßt zu haben. Deswegen hat er überwiegend Beiträge aus dem englischsprachigen Raum ausgewählt. Alle Beiträge wurden eigens für den Bd, der gleichzeitig auch auf englisch erschienen ist, geschrieben. Die Tatsache, daß das Werk innerhalb von einem Jahr bereits in zweiter Aufl. erscheint, deutet darauf hin, daß Beckermann mit seiner Diagnose recht hat und der Bd ein wichtiges Informationsbedürfnis befriedigt.

Das Buch startet mit einer ausgezeichneten, weil mit Überblick und Systematik geschriebenen Einführung ins Thema (*Das Problem des Bewußtseins*, 15–53). Metzinger zeigt hier alle wichtigen Themen und Fragen der aktuellen Diskussion auf. Zugleich wird der Leser allerdings mit einem Problem konfrontiert, das ihn die ganzen folgenden 700 S. beschäftigen und verwirren wird: mit einer unübersichtlichen, weil nicht einheitlichen Terminologie.

Dieses Problem wird leider nicht im ersten Teil mit der verheißungsvollen Überschrift ‚Begriffliche Grundlagen' mit Aufsätzen von Peter Bieri, Robert Van Gulick und Michael Tye ausgeräumt. Keiner dieser Aufsätze bietet eine terminologische Erhellung, statt dessen befassen sie sich mit grundlegender Erkenntnistheorie: Während der Berliner Philosoph Bieri sich mit der Frage ‚*Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?*' beschäftigt (61–77) und dabei nichts wesentlich Neues zutage fördert, formuliert der amerikanische Kognitionswissenschaftler Van Gulick (*Was würde als eine Erklärung von Bewußtsein zählen?*, 79–102) überzeugende Optionen dafür, wie eine Lösung dieses Rätsels aussehen könnte. Insbesondere die Systematik seiner Überlegungen ist dabei einsichtig. Der englisch-amerikanische Philosoph Tye (*Das brennende Haus*, 103–112) zeigt anhand eines neuropsychologischen Störungsbildes, wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Philosophie zwingen, den Begriff des Bewußtseins immer differenzierter zu betrachten.

Der zweite Teil (Skeptische Argumente, 113–175) befaßt sich mit skeptischen Argumenten gegenüber der Phänomenologie des Bewußtseins. Hierbei lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Die Eliminativisten bestreiten, daß es Bewußtsein überhaupt gibt, während die Skeptizisten der Frage nachgehen, wieso das Problem des Bewußtseins so schwer zu lösen ist. Die Oxforder Philosophin Wilkes (*Das Bewußtsein verlieren*, 119–132) macht dabei auf die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Bewußtsein in der Alltagspsychologie und in der wissenschaftlichen Psychologie aufmerksam. Für die Wissenschaft sei der Begriff ungeeignet, da er zu unklassifiziert sei. Für den Bonner Privatdozenten für Neuropsychologie Martin Kurthen (*Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewußtseins*, 133–152) kommt es aufgrund des menschlichen Narzißmus zu einer permanenten Überschätzung der epistemologischen und ontologischen Bedeutung von Bewußtsein. Für ihn ist es daher wichtig, daß die Erklärungslücken zum Bewußtsein nicht fundamentalisiert, sondern dekonstruiert werden. In diesem Sinne kritisiert er z. B. die Qualia-Hypothese (s. u.), die seiner Meinung nach stärker relativiert werden müßte. Der amerikanische Philosoph Georges Rey (*Annäherung an eine projektivistische Theorie bewußten Erlebens*, 153–175) weist auf den irrtümlichen Gebrauch mentalistischer Begriffe hin. Für ihn ist Bewußtsein eine Projektion, die wir in andere und in uns selbst als Eigenschaft hineindenken.

An dieser Stelle lohnt es sich, einen Augenblick innezuhalten und etwas über die sehr unterschiedliche Qualität der Aufsätze zu sagen. Daß nicht jede Fragestellung in diesem Bd zu neuen Erkenntnissen führt, zeigt sich dem etwas vorgebildeten Leser bereits bei dem Aufsatz von Bieri. Georges Reys Artikel stellt jedoch einen wirklichen Tiefpunkt dar. Zwar ist seit Feuerbach und Freud der Begriff der Projektion von zentraler Bedeutung für die Philosophie und Psychologie geworden. Die kritische Auseinandersetzung mit diesem Begriff hat jedoch längst gezeigt, daß eine Wahrnehmung Projektion sein kann, ohne daß zwingend alle Projektionen Hirngespinste, also real nicht existent, sind. Rey argumentiert hier logisch unvollständig und arbeitet mit einer ungesicherten Behauptung. Auch die fragwürdige Interpretation von naturwissenschaftlichen Experimenten – etwa mit Dreijährigen (157) – lassen den Vf. und seinen Artikel in einem seltsamen Licht erscheinen. Vollends verliert er aber unser Vertrauen, wenn er dem Leser Behauptungen wie die folgende zumutet: „Phänomene wie z. B. Wahrnehmungszustände, intentionale Zustände, intentionale Zustände über intentionale Zustände (Gedanken über Gedanken über Gedanken ...), ‚Selbstbewußtsein', Aufmerksamkeit, Planen, Entscheiden und der

Gebrauch einer natürlichen Sprache sind meiner Meinung nach alle mit relativ wenig Schwierigkeiten auf existierende Computer zu programmieren." (159) Wenn Selbstbewußtsein eine Projektion ist, die es real nicht gibt, wie soll man es dann übertragen können? Ferner ist zu bezweifeln, ob Informatiker diese Aussage aufrechterhalten würden. Zu den ad-hoc-Behauptungen gehört auch die, daß Tiere Bewußtsein besitzen, ohne über die spezielle Intelligenz von Menschen zu verfügen (160). Was Ryle in einer Fußnote sogleich relativiert: „Natürlich können wir uns hier irren, aber das müßte noch von jemandem gezeigt werden." (160, Fußnote 25)

Der dritte Teil befaßt sich mit einigen Spezialaspekten zum Thema ‚Bewußtsein und die physikalische Welt' (179–249). Der englische Philosoph Colin McGinn (*Bewußtsein und Raum*, 183–200) befaßt sich mit dem Raumproblem unter der Prämisse, daß Bewußtsein eine emergente Eigenschaft sei. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß sich nicht alle Wirklichkeit auf einen Physikalismus reduzieren läßt (193). Gleichzeitig fordert er eine radikal neue Konzeption des Raumes (196) und eine begriffliche Revolution in den Vorstellungen der Physik (194). Schließlich formuliert er die Erkenntnis, daß es sich beim Bewußtsein um einen „eher wissenstranszendenten Bestandteil der Realität" (199) handelt, der sich möglicherweise weder erkennen noch erklären läßt. Eva Ruhnau, Münchener Habilitandin in medizinischer Psychologie, beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Zeit und Bewußtsein. Die bekannten konstruktivistische Vorstellungen von Bewußtsein werden von ihr dahingehend präzisiert, daß sie komplementäre Zusammenhänge von Zeitfluß und bewußter Zeitrealisierung herstellen kann.

Der Text von Eva Ruhnau ist vor allem aufgrund seiner präzisen Analyse physiologischer Befunde bemerkenswert. Bereits von Mario Bunge sind Versuche bekannt, das Gehirn-Geist-Problem mit Hilfe mathematischer Definitionen, Überlegungen und Darstellungen zu beschreiben. Allerdings erfordert diese Form der philosophisch-naturwissenschaftlichen Diskussion ein hohes Maß an Abstraktionsvermögen und mathematischer Denkschulung. Von der Ergebnissicherheit solcher Ausführungen sollte sich hingegen niemand irritieren lassen, da sie letzten Endes immer nur Beschreibungen von Modellen sind. Über den erkenntnistheorischen Gewinn sagt die mathematische Arbeit nichts aus. Philosophen müssen vielmehr prüfen, ob und inwieweit das zugrundeliegende Modell mit der Realität übereinstimmt bzw. welche Aspekte ausgeklammert werden.

Mit Hilfe biologischer Befunde zeigen die amerikanische Philosophin Patricia Churchland und der amerikanische Kognitionswissenschaftler Rick Grush ‚Lücken im Penrose-Parkett', so der Titel ihres Beitrages, an (221–249). Für die beiden Amerikaner sind Bewußtsein und Subjektivität ‚Netzwerkeffekte' der Millionen Nervenzellen im Gehirn. Für Penrose dagegen handelt es sich um einen Quanteneffekt, der durch die Mikrotubuli genannten Strukturen in den Nervenzellen zustande kommt. Bei der Argumentation von Churchland wird die Breite der Grundlagen deutlich, die zu einer kritischen Diskussion der gegenwärtigen biophilosophischen Standpunkte notwendig sind.

Hinter der Überschrift ‚Argument des unvollständigen Wissens' für den vierten Teil (252–319) verbirgt sich die Diskussion um das sogenannte ‚Knowledge Argument' von Frank Jackson. In seinem antimaterialistischen Ansatz behauptet Jackson, „daß man alles physikalische Wissen oder alle physikalische Information über eine Person mit bewußten Erlebnissen besitzen kann und dabei möglicherweise einen bestimmten oder wesentlichen Aspekt niemals erfaßt". (253)

Mit dem Titel ihres Beitrags ‚*Was Mary nicht wissen konnte. Phänomenale Zustände als Gegenstand von Überzeugungen*' (259–282) spielt die Münchener Philosophin und Wissenschaftstheoretikerin Martine Nida-Rümelin auf eine zentrale Figur in Jacksons Gedankenspielen an. Sie interpretiert und vertieft Jacksons Antimaterialismus und Thomas Nagels Phänomenologie-Argument dahingehend, daß sie dessen epistemologische, nicht aber ontologischen Bedeutung hervorhebt. Gewissermaßen konträr dazu sind die Ergebnisse, die der kalifornische Philosoph William G. Lycan vorlegt. Er zeigt, warum bisherige Argumente zur Verteidigung des Materialismus gegen die Argumente von Jackson und Nagel gescheitert sind, und bemüht sich anschließend um Wege aus diesem Dilemma, indem er unterschiedliche Arten der Information und des Wissens darstellt. Ein ähnliches Ziel verfolgt auch der Londoner Wissenschaftstheoretiker David Papineau in seinem Beitrag ‚*Der antipathetische Fehlschluß und die Grenzen des Bewußtseins*' (305–319). Er behauptet, daß die antimaterialistische Grundhaltung auf einem Fehlschluß beruht, weil Bewußtsein mit Dritte-Personen-Zuständen verwechselt wird. Voraussetzung für diese Behauptung ist allerdings das Argument, das Bewußtsein an sich sei eine Illusion oder eine vom Gehirn erzeugte Imagination.

Die im vierten Teil versammelten Aufsätze stellen somit ein vielschichtiges Bild vom ‚Argument des unvollständigen Wissens' dar. Es spricht für den Hg., daß er ganz offensichtlich Einseitigkeiten in der philosophischen Auseinandersetzung vermieden hat, indem er kontroverse Standpunkte versammelte. Auf diese Weise gelingt es dem Sammelbd, den Leser zu eigenen Überlegungen herauszufordern. Metzinger vermeidet auch in seinen Einleitungen zu den neun Teilgebieten eine Wertung der unterschiedlichen Positionen und ermöglicht dadurch eine offene und fruchtbare Auseinandersetzung mit den Texten.

Der fünfte Teil (321–389) beschäftigt sich mit der Diskussion um die sogenannten ‚Qualia'. Qualia sind in der Philosophie des Geistes „einfache mentale Zustände, die einen ganz bestimmten phänomenalen Gehalt besitzen – eine subjektive Qualität des Erlebens, die nur der Person zugänglich ist, die diese Erlebnisse hat". (323) Dies bedeutet, daß Qualia „gewissermaßen phänomenale Atome" (ebd.) sind, die jeder für sich erlebt, ohne sie anderen mitteilen zu können. Dahinter verbirgt sich die Ansicht, daß sich das menschliche Bewußtsein aus kleinsten Einheiten zusammensetzt. Der amerikanische Philosoph Joseph Levine (*Qualia: intrinsisch, relational – oder was?*, 329–346) unterzieht die Qualia-Hypothese einer kritischen Bestandsaufnahme. Er zeigt, daß es keinerlei zwingenden Zusammenhang zur Aktivität des Nervensystems gibt (331ff), wenn Qualia intrinsisch (d. h. nur dem Subjekt zugänglich) und gleichzeitig nicht relational beschreibbar sind. Was Qualia demnach wirklich sind, bleibt für ihn eine offene Frage (345). Die amerikanische Musikwissenschaftlerin und Philosophin Diana Raffman (*Über die Beharrlichkeit der Phänomenologie*, 347–366) beschreitet dagegen einen anderen Weg, indem sie versucht, den Materialismus als in sich unplausibel darzustellen und damit die Notwendigkeit der Qualia zu begründen. David Chalmers, Mathematiker und Kognitionswissenschaftler an der University of California at Santa Cruz, versucht dagegen, die Qualia-Hypothese mit Hilfe eines „nichtreduktiven Funktionalismus" (*Fehlende Qualia, Schwindende Qualia, Tanzende Qualia*, 367–389) zu stützen. Diese Position besagt, „daß bewußtes Erleben durch die funktionale Organisation determiniert wird, ohne notwendigerweise auf die funktionale Organisation reduziert zu sein". (388)

An den von Metzinger ausgewählten Beiträgen zur Qualia-Diskussion wird deutlich, welche Bedeutung sie in der aktuellen Philosophie bzw. Kognitionswissenschaft als vermittelnde Instanz zwischen Materialismus und Idealismus besitzen. Allerdings bleibt in allen Aufsätzen die genaue Beschreibung des Verhältnisses zwischen Qualia und materiellem Korrelat eine offene Frage. So schreibt etwa Chalmers: „Wir würden gerne wissen, genau welche Form der Organisation zu Erlebnissen Anlaß gibt, und zu welchem Typ des Erlebens eine gegebene Organisation führt. Ferner befindet sich das Prinzip nicht auf der richtigen Stufe, um eine wirklich *fundamentale* Theorie des Bewußtseins begründen zu können." (388) An diesen Selbstzweifeln wird deutlich, wie unsicher und vage die ganze Qualia-Diskussion ist. Zwar gebührt dem Vf. Respekt für seine Offenheit. Angesichts der fundamentalen Relativierung der eigenen Position fragt man sich allerdings doch, wie Chalmers weitreichende Behauptungen wie die folgende aufstellen kann, „daß Systeme, die unsere funktionale Organisation duplizieren, auch dann bewußt sind, wenn sie aus Silizium bestehen, aus Wasserleitungen konstruiert werden, oder durch ein ganzes Volk instanziiert werden" (ebd.). Für den etwas distanzierteren Betrachter kann sich dahinter nur eine muntere Phantasie, nicht aber gesichertes Wissen oder eine ernstzunehmende Prognose verbergen.

Im sechsten Teil geht es um ‚Bewußtsein, Metarepräsentation und höherstufige Zustände' (393–452). Dahinter verbirgt sich die Vorstellung vom Bewußtsein als einem symbolverarbeitenden Prozeß. „Der Grundgedanke ist dabei häufig, daß Bewußtsein dadurch entsteht, daß die bereits repräsentationalen bzw. intentionalen Gehalt tragenden inneren Zustände eines Systems *ihrerseits* zum Gehalt höherstufiger, metarepräsentationaler Zustände werden." (395) Die Informationsverarbeitung erfolgt demnach auf verschiedenen Stufen. Bewußtsein gilt als eine höherstufige Form der Informationsverarbeitung mit mentalem Inhalt, dessen Generierung dem subjektiven Erleben normalerweise unzugänglich ist. Der amerikanische Informatiker und Philosoph Güven Güzeldere (*Ist Bewußtsein die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geist vorgeht?*, 397–422) zeigt die Wurzeln dieser Vorstellungen des Bewußtseins als eine spezielle Form der inneren Wahrnehmung in der abendländischen Bewußtseinsphilosophie auf und erörtert kritisch die gegenwärtige Diskussion. Zu den bekanntesten Vertretern dieser Theorie der Higher-Order-Thougts gehört David M. Rosenthal. In seinem Beitrag (*Mehrfache Entwürfe und unumstößliche Tatsachen*, 423–438) vergleicht der amerikanische Philosoph kritisch das Multiple-Drafts-Modell von Daniel Dennet mit seiner eigenen Theorie der Higher Order Thoughts (HOT).

Der Hg. hat den Bd dem inzwischen verstorbenen amerikanischen Philosophen Norton Nelkin gewidmet. Einer seiner letzten Texte ist der Aufsatz ‚*Die Trennung phänomenaler Zustände von der Apperzeption*' (439–452), in dem Nelkin sich einer weitverbreiteten Meinung der Philosophie und Psychologie widersetzt. Bewußtsein wird hier nicht als ein einziges Phänomen gesehen, sondern in verschiedene Teilphänomene aufgelöst. Allerdings ist der Preis dieses Versuches insofern hoch, als sich die Differenzierung in einer Fülle abstrakter Begriffe niederschlägt, die eher zu weiterer Verwirrung führen als das Geheimnis des Bewußtseins zu klären.

Im siebten Teil werden Themen explizit behandelt, die bereits in den vorherigen Beiträgen implizit mitschwangen: ‚Neurowissenschaften und Philosophie des Bewußtseins' (453–635). Patricia Smith Churchland ist als einzige Vf.in in dem Sammelbd gleich zweifach vertreten.

In ihrem zweiten Beitrag mit dem Titel ‚*Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen?*' (463–490) wird die Bedeutung der Biologie für die Philosophie der Gegenwart besonders deutlich. Churchland geht davon aus, daß die Philosophie viel von der reduktionistischen Biologie lernen kann. In diesem Aufsatz setzt sie sich nun mit klassischen Gegenargumenten zu dieser Position kritisch auseinander und zeigt an drei Versuchen bekannter Neurowissenschaftler (Francis Crick [s. Rez., Sp. 396ff], Rodolfo Llinás und Antonio Damasio) die unterschiedlichen Bedeutungen und Möglichkeiten der Neurowissenschaften für die Philosophie. Einen anderen, bemerkenswerten Weg verfolgt der amerikanische Philosoph und Experimental-Psychologe Owen Flanagan, indem er die Geistestätigkeit im Schlaf untersucht (*Hirnforschung und Träume. Geistestätigkeit und Selbstausdruck im Schlaf*, 491–522). Träume sind deswegen für die Gehirn/Geist-Forschung so interessant, weil das Gehirn in dieser Zeit weder Inputs erhält, noch gezielte Outputs leisten muß. Vielmehr verarbeitet das träumende Gehirn selbsterzeugte Reize wie externe Inputs. Der amerikanische Philosoph Ned Blocks führt in seinem Aufsatz ‚*Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins*' (523–582) eine detaillierte Analyse des Begriffs ‚Bewußtsein' durch und nutzt bei der Systematisierung auch neurobiologische Erkenntnisse. Anders als bei Nelkin ist das Resultat dieser Differenzierung und Systematisierung jedoch erhellend. Der ebenfalls in Amerika lebende und lehrende Philosoph Tyler Burge geht in seinem Beitrag ‚*Zwei Arten von Bewußtsein*' (583–594) kritisch auf den vorherigen Aufsatz ein. Er unterstützt Blocks Unterscheidung von Zugriffsbewußtsein und phänomenalem Bewußtsein; allerdings weist er darauf hin, daß nicht alle phänomenalen Zustände bewußt sein müssen. Ferner stellt er die Bedeutung des Individuums stärker heraus als Block. In einem originellen Beitrag über ‚*Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung*' (595–635) befaßt sich der Hg. Thomas Metzinger mit der Bedeutung des Problems der Integration mentalen Gehalts für eine Theorie des phänomenalen Bewußtseins. Nach einer phänomenologischen Analyse des Bewußtseins beschäftigt auch er sich mit Erklärungsmöglichkeiten der empirischen Bewußtseinsforschung. Schließlich versucht er mit einer „philosophischen Spekulation"(615) die Bedeutung einer generalisierbaren Lösung des Bindungs- und Superpositionsproblems für eine Theorie des phänomenalen Bewußtseins hervorzuheben, ohne freilich eine wirklich Lösung dieses Problems zu erreichen.

Mit dem achten Teil, Informationsverarbeitung und Bewußtsein' (635–729) setzt der Hg. erneut einen wichtigen Akzent, indem er eine zweite Hauptlinie in der Philosophie des Geistes für die Gegenwart heraushebt: Neben der Vernetzung mit der Neurobiologie ist dies die informationstheoretische Linie. Die Beiträge zeigen allerdings, wie künstlich diese Unterscheidung ist, haben sich Neurobiologie und Informatik doch längst miteinander verknüpft. Dabei wird der Versuch unternommen, Bewußtsein als informationsverarbeitendes System zu verstehen. Der englische Philosoph Robert Kirk (*Wie ist Bewußtsein möglich?*, 641–662) versucht, die philosophischen und strukturellen Voraussetzungen für diesen Ansatz aufzuzeigen, indem er grundlegende Begriffe wie Informationserwerb, Speicherung und Bewertung von Information, Entscheidungsfindung, Verhaltenskontrolle etc. erklärt und miteinander in Beziehung setzt. Mit Hilfe eines strukturellen Ansatzes, der stark an der neuesten Neurobiologie orientiert ist, versucht auch der Bielefelder Philosoph Ansgar Beckermann (*Visuelle Informationsverarbeitung und phänomenales Bewußtsein*, 663–681) den informationstheoretischen Ansatz zur Lösung des Bewußtseins-Problems zu benutzen. Dabei greift er auch auf kognitionswissenschaftliche Überlegungen und Gedanken aus der „Künstlichen Intelligenz"-Forschung zurück.

Wenn Bewußtsein als informationsverarbeitendes System verstanden wird, ist der Schritt zur Frage nach künstlichem Bewußtsein (neunter und letzter Teil, 681–729) nicht mehr weit. Über ein amerikanisches Projekt zur Konstruktion eines humanoiden Roboters namens COG berichtet der bekannte amerikanische Philosoph Daniel Dennett (*COG: Schritte in Richtung auf Bewußtsein in Robotern*, 691–712). In seinem Beitrag interpretiert Dennet die absehbare Erstellung eines solchen Roboters als Widerlegung des erkenntnistheoretischen Einwands, daß Bewußtsein sich nicht künstlich herstellen läßt. Der Düsseldorfer Philosoph Dieter Birnbacher (*Künstliches Bewußtsein*, 713–729) verfolgt dasselbe Ziel aus einer anderen Richtung. Er unterzieht die Frage, ob und wann das Prädikat ‚bewußt' auf ein künstliches System angewendet werden kann, einer logischen Analyse. Er kommt zu dem Ergebnis, daß wir zwar heute keine guten Gründe haben, einer Maschine Bewußtseinszustände zuzuschreiben. Daraus lasse sich jedoch für die Zukunft nicht folgern, daß dies nicht möglich sein werde.

Gerade die in den Teilen sechs bis neun versammelten Aufsätze machen den Sammelbd lesenswert. Sie erschließen auf hohem Niveau neuere Themengebiete zwischen naturwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Denken. Die Beiträge machen deutlich, daß eine Philosophie des Geistes in der Gegenwart ohne interdisziplinäre Diskussion nicht mehr denkbar ist. Neurobiologie, Neuroinformatik und informationsverarbeitende Modelle leisten wichtige Beiträge zu einer Theorie von Bewußtsein und Geist. Für die Theologie ergibt sich daraus die Notwendigkeit, das Leib-Seele-Problem neu zu betrachten, da die traditionellen Vorstellungen mit diesen Ansätzen entweder inkompatibel sind oder erst noch kompatibel gemacht werden müssen. Auch wird die Ganzheit oder Ungeteiltheit des Bewußtseins in Frage gestellt, indem in den verschiedenen Konzepten unterschiedliche Aufgabenteilungen untersucht werden, aus denen sich Bewußtsein zusammensetzt.

Das Buch schließt mit zwei Anhängen. Der erste Anhang ist eine vom Hg. zusammen mit David J. Chalmers erstellte Auswahlbibliographie zum Thema ‚Phänomenales Bewußtsein', die sich über den Zeitraum der letzten 25 Jahre erstreckt. Diese Bibliographie ist in Monographien, Sammelbde und Aufsätze unterteilt. Die ersten beiden Teile sind jeweils sortiert nach den Themen Philosophie des Geistes, Kognitionswissenschaft & Psychologie und Neurowissenschaften. Die im dritten Teil versammelten Aufsätze sind nach zehn Unterpunkten aufgegliedert: 1. Der Begriff des Bewußtseins, 2. Bewußtsein, Physikalismus und Leib-Seele-Problem, 3. Bewußtsein und Gedanken höherer Ordnung, 4. Bewußtsein und Intentionalität, 5. Dennett über Bewußtsein, 6. Verschiedenes, 7. *Knowing What It's Like* und das *Knowledge*-Argument, 8. *Absent Qualia* und *Inverted Qualia*, 9. Qualia: Verschiedenes, 10. Maschinenbewußtsein. Der zweite Anhang enthält die Adressen und Biographien der Vf.

Die von Chalmers und Metzinger erstellte Auswahlbibliographie ist sehr hilfreich: ausführlich, aber nicht auswuchernd; systematisch, ohne entscheidende Aspekte auszulassen. Da jeder einzelne Beitrag ebenfalls mit einer Bibliographie endet, bekommt der Bd fast die Qualität eines Nachschlagewerks. Auf eine Besonderheit sei hingewiesen: Als Mitherausgeber der elektronischen Zeitschrift PSYCHE haben Chalmers und Metzinger bei einigen Titeln den Internet-Zugang[8] angegeben.

Störend wirkt sich hingegen die Abkürzungswut vieler Vf. aus, die ihre Theorien in je eigener Terminologie beschreiben.

So spricht Tye von deskriminatorischen D-Bewußtsein, reaktivem R-Bewußtsein und qualitativem oder phänomenalem P-Bewußtsein. Bei Block ist das P-Bewußtsein ebenfalls phänomenales Bewußtsein und Z-Bewußtsein bedeutet Zugriffsbewußtsein. Nelkin nennt dagegen phänomenale Zustände BE- oder BN-Bewußtsein (Empfindungsbewußtsein, „Nagel-Bewußtsein"), propositionale Einstellungen B1-Bewußtsein und Apperzeption, die eigentlich Introspektion ist, B2-Bewußtsein. Deutet bei diesen Beispielen der Anhang ‚-Bewußtsein' zumindest auf einen allgemeinen Verständniskontext hin, so gibt es andere Beispiele, wo die Kürzel zu einer eigenen Wissenschaft führen: Dies gilt nicht nur für die mathematischen Überlegungen Eva Ruhnaus, sondern auch für die Aufsätze von Churchland, Güzeldere und anderen.

Sieht man die Anzahl der Abkürzungen als einen Indikator für die Komplexität des Themas und die Schwierigkeit, Übersicht und Systematik in das Themengebiet zu bringen, dann wird deutlich, daß die Stärke dieses Bdes zugleich auch seine Schwäche ist, denn die versammelte Themenbreite ist riesig und die jeweilige Spezialisierung hoch. Damit handelt es sich bei dem vorgelegten Sammelbd um ein Buch für Spezialisten, die bereits ein solides Vorwissen über neuere Theorien zum Bewußtsein besitzen. Erst wenn der Leser die philosophischen Ansätze von Jackson, Nagel, Churchland, Searle und Dennet kennt, wird sich ihm die eigentliche Leistung dieses Bdes erschließen. Er erhält dann eine neuste Übersicht über die angelsächsische Diskussion dieser Positionen. Die Absicht des Hg.s wird damit in vorbildlicher Weise erfüllt. Als Übersicht über die aktuelle interdisziplinäre Diskussion eignet sich der Bd genausowenig wie als Einführung in das Thema. Aber das will er auch nicht sein.

Wünschenswert wäre ein Stichwortverzeichnis gewesen, und angesichts des Umfangs fragt man sich, warum der Schöningh-Verlag diesem guten Buch mit der Qualität eines Nachschlagewerkes eine so schlechte Bindung zugedacht hat.

III. Einzeldarstellungen

Vorgestellt werden die Arbeiten von Gerhard Roth ‚Das Gehirn und seine Wirklichkeit' (a), Gerald M. Edelmann ‚Göttliche Luft, vernichtendes Feuer' (b), Francis Crick ‚Was die Seele wirklich ist' (c), John C. Eccles und ‚Wie das Selbst sein Gehirn steuert' (d).

(a) „Dieses Buch hat eine Vorgeschichte, die in meine frühe Studienzeit an der Univ. Münster zurückreicht. (. . .) Ich hatte mich entschlossen, Philosophie zu studieren, um zu erfahren, wie Wahrnehmung funktioniert und wie Erkenntnis und Wissen zustande kommen, was Geist ist und wie man wahre Aussagen von falschen unterscheidet." (9) Mit diesen Sätzen beginnt einer der bekanntesten deutschsprachigen Gehirnforscher, der promovierte Philosoph und Biologe Gerhard Roth, Direktor des Instituts für Hirnforschung und des Instituts für Kognitionswissenschaften in Bremen, die Syn-

[8] Z. B. Baars, B. J. (1994). A thoroughly empirical approach to consciousness. PSYCHE, 1 (6). URL:http//psyche.cs.monash.edu.au/volume1/psyche-94-1-6-contrast ive-1-baars.html.

these[9] seines bislang eher verstreut veröffentlichten Werkes. Das Scheitern seiner Erwartungen an die Philosophie, die ihm nicht sagen konnte, welche Vorstellung von Erkenntnis und Wissen nun die einzig wahre und richtige sei, führte den jungen Studenten zu zwei hervorragenden Wissenschaftlern: zu dem das Grenzgebiet nicht scheuenden Evolutionsbiologen Bernhard Rensch und zu dem Gestaltpsychologen Wolfgang Metzler. Beide stehen paradigmatisch für die zahlreichen Versuche, aus und in der Philosophie aufgeworfene Fragen mit naturwissenschaftlichen Theorien zu beantworten. Beide wurden damals von der Philosophie nur „belächelt" (10), wie Roth in seiner Erinnerung vermerkt.

Inzwischen hat sich das Blatt gewendet. Die Kognitionswissenschaft hat daran nicht unwesentlich Anteil, und Roth gehört im deutschsprachigen Raum zu ihren Vorreitern. Jedoch ist sein Fazit auch nach jahrelangem, interdisziplinärem Bemühen ernüchternd, da „die Schwierigkeiten interdisziplinärer Zusammenarbeit im kognitionswissenschaftlichen Bereich viel größer sind als angenommen. (...) Das größte Hindernis bei der gemeinsamen Arbeit sind Statusprobleme der beteiligten Wissenschaften, gefolgt von der weitgehenden Unkenntnis des Problembewußtseins, der Begriffssysteme, des Wissensstandes und des methodisch-praktischen Vorgehens in den jeweils anderen Disziplinen. Ich verstehe mein Buch als einen (sicherlich unzulänglichen) Versuch des Brückenschlags zwischen Neurobiologie, Psychologie und Philosophie. Trotz aller Schwierigkeiten bei der interdisziplinären Zusammenarbeit hat sich gezeigt, daß es sich lohnt, diese Anstrengungen weiterzuführen." (11) Roths Buch liest sich wie eine Antwort auf die Frage, die ihn einst zum Studium trieb: „Letztlich will ich wissen, wie ich selbst zustande komme." (21)

Das Werk gliedert sich in vierzehn Teile, die sich in folgende Sinnabschnitte zusammenfassen lassen. Die ersten drei Abschnitte (*1. Über die Schwierigkeiten, das Gehirn zu verstehen*, 13–23; *2. Was ist Kognition?*, 24–30; *3. Von Salamandern und Menschen – unser Gehirn im Vergleich*, 31–64) lassen sich als intensive Einführung in das Geist-Gehirn-Problem verstehen.

Es folgt ein aufwendiger Abschnitt über die Biologie der Wahrnehmung und ihre Bedeutung (*4. Was ist Wahrnehmung?*, 65–74; *5. Wozu sind Sinnesorgane da?*, 75–84; *6. Informationserzeugung und Informationsverarbeitung*, 85–112; *7. Von Würmern und Antiwürmern: Das Schicksal des Detektorkonzepts im visuellen System ‚niederer' Wirbeltiere*, 113–138; *8. Von Blobs und Gesichterneuronen: Das visuelle System der Säugetiere*, 139–164).

Die vom Gesamtumfang verbleibende Hälfte des Buches beschäftigt sich schließlich mit dem Verhältnis von Wirklichkeit, Wahrnehmung und Geist (*9. Kognitive Funktionen des assoziativen Cortex und subcorticaler Zentren*, 165–191; *10. Gehirn und Bewußtsein*, 192–226; *11. Einheit der Wahrnehmung*, 227–249; *12. Geist und Gehirn*, 250–277; *13. Realität und Wirklichkeit*, 278–302; *14. Wirklichkeit und Wahrheit*, 303–326).

Auch Roth gelangt, wie zahlreiche Kollegen gegenwärtig, zu einem erkenntnistheoretischen Konstruktivismus, der sich für ihn zwangsläufig aus der Funktionsweise des Gehirns ergibt. (21) Er verknüpft diesen Konstruktivismus mit einem nicht-reduktionistischen Physikalismus. Der Physikalismus postuliert die Wahrnehmung der Wirklichkeit nach naturwissenschaftlichen Kategorien und Gesetzen. Nicht-reduktionistisch bedeutet in diesem Zusammenhang, die Wirklichkeit nicht auf eine physikalische Ebene allein zu reduzieren, sondern als ein System von Gesetzmäßigkeiten auf unterschiedlichen Ebenen zu betrachten.

Roth beschreibt das folgendermaßen: „Ich gehe dabei von einem einheitlichen Wirklichkeitszusammenhang der Phänomene unserer Welt aus, in dem eine Unterteilung in verschiedene ‚Wesenheiten' oder ‚Substanzen' (z. B. Materie und Geist) keine Legitimation hat. Gleichzeitig vertrete ich die Anschauung, daß ein solcher einheitlicher Wirkungszusammenhang keine Reduktion von bestimmten Phänomenbereichen auf andere (z. B. des Geistes auf das ‚materielle' Gehirn) erfordert, denn eine solche Reduktion wird auch innerhalb der Physik nicht überall verlangt oder gar erbracht." (22f)

Mit seinem neurobiologisch begründeten Konstruktivismus steht Roth ganz im Mainstream der aktuellen Hirnforschung, allerdings ist der von ihm zusammen mit dem Physiker Hans Schwegler begründete „nicht-reduktionistische Physikalismus" (271ff) ein hochgradig umstrittenes Projekt. Das zeigt auch die ausführliche und kritische Erörterung seines Ansatzes in der Zeitschrift Ethik und Sozialwissenschaft.[10]

Bemerkenswert an Roths Buch ist vor allem der Versuch, ausgehend vom Gehirn-Geist-Problem das Verhältnis der Wissenschaften zueinander neu zu sehen. Dabei ist sein nicht-reduktionistischer Physikalismus eine Übertragung systemtheoretischer Ansätze aus der Philosophie auf den Fächerkanon der Naturwissenschaften. Der unbestreitbare Vorteil liegt darin, daß Roth auf diese Weise Geistes- und Naturwissenschaften auf eine Diskussionsebene zusammenbringt. Die naturwissenschaftliche Forschung unterliegt nicht länger einem strengen Reduktionismus, ohne den Reduktionismus als Methode aufgeben zu müssen. Aber ihre Aussagen relativieren sich angesichts der Fülle möglicher Relationen, und an dieser Stelle hat auch die Theologie ihre Chance, wenn sie ihre Ansätze als relationale Vorstellungen sprachlich und gedanklich kompatibel macht.[11]

(b) Gerald M. Edelman, dessen neues Werk[12] den Vorzug hat, einem breiten Leserkreis verständlich zu sein, ohne grob zu simplifizieren, tritt mit einem hohen Anspruch an: Er entwirft eine neuronale Theorie des Geistes. „Mein Hauptziel ist der Nachweis, daß sich wissenschaftlich verstehen läßt, was Geist ist." Und: „Darum geht es in dem Buch: Was wir über unseren Geist wissen, soll mit dem verknüpft werden, was wir von unserem Gehirn wissen." (21) Mit Hilfe der Neurowissenschaft versucht er, „ohne Verzicht auf Wissenschaftlichkeit den Geist zurück zur Natur zu bringen." (26, in diesem Sinne Kap. 2, 27–36).

Der Mediziner E., 1972 mit dem Nobelpreis für die Aufklärung der Struktur von Antikörpern ausgezeichnet, überträgt mit großem Erfolg die theoretischen Konzepte der Immunologie auf die Neurobiologie. Aus dieser engen Verknüpfung ist 1987 ein Buch entstanden, in dem Edelman eine erste Theorie des Gehirns konzipierte.[13] Das Werk war seinerzeit von großem Gewicht, da es ein wissenschaftliches Konzept entwickelte, das die Frage nach den Kategorisierungen im Gehirn erklärte. Dieses Konzept konnte Edelman außerordentlich erfolgreich mit Computersimulationen bestätigen. Er verstand sich damals als Reduktionist, klammerte jedoch Erklärungen für Denken oder Bewußtsein in seinem Modell aus.

Das neue Buch geht wesentlich weiter, denn E. stellt nun seine Vorstellungen der Kategorisierungsleistungen des Gehirns in ein biologisches Gesamtkonzept zur Erklärung von Geist. Der erste Teil (19–57) läßt sich als *Einführung* in die Frage verstehen, was eigentlich Geist ist, was es bedeutet, Geist zu haben, wahrzunehmen, bewußtzusein. (21) E. benennt das ungeklärte Problem der Intentionalität (22 und 25) und die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Geist und Materie. (22) Traditionelle philosophische Lösungsstrategien wie den Panpsychismus oder die funktionale Theorie des Geistes, die – vereinfacht formuliert – das Gehirn zur Hardware erklärt und den Geist zur dazugehörigen Software, verwirft er. Gegen den Panpsychismus wendet er ein, daß es „in der Grobstruktur des Gehirns selbst keinerlei Hinweis auf das Wesen des Geistes (gibt)." (37) Die Computeranalogie widerlegt er dadurch, daß er aufweist, welche enorme Flexibilität die neuronale Verschaltung des Gehirns besitzt, in der sich keinerlei Art von Code nachweisen lasse. (51, 55) Für Theologen besonders interessant ist die Schlußfolgerung, daß diese Flexibilität keinen Determinismus zuläßt. (53)

Im zweiten Teil ‚*Ursprünge*' (59–110) legt E. die biologischen Grundlagen für seine neuronale Theorie des Geistes dar. Nach einigen historischen Hinweisen zu den biologischen Grundlagen der Psychologie (physiologische Psychologie 62, Behaviorismus 64, Gestaltpsychologie 65, Gehirnkartierung 65, Neuroanatomie 66 bis hin zu Vertretern der evolutionären Erkenntnistheorie 67) folgen zwei Kap. zu den evolutionären Mechanismen der Morphologie und zur Topobiologie als Ausgangspunkte für E.s Theorie der Selektion neuronaler Gruppen.[14]

Die Vorstellung evolutionärer Mechanismen mag im ersten Augenblick überraschen. Sie gehört aber konsequent in das Konzept, eine biologische Grundlage für den Geist zu geben. E. stellt hier die Evolution als das Ergebnis von Mutation und Selektion dar. (52ff) Er warnt jedoch deutlich vor einer Überbewertung der Bedeutung der Gene, da für ein komplexes Verhalten sowohl genetische als auch epigenetische Komponenten von Bedeutung seien. (77) Ausdrücklich wendet er sich gegen eine simplifizierende Übertragung der Soziobiologie von Bienen auf den Menschen: „Versuche jedoch, den menschlichen Altruismus als eine direkte Folge von ‚Genen für den Altruismus' zu erklären, sind etwas anderes – und noch dazu etwas dubioses." (78) „In Anbetracht dessen, was wir über die Evolution wissen, ist die Suche nach einem Gen für den Altruismus genauso aussichtslos wie die Suche nach einer einzigen biochemischen Substanz, die einen Affen von einem Menschen unterscheidet." (82)

Demgegenüber betont Vf. die Bedeutung der Morphologie: „Die Morphologie – die Gestalt der Zellen, des Gewebes, der Organe und schließlich des ganzen Körpers – ist die wichtigste Grundlage des Verhaltens." (81) Er fol-

[9] **Roth,** Gerhard: **Das Gehirn und seine Wirklichkeit.** Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994. 345 S., Ln DM 56,00 ISBN: 3-518-58183-X.

[10] Gerhard Roth / Helmut Schwegler: Das Geist-Gehirn-Problem aus der Sicht der Hirnforschung und eines nicht-reduktionistischen Physikalismus, in: EthSoz 6 (1995), 69–156.

[11] An dieser Stelle setzt auch mein Versuch ein, die Seele als personale Gottesrelation zu verstehen und mit der Gehirnforschung zu verbinden.

[12] **Edelman**, Gerald M.: **Göttliche Luft, vernichtendes Feuer.** Wie der Geist im Gehirn entsteht – die revolutionäre Vision des Medizin-Nobelpreisträgers. Aus dem Amerikanischen von Anita Ehlers. – München, Zürich: Piper 1995. 396 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-492-02931-0

[13] Edelman, G. M., Unser Gehirn – ein dynamisches System, (Amerik. 1987), München, 1993.

[14] Diese beiden Kap. lassen sich als die Zusammenfassung des Buchs von 1993 verstehen.

gert daraus, daß die morphologischen Grundlagen des Gehirns für das Verständnis von Geist unabdingbar seien. In dem Kap. über die Topobiologie entfaltet der Vf. mit virtuoser Gabe die biologischen Mechanismen von der Reduplikation und Regulierung der Expremierung der Erbsubstanz (DNA) und der Ortsabhängigkeit vieler Vorgänge zwischen den Zellen (d. i. Topobiologie). Dabei rekurriert E. auf die neuesten Befunde der Biologie und ordnet sie innerhalb der aktuellen Diskussion um das Gehirn-Geist-Verhältnis erstmals ausführlich ein.

Diese Mechanismen sind deswegen von besonderer Bedeutung, da sie zeigen, daß die Zellen des Körpers zutiefst dynamisch, formbar und veränderlich sind. Dies gilt auch für die Nervenzellen im Gehirn und ihre wechselseitige Verschaltung. E. weist nach, daß die Steuerung dieser Veränderungen und Verschaltungen nicht allein von der DNA abhängt, sondern auch von der jeweiligen Anordnung der Zellen, die selbst wechselseitig die Expremierung ihrer Gene steuern. „Selbst in eineiigen Zwillingen findet sich nicht zur selben Zeit am gleichen Ort das genau gleiche Muster von Nervenzellen. Aber das Gesamtbild ist doch artspezifisch, weil die auf die Gene *insgesamt* wirkenden Zwänge für eine Art charakteristisch sind." (101)

Bei der Verschaltung der Nervenzellen im Gehirn kommt es zu Besonderheiten, die aus der kommunikativen Kompetenz des Gehirns mit der Außenwelt herrühren. Vf. entwickelt deshalb im dritten Teil (‚*Vorschläge*', 109–224) des Buches eine besondere Theorie für die Steuerung der neuronalen Gruppen im Gehirn, die er Theorie der Selektion neuronaler Gruppen (TNSG) nennt.

Danach wird das Nervensystem in ‚zwei Stufen' ausgebildet. Das primäre Repertoire mit der Ausbildung der Nervenzellen und ihrer Grobstrukturierung wird im Rahmen der Entwicklungsphysiologie durch die DNA und ihre topobiologischen Steuerungsmechanismen geregelt (125f). Das sekundäre Repertoire bezeichnet die wechselseitige Verschaltung der Nervenzellen und Nervenzellverbände (neuronale Gruppen, 126ff). Zentral für die Art und Weise der Verschaltung ist der Vergleich von Eingangssignalen, die über die Sinnesorgane vermittelt werden. Die neuronalen Gruppen sind hochgradig flexibel miteinander verschaltet (reziproke Koppelung, 132). Wird eine besondere Verschaltung relativ oft gebraucht, so bildet sie zusätzliche Verschaltungsmöglichkeiten (Synapsen) aus – im umgekehrten Fall werden die Synapsen zurückgebildet. Diesen Mechanismus nennt E. auch den ‚neuronalen Darwinismus' (122ff).

Die Konsequenzen aus diesem Verschaltungsmodell sind gravierend, da der Vf. damit eine neuronale Theorie zur Bildung von Kategorisierungsleistungen vorlegt, die n i c h t auf apriorischen ‚inneren Werten' beruht, sondern die sich im Laufe eines Lebens allein durch die Wahrnehmung der Außenwelt ergibt. Die „sensomotorische Aktivität (selektiert) solche neuronalen Gruppen, die Ergebnisse oder das Verhalten zeigen, das zur Kategorisierung führt. Entscheidungen beruhen in solchen Systemen auf der Statistik der Beziehungen zwischen den Signalen." (135) Aus dieser Form der Kategorisierung leitet E. weitere Vorstellungen wie Lernen und Gedächtnis ab.

Lernen geschieht ihm zufolge, wenn Verhalten zu Veränderungen der Verschaltung neuronaler Gruppen führt. (148) Und Gedächtnis ist „die spezifische Verstärkung einer zuvor etablierten Fähigkeit zur Kategorisierung" (151). Begriffsbildung geschieht im Laufe der Evolution vor der Sprachbildung. Gemeint ist die Wahrnehmungskategorisierung, die ebenfalls zur Ausbildung bestimmter neuronaler Verschaltungen führt. (158ff) Diese Ausbildung wird auch Kartierung genannt. (160) Damit kann E. grundlegende Funktionen des Gehirns erklären. Allerdings ist es bemerkenswert, daß seine Darstellung bei der Erklärung von Bewußtsein deutlich ins Straucheln kommt und ihr gewisse Erklärungsnöte anzumerken sind.

Um seine Vorstellungen von Bewußtsein besser zu fundieren, führt er drei notwendige Annahmen ein: Die p h y s i k a l i s c h e Annahme, die „besagt, daß die Gesetze der Physik nicht verletzt werden" (165). Nach der e v o l u t i o n ä r e n Annahme „hat sich das Bewußtsein zu einem bestimmten Zeitpunkt der Evolution der Arten als phänotypische Eigenschaft herausgebildet. Davor existierte es noch nicht" (ebd.). Während diese beiden Ansichten aus einer streng naturwissenschaftlichen Sicht plausibel und unproblematisch sind, wird es mit der von ihm so bezeichneten ‚Q u a l i a-Annahme' schwieriger: „Qualia stellen die Menge persönlicher oder subjektiver Erfahrungen, Gefühle und Empfindungen dar, welche die Wahrnehmung begleiten. Sie sind Erscheinungszustände – ‚wie die Dinge uns Menschen erscheinen' (z. B. das ‚Rotsein' eines roten Objektes). Qualia sind unterscheidbare Teile einer geistigen Szene, die trotzdem insgesamt eine Einheit bildet." (166)

Die Konsequenzen, die Vf. aus dieser Vorstellung zieht, sind gravierend: „Angesichts der Tatsache, daß Qualia von jedem Individuum für sich erlebt werden, wird unsere methodologische Schwierigkeit offensichtlich. Wir können keine Psychologie der Erscheinungen konstruieren, die sich ähnlich vermitteln läßt wie Physik. Was ein Mensch direkt als Qualia erfährt, kann ein anderer Beobachter vielleicht nicht in gleicher Weise nachvollziehen. Die eigene Erfahrung läßt sich einem Beobachter zwar mitteilen, aber diese Mitteilung ist immer unvollständig, ungenau und auf den persönlichen Kontext bezogen. Qualia sind nicht nur flüchtig; Eingriffe, die sie erkunden sollen, können sie auch in unvorhersehbarer Weise verändern" (ebd.), weil kein wissenschaftlicher Beobachter ohne Qualia sein kann. „Um, was ja dem Menschen eigentümlich ist, intersubjektiv zu kommunizieren und wissenschaftliche Korrelationen herstellen zu können, müssen wir Qualia voraussetzen. Qualia lassen sich nicht experimentell aus einer Theorie ableiten." (169)

De facto hat E. mit der Qualia-Annahme einen physikalischen Reduktionismus hinter sich gelassen. Es scheint so, daß der Vf. Qualia für das Zustandekommen von Bewußtsein braucht, ihre Existenz aber von der Existenz des Bewußtsein abhängig macht, also letztlich seinen eigenen Zirkelschluß nur um einen Zirkel erweitert. E. vermittelt damit den Eindruck, als würden sich die Qualia, aus denen sich Bewußtsein zusammensetzt, parallel zu den neuronalen Verschaltungen und Aktivitäten strukturieren. Allerdings spricht er diesen Gedanken nicht explizit aus, und so bleibt das Verhältnis der Qualia zur Materie ungeklärt.

E. beschäftigt sich im folgenden mit weiteren neuronalen Mechanismen zur Erklärung des Unbewußten, ferner zum Verhältnis von Symbol und Wirklichkeit, von Syntax, Semantik und Sprache.

Der vierte Teil des Buches setzt sich mit der p h i l o s o p h i s c h e n E i n o r d n u n g des Gehirn-Geist-Problems auseinander, ohne große Tiefe zu erreichen. Interessanter ist die Beschäftigung mit dem Zeitproblem (Fluß der Zeit und subjektive Zeit, 241). Überraschend ist in diesem Zusammenhang, daß E. eine Kategorie des H e i l i g e n einführt: „Was auch immer der Ursprung solcher Abstraktionen sein mag, so haben doch das persönliche Gefühl für das Heilige, das Gefühl für Geheimnis, Ordnung und Dauer alle etwas mit der von uns erfahrenen zeitlichen Dauer zu tun. Wir erfahren sie als Einzelwesen, jeder auf seine Weise." (242)

Schließlich setzt sich für ihn die Erkenntnis durch, daß „an einem bestimmten praktischen Punkt (. . .) alle Versuche versagen (müssen), die Psychologie auf die Neurowissenschaft zu reduzieren. An dieser Aussage ist nichts Geheimnisvolles oder Mystisches. Eine neurowissenschaftliche Erklärung ist notwendig, aber nicht hinreichend." (250)

Im E p i l o g setzt sich E. mit den verschiedenen Gegenargumenten und Gegnern seiner Vorstellungen zum Gehirn auseinander. (303–359)

Dieses Buch von E. ist für Theologen von Interesse, da es die E r k l ä r u n g s m ö g l i c h k e i t e n und -g r e n z e n modernster naturwissenschaftlicher Forschung (Evolutionsbiologie, Morphologie, Genetik, Neurobiologie) in bezug auf den menschlichen Geist aufzeigt. Aufgrund der enormen Flexibilität der neuronalen Verschaltung lehnt E. die Computeranalogie für das Verhältnis von Gehirn und Geist genauso ab wie einen Determinismus. Insbesondere letzteres ist für einen Naturwissenschaftler bemerkenswert. Allerdings werden Werte und Wertbildung, die menschliches Handeln und Denken bestimmen, bestimmten neuronalen Aktivitäten zugeordnet. (174–177)

Es zeugt von einer besonderen Redlichkeit, wenn E. seine Schwierigkeiten dabei unumwunden zugibt: „Die Umsetzung setzt unüberschreitbare Grenzen. Der Wunsch über diese Grenzen hinwegzugehen, erzeugt Widerspruch wie auch Phantasie und birgt ein Geheimnis, das die Beschäftigung mit dem Geist besonders reizvoll macht, denn ab einem bestimmten Punkt liegt der Geist zumindest in seinen individuellen Schöpfungen jenseits der Reichweite der Wissenschaft. Wissenschaftliche Forschung erkennt diese Grenzen an, ohne sich auf mystische Übungen oder Illusionen einzulassen." (198) Dabei gelangt sein Staunen über das Wunder des Geistes, der sich mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht fassen läßt, zu einer fast m y s t i s c h e n Tiefe: „(. . .) wir sind als Wissenschaftler genauso unfähig, eine Erklärung für das individuelle Bewußtsein zu geben, wie dafür, warum es etwas gibt und nicht nichts. Vielleicht gibt es ein Geheimnis, aber es ist nicht wissenschaftlich. Wenn man einzig bei seinem Geist bleibt, besteht das Geheimnis darin, wie sich dieser Geist vor dem Hintergrund seiner persönlichen Geschichte bildet. Wir sind ‚eingesperrt'." (201) Für einen reduktionistisch orientierten Naturwissenschaftler wie E. sind solche Aussagen von besonderer Bedeutung. Man sollte sie von theologischer Seite nicht überbewerten, aber zur Kenntnis nehmen.

(c) Mit Francis Crick meldet sich ein weiterer Nobelpreisträger zu Wort,[15] um die Seele biologisch zu erklären. Der Vf. erhielt zusammen mit James D. Watson 1962 den Nobelpreis für die Entdeckung der DNA-Doppelhelix. C. konzentriert sich primär auf das S e h e n. Seine These: Wenn die Neurobiologie des Sehens geklärt ist, ist der Schritt zum Verstehen von Bewußtsein nicht mehr weit. „Wenn wir die Mechanismen eines einzigen Aspekts verstehen würden, dann hätten wir Grund zu der Hoffnung, damit auch dem Verständnis aller anderen Aspekte nahe zu kommen." (38)

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der e r s t e Teil (17–110) ist eine Einführung in das Geist-Gehirn-Problem (Kap. 1, 2 und 5), das mit dem Problem

[15] **Crick**, Francis: **Was die Seele wirklich ist.** Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. – Zürich, München: Artemis 1994. 392 S. (Zeitthemen), Ln DM 64,00 ISBN: 3-7608-1951-6.

bewußter visueller Wahrnehmung verknüpft wird (Kap. 3,4 und 6). Der zweite Teil (111–248) beschäftigt sich fast ausschließlich mit der Biologie des visuellen Systems, während der dritte Teil (249–323) Hypothesen zur visuellen Informationsverarbeitung und zur weiteren Erforschung des Gehirns enthält. Das letzte Kap. in diesem Teil (*Dr. Cricks Wort zum Sonntag*, 313–323) befaßt sich mit den weltanschaulichen Fragen, denen der Gehirnforscher begegnet. Schließlich endet der Text mit einem *‚Postskriptum über den freien Willen'* (324–330). Neben Sachregister, Namensregister und zahlreichen Literaturverweisen findet sich im Anhang (331–392) ein hilfreiches Glossar.

Die Gliederung macht den Eindruck, als wäre das Buch primär für Biologen und vielleicht Kognitionswissenschaftler interessant. Allerdings deutet der Titel auch auf eine theologische Dimension hin. Die Frage, ‚Was die Seele wirklich ist', beantwortet der Vf. ganz in der Tradition eines einseitigen Reduktionismus: „nichts weiter als ein Haufen Neurone". (17)

Freilich sollte sich der Leser darüber im klaren sein, daß diese Antwort immer eine Hypothese ist, die Crick selbst ‚die Erstaunliche Hypothese' nennt (so auch der Titel der amerikanischen Originalausgabe; insofern muß man dem Artemis-Verlag den Vorwurf machen, einen sensationsheischenden Titel für die deutsche Ausgabe gesucht zu haben, dem der Inhalt nicht gerecht werden kann). Denn Crick gibt keine Antwort darauf, was die Seele wirklich ist, sondern erläutert seine Hypothese, wie sich diese Frage mit Hilfe der Neurobiologie vielleicht einmal beantworten lassen könnte. Dementsprechend heißt es auch am Ende des Buches: „Mit Recht könnten viele meiner Leser mir vorhalten, daß das, was in diesem Buch erörtert wurde, sehr wenig damit zu tun hat, was sie unter der menschlichen Seele verstehen. (. . .) Themen wie Selbst-Bewußtsein, religiöse Erfahrungen (die sehr real sein können, auch wenn die üblichen Erklärungen dieser Erfahrungen falsch sind) und das Sich-Verlieben wurden vollständig außer acht gelassen." (318)

Crick erweist sich als brillanter Verkäufer schlichter Ideen: „Die Erstaunliche Hypothese besagt, daß *alle* Aspekte des Verhaltens des Hirns auf die Aktivitäten der Neuronen zurückzuführen sind." (317) So weit, so gut – was aber ist daran erstaunlich? Das einzig Erstaunliche ist vielleicht die Tatsache, daß eine solche Aussage in dieser Ausschließlichkeit aus biologischer Sicht falsch ist, denn ohne die Blutgefäße könnte das Gehirn keinerlei Aktivitäten an den Tag legen.

Ohne die isolierenden Schwannschen Scheidenzellen könnten die Neurone im Gehirn nicht mit so großer Geschwindigkeit arbeiten. Ohne die das ganze Nervengewebe umgebenden Hautschichten wären die Faltungen und Furchungen zur Organisation des Gehirns nicht möglich. Schließlich beruhen die Aktivitäten von Nervenzellen nicht auf der eigenen Programmierung, sondern sind stark durch Inputs, Regelkreisläufe und Hormone beeinflußt. Man merkt hier schnell, wie oberflächlich Crick über entscheidende Fragen hinwegsieht und wie seine einfachen Antworten die Probleme verfälschen.

Diese vorschnellen Simplifizierungen beschränken sich nicht nur auf den biologischen Teil des Gehirn-Seele-Problems, sondern treffen auch die zahlreichen theologischen Themen. Diese Abschnitte sind es, die das Buch für Theologen reizvoll macht, denn sie machen einiges über die Fremd- bzw. Außenwahrnehmung von Theologie und Glaube transparent.

Bereits die Einführung beginnt mit einem Zitat aus einem katholischen Katechismus „Frage: Was ist die Seele? Antwort: Die Seele ist ein Lebewesen ohne Körper, das Vernunft und freien Willen hat." (17) Ein Blick in den Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 hätte Crick etwas anderes lehren dürfen, denn dort wird die Einheit von Leib und Seele so stark betont, daß Geist und Materie eine einzige Natur bilden (Nr. 365). Schon hier zeigt sich die Tendenz zu einem antiquierten Bild von Religion. Weitere Klischees finden sich im Vorwort zur Genüge, wenn der Vf. auf die Entstehung der Religion aus dem Animismus hinweist und auf moderne naturwissenschaftliche Lösungen von alten religiösen Themen (z. B. Alter der Erde, Erde als Mittelpunkt des Weltalls usw.) verweist. In ähnlicher Weise wischt Crick auch die Frage nach der Seele vom Tisch: „Ein moderner Neurobiologe braucht die religiöse Vorstellung einer Seele nicht, um das Verhalten von Menschen und anderen Lebewesen zu erklären." (21)

Und doch merkt man bereits wenige Sätze später, in welchem Zwiespalt sich auch ein Wissenschaftler vom Format Cricks befindet, wenn er schreibt: „(. . .) aus der Perspektive der Menschheitsgeschichte betrachtet geht es bei der wissenschaftlichen Erforschung des Hirns (. . .) darum, die wahre Natur der menschlichen Seele zu erfassen. Ob dieser Ausdruck metaphorisch oder wörtlich zu nehmen ist, genau dies versuchen wir herauszufinden" (ebd.). Crick scheint hier einem weitverbreiteten Feindbild von Religion entgegenzutreten, kann sich jedoch der eigenen Unsicherheit, worum es eigentlich geht, nicht ganz entziehen. Eine wirkliche Klärung und Unterscheidung strebt er allerdings nicht an. Wie sonst lassen sich Abschnitte wie der folgende verstehen: „Wenn die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft tatsächlich an ein Leben nach dem Tod glauben, warum stellen sie dann keine ordentlichen Experimente an, um den Nachweis dafür zu erbringen? Auch wenn es ihnen nicht gelingt, sie könnten es doch wenigstens einmal versuchen. Die Geschichte hat gezeigt, daß diejenigen Geheimnisse (z. B. das Alter der Erde), von denen die Religionen meinten, nur sie könnten eine Antwort darauf geben, einem geballtem wissenschaftlichen Angriff nicht widerstehen konnten. (. . .) Wenn Religionen mit einer Offenbarung jemals etwas offenbart haben, dann den Umstand, daß sie gewöhnlich Unrecht haben." (317)

Crick ist eine gut lesbare Studie zu einigen Aspekten des Gehirns gelungen. Allerdings leidet sie – anders als das vergleichbare Werk von Edelman – stark unter ideologischen blinden Flecken, denen vor allem philosophische und theologische Fragestellungen zum Opfer fallen. Theologen sollte dies allerdings nicht zur Schadenfreude gereichen. Schaut man sich neuere theologische Werke an, so fällt auf, daß sie oftmals neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse ebensowenig diskutieren. Derartig eindimensionale Darstellungen spiegeln den fast totalen Abbruch des Dialogs zwischen den Disziplinen wieder.

(d) Sir John C. Eccles gilt als der große, alte Mann der Hirnforschung. Die Entdeckung der Physiologie der Synapsen, also der Verbindungen zwischen einzelnen Nervenzellen, brachte ihm 1963 den Nobelpreis für Medizin ein. Schon in den sechziger Jahren hat Eccles immer wieder die Existenz und die Bedeutung des Geistes auch in der Hirnforschung herausgestellt. Markantester Beleg dafür ist das gemeinsame Buch mit dem Philosophen Popper ‚Das Ich und sein Gehirn'. Eccles vertritt in diesem Zusammenhang einen interaktionistischen Dualismus, d. h., Seele und Gehirn sind für ihn getrennte Wesenheiten, die miteinander kommunizieren. Auch kommt Eccles das Verdienst zu, anschauliche, aber keineswegs anspruchslose Bücher über das Gehirn zu schreiben und das Gehirn-Geist-Problem so schon früh einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Während es seine vorangegangenen Publikationen verstanden, das Gehirn-Geist-Problem vor immer neuen Horizonten (z. B. der Philosophie, der Psychologie, der Evolutionsbiologie etc.) zu beleuchten, beschränkt sich das vorliegende Buch[16] jedoch auf die Zusammenfassung und Wiederholung altbekannter Hypothesen. Das Buch besteht aus zehn einzelnen Kap.n, wobei die Kap. vier, fünf, sechs, sieben und neun Übersetzungen verstreuter Publikationen der letzten acht Jahre sind. Es lohnt sich nicht, auf diese Kap. einzeln einzugehen, da sie fast alle die Drei-Welten-Theorie nach Popper skizzieren, den dualistischen Interaktionismus beschreiben und das zugrundegelegte bekannte physiologische und quantentheoretische Modell referieren. Die Konsequenz sind zahlreiche inhaltliche, sprachliche und sogar graphische Wiederholungen.

Einzig die Kap. zwei (*Der dualistische Interaktionismus – meine Geschichte*, 31–51) und drei (*Neuere theoretische Untersuchungen zum Gehirn-Geist-Problem*, 52–93) bieten einen gewissen Neuigkeitswert. Kap. zwei ist eine autobiographische Skizze, in der der Vf. seine Geschichte zwischen Biologie und Philosophie beschreibt: „Meine dualistisch-interaktionistische Philosophie war wie ein Leuchtturm, dessen Licht mich durch die Wirrnisse meines neurowissenschaftlichen Studiums geleitete." (31) Freilich verschweigt er nicht, daß er sich lange Zeit nur für die Physiologie interessierte und sich erst seit 1969 verstärkt für den interaktionistischen Dualismus einsetzte, der ihn in manche Schwierigkeiten brachte, aber auch zu Popper führte.

Kap. drei bietet einige Kurzrezensionen neuerer Bücher (Crick, Edelman, Searle, Sperry u. a.) zum Geist-Gehirn-Problem. Der Vf. beschränkt sich jedoch auf weitschweifige Zitate aus den jeweiligen Werken kombiniert mit Kommentaren aus den eigenen Veröffentlichungen und Anekdoten aus dem eigenen Leben. Hier findet weder ein objektives Referat der Positionen noch eine kritische Auseinandersetzung statt.

Ohne Zweifel ist der Dualismus von Eccles für Theologen interessant. Er findet vor allem im deutschsprachigen Raum ein breites Interesse. Allerdings bietet die aktuelle Publikation keine weitere Vertiefung der Position des Vf.s. Philosophen und Theologen sollten daher auf frühere Bücher von Eccles[17] zurückgreifen und dabei nicht vergessen, daß die biologischen Grundlagen seines Interaktionismus von den meisten Naturwissenschaftlern eher belächelt als anerkannt werden.

IV. Fazit

Bereits diese Zusammenschau einiger neuerer Veröffentlichungen zur Gehirn-Forschung zeigt, daß es bislang keine einheitliche neuronale Theorie von Geist, Denken, Bewußtsein gibt. Im Gegen-

[16] **Eccles,** John C.: **Wie das Selbst sein Gehirn steuert.** Aus dem Englischen von Malte Heim. – München, Zürich: Piper 1994. 280 S., Ln DM 42,00 ISBN: 3–492–03669–4.

[17] Vgl. Popper, K. R. / Eccles, J. C., Das Ich und sein Gehirn, München ^{10}1991; ferner Eccles, J. C., Das Rätsel Mensch. Die Evolution des Menschen und die Funktion des Gehirns, München 1989.

teil – der Eindruck entsteht, daß die Thesen zur Entstehung von Geist in ihren Feinheiten immer stärker d i v e r g i e r e n: Roth vertritt die Meinung, daß Bewußtsein bei der Neuverknüpfung von Nervenzellen entsteht, Crick dagegen, daß Geist nichts als Nervenzellen und ihre Aktivitäten ist. Für Schmidt konstituiert sich Geist aus der Konfrontation des Gehirns mit bzw. seiner Separation von der Umwelt. Eccles sieht im Geist ein dualistisches Phänomen, das mit dem Gehirn über quantenmechanische Vorgänge interagiert. Für Maturana sind Intellekt, Psyche, Geist und Seele unterschiedliche Arten der Beziehungen des strukturbestimmten Systems Mensch usw. Die meisten neurobiologischen Positionen enden allerdings in einem k o n s t r u k t i v i s t i s c h e n Ansatz. Auch lassen sich einige Trends beobachten:

(1) Geist wird nicht als eine einmalige, abstrakte Größe verstanden, sondern setzt sich aus einer V i e l z a h l einzelner Prozesse, wie z. B. Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Sprache, Qualia, Intentionalität, Gedächtnis usw. zusammen. Infolgedessen wird nicht versucht, Geist als Ganzes zu erklären, sondern es wird nach Erklärungsmöglichkeiten für die einzelnen Teilprozesse gesucht.

(2) K u l t u r bzw. das kulturelle Umfeld des menschlichen Organismus, z. B. das tradigenetische Phänomen Sprache, erhalten eine immer größere Bedeutung. Dabei folgt der Trend – nicht ausdrücklich reflektiert – den Vorstellungen Poppers, der seine Welt Drei (die Welt der Inhalte des Denkens und der Erzeugnisse des menschlichen Geistes) als Ursache für Welt Zwei (die Welt psychischer Zustände) sah.[18] Autoren wie Roth, Schmidt, Maturana oder Mainzer verstehen die Entwicklung des Gehirns als selbstorganisatorischen Prozeß, der durch kulturelle Determinanten beeinflußt wird. Das Phänomen der Kultur erscheint dabei als Teil des evolutiven Prozesses, das durch eigene Regelkreisläufe bestimmt ist.

(3) Zunehmend schärfer wird von den Neurowissenschaften das S e m a n t i k-Problem gesehen, also die Frage, wie es zur Sinnbildung in und durch die Sprache kommen kann. Lösungsansätze werden eng an linguistische Theorien zur Semantik gekoppelt und mit Computermodellen nachgeahmt. Die notwendigen Kategorisierungsleistungen werden dabei in der jeweils besonderen Verschaltung von Nervenzellverbänden vermutet. Die Bedeutung einzelner Nervenzellen wird zunehmend geringer, statt dessen geht man eher von einer parallelen Organisation von Nervenzellverbänden aus.

(4) Der Konstruktivismus erhält als e r k e n n t n i s l e i t e n d e s T h e o r e m immer größere Bedeutung. Er wird inzwischen von zahlreichen Biologen vertreten. Allerdings wird dieser Trend von Philosophen, Theologen und Ethikern allgemein zuwenig wahrgenommen und in der eigenen Argumentation bedacht. Die Gefahr besteht, daß Geisteswissenschaftler und Naturwissenschaftler immer mehr aneinander vorbeireden, da sie von unterschiedlichen Standpunkten ausgehen. Für viele Ethiker ist das Subjekt Ausgangspunkt zahlreicher Überlegungen, für zahlreiche Biologen ist es hingegen lediglich das Konstrukt neuronaler Verschaltungen und hat deshalb als Fundament für ethische Überlegungen ausgedient.

(5) Gleichzeitig führen die äußerst flexiblen Verschaltungsmöglichkeiten des Gehirns zu der biologisch begründeteten Annahme, daß der Mensch nicht d e t e r m i n i e r t ist. Die genetische Veranlagung erhält einen immer geringeren Stellenwert für das Verhaltensrepertoire, das nun immer stärker durch den epigenetischen Speicher des Gehirns (genauer: der neuronalen Verschaltungen) bestimmt wird.

(6) Die sogenannte C o m p u t e r a n a l o g i e, nach der sich der Geist zum Gehirn verhält wie die Software zur Hardware, wird zunehmend in Frage gestellt. Die Kritik zielt vor allem auf die Unvergleichbarkeit von Nervensystem und Computerchip. Das Nervensystem des Menschen wird als hochgradig flexibel, vielfach parallel verschaltet und äußerst schnell lernfähig gesehen. Die menschliche ‚Software' besteht nicht aus einem einmaligen Programm, sondern entwickelt sich im Laufe des Lebens aus der Interaktion von Organismus und biologischer bzw. kultureller Umwelt.

(7) Als Konsequenz daraus ergibt sich, daß absehbar K u l t u r a n t h r o p o l o g i e und E n t w i c k l u n g s p s y c h o l o g i e noch stärker in die interdisziplinären Überlegungen zum Geist-Gehirn-Problem eingebunden werden.

Diese Trends machen deutlich, daß theologische Vorstellungen von Geist oder Seele in der aktuellen Diskussion keinerlei Niederschlag finden. Die wenigen neueren Versuche in Richtung eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft, etwa von Bosshard oder Lüke, werden im naturwissenschaftlichen Denken nicht wahrgenommen. An Teilhard de Chardin erinnert man sich so gut wie gar nicht. Auch andere große theologische Entwürfe dieses Jh.s spielen keine Rolle. Man hat den Eindruck, daß die theologische Forschung aus dem naturwissenschaftlichen Denken v e r s c h w u n d e n ist, obwohl gerade in der Geist-Gehirn-Forschung die interdisziplinäre Zusammenarbeit gesucht und geleistet wird.

Diese Beobachtung macht auch Roth: „Je mehr Details der Evolution des Menschen bekannt werden, je näher Genetik, Neurobiologie und Verhaltensforschung Mensch und Affe zusammenrücken, je genauer die ‚Mechanismen' des Geistes und der Gefühle bekannnt werden, um so mehr besteht die Gefahr, daß der nachdenkliche gläubige Zeitgenosse in eine Situation getrieben wird, in der einerseits die Natur- und Biowissenschaften nahezu alles in seinem täglichen Leben erklären und andererseits Gott, Seele und Unsterblichkeit nur noch als ‚völliges Anderssein' geglaubt und erfahren werden können. Die Theologie scheint ihn hierbei allein zu lassen."[19]

Damit ist nicht gesagt, daß theologische Überlegungen keinen Niederschlag finden könnten. Die systemtheoretischen Modelle von Roth, Schwegler, Maturana und die weiteren Überlegungen von Edelman sind dazu geeignet, auch theologischen Vorstellungen von der Seele Platz zu bieten. Hierzu ist eine stärkere Ausrichtung theologischen Denkens auf naturwissenschaftliche Modelle notwendig. Theologie muß, wenn sie das will, sprachlich und gedanklich kompatibel zu den aktuellen naturwissenschaftlichen Modellen werden. Ferner ist es notwendig, daß sie sich strikt auf ihr u r e i g e n e s T h e m e n f e l d beschränkt: die Existenz von Transzendenz, die Möglichkeiten des Gottesbezuges, die Freiheit des Menschen und die Frage nach Sinn. Auch die in dieser Linie liegenden ethischen Fragestellungen kann sie in die Forschung einbringen. Nur wenn sie dies konsequent versucht, setzt sich die Theologie nicht dem Verdikt aus, ihrer Verantwortung für die Gegenwart nicht gerecht zu werden.

[18] Vgl. Popper in John C. Eccles / Karl Richard Popper, Das Ich und sein Gehirn, 61ff.

[19] G. Roth, Gehirn und Seele – Einheit oder Gegensatz?, a.a.O., XII.

Söling, Caspar: **Das Gehirn-Seele-Problem.** Neurobiologie und theologische Anthropologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XIII, 329 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-78586-9

Kaskaden von Druckerschwärze haben sich schon über die Frage ergossen, die in Variationen einmal als Leib-Seele-, als Gehirn-Geist- oder wie in dieser Diss. als Gehirn-Seele-Problem auftritt. In den meisten Fällen geht es um den Versuch, Identität und Differenz der beiden Bereiche zu sichern und kraß monistische oder dualistische Denkmöglichkeiten auszugrenzen. Zu viele christlich-anthropologische und philosophische Vorgaben sind dabei aber zu berücksichtigen, als daß dieses Unternehmen bequem mit den fortschreitenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen Schritt halten könnte. Und so wird es wohl auch in Zukunft bleiben. Oder vielleicht nicht?

Gibt es einen *übergreifenden wissenschaftstheoretischen Ansatz*, der sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften über Strecken zufriedenstellen kann? S. und auch der Rez. sind davon überzeugt. Sie gehen mit dem Neurobiologen Gerhard Roth einig, der in der Einführung zu der Diss. schreibt: „Hilfe bei diesem Unternehmen kommt von der physikalisch-biologischen Systemtheorie. So vage bisher auch Begriffe wie ‚Selbstorganisation' und ‚Emergenz' und Konzepte wie H. Hakens ‚Synergetik' oder H. Maturanas ‚Autopiesis' geblieben sind, sie signalisieren einen grundlegenden Umbruch im naturwissenschaftlichen Denken, der sich seit einigen Jahrzehnten vollzieht. [. . .] Zur Zeit entsteht ein neues Weltbild, in dem Selbstorganisation und Emergenz neuartiger Systemeigenschaften Fundamentalbegriffe darstellen werden wie seinerzeit Kraft und Masse im Newtonschen Weltbild. [. . .] Die Öffnung der Naturwissenschaften für komplexes Systemverhalten, für das Unvorhersagbare, Neuartige [. . .] ist geeignet, den tiefen Abstand zwischen Naturwissenschaften einerseits und Geisteswissenschaften, Philosophie und Theologie andererseits auf lange Sicht zu verringern." (XIII) Was kehrt S. vor, um dem Ziel näherzukommen? Was trägt er bei zur theologischen Aneignung der Systemtheorie?

Seine Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: die Darstellung der Biologie des Gehirns, die Diskussion zeitgenössischer Modelle zur Theologie der Seele

und die systemtheoretische Horizontverschmelzung der beiden vorausgegangenen Teile. Einige praxisrelevante Fragenkomplexe beenden die Arbeit.

Auf den Seiten 10–152, der Hälfte des Werkes, geht der Vf. eingehend dem *gegenwärtigen Erkenntnisstand der Neurobiologie* nach, indem er Makro-, und Mikrostrukturen des Gehirns minuziös nachzeichnet, ohne freilich den phylo- und ontogenetischen Aspekten, also der Evolution des Gehirns, Beachtung zu schenken. Er stützt sich dabei auf die bekannten Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte und sucht sie in fachspezifischer Sprache dem theologischen Leser nahezubringen. Der Vf. hat sich gut umgesehen, er trägt umfassendes Material und kontroverse Meinungen zusammen.

Allerdings stellt sich ein gewisses Unbehagen ein angesichts der Materialfülle dieses neurobiologischen Teils. War es notwendig, so weit auszuholen? Für den theologischen Leser, der den Überblick behalten möchte, sind die Ausführungen oft zu eingehend, und der naturwissenschaftliche, biologisch interessierte nimmt wohl kaum ein theologisches Werk zur Hand, um sich über die Hirnphysiologie zu informieren. Das sachbezogene Urteil zu den neurobiologischen Darstellungen und Analysen muß dem kompetenten Naturwissenschaftler überlassen bleiben. Immerhin empfiehlt Gerhard Roth in seiner Einführung die Arbeit mit den Worten: „Man muß ihm (dem Vf.) für seine Bemühungen Glück wünschen, denn der eingeschlagene Weg weist in die richtige Richtung" (XIII). Hervorgehoben sei jedoch die Tatsache, daß in den naturwissenschaftlichen Teil stets auch naturphilosophische Fragestellungen einfließen, meist vorgegeben von den herangezogenen Experten (Popper, Rensch, Eccles, Sperry etc.). So werden Positionen bewertet wie Reduktionismus, Dualismus, Psychismus, „Emergentismus" usw., die alle hineingreifen in das Leib-(Gehirn-)Seele-Problem.

Die methodologische Sensibilität des Autors, besonders das konsequente Auseinanderhalten der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisebenen, läßt schon durchblicken, wie er die systemtheoretische Synthese angehen wird: durch das Aushalten von Spannungen und durch ausdauernde Vermittlung.

Die *theologische Auseinandersetzung* (153–237) mit dem Leib-Seele-Problem wird mit den Positionen von P. Teilhard de Chardin, K. Rahner und J. Ratzinger geführt. Bei allen drei wird nach dem Begriff der Seele gefragt, weil es sich schon in der Begriffsbildung als solcher entscheidet, ob ein Brückenschlag zu den naturwissenschaftlichen Anthropologien gelingt.

Bei Teilhard de Chardin sind Bewußtsein und Seele inhaltlich sehr nahe verwandt und werden weder in ihrem evolutiven Wachsen scharf getrennt, noch gar von der zunehmenden Komplexität des Gehirns, so daß von einem graduellen psychophysischen Parallelismus gesprochen werden kann, der auf einer gewissen Stufe eine neue humane Qualität oder Systemeigenschaft hervortreten läßt, (émergence). Seele oder Beseelung meint hier die Einigung das Nicht-Göttlichen mit Gott.

K. Rahner situiert den Begriff der Geistseele im System seiner transzendentalen Theologie. Die Geistigkeit des Menschen ist eingebettet in die Fähigkeit der Materie zur Selbsttranszendenz. Geistseele ist somit nicht, sondern sie wird es infolge einer immanent-transzendenten Kausalität, die mit der Zeugung beginnt. Die identitätstiftende, Leib und Seele verbindende Kraft wirkt auch im Tod weiter und begründet ihre Unsterblichkeit.

Für J. Ratzinger stellt die Seele dagegen die personale Beziehung des Menschen zu Gott dar, die, eingelassen in die sie motivierende Liebe, auf ein Endgültig-Werden oder auf Unsterblichkeit geht. Gott spricht jeden Menschen an und ruft ihn zu einem ewigen Dialog. Darin besteht das spezifisch menschliche der Geistseele, die fortan – gleichsam als Antwort – zu Selbst- und Gotteserkenntnis fähig ist.

S. attestiert den drei Theologen zu Recht ein Bemühen, das den naturwissenschaftlichen, evolutionären Gegebenheiten – in unterschiedlichem Ausmaß zwar – näherkommen will. Vom heutigen Erkenntnisstand aus erscheint ihm besonders K. Rahners Ansatz vielversprechend, sofern er in einen *systemtheoretischen* Gesamtzusammenhang integriert wird.

Damit befaßt sich der Vf. auf den Seiten 238–272, wo es ihm um die Emergenz der Seele geht. Wenn hier unter Emergenz in ihrer allgemeinsten Bedeutung „das Auftreten neuer Eigenschaften, die sich nicht aus den Elementen des Vorhergehenden ableiten lassen" (S. 238) verstanden wird, dann darf mit Fug und Recht erwartet werden, daß die dieses Phänomen erforschende Systemtheorie in der Tat einen Brückenschlag zwischen der Schöpfungstheologie und den Naturwissenschaften zustande bringt.

S. versucht dies anhand der nicht-reduktionistischen Gestalt der Systemtheorie, wie sie Helmut Schwegler vorgelegt hat. Vereinfacht ausgedrückt, besagt sie, daß die Verkettung der Komponenten eines Systems, die in ihrer Ganzheit seine Struktur bilden, spezifischen Regeln oder Gesetzen folgt und komplexe Neubildungen hervorbringt, die nicht in den Komponenten vorgezeichnet sind. Das physikalisch-chemische System organisiert sich selbst, d. h. ohne artifiziellen Einfluß, indem sein konstruktives Potential durch Energiezufuhr aktiviert wird. Ein solches System ist a limine offen, gleichgewichtsfern und übersteigt arithmetisch die Addition seiner Teilmengen.

Situiert man den Begriff der Seele in diesem systemtheoretischen Rahmen, so ist mit S. zunächst hinzunehmen, daß das menschliche Bewußtsein den physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten des Zentralnervensystems unterliegt. Dem Schein nach vielleicht chaotisch, erweisen sich diese Abläufe jedoch infolge Koppelung faktisch als selbstreferentiell. Es kommt zu hirnphysiologischen Interaktionen, als deren Resultante seelische Eigenschaften wie z. B. Bedeutung und Sinn emergieren. Diese verinnerlichte Repräsentation des Erlebens ist selektiv und nicht-deterministisch und erreicht phylo- und ontogenetisch dann die Sinnebene, wenn die Fähigkeit des Fragens auftritt.

Monistische und kraß dualistische Konzepte der Herkunft der Geistseele stellen sich als unzulängliche Erklärungen der Phänomene heraus. Allerdings wird Seele hier vorab auf der Ebene ihrer anthropologischen Funktionalität betrachtet, was aber nicht ausschließt über ihr theologisch-metaphysisches Sein nachzudenken. Deshalb die Frage: Welche Relation hat sie zu Gott?

Die Relation entsteht, indem das emergierende ‚seelische System', das graduell nach Wirklichkeit und Wahrheit ausgreift, von Gott ‚angesprochen' und dadurch unmittelbar zu ihm wird.

Der Seelebegriff tritt in der Folge ein in den Bereich des Glaubens, dem ‚die angemessene theologisch-metaphysische Qualifikation vorbehalten ist. Was sodann über Seele gesagt wird, bezieht seine Überzeugungskraft aus der Offenbarung und ihrer Reflexion und braucht vor den Naturwissenschaften nur dann zu kapitulieren, wenn es nicht gelingt, ein solideres und praktikableres Ensemble von Antworten auf die Grundfragen des Menschen vorzulegen.

Einige aktuelle Implikationen des Gehirn-Seele-Problems (Gehirntod, Gehirn-Transplantationen, Künstliche Intelligenz usw.) legt der Vf. seinen Forschungen nach.

Um dem Werk als ganzem einigermaßen gerecht zu werden, muß berücksichtigt werden, daß der Vf. keine abgerundeten Ergebnisse vortragen will und kann, sondern – ausgehend von Erkenntnissen und Meinungen Dritter – zu einem Denkprozeß anleitet. Etwas anderes ist bei der schwer überschaubaren Forschungslage sowieso nicht möglich. Auch hat der Vf. selbst sichtbar Erkenntnisetappen durchlaufen, als er sich durch die immense Literatur arbeitete. Einige Orientierungshilfen haben ihm dabei den Weg gezeigt, und er bringt dies auch unumwunden zum Ausdruck.

Da eine solche Arbeit fast endlos weitergeführt werden könnte, mußten immer wieder Eingrenzungen gemacht werden. An dieser Stelle kann denn auch die Kritik einsetzen: Ist die Auswahl des Stoffes in jedem Kap. repräsentativ? Hätte zur Klärung der Fragen nicht noch dies oder jenes beigetragen? Ist diese Kritik oder dieses Lob zutreffend?, und so weiter. Überdies wäre eine stärkere Konzentration der Themen und der Gedankenführung vorteilhaft gewesen. Aber wie dies bewerkstelligen, ohne frühere Kap. mehrere Male zu überarbeiten und dem späteren Erkenntnisstand anzupassen? Denn oft gewinnt man Schlüsseleinsichten erst im Verlauf von Forschungen vorliegender Art.

Kurz: Im großen und ganzen verdient die Arbeit Respekt, und das Bemühen, Theologie und Naturwissenschaften einander näherzubringen, wird viele überzeugen. Im einzelnen indes hätte man einige Akzente verstärken können und sollen. Vor allem der systemtheoretische Teil über die Emergenz der Seele hätte quantitativ und qualitativ mit Gewinn auf Kosten des Teils über die Biologie des Gehirns ausgebaut werden können. Aber keine Beckmesserei! Ein solches Buch ist und bleibt ein Abenteuer, das S. mit umsichtiger Ausdauer bestanden hat.

Freiburg i. Br. Stefan N. Bosshard

Allgemeines

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee. – Leipzig: Benno 1996. 361 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-7462-1134-4

Freunde, Kollegen und Schüler ehren mit diesem Bd den langjährigen Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie am Theologischen Studium Erfurt. Einerseits handelt es sich um eine typische FS (mit dem Nachteil der Disparatheit der Themen und im Niveau der Beiträge) – und doch vermittelt ein Teil der Vf. noch etwas anderes. Dieser Überschuß hat mit der Epoche zu tun, in der K. Feiereis

wirkte, und mit seiner spezifischen Leistung unter den gegebenen Umständen. Einhellig wird bezeugt, daß F. während seiner Tätigkeit seit 1967 einerseits die winzige Nische, die sich in Gestalt der einzigen katholisch-theologischen Lehranstalt in der ehemaligen DDR auftat, klug und mutig für die Freiheit des Denkens und des Wortes zu nutzen wußte, daß er andererseits aber auch nicht zögerte, mit jenem monolithischen, jede Kritik gewöhnlich institutionell unterbindenden Denken in Dialog zu treten, von dem sich die katholische Minderheit buchstäblich eingekreist fühlen mußte.

Was es heißt, unter solchen Bedingungen die Rede von Gott binnenkirchlich vor dem Sterilwerden zu bewahren und nach außen im Maß des Möglichen präsent und verständlich zu halten, wird in einem Teil der Beiträge aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen nachgezeichnet, ohne daß die Überlegungen in der Regel direkt an Werken F.s festgemacht würden (woraus sich aber umgekehrt wenigstens Elemente einer systematischen Reflexion des Titelproblems ergeben). Dazu tragen bei:

Ein Aufsatz von G. Henschel, der *„Die politische Macht aus der Sicht des Ersten Testaments"* (11–18) reflektiert; ihm folgen drei Beiträge aus neutestamentlicher Perspektive: B. Pittner mit *„Die Gottlosigkeit und ihre Überwindung im Licht der Paulusbriefe"* (19–27), C.-P. März mit *„... nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt, (Hebr 2,7). Anthropologie und Christologie in Hebr 2,5–9"* (29–42) sowie H. Schürmann mit einem in den 70er Jahren häufig gehaltenen Vortrag *„Das ‚etabliert Böse' bedacht im Lichte der Apokalypse"* (43–59), der wegen seiner allzu deutlichen Anspielungen auf die real-existierende Situation unter Insidern Furore machte, damals freilich nicht publiziert werde konnte, aber ebendarum ein denkwürdiges Zeitdokument darstellt. Von den historischen Beiträgen lassen sich der systematischen Absicht des Bdes G. Feiges *„Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen"* (61–73), Th. Gertlers *„Aufklärung, Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in den USA. Jeffersons ‚Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit' nach 200 Jahren"* (119–143), P. Ehlens *„Das Recht und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks"* (197–206) sowie Überlegungen *„Zur Kritik des ‚Dialektischen Materialismus' in der Kritischen Theorie"* (217–227) von M. Lutz-Bachmann zuordnen. Von zeitdiagnostischem Interesse schließlich ist zum einen M. Gabels Auseinandersetzung mit dem Werk des Dichters Franz Fühmann *„Weiter der Wahrheit nachsinnen"* (271–292), zum anderen S. Hübners *„Der säkularistische Mensch im Lichte des Glaubens"* (293–312).

Zu bedauern bleibt, daß nur ein einziger Beitrag (und auch der lediglich in historischer Perspektive) sachlich Bezug nimmt auf F.s Hauptwerk von 1965, das unter dem Titel „Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie" das Aufkommen der spezifisch neuzeitlichen Problemlage im Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie auf eine Weise beschreibt, die (im Rahmen einiger Differenzierungen) auch gut 30 Jahre später noch mit Gewinn zu lesen ist. E. Feil möchte mit seinem Beitrag *„Zur Bedeutung von Jean Bodins ‚Colloquium heptaplomeres' für die Formulierung einer ‚religio naturalis'"* (87–100) lediglich einen Mosaikstein für die aus der klassischen Antike bis in die Neuzeit reichende Begriffsgeschichte von „religio" liefern. Eine direkte Auseinandersetzung mit F.s These (wie sie in letzter Zeit anderweitig durchaus geschehen ist; vgl. Kauttlis, Ingo: Von „Antinomien der Überzeugung" und Aporien des modernen Theismus. In: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge [1799–1812]. Textbd. Hg. W. Jaeschke. Hamburg 1994 [Phil.-lit. Streitsachen, 3], 1–34) hätte dem Bd gewiß gesteigertes Interesse gesichert.

Münster Klaus Müller

Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer. – Freiburg: Herder 1995. 485 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-451-23634-6

Der 60. Geburtstag des Münsteraner Moraltheologen und Sozialethikers Franz Furger ist der Anlaß für die Herausgabe des Aufsatzbdes „Brennpunkt Sozialethik". Diese FS will als Beleg dafür verstanden werden, daß die christliche Sozialethik „auf der Suche nach Standort und Profil in der Pluralität modern-postmoderner Moralkonzepte", auf der Suche nach „Identität" ist (19). Deshalb die „Vielstimmigkeit" der Beiträge und deshalb wohl auch die Entscheidung für Aufsätze, die das Gespräch zwischen Moraltheologie und Sozialethik suchen (vgl. 26) – auch wenn das eine Einschränkung der Identitätssuche des Faches bedeutet.

Die Rez. eines solchen Werkes ist eine undankbare Aufgabe. Grundanliegen zu identifizieren, die alle Beiträge durchziehen, ist kaum möglich. Sich in angemessener Weise auf die einzelnen Aufsätze zu konzentrieren, sprengt den Rahmen einer Rez. So bleibt nur der bescheidene Versuch, die Kerngedanken der Vf. zu benennen und, wo notwendig und sinnvoll, eine kritische Bemerkung anzufügen.

Der Bd ist in zwei große Abschnitte aufgeteilt: 1. Theorien und Methoden christlicher Sozialethik. 2. Konkrete Aufgabenfelder sozialethischer Forschung.

Der erste Teil wird von Klaus Demmer eröffnet: Das Verhältnis von *„Naturrecht und Offenbarung"* ist sein Thema. Im Zentrum steht der Versuch einer Kritik der Diskursethik. Dabei zielt er vor allem auf den zu optimistischen Vernunftbegriff. „Argumentative Prozeduren sind außerstande, Einsicht zu ersetzen." (36) Und die Offenbarung? Sie ersetzt nicht das „konstruktiv entdeckende(s) und gestaltende(s) Erkennen" (39). Im Gegenteil: Das feste Zeugnis des Theologen ermöglicht erst Korrektur; d. h. Glaube und Vernunft sind aufeinander verwiesen (vgl. 44).

Andreas Lienkamp ist auf der Suche nach den *„Quellen der Ethik"*. Dazu bietet er zunächst einen Abriß der Verhältnisbestimmung von Theologie und Sozialwissenschaft in der katholischen Sozialverkündigung von Pius XI. bis Johannes Paul II. (vgl. 47–61). Dabei stellt er einen Rückfall fest: Das „ancilla-"Paradigma erwacht zu neuem Leben (vgl. 55).

Zu Recht betont Lienkamp die Bedeutung der Rede von den „Zeichen der Zeit", indem er, wenn auch zu beiläufig, darauf hinweist, daß das Vaticanum II damit die Erkenntnisse profaner Wissenschaften als Quellen der Theologie anerkennt (vgl. 50ff).

Friedhelm Hengsbach nimmt das Projekt des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland zum Anlaß, um über die Subjekte kirchlicher Soziallehre nachzudenken: *„Der Prozeß ist die Botschaft."* Er verweist darauf, daß ein solches Vorgehen der Kirchenleitungen, nämlich einen Konsultationsprozeß vorzuschalten, sein Vorbild nicht zuletzt in der Idee des letzten Konzils hat: Die Kirche vor Ort, die Betroffenen sollen der Maßstab kirchlichen Handelns sein (vgl. 70).

Entsprechend wünscht sich Hengsbach als ein Ergebnis des Prozesses, daß ein „runder Tisch" eingerichtet wird, an dem sich die drei Subjekte kirchlicher Soziallehre beteiligen: die Betroffenen und Benachteiligten, die kirchlichen Amtsträger und die Wissenschaftler (vgl. 84), wobei die erste Gruppe das erste Wort hat und das Erkenntnisinteresse, so darf man ihn interpretieren, des ganzen Prozesses leitet.

Gerade weil der Personbegriff in der ethischen Diskussion heute eine so große Rolle spielt, versucht Hartmut Kress die Grundlagen und Begründungen des Begriffs aus katholischer und evangelischer Sicht zu profilieren und auf ihre Gemeinsamkeit hin zu überprüfen: *„Der Begriff der Person als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik."*

Für ihn ist die Bedeutung der Verbindung der Leitgedanken des relationalen, dialogischen und des geistig-ethisch fundierten, metaphysisch und transzendentalen Personbegriffs für die ethisch-praktische Urteilsbildung herauszustreichen (vgl. 98), gegen reduktionistische Tendenzen des Begriffs – ob auf Geist und Vernunft einerseits oder auf seine Relationen andererseits. Leider kommen die möglichen sozial-ethischen Implikationen, bis auf knappe Andeutungen, zu kurz.

In dem Referat von Mariannne Heimbach-Steins geht es um Überlegungen zum theologischen Profil christlicher Sozialethik: *„Erfahrung: Konversion und Begegnung"* – angesichts einer, wie sie meint, grundlegenden Verunsicherung des Faches heute. Es geht um die Möglichkeit der Profilierung einer „theologischen Ethik der gesellschaftlichen Wirklichkeit" (103).

Dazu greift sie auf ein von den amerikanischen Theologen Henriot und Holland vorgelegtes Modell einer pastoral orientierten „geistlichen" Gesellschaftsanalyse zurück (vgl. 109ff): Die Glaubensenergien sollen für die Transformation der Gesellschaft in den Dienst genommen werden. Ihr Fazit läuft auf die Akzentuierung zweier Ebenen hinaus: 1. Christliche Sozialethik bedarf der „Kontextualisierung im ekklesialen Zusammenhang" (118). D. h. sie bedarf des Dialogs und der Begegnung in und an der Basis. Insofern ist sie „Theorie christlicher Praxis" (119). 2. Auch gegenüber einer universalistischen Ethik bleibt eine Spannung: Christliche Sozialethik muß „prophetisch" werden, auch auf die Gefahr hin, „normativ nicht abgesichert(en) und gedeckt(en)" zu sein (120).

Die Parallelen zur Pastoraltheologie sind nicht zu übersehen. Aber ist nicht „christliche Praxis" für die Sozialethik immer Teil gesellschaftlicher Praxis, auch bezogen auf die Erkenntnisbildung, und bleibt nicht die kritisch-prophetische Kraft für die Sozialethik begründungspflichtig, gerade weil es um die Gestaltung gesellschaftlicher Ordnung geht?

Werner Wolbert reflektiert über die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Ethik: *„Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel."* Die Enzyklika „Veritatis splendor" bildet dabei den Hintergrund. Was ist die rechte „Hermeneutik der sittlichen Aussagen der Bibel?" (122) Anhand zweier Beispiele (des Verhältnisses der Christen zum Staat und der Sklaverei) versucht er eine Antwort.

Seine Untersuchung läuft auf die Forderung hinaus, die „Gabe der Unterscheidung" zu pflegen und über die „Kriterien dieser Unterscheidung Rechenschaft zu geben" (134). D. h. nichts anderes als das biblische Texte nicht vorschnell und unvermittelt für ethische Argumentationen gebraucht werden dürfen.

Wieder einmal stellt Hans-Joachim Höhn seinen zweifellos wichtigen Ansatz vor, nämlich Christliche Sozialethik als Diskursethik zu betreiben: *„Konsens und Konflikt."* Er geht davon aus, daß die sittliche Substanz moder-

ner pluraler Gesellschaften die ethische Vernunft dazu nötigt, von einem bestimmten Inhalt des Gemeinwohls auf ein „prozedurales Ensemble der Konfliktregulierung" (138) umzustellen. Das ist die neue Herausforderung Christlicher Sozialethik.

Ziel ist es, die Gültigkeit der Prinzipien der katholischen Soziallehre kommunikationstheoretisch zu reformulieren. Nur so könne heute ihre Allgemeingültigkeit erwiesen werden (vgl. 143). Und der Kern dieses Versuchs besteht darin, die Voraussetzungen zu nennen, von denen die Diskursethik lebt, ohne sie noch einmal hervorbringen oder garantieren zu können. Dieses „Andere" der kommunikativen Rationalität ist es, das die Religion bewußt halten kann: „Für Mensch und Welt ist demnach mehr ‚drin', als in der Welt wirklich und möglich ist." (150)

Dieses Andere, Kontra-Faktische zeigt sich gerade darin, daß sich das Faktische nicht genug ist, zeigt sich in der unstillbaren Sehnsucht des Menschen. Das ist der Anspruch der Freiheit. Diese Einsichten Höhns über das „Andere" der Rationalität stehen in einer langen Tradition, und sie sind notwendig zur Begründung der gesellschaftlichen Relevanz christlicher Ethik.

Bénézet Bujo versucht in seinem Beitrag, *„Die Soziallehre der Kirche und die Kulturen der Völker"*, auf einen „gewissen Eurozentrismus" in der kirchlichen Sozialverkündigung aufmerksam zu machen. Das bedeutet aber im Gegenzug nun nicht, ein für alle gültiges „Weltethos" zu entwerfen, das in seiner notwendigen Abstraktheit kaum jemanden zum sittlichen Handeln motivieren kann (vgl. 153, 170).

Deshalb plädiert er für eine „kontextuelle Sozialethik" (169). Wie das Beispiel Afrika zeigen kann, vermögen zentrale traditionelle sozialethische Aussagen über das Eigentum, die Arbeit oder auch das Armutsideal, die kulturelle Wirklichkeit nicht zu beschreiben. Sie verfehlen u. U. die allgemeingültigen Wertvorstellungen oder verkehren sie in ihr Gegenteil. Dabei will er die Kulturen nicht gegeneinander abschotten. Im Gegenteil: Gerade die Diskussion um den Kommunitarismus oder die Habermassche Kolonialisierungsthese zeigen Ansatzpunkte für eine mögliche kritische „Funktion des afrikanischen Weltbildes für die Zukunft der modernen Gesellschaft" (169).

„Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit" – unter diesem Titel macht sich Walter Lesch Gedanken über die mögliche Rolle von Ethik im Gesamt des Wissenschaftsbetriebs. Gerade die umfassende Verwissenschaftlichung der modernen Gesellschaft zwingt dazu, über die Einheit der Wissenschaftskultur nachzudenken. Hier liegt, so Lesch, eine der wesentlichen Aufgabenfelder der Ethik (vgl. 175f). D. h. in Zeiten des Krisenmanagements „liegt der Handlungsdruck (. . .) auf der Ebene pragmatischer Lösungsvorschläge" (181). Deshalb plädiert er konsequent für „praktizierte(r) Interdisziplinarität" (185). Leider beschränken sich seine Statements über weite Strecken auf Aperçus – immerhin. Wenn das nicht ein getreues Abbild „ethischen Arbeitens" in den Einzelwissenschaften ist?

André Habisch versucht in seinem Aufsatz *„Christliche Wirtschaftsethik – eine Jeremiade der Moderne?"* mit Hilfe Kants, den wieder aktuell gewordenen Konflikt zwischen den je „eigenen Logiken" von praktischer und theoretischer Vernunft zu rekonstruieren (vgl. 192ff) und ihn als Scheinkonflikt zu entlarven. Sein Ziel ist es, normative Leitideen mit dem „wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt" so zu vermitteln (vgl. 197), daß das gesellschaftlich ausdifferenzierte „Reich vernünftiger Zwecke" (196) nicht behindert wird.

Christliches Wertdenken behält die Aufgabe allgemeiner Orientierung, einer „sozialen Utopie" (205). Habischs Forderung, auf vorschnelles Moralisieren zu verzichten und geduldig nach konkreten Lösungen der gesellschaftlichen Probleme zu suchen, kann man natürlich nur zustimmen. Leider bleiben seine Analysen zu ungenau. Der Hinweis auf die bloß „heuristische" Funktion christlicher Ethik jedenfalls klärt die notwendige Vermittlung nicht. (Zur Bedeutung der Heuristik vergleiche man etwa K. Homann, Rationalität und Demokratie. Tübingen 1988, 93ff.)

Auf der Suche nach dem *„Beitrag der Human- und Gesellschaftswissenschaften zur christlichen Sozialethik – gezeigt am Beispiel (sozial-)psychologischer Fragen"* – gibt Peter Müssen zunächst einen knappen Überblick über die möglichen Modelle interdisziplinärer Arbeit. Er entscheidet sich für das der „konvergierenden Optionen" (217), das die wissenschaftliche Zusammenarbeit an konkreten Problemlagen orientiert und eine wechselseitige Kritik bzgl. der Zielsetzungen ermöglicht. Anschließend wiederholt er die bekannten Diskussionen um die „Leitdifferenz" sozial-individuell bzw. um die (vermeintlich) dominierende Methode des Experimentes in der (Sozial-) Psychologie (vgl. 220–225). Seine diesbzgl. Anmerkungen sind so „klassisch" wie richtig, auch innerhalb der Psychologie. Daß Müssen zum Schluß die Systemtheorie empfiehlt, wenn es um den Beitrag der Ethik im Umgang mit Komplexität geht (vgl. 225–230), sei positiv vermerkt.

Alberto Bondolfi beschäftigt sich mit dem Verhältnis von *„Gesundsein und Kranksein"*. Zunächst gibt er einen kurzen Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von Krankheit und Schuld (vgl. 232ff), angefangen von den alten Vorstellungen. Bis heute, so zeigt sich, ist Kranksein nicht nur ein wertfreier Begriff, sondern immer mit Deutungen verbunden (vgl. 235f). Jedenfalls bedeutet der durch die Entmythologisierung erzwungene Fortschritt in der Medizin zugleich die „Wahrnehmung neuer Verantwortlichkeiten" (238). Und er muß als Anlaß verstanden werden, über die wissenschaftstheoretische Zuordnung von Individual- und Sozialethik nachzudenken. Diese Trennung relativiert sich, sobald man sich den konkreten Problemen zuwendet (vgl. 241).

Peter Hünermann inszeniert ein Gespräch zwischen dogmatischer Ekklesiologie und christlicher Gesellschaftslehre, zur Klärung der Frage nach der *„Sozialgestalt von Kirche"*. Dieser interessante und lesenswerte Beitrag unternimmt den Versuch, mit Hilfe vor allem systemtheoretischer Begrifflichkeit die Typen von Sozialgestalten zu bestimmen, wie sie sich im Selbstverständnis der Kirche finden, hier vor allem in Lumen gentium (vgl. 249ff). Die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt erscheint als „Interaktionssystem", als „Organisationssystem" und als „Gesellschaftssystem" (255). So verstanden werden diese Typen zur Kritik an der faktischen Gestalt der Kirche (vgl. 256ff): Der sakramentale Dienst der Kirche und in der Kirche muß sich in angemessener Weise offenbaren. Das kann er nur, wenn er die Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Systemstruktur berücksichtigt (vgl. 257). Nur so ist heute noch der Auftrag der Kirche zu erfüllen.

Auch Herbert Schlögel versucht einen Dialog zwischen Ekklesiologie und christlicher Sozialethik zu initiieren: *„Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumenischer Perspektive."* Drei „Werkstücke" – aus der katholischen Sozialethik, der Moraltheologie und der evangelischen Sozialethik – dienen als Diskussionsfelder. Zunächst setzt er sich mit dem Konzept „Kirche als Kontrastgesellschaft" auseinander (vgl. 261ff). Leider bleibt unklar, aus welcher theoretischen Position heraus die Kritik geführt wird. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Glauben und Moral (vgl. 266ff), Glaubenslehre und Vernunft. Der dritte schließlich mit der evangelischen Position: Die Paraklese ist die „theologische Bestimmung der ethischen Rede von Kirche" (272). Insgesamt fällt es nicht ganz leicht, den „roten Faden" der Diskussion zu erkennen.

Arno Anzenbacher fragt nach der *„Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen"*. Er wiederholt zunächst die These, daß die bloß „formale Kategorizität des moralischen Sollens" im „gläubigen Verantwortungsverhältnis" des Menschen zu Gott gründen muß, soll Moral nicht erodieren (vgl. 282).

Das ist die spezielle Kompetenz der Kirche in der modernen Welt. Diese Kompetenz ist zunächst nur ein „Gefüge offener Optionen" (281). Deshalb ist sie auf die ausdifferenzierten fachspezifischen Diskurse verwiesen, ganz im Sinne der *fides quaerens intellectum* (vgl. 283). Anzenbacher versucht zu Recht auf der Ebene des philosophischen Diskurses diese kirchlich-religiöse Kompetenz zu rekonstruieren, „um den Universalitätsanspruch des sozialethisch Normativen gegen den Einwand religiöser bzw. konfessioneller Partikularität abzusichern" (290).

Ein empfehlenswerter Beitrag: Die Trennung der inhaltlichen Bestimmung – des Begriffs vom Menschen, vom Gemeinwohl, der Rede von Humanität – von einer rein formal bestimmten Rationalität, muß kritisch reflektiert werden.

Der zweite Teil der FS, die sozialethischen Konkretionen, beginnen mit einem Aufsatz von Karl-Wilhelm Merks: *„Dem Gewissen folgen in der Politik."* Er fragt nach der legitimen Verschiedenheit „individueller und politischer Entscheidungen" (298), nach dem Gewissen in der Politik. Wie ist die politische Ordnung der Gesellschaft zu regeln? Rein pragmatisch oder moralisch verantwortet? (vgl. ebd.). Gibt es und was sind die „spezifischen Bedingungen" für verantwortliches politisches Handeln? (vgl. 307ff) so fragt er weiter, was ist die „besondere Gestalt", die die „moralische Verantwortlichkeit auf dem Gebiet der Politik (. . .) annehmen muß" (312)? Erst ein sehr weites Verständnis von politischer Verantwortung eröffnet den Raum für „eine Gewissensfreiheit in Verantwortung, die die Gewissensfreiheit der anderen als gleichwertig anerkennt" (314).

„Menschenrechte als Basis eines Weltethos?" Dieser Frage wendet sich Thomas Hoppe zu und zwar unter zwei Hinsichten: 1. Bzgl. der konsensualen Begründung von Menschenrechten (vgl. 320ff). 2. Bzgl. der Kodifizierung und effektiven Durchsetzung der Menschenrechtsstandards auf internationaler Ebene (vgl. 327ff). Er konzentriert sich auf das Problem der Spannung zwischen den menschenrechtlichen Normen einerseits und der Einrichtung effektiver Instrumente zu ihrer Durchsetzung andererseits (vgl. 332). Vor allem das Beispiel der Intervention von außen im Falle von Menschrechtsverletzungen zeigt überdeutlich, wie begrenzt rechtliche Regelungen sind. Folgerichtig muß man sich verstärkt auf umfassende Prävention konzentrieren (vgl. 327ff).

Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien wird für Ernst Nagel zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: *„Europa vor einem neuen Chaos?"* Es gilt, die klassischen „Leitsätze des humanitären Völkerrechts in Erinnerung zu bringen und deren ethischen Hintergrund zu beleuchten" (335). „Erlaubte Verteidigung" muß sich an umfassenderes Recht zurückbinden lassen (vgl. 341). Gerade weil der Krieg keinen rechtlosen Zustand bedeutet, erweisen sich einige Prinzipien des *ius in bello* als „unmittelbar einsichtig" (344). Nagel erläutert dies am Beispiel des sog. „Diskriminationsprinzips": Gewalt darf sich nur gegen Gewalt richten.

Zwar ist die Lehre vom gerechten Krieg abzulehnen, weil sie auch einen Angriffskrieg gegen Unrecht erlaubt (vgl. 337). Richtig ist dennoch, daß der Gegner Rechtsträger bleibt, weil das Ziel eine umfassende Friedensstiftung sein muß (vgl. 343). Aber wie die konkreten Konfliktlagen zeigen, ist die Spannung zwischen Kriegsächtung und Gerechtigkeit nur schwer rein theoretisch zu lösen (vgl. 340f).

Joachim Wiemeyer versucht, ausgehend von einer Analyse der derzeitigen Situation, Desiderate einer *„Weltwirtschaftsordnung aus sozialethischer Sicht"* zu entwickeln. Anhand von vier Gerechtigkeitskriterien (vgl. 360ff) zeigt er Möglichkeiten institutioneller Reformen auf, die zugleich als Kritik an den bestehenden Verhältnissen begriffen werden können. Allerdings wird er selbst widersprüchlich, wenn er unter Hinweis auf das rasante Bevölkerungswachstum die deutliche Verbesserung der Lebensverhältnisse in den Entwicklungsländern hervorhebt (vgl. 354). Außerdem hat man den Eindruck,

daß er die Politik von IWF und Weltbank etwas zu unkritisch und optimistisch beurteilt: Man denke etwa an die Strukturanpassungsforderungen, die nur zu oft gerade auf dem Rücken der Schwächsten ausgetragen werden, also auf dem Rücken derer, für die es keinerlei „Spielraum" mehr gibt (vgl. 364).

Gerhard Kruips engagierter Beitrag handelt von dem notwendigen „*Beitrag der reichen Staaten des Nordens*" zur „*Armutsbekämpfung und nachhaltigen Entwicklung*". Einer Bestandsaufnahme zur Armutssituation in der Welt (vgl. 368ff) folgt ein Begründungsversuch des Handlungsbedarfs der reichen Länder (vgl. 372ff).

Es zeigt sich, daß Nutzenkalküle allein nicht ausreichen, um die „prinzipiell gleichberechtigten Interessen der ‚anderen' zur Geltung kommen zu lassen" (376). Die Reichen müssen sich moralisch verantwortlich fühlen. Abschließend nennt er die wichtigsten Maßnahmen (vgl. 378ff). Entscheidendes ethisches Kriterium ist die Anerkennung der Subjektivität der Armen als Bedingung der Möglichkeit nachhaltiger Entwicklung (vgl. 380). Diese Anerkennung gilt es strukurpolitisch umzusetzen.

Hans J. Münk gibt einen erkenntnisreichen Forschungsbericht über die neuen deutschen Beiträge zum Thema „*Umweltverantwortung und christliche Theologie*": Angefangen von bibeltheologischen Ergebnissen (vgl. 387ff) über systematisch-theologische Versuche (vgl. 389ff), angestoßen durch die Ökologiekrise, bis zu umwelthethischen Grundkonzeptionen (vgl. 392ff).

Besonders bemerkenswert ist folgende Beurteilung: Ob physiozentrischer oder anthropozentrischer Ansatz. Ein „mit den theologischen Grundaussagen kompatibles ökologisches Ethos" ist „ein Ethos der intelligenten Selbstbegrenzung" (392f).

Die „*Verantwortungsethik in der technischen Zivilisation*" ist das Thema des Aufsatzes von Bernhard Irrgang. Weil die lehramtlichen Verlautbarungen wenig hergeben, muß man bzgl. der Probleme der Technikethik vor allem auf die philosophische Diskussion zurückgreifen (vgl. 406ff).

Diese Diskussion kreist um die Frage nach dem Verhältnis von individueller und kollektiver Verantwortung (vgl. 410ff), um die Folgenkalkulation und die Risikokommunikation (vgl. 413ff). Positiv zu werten ist Irrgangs Option für eine handlungstheoretische Interpretation der Technikethik (vgl. 408) und die Konzentration auf den Risikodiskurs. Allerdings wird über die Rolle der Betroffenen in riskanten Entscheidungsprozessen und über die möglicherweise affirmative Wirkung von Risikokommunikation kaum reflektiert.

Wilhelm Korff ist in seinem Artikel „*Dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung*" auf der systematischen Suche nach „ethisch verantwortbare(r) Steuerung der technisch-instrumentellen Möglichkeiten" (425), als Reformulierung des Konzepts der „Sustainable Developement". Dabei setzt er voraus, daß der Mensch, wenn er denn seine rationalen Möglichkeiten einsetzt, sehr wohl zur Steuerung fähig ist (vgl. 424). Dazu bedarf es normativer Strukturen, in die hinein sich die Verantwortung transformieren läßt. Aber was im einzelnen zu tun ist, muß sich konsensfähig klären lassen. Kriterium, so Korff, ist das am Ganzen der menschlichen Entfaltungsbedingungen orientierte Ethos (vgl. 426). Entsprechend lassen sich unterschiedliche Gruppen von „Kompetenzträgern" differenzieren: von den „Experten des Gemeinwohls" bis zu den Technikern und Wissenschaftlern (vgl. 427ff).

Sie alle müssen am Ethos „integrierter Verantwortung" (426) gemessen werden. An dieser Stelle müßte man weiter fragen, welche Strukturen diesem Ethos zum Durchbruch verhelfen könnten. Dazu wäre bei der von Korff festgestellten neuen Sensibilität gesellschaftlichen Bewußtseins für Umweltfragen (vgl. 435) anzusetzen. Denn weder Recht und Verwaltung allein noch ein wie immer gearteter geschichtlicher Prozeß verdienen ein umfassendes Vertrauen als Träger einer menschengerechten Zukunft.

Antonio Autiero widmet sich der Bioethik: „*Sozialethische Verantwortung für das Leben.*" Wie hat sich die Bioethik als eigenständige Disziplin entwikkelt, was sind ihre Schwerpunktthemen? Alles läuft auf die These hinaus, daß es einer Ausweitung des Vernunftbegriffs bedarf, um dem „holistischen Tenor" des Lebens und seiner Komplexität und Vielheit gerecht zu werden (vgl. 441ff). Es bedarf einer Vernunft, die in der Vielheit ihrer Formen zu sich kommt (vgl. 443).

Dieses Anliegen findet er auch in der Theologie wieder. Beispiel: Die Möglichkeit einer theologischen Kritik an dem „objektivistischen Reduktionsismus" medizinischer Praxis mit dem Ziel, die „ethische Valenz" dieser Praxis wiederzuentdecken (vgl. 445).

„*Verantwortete Elternschaft im Schnittpunkt individual- und sozialethischer Betrachtung*": Bernhard Fraling macht am Beispiel verantworteter Elternschaft deutlich, daß individuelle und gesellschaftlich-politische Verantwortung, daß die „Dimension unmittelbar wahrgenommener Verantwortung für die Kinder" und für die „Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Existenz" (458f) zusammengehören. D. h. auch, eben nicht allein rein institutionellen Regelungen zu vertrauen, sondern die „intuitive ethische Wahrnehmung" (463) des einzelnen einzubeziehen.

Außerdem mahnt Fraling, am Beispiel Brasiliens, den hohen Stellenwert der überkommenen Kultur an; neue Informationen (hier: über empfängnisverhütende Mittel), von außen, können, wenn überhaupt, nur unter Rücksichtnahme auf traditionelle Praktiken sinnvoll wirksam werden.

Wenn man nun abschließend, mit allem Vorbehalt, ein durchgehendes Anliegen der FS benennen möchte, so ist es der Hinweis auf die Notwendigkeit von Interdisziplinarität und Dialog in der sozialethischen Reflexion.

Insofern nimmt der Bd das von Bischof Josef Homeyer vorangestellt Grußwort ernst, nämlich im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils mit allen gesellschaftlichen Kräften zusammenzuarbeiten, in der Politik wie in der Wissenschaft (vgl. 15).

Zugleich wird der methodische Ort der Sozialethik immer unklarer. Der vielfache Hinweis darauf, daß Individual- und Sozialethik eigentlich nicht zu trennen seien, ist ein Indiz dafür. Solange sich die gesellschaftlich-objektiven Verhältnisse als eigene Wirklichkeit darstellen und wirksam sind und so dem einzelnen gegenübertreten, solange ist die *eigenständig* sozialethische Perspektive notwendig, einmal abgesehen von bestimmten anthropologischen Bestimmungen. Und diese Trennung darf wegen der kritischen Potenz sozialethischer Reflexion nicht vorschnell relativiert werden.

Außerdem läßt sich sagen, daß der zweite Hauptteil, der sich den konkreten Aufgabenfeldern zuwendet, der interessantere ist. Vielleicht nicht zufällig, zeigt sich doch gerade in der Auseinandersetzung mit bestimmten gesellschaftlichen Problemen die argumentative Kraft der Sozialethik.

Ein Schriftenverzeichnis und eine eigene Würdigung des Werkes des Jubilars hätten den Charakter als FS unterstreichen können.

Insgesamt bietet der Bd einen angemessenen Eindruck von dem „Zustand" des Faches christliche Sozialethik – in seiner „Vielstimmigkeit" eben.

Bamberg Günter Wilhelms

Bibelwissenschaft

Cimosa, Mario: **Guida allo studio della Bibbia greca (LXX).** Storia – lingua – testi. – Roma: Società biblica britannica & forestiera 1995. 272 S. (Coll. Strumenti biblici), Ln Lit 40 000 ISBN: 88-237-8007-1

Die Einleitung in die Septuaginta (LXX) ist für Studierende und für Neutestamentler bestimmt. Sie ist ein Handbuch, das aus drei Teilen besteht:

1. *allgemeine Einleitung und spezielle Kapitel zu einzelnen Büchern des AT in der LXX* (11–65), 2. *knappe Grammatik des LXX-Griechischen* (69–121) *und 20 kleine Artikel zu wichtigen Vokabeln v. a. der religiösen Sprache* (122–136), 3. *Anthologie von etwa 30 längeren oder kürzeren Stellen der LXX mit italienischer Übersetzung und Kommentar.* Vier Anhänge (kritische Ausgaben der LXX, Einführung in die Ausgabe Rahlfs, Kanonlisten der verschiedenen Kirchen, grundlegende Bibliographie, 205–236) sowie fünf Register und ein Vorwort des Generalsekretärs der italienischen Bibelgesellschaft, Valdo Bertalot, des Hg.s der Reihe: Strumenti biblici, umrahmen das Werk. Die einzelnen Teile bieten jeweils eine Diskussion der Forschung auf dem derzeitigen Stand, wie der reichhaltige Anmerkungsapparat erkennen läßt. Das Werk präsentiert sich sehr schön gedruckt und in übersichtlicher Darstellung.

Es handelt sich um die erste Einleitung in die LXX auf italienisch. Sie ist einfach, aber gediegen. Ihr Wert ist praktischer Art, wie alle Bücher der Serie Strumenti biblici. Vf., Professor an der Univ. der Salesianer in Rom, ist ein ausgewiesener Forscher auf dem Gebiet der LXX. Jeder Leser würde gewiß einzelne Akzente anders setzen, so z. B. hätte m. E. zur Frage der Inspiration der LXX unbedingt Barthélemys zentrale Studie „L'A.T. a mûri à Alexandrie" berücksichtigt werden müssen (sie fehlt auch in der Bibliographie); zu Jer müßte man wohl die Arbeiten v. a. von Bogaert, aber auch von Goldman u. a. nennen; es erstaunt, daß Jos – 4 Regn u. Eccl ausgeklammert sind (warum?); u. a. m. Aber solche Beobachtungen mindern den Nutzen dieses Handbuches für Studierende nicht, die sich zum ersten Mal mit der LXX befassen. Sie finden hier einen hilfreichen Cicerone.

Fribourg Adrian Schenker

Hutmacher, Hans A.: **Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten.** – Paderborn: F. Schöningh 1993. 232 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-506-73967-0

Der Vf. möchte den Mangel an Erklärungen der Zahlen- und Zeitangaben, den es bei allem Fortschritt in der exegetischen Wissenschaft gebe, durch seine kleine Einführung zu lindern suchen. Für einen Zugang zu den biblischen Zahlenangaben biete sich vor allem eine Zahlensymbolik (Gematrie) als Schlüssel an. Dabei müsse man sich jedoch vor Übertreibungen hüten. Der Umstand, daß die hebräischen Buchstaben zugleich als Zahlen verwendet werden, habe in der hebräischen Bibel die zahlensymbolische Dichtkunst gefördert. Daß die durchschnittliche Länge eines hebräischen Wortes nur 3,8 Buchstaben beträgt, habe die Zahlensymbolik erleichtert. Im Gebrauch war auch die Quersumme eines Wortes.

Der Vf. setzt sich sowohl von der Zahlenmystik Fr. Weinrebs[1] als auch von C. Schedls „logotechnischer Methode" ab. So klammert er die astrologischen und pythagoreischen Lehren ausdrücklich aus, und beschränkt sich darauf, die Zahlenbilder allein auf jüdische Grundaussagen wie Gottestitel und Glaubensbekenntnisse zurückzuführen.

So ist es dem Vf. zufolge kein Zufall, daß Mose als Nachkomme Adams im 26. Geschlecht stehe (1 Chron 5,27–29). Denn der ihm geoffenbarte Gottesname JHWH ergibt die Gesamtsumme von 26. Hier entsteht jedoch bereits die Schwierigkeit, daß überhaupt nicht gesagt wird, daß Mose das 26. Geschlecht bildet. Dem Leser müßte also zugemutet werden, die aufgeführten Vorfahren zu zählen. Neben JHWH spielen auch andere Gottesnamen für die Zahlensymbolik eine Rolle: Elohim (Zahlenwert: 86), El (31), Adonai (65), Kebod-Jahweh (32), Echad (13), Jahwe echad („Jahwe ist einzig", 39), Jah (15).

Die Zahl 10 gelte als schöpferische Zahl, die sich aus der Vierheit entfaltet (1 + 2 + 3 + 4 = 10). Von daher verstehe man die Zehnzahl der Schöpfungsworte (Gen 1) und der Schöpfungstaten (Gen 2), aber auch die Zehnzahl der Gebote beim Bundesschluß am Sinai. Bestätigt werde das durch den Gottesnamen JHWH, der sich in der Vierheit der heiligen Buchstaben mitteile.

Die Zahl 55 als die Summe von 1 bis 10 als Bild für die erweiterte Schöpfung ist von Philo von Alexandrien bezeugt. Die Zahl 6 symbolisiert die Mühsal der Arbeitstage vor dem Sabbat. Auf sie will der Vf. auch die Zahl 666 in Offb 13,18 zurückführen (S. 16).

Um bei der Anwendung seiner Methode keine zufälligen und willkürlichen Ergebnisse zu erzielen, „müssen immer mehrere Werte, z. B. Anzahl der Wörter, Anzahl der Buchstaben und Zahlenwerte aller Wörter, sinnvoll" zusammenpassen (S. 11). Auf dieser Grundlage sucht der Vf. seine methodischen Schritte an Beispielen aus dem AT (S. 18–169) und aus dem NT (S. 170–204) durchzuführen. Im Anhang bietet er eine Aufschlüsselung der Chroniklisten.

Zur Illustration des Deutungsansatzes seien zwei Beispiele aus dem AT und ein Beispiel aus dem NT ausgewählt. Die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9) ergibt u. a., daß das Handeln Gottes 52 Wörter umfaßt. Darin bedeute: Der Einzige (13) zerstreut (4): 13 (nicht 14!) x 4 = 52. Die Rahmenerzählung hat 69 Wörter und ist so zu entschlüsseln: „Machtvolles (3) Eingreifen (3) aus der Fülle des ‚Einzigen' (23): 23 x 3 = 69." Das Handeln Gottes zählt 182 Buchstaben. Das bedeutet: „Jahwe (26) gebietet in Kraft seiner Heiligkeit (7)." Die Rahmenerzählung hat 253 Buchstaben. Die Addition aller Zahlen von 1 bis 22 ergibt 253: „Gottes Wort (22) in Fülle hat dies vollbracht." Die Akrosticha der Wörter haben die Quersumme von 110. „Das bedeutet: Gottes Wort (22) ist die Weisung (5) der Geschichte: 5 x 22 = 110." Die 10 Wörter, die die Urgeschichte abschließen (Gen 11,32), haben den Zahlenwert 3650. „Das ist der Hinweis auf die vom Himmel (50) wirkende Weisheit (73) Gottes in der Urgeschichte: 50 x 73 = 3650. Das letzte Wort der Urgeschichte hat als Zahlenwert 260: Die Schöpfung (10) des Gottes Jahwe (26): 10 x 26 = 260."

Die Auferstehungsbotschaft nach Mk 16,1–8 (S. 180f) gliedert der Vf. in drei Teile: Der erste Teil (VV. 1–6a) enthält 78 Wörter, der zweite Teil (VV. 6b–7) 39 Wörter und kennzeichnet ihn so als Botschaft des „Jahwe Einzig" und der dritte Teil (V. 8) 18 Wörter. Die Einrahmung der Botschaft Jahwes des einzigen ergibt somit 96 Wörter, d. h. 3 x 32 = 96. Gemeint sei die Allmacht der Herrlichkeit Gottes (Kabod: 20 – 2 – 6 – 4 = 32). Die Einrahmung zählt 510 Buchstaben, der zentrale Teil 196. 196 = 7^2 x 4 und bedeutet die Ausbreitung der Predigt vom machtvoll Heiligen (7^2). Die Zahl 510 setze sich aus 5 x 102 zusammen. So werde die Wort-Gottes-Botschaft als neue Tora (5) von der in der Auferweckung Jesu offenbarten Fülle der göttlichen Herrlichkeit (20 – 20+2 – 20+2+6 – 20+2+6+4 = 102) zusammengefaßt.

Die eigentliche Auferstehungsbotschaft (Teile eins und zwei) umfassen 117 (3 x 39 = 117) Wörter und spreche die hier offenbarte Allmacht (3) des „Jahwe Einzig" (39) aus. Die 612 Buchstaben der beiden Teile machen die aller Welt (4) zu verkündigende Fülle des „Jahwe Einzig" kund; denn die Addition aller Zahlen von 1 bis 10 ergibt für Jahwe 106 und Einzig 47, zusammen also 153. 4 x 153 aber sind 612. Die Verkündigung durch den Boten (Mk 16,6b–7), der aus 39 Wörtern und 106 Buchstaben besteht, bedeute, „daß der Auferstandene, der vordem Gekreuzigte, der wahre Gott, der menschgewordene ‚Jahwe Einzig, (39) ist. Auch zeigt sich, daß diese Botschaft vom Allerheiligsten auf Erden (7) in die Vielheit der Welt (4) gebracht werden soll" (72 x 4 = 196, vgl. S. 183).

Die Schlußverse (Mk 16,5–8) weisen die Summe von 6513 Akrostícha-Werten auf. Das setze sich zusammen aus dem Zahlenwert für Sch^{e}ma (167) und für „Jahwe echad" („Jahwe Einzig", 39), denn 167 x 39 = 6513.

Daß die Zahlen in der Bibel oft nicht wörtlich zu verstehen sind, und daß dem alten Israel wie den antiken Völkern überhaupt die Zahlensymbolik nicht fremd ist, steht ohne jeden Zweifel fest. Man muß sich jedoch davor hüten, wie der Vf. mit Recht betont, mit der Zahlensymbolik willkürlich umzugehen und ihre Ergebnisse dem Zufall überlassen. Die wenigen von uns vorgestellten Beispiele zeigen jedoch bereits, wie schwierig es ist, die vorgegebenen Zahlenwerte zu interpretieren. Das gilt schon für das AT, vor allem aber auch für neutestamentliche Texte. Welchen Sinn sollte es für den Evangelisten Markus haben, Zahlensymbolik zu verwenden, die den hebräischen Gottesnamen und das Schema voraussetzen, da er doch sein Evangelium für Heidenchristen schreibt, denen der Evangelist jüdische Bräuche erklären muß? Wie sollten diese Adressaten eine Zahlensymbolik durchschauen, die in der hebräischen Sprache zugrunde gelegt ist!

Welche Zahlenwerte jeweils addiert werden können, hängt wesentlich auch von der Abgrenzung der Texte ab. Welche Kriterien dafür maßgebend sind, läßt der Vf. allerdings nicht erkennen. Man vermißt weitgehend auch eine Reflexion der methodischen Schritte, die zu dem jeweiligen Ergebnis führen. Unverständlich ist es auch, daß der Vf. astrologische Zahlen, die in der Antike gerade im Zusammenhang mit der Zahlensymbolik eine große Rolle gespielt haben, von vornherein kategorisch ausschließt. All das führt dazu, daß die vorgelegten Ergebnisse meist nicht zwingend sind.

Hennef Heinz Giesen

[1] Fr. Weinreb, Der göttliche Bauplan der Welt. Der Sinn der Bibel nach der ältesten jüdischen Überlieferung, Zürich 1966, und: ders., Die Rolle der Esther. Das Buch Esther nach der ältesten jüdischen Überlieferung, Zürich 1968.

Exegese des AT und NT

Riepl, Christian: **Sind David und Saul berechenbar?** Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1 Sam 21 und 22. – St. Ottilien: EOS 1993. XI, 393 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text u. Sprache im Alten Testament, 39), kart. DM 48,00 ISBN: 3–88096–539–0

Die vorliegende Studie ist die Druckfassung einer von Theodor Seidl betreuten und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München angenommenen Diss. (WS 1992/93). Die Arbeit setzt die sprach- und literaturwissenschaftliche Methodik der ‚Richter-Schule' voraus und wendet sie auf den Bereich von 1 Sam 22f an. Der Vf. beabsichtigt, „einen weiteren Baustein zur Bestimmung der Schwerpunkte und Intentionen von Einzelerzählungen sowie deren Funktion in größeren Zusammenhängen" (4) zu liefern. Die Studie bietet demnach eine sprachwissenschaftliche Vorarbeit für die danach in Angriff zu nehmende Exegese. Die Arbeit ist in eine Einführung und einen Hauptteil gegliedert. Es folgen Anhänge zur Semantik und Syntax, Verzeichnisse zur Literatur und den Abkürzungen sowie Register (Autoren, Sachen, Worte). Die Arbeit ist nur mit konstantem Parallelblick auf das Abkürzungsverzeichnis lesbar. Leserin und Leser sind gut beraten, sich vor der Lektüre die Grundtheoreme der Richterschen Schule zu eigen zu machen.

In der Einführung wird die methodische Vorgehensweise erläutert und es werden die angewandten EDV-Programme (BH^t, Salomo-Molex; Amos; Potifar – vgl. 9ff) vorgestellt (1–43). Der Einsatz dieser EDV-Programme ist konstitutiv für die Durchführung der Textanalysen. Die Forschungsgeschichte wird in einigen Anmerkungen eher eklektisch behandelt. Verständlich wird dieses durch das Vorurteil des Verfassers, daß „allen bisherigen Entwürfen zum Gesamtkomplex der ‚Geschichte vom Aufstieg Davids' und den meisten Einzeluntersuchungen" gemein ist, „daß sie ... mit zu vielen und meist ungesicherten Vorgaben an den Text herangehen ..."(3). Das spezifische Verständnis von ‚objektiver Textanalyse' hätte eigentlich dazu führen müssen, daß die verwandten Textbearbeitungsprogramme als Diskette dem Buch beigelegt worden wären. Eine Überprüfung der Vorgehensweise ist im einzelnen ohne die Konsultation dieser Programme schwerlich möglich.

Im Hauptteil (44–360) werden die beiden Kap. – nach der objektsprachlichen Wiedergabe des Textes (44–51) – zunächst textkritisch untersucht (52–99), dann werden die syntaktischen Strukturen und semantischen Bezüge vorgeführt (100–163). Im nächsten Schritt geht der Vf. „von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur" weiter (164–360). Ein Referat des Inhaltes ist angesichts der Vorgehensweise und atomistischen Darstellung nicht möglich. Daher sei beispielhaft auf seine Textkritik zu 22,3 (76–79) verwiesen. Gerade im Bereich der Textkritik führt sein Streben nach Vollständigkeit zwecks Begründung einer vermeintlich objektiven Textanalyse zur Redundanz. Der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen relevanten und irrelevanten Textvarianten z. B. bringt es mit sich, daß nach 42 Seiten Textkritik das Fazit lautet: die Textgestalt des MT ist verläßlich, nur in 22,7d lassen inhaltliche(!) Gründe eine Änderung erwägen (95).

Als Beispiel für R.s literarkritische Textanalyse sei auf seine Behandlung von 22,19 verwiesen (330–335). Der Vers gilt in der Forschung wegen seines Anschlußes mit אֵת und des unbestimmten Subjektes schon bei Budde als ein „Seitenstück" (KHC.AT VIII.154). Fraglich ist nach wie vor, wer als handelndes Subjekt in V. 19a bezeichnet wird. R.s extensive Analyse führt zu dem Ergebnis, daß das Subjekt „referenzidentisch mit dem von 18f" ist (332), aber eine Spannung zwischen V. 18 und V. 19 bestehe (334). Die Frage nach dem diachronen Verhältnis beider Verse wird dann unter Bezug auf Stoebe beantwortet (335, Anm. 873). Abgesehen davon, daß das Ergebnis nicht neu

ist, wirft doch gerade R.s Analyse die Frage auf, welche inhaltliche Funktion diese ‚Leerstelle' im Kontext haben könnte. Bemerkenswert ist doch, daß R. zufolge der Autor von V. 19 Doeg als Subjekt meint, dieses aber nicht explizit schreibt.

Die literarkritische Perspektive des Vf.s macht halt an der Einteilung der beiden Kap. in acht literarische Abschnitte (21,1; 21,2–10; 21,11–16; 22,1–2; 22,3–4; 22,5; 22,6–19;22,20,23), die weitgehend mit der Akzentuierung herkömmlicher Kommentare übereinstimmt, sieht man einmal von seiner Dreiteilung des gemeinhin als zusammengesetzt betrachteten redaktionellen Stückes in 22,1–5 ab. Ob diese der Forschung nicht neue Position, daß 1 Sam 21–22 aus verschiedenen Einzeltexten komponiert wurde, nun durch den Einsatz der Software wie Salomo und Potifar besser begründet ist, so daß, um mit dem Vf. zu sprechen, jetzt „eine Einzeltextanalyse als lohnend und ertragreich gelten darf" (359), sei dahingestellt.

Teilt man die Erklärungskonzepte des Vf.s nicht, dann steht die Leserin angesichts des Mißverhältnisses von Arbeitsaufwand und Ergebnis am Ende der Lektüre einigermaßen ernüchtert den Möglichkeiten EDV-geleiteter Exegese gegenüber. Das zu Beginn der Studie angesichts der Programme ‚Salomo', ‚Amos' und ‚Potifar' anachronistisch erscheinende System ‚Solomon Mandelkern' erweist sich der Leserin im Verlauf der Arbeit als überlegeneres Textinstrument.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Scoralick, Ruth: **Einzelspruch und Sammlung.** Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. IX, 285 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 232), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014440-9

Ruth Scoralick, die schon 1989 mit einer kleinen Monographie zu Psalm 99 (Trishagion und Gottesherrschaft, SBS 138) eine Kostprobe ihrer exegetischen Arbeit lieferte, hat unlängst mit „Einzelspruch und Sammlung" ihre Frankfurter Diss. in leicht überarbeiteter Fassung veröffentlicht.

Wie bereits Titel und Untertitel der Untersuchung verraten, liegt der Schwerpunkt der Arbeit in einer kompositionskritischen Analyse der Kap. 10–15 des Proverbienbuches. Doch damit ist nur ein, wenn vielleicht auch der wichtigste und originellste Aspekt des Buches bezeichnet. Bevor im zweiten Hauptteil eine detaillierte Textuntersuchung durchgeführt wird, geht der erste Hauptteil der Frage nach, ob Kap. 10–15 überhaupt sinnvollerweise als Untereinheit des Komplexes Spr 10,1–22,16 angesehen werden können. Beiden Hauptteilen werden außerordentlich umfangreiche forschungsgeschichtliche Darlegungen (vgl. 13–52; 91–159) vorangestellt.

Trotz klarer Unterschiedenheit im Aufriß der Arbeit sind die beiden Hauptteile doch sinnvoll aufeinander bezogen. So kann die Frage des ersten Hauptteils nach der Abgrenzung von Kap. 10–15 erst nach Abschluß der Textanalyse des zweiten Hauptteils definitiv beantwortet werden: Bei Spr 10,1–15,32 handelt es sich tatsächlich um eine „eigenständige Sammlung" (238). Wurde die Frage nach einer solchen Sammlung durch die sachlichen Überlegungen in Teil I lediglich „wachgehalten" (239), so bringt die Untersuchung „der formalen Spruchanordnung" (238) letzte Klarheit.

Im ersten forschungsgeschichtlichen Abschnitt räumt die Vf.in einer Auseinandersetzung mit den Thesen U. Skladnys (Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962) und deren Wirkungsgeschichte besonderes Gewicht ein (vgl. bes. 27–35). Dabei stellt sich heraus, daß Skladnys Monographie immer wieder mit nicht gerechtfertigter Selbstverständlichkeit zur Begründung einer Teilsammlungsgrenze nach Kap. 15 herangezogen worden ist. Skladny selbst setzt die Teilsammlungsgrenze nach Kap. 15 nämlich bereits voraus und bemüht sich lediglich um eine thematische Charakterisierung des für ihn schon feststehenden äußeren Textzusammenhanges.

Die von Skladny vernachlässigte Auseinandersetzung mit formalen Kriterien für eine Textbegrenzung will die Vf.in nun ihrerseits nachholen. Schon im Zuge der Forschungsgeschichte (vgl. 18–26) und dann noch einmal innerhalb der Sachdiskussion (vgl. 53–62) geht sie der Bedeutung von Antithesen, Verswiederholungen und auffälligen Septuagintaabweichungen im Bereich Spr 15,27–16,9 nach. In diesem Zusammenhang gilt der LXX-Version von Spr 15,27–16,9 offenbar das ganz besondere Interesse der Vf.in. Ihr gelingt der überzeugende Nachweis, „daß die Umordnungen in der Septuaginta gegenüber dem MT nicht nur Unordnung bedeuten" (58). Nicht nur der MT von 15,27–16,9 erscheint als sinnvoll strukturiert, sondern gerade auch die LXX-Fassung bietet Anzeichen einer wohldurchdachten Komposition, was auf schöpferischen Eingriff in eine letztlich nicht mehr klar bestimmbare hebräische Vorlage schließen läßt.

Weder die LXX, noch Überlegungen zur numerischen Dichte von Antithesen und zur Bedeutung von Verswiederholungen können ein Sammlungsende nach Kap. 15 zweifelsfrei belegen. Auch die in der Forschung oft recht unreflektiert neben die Vorstellung eines Sammlungsendes nach Kap. 15 gestellte Ansicht, in Kap. 15 oder gar schon in Kap. 14 beginne ein redaktioneller Mittelteil, der zwei Teilsammlungen miteinander verbinde, kann so nicht bewiesen werden. Wie wir schon wissen, will die Vf.in den notwendigen Nachweis mit ihrer Strukturanalyse der Kap. 10–15 liefern.

Doch schon im Zuge der Sachdiskussion des ersten Hauptteils stellt sie einige Beobachtungen zusammen, die ein Sammlungsende nach Kap. 15 zumindest erwägenswert erscheinen lassen:

Eine statistische Erfassung der Konträrbegriffe רשע/ים und צדיק/ים ergibt, daß beide Begriffe jeweils 39mal vorkommen, wobei צדיק ebensooft häufiger im Singular erscheint, wie רשע häufiger im Plural begegnet (vgl. 64). Solche Zahlenverhältnisse scheinen der Vf.in nicht auf Zufall zu beruhen. Sie sieht darin ein Spezifikum des Bereichs Spr 10–15. Ebenso beurteilt sie das Auftreten von Sprüchen mit dem Gegensatzpaar תועבה und רצון ausschließlich innerhalb von Spr 10–15. Auch Sprüche mit den Komplementärbegriffen מוסר und תוכחת scheinen für den betreffenden Bereich typisch zu sein.

Die sehr ausführliche forschungsgeschichtliche Hinführung zur eigenen Analyse der Vf.in kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Auffällig ist, daß auch ältere Arbeiten, wie die Kommentare von Ewald und Delitzsch aus dem letzten Jh., die ihnen auch heute noch gebührende Beachtung erfahren, was angesichts des hohen nicht nur philologischen und textkritischen Wertes des Delitzschen Kommentars als überaus erfreulich erscheint. Die von Ewald und Delitzsch erwogene gliedernde Funktion der בזחכם-Sprüche (vgl. 99–102) wird von der Vf.in – wenn auch in stark verändertem Sinn – neu aufgegriffen (vgl. 174; 239).

Leider ist die methodische Vorbesinnung zu Beginn der Textanalyse allzu knapp gehalten. Die Vf.in will „sich an Wiederholungen, dem üblichen Mittel poetischer Textgestaltung" (160) orientieren. Es geht ihr um „Wiederholungen von Sprüchen, Spruchteilen und Wörtern" (ebd.). Warum inhaltlichen Zusammenhängen weniger große Bedeutung zugemessen werden soll, warum Wortfelder weit weniger stark beachtet werden sollen, als Stichwortverbindungen, all diese Fragen werden von der Vf.in nicht ernsthaft reflektiert. Sie scheint die Antworten als selbstverständlich vorauszusetzen.

Bei der Analyse von Spr 10–15 selbst handelt es sich um einen wirklich neuen und selbständigen Versuch des formalen Textverständnisses. Mit solcher Ausführlichkeit und Vollständigkeit ist dies im deutschen Sprachraum – sieht man einmal von den entsprechenden Passagen im Kommentar A. Meinholds (ZBK.AT 16.1, 160–262) ab – noch nicht geleistet worden. H.-J. Hermisson macht nur wenige stichwortartige Bemerkungen zur Textanordnung (Studien zur Israelitischen Spruchweisheit, WMANT 28, 174–179) und J. Krispenz geht in ihrer Diss. (Spruchkompositionen im Buch Proverbia, EHS.T 349) zu eklektisch vor, um größere Textzusammenhänge oder gar eine umfassende Architektonik in den Blick zu bekommen. Über solche Ansätze geht die Vf.in weit hinaus, wenn sie versucht, „formale Anzeichen einer übergreifenden Einheitsbildung" (239) im Text von Spr 10–15 nachzuweisen.

Will man der Vf.in folgen, so geht eine einheitsbildende Wirkung innerhalb von Spr 10,1–15,32 vor allem von drei sorgfältig gestalteten und aufeinander bezogenen Spruchgruppen „am Anfang (10,1–5), in der Mitte (12,14–13,2) und am Ende (15,18–32)" (160) des Komplexes aus. Die genannten drei Gruppen bilden so etwas wie drei architektonische Säulen des Textgebäudes, das insgesamt in fünf Abschnitte untergliedert ist (10,1–11,7; 11,8–12,13; 12,14–13,13; 13,14–14,27; 14,28–15,32). Bei der Begrenzung der Abschnitte fällt sofort auf, daß die Kap.einteilungen dort so gut wie keine Rolle spielen. Zu Recht verweist die Vf.in in diesem Zusammenhang auf die textgeschichtliche Selbstverständlichkeit der späten, mittelalterlichen Herkunft der Kap.grenzen (vgl. 95).

Ihrer Auffassung zufolge haben die mittelalterlichen Gelehrten durch ihre Arbeit klar erkennbare strukturelle Textzusammenhänge auseinandergerissen. Die Textstruktur der fünf Abschnitte, der drei besonders gestalteten Spruchgruppen und der übrigen Unterteile der Abschnitte erscheinen der Vf.in durchweg als konzentrisch und besonders durch rahmende Elemente geprägt. Eine bestimmende Rolle spielen dabei Vers- und Halbverswiederholungen bzw. -varianten. Wenn solche Phänomene im Text begegnen, werden sie fast immer als rahmende Teile größerer oder kleinerer Textzusammenhänge gedeutet. So endet beispielsweise die Spruchgruppe 12,14–13,2 nicht schon mit 12,28, obwohl der Vers als „eine resümierende Spitzenaussage" (205) angesehen wird, sondern erst mit 13,2, weil sich 13,2a als Halbversvariante von 12,14a rahmend auf den Anfang der Gruppe zurückbezieht.

Die Überlegungen zur Konzentrik können durch Beobachtungen von Stichwortverbindungen (vgl. z. B. die Analyse von 10,13–21, 178f.), chiastischen Strukturen (vgl. die Analyse von 12,14–13,2, bes. 207) und refrainartigen Wiederholungen (vgl. die Analyse von 14,28–15,18, bes. 228) Gestalt gewinnen oder auch ergänzt werden.

Besonderes Interesse verdient noch die Einschätzung von 15,33 durch die Vf.in. Der Vers steht ihrer Meinung nach „in seinem Kontext relativ isoliert" (234) und bietet weder den Abschluß der Teilsammlung Spr 10–15,

noch ist er genuiner Bestandteil der auf ihn folgenden JHWH-Spruchgruppe. Er ist entweder als redaktionell zu bewerten oder Einleitungsvers für die zweite Teilsammlung.

Die Ausführungen zur Forschungsgeschichte geben kaum Anlaß zu kritischen Nachfragen. Der Vf.in kann hier ein überaus sachkundiges Vorgehen attestiert werden. Nicht nur zum Stand der Forschung in bezug auf die Kompositionskritik von Spr 10–15, sondern auch zu redaktionsgeschichtlichen Fragen (vgl. z. B. 40f. und 140–142) erhält die Leserschaft ebenso fundierte wie ausführliche Informationen. Vielleicht sind diese im wesentlichen eher reproduktiven Darlegungen aber doch etwas zu breit geraten. Der Eindruck einer gewissen Redundanz hätte sich wohl vermeiden lassen, wenn wenigstens im ersten Hauptteil die forschungsgeschichtlichen Informationen direkt mit der eigenen Sachdiskussion verzahnt worden wären.

Ein angesichts des Kenntnisreichtums der Vf.in erstaunliches Detail sei noch kurz erwähnt: Sie setzt die Zahl 375 ganz selbstverständlich als Summe der in Spr 10,1–22,16 enthaltenen Verse voraus (vgl. 13; 25, Anm. 35; 30) ohne auf die Probleme von Spr 19,7 auch nur mit einem einzigen Wort einzugehen. Dabei hat Versteil 7c zusammen mit einem verlorengegangenen Versteil 7d wahrscheinlich einmal einen weiteren selbständigen Vers gebildet.

Gerade die Originalität und Selbständigkeit der von der Vf.in vorgelegten Textanalyse lädt in diesem Bereich zu einer grundsätzlicheren und tiefergehenden Diskussion ein, die hier aber nicht geführt, sondern höchstens angeregt werden kann: Die Vf.in hat erkannt, daß sich Spr 10,1–15,32 unter thematischem Aspekt in zwei Bereiche aufteilt (vgl. 239). Im vorderen Bereich haben wir es vornehmlich mit צדיק/ים und רשע/ים zu tun, während im folgenden Bereich Begriffe explizit weisheitlicher Provenienz vorherrschen.

In welcher Beziehung stehen die JHWH-Sprüche innerhalb von Spr 10,1–15,32 zu den damit gegebenen thematischen Vorstellungskreisen? Den JHWH-Sprüchen wird von der Vf.in prinzipiell kein hervorgehobenes Gewicht zugebilligt. Nur wo sie die Strukturanalysen der Vf.in stützen, wird ihr Auftreten besonders betont. Immerhin wird auf diese Weise deutlich, daß in Spr 10,3 und 15,29 an strukturell bedeutsamen Stellen JHWHs Beziehung zu צדיק/ים und רשע/ים zur Sprache kommt (vgl. 236).

Wie aber verhält es sich mit JHWHs Beziehung zum zweiten thematischen Schwerpunkt der Teilsammlung Spr 10,1–15,32? Gibt es keine formalen Textgegebenheiten, die eine Beziehung JHWHs auch zur Weisheit im engeren Sinne andeuten wollen? Ich meine schon, daß sich solche finden lassen. JHWH-Sprüche stehen (in 10,3; 10,22; 11,1; 12,2; 14,2; 15,3) in enger Nachbarschaft zu Sprüchen, die in besonderem Maße von weisheitlicher Terminologie geprägt sind. Dahinter könnte sich, wie jüngst J. Goldingay[1] – allerdings auf deutlich modifizierte Weise – vorgeschlagen hat, ein Gliederungsprinzip verbergen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß die Vf.in bei ihrer Analyse von Spr 10,1–5 der zentralen Stellung des JHWH-Spruches in 10,3 keine Aufmerksamkeit schenkt. Sie erkennt dort wohl eine kompositorische Einheit und sieht die enge Verbindung von V. 3 mit V. 2. Sie will aber V. 3 kein grundsätzliches inhaltliches Gewicht für die ganze Einheit zugestehen, weil ihr die Stichwortverbindungen zwischen V. 1 und V. 3 fehlen (vgl. 173). Wenn man aber aufgrund der strengen konzeptionellen Einheit gerade von Spr 10,1–5 V. 3 als dem zentralen Vers doch ein größeres Gewicht gibt, wird im genannten Bereich JHWH sowohl mit den צדיק/ים und רשע/ים als auch mit dem Thema „Weisheit" in Verbindung gebracht.

In 15,33 wird die Verbindung zwischen JHWH und „Weisheitszucht" sogar innerhalb eines Verses mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hergestellt. Natürlich ist der Vers schon wegen der identischen Wiederholung von 15,33b in 18,12b als redaktionell verdächtig. Dennoch erscheint er in seinem Kontext keineswegs isoliert. Eher drängt sich der Eindruck auf, daß der Redaktor mit Hilfe von 15,33 das Problem einer Überleitung zwischen zwei Hauptteilen oder zwischen einem Hauptteil und einem besonderen Mittelteil auf geniale Weise gelöst hat, ohne dabei einen den vorhergehenden Kontexten gegenüber sachfremden Gedanken einzubringen.

Solche Überlegungen zur möglichen strukturierenden Funktion von JHWH-Sprüchen bzw. von JHWH-Sprüchen in Verbindung mit „Weisheits"-Sprüchen könnten – ergänzt um eine stärkere Berücksichtigung von Wortfeldern und inhaltlichen Gesichtspunkten – bei der Einzelarbeit an den Texten u. U. zu einer ganz anderen Analyse als der hier besprochenen führen. Diese wenigen nur fragmentarischen und skizzenhaften Überlegungen wollen freilich den Wert der gründlichen analytischen Arbeit der vorliegenden Untersuchung nicht schmälern. Es geht lediglich darum, mögliche Alternativen anzudeuten.

Insgesamt leistet die Vf.in mit ihrer reproduktiven und kreativen Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der atl. Spruchweisheit. Die solide, forschungsgeschichtliche Grundlage bietet dem einschlägig interessierten Leserkreis wertvolle Informationen in nahezu einzigartiger Fülle. Die Textanalyse der Vf.in wird der künftigen Forschung hoffentlich belebende Impulse für eine angeregte Diskussion verleihen.

Bochum Andreas Scherer

[1] The Arrangement of Sayings in Proverbs 10–15, JSOT 61 (1994), 75–83, vgl. bes. 81f.

Rein, Matthias: **Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9).** Tradition und Redaktion. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XI, 401 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 73), kart. DM 118,00 ISBN: 3-16-146458-3

Nachdem in den letzten Jahren insbesondere im deutschsprachigen Raum ein monographisches Interesse an den einzelnen joh. Wundern erwacht ist (Joh 2,1–11: W. Lütgehetmann, B. Olsson; Joh 11: J. Kremer, J. Wagner), ist die Untersuchung der Heilung des Blindgeborenen als eines in der Forschung eher seltener beachteten Wunders und seines Kontexts durchaus ein Desiderat. Die 1995 veröffentlichte Arbeit von M. Rein ist die überarbeitete und leicht ergänzte Diss., die im Wintersemester 1993/94 an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg eingereicht worden ist. Betreut wurde diese Arbeit durch Prof. Traugott Holtz (bis 1991 Ordinarius an der Martin-Luther-Universität).

In der Einleitung seiner Arbeit (1–10) stellt R. folgenden methodischen Ansatz programmatisch voran: Im Nebeneinander der klassischen historisch-kritischen Arbeit einerseits und der den Text als kohärente Größe erfassenden methodischen Orientierungen andererseits versucht R. „die Diskussion zwischen beiden Methodenansätzen insbesondere als Diskussion zwischen der Literarkritik und der strukturalen Textlinguistik am Text von Joh 9 (zu) führen, um der charakteristischen Spannung zwischen der Einheitlichkeit des Textes und seinen Brüchen und Spannungen gerecht zu werden" (4). Allerdings stellt R. als wichtige Ausgangsüberlegung heraus, daß „ein Text zunächst als Einheit betrachtet werden muß und erst dann auf mögliche Spannungen und Brüche zu untersuchen ist" (7).

So entspricht auch die Gliederung nicht dem, was der Leser unter dem Untertitel „Tradition und Redaktion" erwarten würde, einem klassischen Versuch, zwischen Tradition und Redaktion zu differenzieren. Vielmehr weiß sich R. den neueren textorientierten Ansätzen verpflichtet. Diese Orientierung prolongiert die nach dem Textverständnis fragenden Ansätze der klassischen Redaktionsgeschichte durchaus dem Selbstverständnis entsprechend, das dieser methodischen Fragestellung eigen ist. Unsere Aufgabe wird sein, zu fragen, ob die Integration der beiden methodischen Ansätze, der historischen Rückfrage einerseits und der Interpretation des vorliegenden Textes andererseits, erfolgreich durchgeführt worden ist. Dies entspricht dem Anliegen von R. selbst, der „einen Beitrag zur methodologischen Diskussion über die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion im Joh-Ev leisten" will (9).

R. untergliedert die Arbeit in fünf Sektionen mit unterschiedlichem Umfang: 1. *Die literarische Analyse von Joh 9* (11–165), 2. *Die formgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* (166–283), 3. *Die traditionsgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* (284–339), 4. *Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* (340–353) und schließlich 5. *Ergebnisse und Folgerungen* (354–366). Ein deutliches Schwergewicht der Arbeit liegt auf den beiden ersten Abschnitten. Diese ordnen sich nicht einander so zu, daß zunächst mit der literarischen Analyse die synchrone, mit der formgeschichtlichen Untersuchung die diachrone Fragestellung verbunden wäre. Vielmehr steht im ersten Abschnitt neben der synchronen Analyse die Literarkritik, im zweiten neben der narrativen Analyse der formkritische Vergleich und die Frage nach dem historischen Bezug ‚Sitz im Leben'.

Nach einer kurzen textgeschichtlichen Bewertung, die am griechischen Text, wie er in der Ausgabe von Nestle-Aland geboten wird, festhält (11f), folgt die synchrone Textanalyse (12–64). Dabei wird der sprachlich-syntaktischen Analyse besonderes Gewicht als Mittel zur Differenzierung zwischen Tradition und Redaktion zugemessen. Obgleich R. bei seiner Analyse für einige Abschnitte Besonderheiten feststellt (z. B. in V.1–7, bes. 3b–5, die häufige Verwendung der Konjunktion καί) optiert er für Joh 9 als „sprachlich-kohärente Einheit" (32). Eine Auswertung der Anomalien wird hier noch nicht vorgenommen, vielmehr schließt unter Aufnahme der Ergebnisse der stilistischen Arbeit von E. Ruckstuhl / P. Dschulnigg die Feststellung an, „daß dieser Text mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer Hand schriftlich fixiert wurde und nicht durch die Bearbeitung verschiedener schriftlicher Vorlagen entstanden ist. Er ist in sprachlicher Hinsicht als durchweg johanneisch anzusehen." (36)

In der Auflistung der Kennzeichnungen für den Blindgeborenen (19) vermißt man den Hinweis, daß dieser in V. 8 als Bettler, προσαίτης, bezeichnet wird. Diese Kennzeichnung überrascht, da sie in Joh 9 selbst nicht mehr aufgenommen wird und zudem mit einer Vokabel geschieht, die im NT nur noch Mk 10,46 begegnet. Im Ergebnis verbleibt R. zu Recht bei der mit geringen Abweichungen in den meisten Arbeiten vertretenen Unterteilung in sieben Abschnitte: 1–7; 8–12; 13–23; 24–34; 35–39(!); 40–41. Auffällig ist das Verständnis von V. 39, das R. an die Moral der Fabel angenähert sieht (60); ein Gedanke, der im folgenden allerdings nicht weiter ausgewertet wird.

Nach einer längeren Darstellung literarkritischer Lösungsvorschläge (65–79), die überraschend auf die Darstellung der Überlegungen von E. Schwartz, J. Wellhausen, G. Richter und M.-É. Boismard / A. Lamouille verzichtet, legt R. eine eigene literarkritische Analyse zu Joh 9 vor (86–165), deren Ergebnisse in sein unten noch vorzustellendes Entstehungsmodell einfließen.

Ein nicht unerhebliches Problem stellt auf der literarischen Ebene des vorliegenden Evangeliums die Abgrenzung des Endes der joh. Blindenheilung dar. Vor allem die Abgrenzung hin zu Joh 10 ist ein beachtenswertes Problem für die Interpretation von Joh 9.[1] Zu Recht skeptisch gegen den Nachtragscharakter von Joh 10,1–18 und gegenüber Textumstellungen anerkennt R. zwar das Fehlen von Trennungssignalen wie Orts- und Personenwechsel ebenso wie die Klammer Joh 10,19–21, die Hirtenrede und Blindenheilung verbindet. Doch wenn er trotz des Zugeständnisses, daß Joh 10 Themen von Kap. 9 behandelt (163f!), für den Abschluß in 9,41 plädiert, wirkt dies wie eine Verlegenheitslösung (165 u. ö.). Hatte R. schon für Joh 9 das Thema der Identität Jesu in seinem Sein für Welt (Jesus als „Licht der Welt in der Welt"; 39; 343) benannt, so scheint mir diese Linie christologischer Deutung ihre Spitze gerade durch die Anfügung von Joh 10,1ff zu erhalten.

Der zweite Abschnitt soll Joh 9 formgeschichtlich untersuchen. Hält R. auch zunächst fest, daß die Aufgabe der Formgeschichte die Bestimmung der mündlichen Vorgeschichte des Textes ist (166), so arbeitet er dann aber in diesem Kap. primär synchron vergleichend und beschreibend. Allerdings wird die Frage gestellt, ob Textelemente auch gesondert von Joh 9 in anderen literarischen Zusammenhängen existiert haben können (168; 169 mit Hinweis auf Sprünge und Brüche im Text!).

Im Zuge seiner narrativen Textanalyse (169–191) bestimmt R. Joh 9 als Erzählung; er grenzt sich gegen die Klassifikation von Joh 9, als Drama ab, wobei er dramatische Stilmittel als Teil epischer Darstellung identifiziert (182–189). Da Joh 9 zum Erzählstoff gehört, sucht R. hier Handlungen und Handlungsträger zu unterscheiden (169). Als Handlungspole werden neben der Spannung von Blindheit und leiblichem Sehen auch das Erkennen Jesu und die Verweigerung dieser Erkenntnis bestimmt (173f).

Dem folgt die Untersuchung der handelnden Personen; als entscheidend ergibt sich für R. die aktive Rolle Jesu in Joh 9 der jeweils als Geber auftritt (des leiblichen wie des geistlichen Sehens). Weitere Hauptdarsteller sind der Geheilte und als Opponenten die Pharisäer/Juden. Der omnipräsente Erzähler sucht vermittels ironischer Stilmittel das Urteil des Lesers zu lenken; wer dieser Beurteilung nicht folgt, gerät unter das Verdikt der bleibenden Sünde in V. 41. Solche Textgestaltung sei allein „von einem literarisch versierten Autor" zu erwarten (191); dieser sei für die Textgestalt verantwortlich, nicht eine mündlich tradierte Überlieferung.

Hinsichtlich der Gattungsbestimmung hält R. in Auseinandersetzung mit K. Berger zu Recht an der Gattung der ‚Wundergeschichte' fest (192f, Anm. 90). Personen, Motive und Themen der Blindenheilung werden mit Hilfe der von G. Theißen entwickelten Differenzierung analysiert. Als Besonderheit von Joh 9 wird die Entwicklung der Charaktere sowie die zeitweise Abwesenheit Jesu auf der Erzählebene festgestellt (198). Hinsichtlich der Zuordnung der verwendeten Motive stellt R. fest, daß Jesu heilendes Handeln die soziale und religiöse Ausgrenzung des Blinden überwindet; dieser Grenzüberschreitung steht die Isolation des Geheilten und Jesu durch die Pharisäer/Juden gegenüber. Ob damit jedoch ihre von R. behauptete Annäherung an die Rolle der Dämonen hinreichend begründet ist (206), scheint noch nicht ausgemacht zu sein. Anders als die synoptischen Sabbatheilungen liegt kein die Sabbatpraxis diskutierendes Normenwunder vor, vielmehr geht es um die christologische Bedeutung des Wunders (208f). Trotz erkennbarer Abweichungen, die vorrangig in der durchgeführten Komposition des Evangelisten zu finden sind, wird die strukturelle Gleichartigkeit der Gesamtgestalt von Joh 9 mit den urchristlichen Wundergeschichten herausgestellt. Das ungewöhnlich ausgeprägte Achtergewicht (V. 8–34) zeigt das besondere Interesse des Evangelisten an der Reaktion auf das Wunder (210f). R. zeigt aber auch, daß die Abfolge Heilung – Auseinandersetzung bereits in den synoptischen Wunderberichten von Bedeutung ist (220).

Dem Vergleich mit den Gattungsmerkmalen folgt eine Gegenüberstellung mit anderen ntl. Wundergeschichten und zwar zunächst mit den synoptischen Blindenheilungen (Mk 8,22–26; 10,46–52parr; Mt 9,27–31). Die gegenwärtig intensiv diskutierte Frage nach literarischer Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern erhält für die verarbeitete Tradition eine abschlägige Antwort (216; leider ohne Hinweis auf die entsprechende Überprüfung von I. Dunderberg[2]). Die angehängten Hinweise auf antike Vergleichstexte werden leider nicht interpretiert (zu 216f).[3]

Bei der Frage nach dem Sitz im Leben sieht R. unterschiedliche Aspekte. Er unterscheidet zwischen dem Text von Joh 9 und seiner Vorlage. In dieser kann ein missionarischer Gedanke entdeckt werden. Entscheidend sei jedoch mit Blick auf Joh 9,24–34 eine innergemeindliche Funktion. Gerichtet sei Joh 9 an Gemeindeglieder, „die ihren Glauben gegen die Angriffe jüdischer Autoritäten verteidigen müssen". Daher gehört dieses Stück in die „apologetische Auseinandersetzung der Gemeinde mit den jüdischen Autoritäten" (259). Dieser Gesichtspunkt könne ebenfalls bereits in der Vorlage gefunden werden (260). Folgerichtig wendet sich R. im nächsten Schritt der historischen Situation zu. Dabei wird die exponierte Stellung der Pharisäer als Hinweis auf das pharisäisch geprägte Judentum nach 70 n. Chr. verstanden (261f). Der direkten historischen Bezugnahme zwischen Aposynagogos und der Aufnahme bzw. der Neuformulierung der Ketzerverwünschung verweigert R. seine Zustimmung. Geschieht dies völlig zu Recht, so bleibt die Frage nach dem Charakter des Konflikts mit den jüdischen Autoritäten gestellt, in dem Joh 9 verortet wird. Die Antwort ist allgemeiner der konfliktreiche Trennungsprozeß von der Synagoge (266 mit Hinweis auf M. Hengel; 277); dabei beziehe sich Joh 9 „mehr indirekt auf die Auseinandersetzungen *innerhalb der synagogalen Gemeinde* um das Bekenntnis zu Jesus als Christus" (ebd.; Hervorhebung v. Vf.). Allerdings sei bereits eine gewisse Distanz zu sehen und damit eine weitgehende Trennung der joh. Gemeinde von der Synagoge zu bemerken (266; 276f). Hier liegen durchaus Unschärfen vor. Das Verhältnis von Bedrohung der Gemeinde (259: Atmosphäre der Angst) und zurückliegender Trennung, innersynagogalem und innergemeindlichem Bezugspunkt von Joh 9 ist nicht hinreichend deutlich; könnte sich dieses Problem dadurch erklären, daß im Blick auf die akute Bedrohung und die zurückliegende Trennung zwischen der Intention der Vorlage und der des Evangelisten zu scheiden ist?

Erst im dritten Abschnitt kommt R. auf die eigentliche Fragestellung zurück; unter der Überschrift *Die traditionsgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* firmieren zwei Fragestellungen: zunächst die Frage nach der vorevangeliaren Geschichte der in Joh 9 aufgenommenen Tradition, sodann auch die religionsgeschichtliche Analyse einzelner Motive.[4]

Dabei werden die einzelnen Motivkomplexe von Joh 9 insbesondere mit den Heilsweissagungen des Jesajabuches, die im übertragenen oder auch im körperlichen Sinne vom Sehend-Werden und vom Licht der Welt sprechen (Jes 42,6; 60,1–3), in einem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang gelesen. Der Vorwurf der Blindheit wiederum wird im Licht der Jes 6,9f und seine jüdische Auslegung aufnehmenden frühchristlichen Exegese und der prädestinatianischen Äußerungen des Joh-Ev selbst gedeutet. Damit wird die Bedeutung insbesondere des Jesajabuches für die theologischen Motive in Joh 9 herausgestellt (338f; 357).

Auch hier stellen sich sogleich methodische Fragen. Zunächst ist mit Bedauern festzustellen, daß in der exegetischen Methodenlehre der biblischen Schriften nach wie vor keine hinreichend einheitliche Nomenklatur vorliegt; Traditionsgeschichte bzw. Traditionskritik kann einerseits nach geprägten Motiven und Begriffen fragen, andererseits nach der mündlichen Vorgeschichte des Textes; für diese diachrone Fragestellung wird zudem gelegentlich der Begriff der Überlieferungsgeschichte verwendet. Schließt sich R. mit der letztgenannten Fragestellung dem Entwurf der Methodenlehre von W. Egger an, so ist das legitim; dennoch wäre dann einerseits der Verzicht auf den Terminus ‚Formgeschichte' in Abschnitt 2, wo es um die Analyse der Textsorten geht, anzuraten. Andererseits irritiert die religionsgeschichtliche Rückfrage im Zusammenhang der Analyse der Vorgeschichte des Textes. Die Begriffs- und Motivanalyse wäre besser getrennt durchgeführt worden.

Die Voraussetzungen für diesen diachronen Abschnitt der Analyse werden am Ende von Kap. 2 genannt (281–283; 285f). Grundsätzlich schließt sich R. der Kritik der älteren formgeschichtlichen Forschung an, ohne sich im einzelnen auf Fragen der oral-tradition-Forschung einzulassen. Er stellt sich kritisch gegen ein Subtraktionsverfahren bei der Rekonstruktion der mündlichen Tradition, das nach Abzug der redaktionellen Zusätze unmittelbar zur

[1] Vgl. z. B. die Beiträge in dem von R. T. Fortna und J. Beutler hg. Sammelbd: The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, MSSNTS 67, Cambridge u. a. 1991.

[2] I. Dunderberg, Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9, AASF.DHL 69, Helsinki 1994.

[3] Die Parallelen der antiken Herrscherpropaganda, die auch eine Blindenheilung mit Speichel kennt (Sueton, Caes VIII 7,2f; Tacitus, Hist. IV, 81; Dio Cassius 66,8), bleiben leider unerwähnt.

[4] Das Thema Licht sowie der Zusammenhang der Motive Blindenheilung – Messias – Licht – Verstockung, 304–339; vgl. die Untersuchungen von V. 4 u. 39, 293–303.

mündlichen Tradition Zugang zu haben meint. Hier wird das Moment der Diskontinuität in der mündlichen Tradierung einerseits und bei der Verschriftlichung andererseits ins Spiel gebracht. Allerdings bleibt R. nicht bei der Betonung der Diskontinuität stehen, und dies ist richtig. Wo aber sieht er die Kontinuität? R. benennt sie mit der Zugehörigkeit eines Textes zu derselben Gattung, mit der Identität des strukturellen Rahmens und mit dem für den Text charakteristischen Plot, also dem Aufbau und Ablauf der Handlung.

Das solchermaßen methodologisch vorbereitete Ergebnis der diachronen Rückfrage ist äußerst diskutabel. Wenn R. ein dreistufiges Wachstumsschema unterscheidet (286), so überwindet er hier einen langwierigen Disput der Johannesforschung, die die Frage nach der Verantwortlichkeit für das Sabbatthema durch die Alternative Tradition–Evangelist in die eine oder andere Richtung entschied. In der Tat scheint mir auch hier der Blick auf Joh 5 lehrreich zu sein; hier liegt eine ähnliche Entwicklung vor (zu 230).

Unterschieden wird zunächst die ursprüngliche Wundergeschichte (hierzu gehören die Erzählelemente von V. 1–3a.6, dem ursprünglichen Kern der Geschichte, V. 7 und mit Unsicherheit über den genauen Bestand auch V. 8–12, Admiration, und V. 35–38, Akklamation; s. aber S. 159), die die Identität Jesu in der Vollmacht zum Heilen und zur Sündenvergebung bestimmt. Sodann erfolgt eine Erweiterung, in der das Sabbatthema und die Untersuchung der Heilung durch die Pharisäer hinzugewachsen sind (Ergänzung der Inhalte von V. 13–17), die schließlich vom Evangelisten zur Blindenheilung von Joh 9 umgestaltet wird. Die Elemente Admiration und Akklamation werden allein aufgrund des gattungskritischen Vergleichs für die älteste Stufe angenommen; dies setzt eine m. E. nicht immer gegebene Vollständigkeit der Verwendung des Themeninventars voraus und ist daher sehr unsicher. Der Vergleich mit Mk 8,22–26a zeigt, daß eine Wundergeschichte durchaus ohne diese Themen erzählt werden konnte.

Als weitere Frage kann hier die Überlegung nur genannt werden, ob zwischen Sabbatkonflikt und Nacherzählung der Heilung durch den Evangelisten nicht eine weitere Phase zu beachten wäre, in der es tatsächlich einen akuten Konflikt zwischen der Erzählergemeinde der Blindenheilung und einem synagogalen Verband gegeben hat, wie es doch wohl in 9,22 vorausgesetzt ist; solcher Konflikt ist aber, wie R. treffend erkennt, für den vierten Evangelisten nicht mehr akut.

Gibt der Untertitel der Arbeit von R. „Tradition und Redaktion" als Thema der eigenen Überlegungen zur Blindenheilung an, so überrascht, daß, nachdem die diachrone Analyse der Vorlagen trotz des Untertitels auf nur zwanzig Seiten dargeboten wurde, auch die redaktionelle Analyse verhältnismäßig kurz abgehandelt wird (vierzehn Seiten). Tatsächlich ist bereits in den ersten Schritten der Untersuchung vieles gesagt, was unter dieser Überschrift zu erwarten wäre.

Die Themen von Joh 9 korrelieren mit denen des übrigen Evangeliums (Jesus als Licht der Welt, Sehend- und Blindwerden, Offenbarungs- und Krisismotiv, Frage nach der Identität Jesu, Zeugnismotiv, Kontroverse zwischen Juden/Pharisäern und Jesusanhängern, Kontroverse zwischen Glaube und Unglaube), so daß die Komposition dieses Kap.s auf denselben Vf. gehe (345). Die zuvor eruierten Wachstumsstufen und ihre theologische Konzeption bauen nach R. weiterführend aufeinander auf (346). Die Stellung im Kontext sei einsichtig, insofern Kap. 9 mit seinem vorangehenden und folgenden Kontext verbunden ist (350–352), sich aber auch dem Spannungsbogen des sich verstärkenden Konfliktes zwischen Glauben und Unglauben einfügt (352f).

Abgesehen von der einleitenden Wundergeschichte, die die große Mehrheit der Exegeten in ihrem rekonstruierten Grundbestand als Überlieferung ausgemacht hat, ist die Analyse der Dialogszenen bislang umstritten. Es ist daher eine sehr lohnende und auch schwierige Aufgabe, die Blindenheilung zugleich mit synchronen wie auch mit diachronen Fragestellungen zu untersuchen. Daß sich R. in seiner Untersuchung dieser komplexen Aufgabe gestellt hat, ist sein großes Verdienst. Tatsächlich liegen die Stärken besonders im textdeskriptiven Bereich; hier gelingt es dem Vf., auf verschiedene wichtige Aspekte der joh. Blindenheilung hinzuweisen. Auch die diachrone Fragestellung ist durch das dreistufige Wachstumsmodell einem beachtenswerten Lösungsansatz zugeführt worden.

Wird festzuhalten sein, daß R. die Analyse von Joh 9 gründlich vorantreibt, so ist nunmehr auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, ob die Integration der synchronen und diachronen Analyse gelungen ist. Zweifellos ist eine spannungsfreie Verwendung des jeweiligen Methodeninventars nicht zu erwarten gewesen. Zu sehr streben beide Orientierungen trotz der unterschiedlichen Versuche zum Dialog in Theorie und Praxis auseinander. Das Verhältnis der als einheitlichen Text charakterisierten Blindenheilung in Kap. 9 zu den Brüchen und Spannungen des Textes ist allerdings ein Problem für die Untersuchung von R. Einerseits will er die Aporien des Evangeliums nicht im Vordergrund der Untersuchung wissen (5), andrerseits muß er aber die Spannungen und literarischen Brüche anerkennen, um schließlich die Analyse des Wachstums von Joh 9 und des Umgangs des Evangelisten mit seiner Tradition als Ziel der Arbeit anzusprechen (6; 9). Letzteres zeigt deutlich, daß Joh 9 zwar das Bemühen eines Verfassers um eine geschlossene Erzählung erkennen läßt, dieses aber nicht gänzlich die Unausgeglichenheit, die durch seine Abhängigkeit von Tradition entstanden ist, verdekken kann.

Als Begründung für die diachrone Rückfrage dient der Hinweis auf das Phänomen der Repertoirebildung: „Die Kenntnis dieses Repertoires ist für den Leser des Textes eine wesentliche Voraussetzung, um den Text zu verstehen" (84). Damit knüpft R. an den ansprechenden Gedanken der Repertoirebildung bei J. Kügler an (84f), der diesen Ansatz für die ntl. Exegese fruchtbar zu machen sucht. An dieser Stelle seiner Arbeit relativiert R. das Kohärenz-Postulat für den analysierten Text, indem er diesen nunmehr lediglich „durch ein hohes Maß an Kohärenz" qualifiziert findet; der Text bildet nunmehr nur „im großen und ganzen eine sinnvolle literarische und thematische Einheit" (85). An dieser Stelle zeigt sich, daß R. nicht spannungsfrei die Kohärenz des Textes und seine geschichtliche Dimension festhalten kann. Der Leser vermißt in diesem Zusammenhang klärende Bemerkungen zu dem Verhältnis des Kohärenzpostulates, das eine Zahl von Exegeten von der diachronen Rückfrage Abstand nehmen läßt, zu dem durchaus diskutablen Ergebnis des Textwachstums. Die Spannung zwischen synchroner und diachroner Analyse läßt sich auch an der Kritik des literarkritischen Ansatzes bei den Sprüngen und Brüchen eines Textes durch R. erkennen (80, 85; 340). Trotz seiner Kritik wählt R. selbst diese textlichen Phänomene als Ausgangspunkt seiner diachronen Fragestellung (vgl. bes. 284; wo von der grundlegenden Bedeutung der Brüche und Spannungen gehandelt wird), wobei er freilich zu differenzierenden Urteilen gelangt. So werden diese Unausgeglichenheiten bisweilen als literarisches Mittel gewertet, um eine wachsende Spannung zu erzeugen (zum Wechsel von Φαρισαῖοι zu Ἰουδαῖοι; vgl. 99. Dennoch wird dieser Wechsel später doch als Hinweis auf die zweite Traditionsschicht interpretiert, 358).

Neben dem konsequenten, wenngleich gelegentlich stärker noch zu reflektierenden Einsatz der synchron orientierten Auslegungsmethoden kann es in der Arbeit von R. als Fortschritt in der Untersuchung der joh. Wundergeschichten angesehen werden, daß er wie die eingangs genannten Monographien einem einzelnen Wunderbericht des vierten Evangeliums eine eigenständige Untersuchung gewidmet hat. Nur so kann jede dieser Geschichten in ihrer eigenen literarischen, historischen und theologischen Dimension erfaßt werden und wird nicht vorab einer übergeordneten Konzeption, z. B. dem θεῖος-ἀνήρ-Gedanken oder der Semeia-Quellen-Hypothese, untergeordnet. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von R. trotz der vorgenannten Fragen ein wichtiger und m. E. lesens- und erwägenswerter Beitrag.

Neben den an einem umfangreichen Manuskript leider kaum zu vermeidenden Fehlern ist auf einen sinnstörenden auf S. 4 (Z. 2) zu verweisen: Hier meint der Vf. statt des „literarischen Wachstumsprozesses" doch wohl den traditionsgeschichtlichen. Weiter sind in Auswahl folgende Versehen zu nennen: S. 17: Bei dem in Kap. 9 wie im gesamten Joh.-Evangelium nur in 9,13 begegnenden Zeitadverb handelt es sich um die enklitische Partikel ποτέ nicht um πότε. S. 17, Anm. 19: Der Hinweis steht Bauer, Wörterbuch 1445, nicht 1431. S. 20: Die οἱ γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος finden sich 9,18 und nicht V. 19. Die gesamte Untersuchung hindurch (112 u. ö.; vgl. das Register) ist der Name des anglikanischen Neutestamentlers in Robert Henry Lightfoot zu verbessern. Im Literaturverzeichnis (374) ist Hermisson statt Hermission und Hunzinger statt Hunnzinger zu lesen. S. 123, Anm. 421: Der Verweis ist zu korrigieren (in S. u. 124f). S. 282, Anm. 420: Dort muß es heißen Berger, Einführung in die Formgeschichte, 119f. S. VII: Das Abkürzungsverzeichnis steht auf S. XI (nicht auf S. VI).

Halle Michael Labahn

Theologiegeschichte

Lohse, Bernhard: **Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 378 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-525-52197-9 / Ln DM 108,00 ISBN: 3-525-52196-0

Seit Jahren hat sich Bernhard Lohse mit der Frage nach einer Gesamtdarstellung der Theologie Martin Luthers auseinandergesetzt, die den unableitbaren Zufällen der Reformationsgeschichte und den dadurch bedingten Zuspitzungen und Schwer-

punkten in Luthers Theologie ebenso gerecht wird wie ihrer immer wieder betonten inneren gedanklichen Konsequenz, ja ihrer latenten Systematik. Seit seiner Emeritierung im Jahre 1992 sickerte in der „Zunft" durch, daß L. an einer solchen Gesamtdarstellung arbeite. Nun liegt sie vor. Sie wurde die Summe seiner lebenslangen Arbeit an Luthers reformatorischer Theologie. Natürlich greift L. dabei auf zahlreiche Vorarbeiten zurück – meist gut versteckte Aufsätze, deren wichtigste aber seit 1988 unter dem Titel „Evangelium in der Geschichte" gesammelt zur Verfügung stehen.[1] Dennoch kompiliert L. sich keineswegs selbst. Vielmehr entsteht das ganze Panorama der Theologie Luthers noch einmal neu.

Das Werk ist nach „klassischer" L e h r b u c h a r t angelegt: kleinteilig durchgegliedert, ausführliche Literaturangaben, Personen- und Sachregister. Der ausführliche E i n l e i t u n g s t e i l bietet neben biographisch-historischen Überblicken und einem Vorblick auf die Eigenart von Luthers Theologie einen knappen Forschungsbericht über bisherige Gesamtdarstellungen von Luthers Theologie unter dem Aspekt ihrer methodologischen Problematik. L. selber möchte fast einen neuen Julius Köstlin vorlegen. Köstlin hatte Mitte des 19. Jh.s die letzte Gesamtdarstellung geschrieben, die die L. beschäftigende Zweigleisigkeit der Annäherung an Luthers Theologie zum methodischen Prinzip erhebt.[2] Aus jüngerer Zeit liegen zwar ähnliche Untersuchungen zu Einzelthemen vor, z. B. die Arbeiten von Marc Lienhard zur Christologie und von Wolfgang Schwab zur Sakramentenlehre Luthers,[3] aber keine Gesamtdarstellungen. Solche gibt es zwar wieder verstärkt seit den 60er Jahren – aber L. kritisiert sie, wie immer vornehm im Ton, aber hart in der Sache, wegen der Bedenkenlosigkeit, mit der sie Luthers Theologie auf ihre je eigene vorentworfene Systematik und/oder Hermeneutik aufziehen (etwa Paul Althaus, Friedrich Gogarten, Rudolf Hermann, Gerhard Ebeling u. a.).

Der e r s t e Hauptteil zeichnet Luthers Theologie in ihrem W e r d e n nach – von den frühesten Äußerungen in den diversen „Randbemerkungen" der Jahre 1509/10 bis zum Streit mit den Antinomern Ende der 30er Jahre.

Dabei überrascht, daß die Diskussionen um das K i r c h e n v e r s t ä n d n i s im Umfeld der Ankündigung(en) des kommenden Konzils (vor allem „Von den Konziliis und Kirchen" und „Wider Hans Worst") nicht mehr als ein eigener „Streit" behandelt, deren Thematik vielmehr im Kirchenkapitel des systematischen Teils erörtert werden. Es trifft natürlich zu, daß dies nicht mehr ein Streit mit offenem Ausgang, vielmehr Klärung der schon entschiedenen Abgrenzungslinien war. Aber hat sich dabei nichts mehr „historisch entwickelt"? Es überrascht überhaupt, scheint jedenfalls nicht selbstverständlich, daß L. die „Entwicklung" immer nur mit „Auseinandersetzungen" verbunden sieht. So richtig das ist, hat es nicht daneben auch ruhige Entwicklung aus der Eigendynamik des Gedankens gegeben? Wäre nicht neben der Frage des Kirchenverständnisses (dessen klarste Formulierung mir in der unsäglich polemischen Schrift „Wider Hans Worst" vorzuliegen scheint) auch die L. so teure E s c h a t o l o g i e Luthers in der Spannung zwischen den fast gleichzeitigen Reihenpredigten über 1 Kor 15 (1532/33) und der Vorlesung über Psalm 90 (1534) ein sprechendes Beispiel solcher eigendynamischer Entwicklung?

Der z w e i t e Hauptteil unternimmt die s y s t e m a t i s c h e Darstellung, die zeigen soll, wie in Luthers Theologie eins mit dem anderen zusammenhängt, ohne daß dabei der Geschichte Gewalt angetan wird. Dabei ist der nüchterne Historiker L. von zwei Grundentscheidungen geleitet, die eine deutliche Kritik an manchen „Zunftgenossen" enthalten:

1. Es ist methodisch falsch, n u r nach den n e u e n, sich von der Tradition lösenden Ansätzen und Auffassungen zu fragen, diese für den ganzen Luther zu nehmen und die traditionellen Elemente als „katholische" oder „mittelalterliche Reste" gnädig zu übergehen. Wirkungsgeschichtlich mag das so gelaufen sein. Der wirkliche Luther der Geschichte ist damit verfehlt.

2. Nicht j e d e zugespitzte These, selbst in wichtigen Werken Luthers, ist, aufs Ganze gesehen, gleich oder gar mit Vorzug zu gewichten.

Der erste Grundsatz führt zur starken Betonung der Tatsache, daß Luther stets am altkirchlichen Dogma (Trinität, Christus) festgehalten hat – nicht aus Pflicht, sondern weil er darin die das ntl. Zeugnis sachgemäß zusammenfassende Grundlage seiner ganzen Theologie sah.

In einer Reihe von feierlichen Äußerungen (vgl. 21; 223–227; 235–239; 249–252) hat Luther das immer wieder bekundet – vor allem in „De servo arbitrio" und in den „Schmalkaldischen Artikeln". Es ist unser Problem, nicht das Luthers, wenn wir damit Schwierigkeiten haben. Wenn Luther sich also zu einem zentralen Thema nicht oder nur selten äußert, ist im Zweifel nicht zu unterstellen, daß Luther es abgestoßen hat, sondern daß es für ihn unstrittig und selbstverständlich ist. Konsequenz: Zentrale Neuorientierungen Luthers – z. B. in der Sakramentenlehre, in der Soteriologie, in der Gotteslehre – lesen sich völlig anders, wenn sie gegen den Hintergrund der altkirchlichen Tradition gelesen werden. Unterläßt man dies, dann erscheint ein Luther, der moderner ist, als er war. Beherzigt man es, dann erscheinen sogar gefeierte Neuaufbrüche traditionell – etwa zum Thema „Gesetz und Evangelium", zum Kirchenverständnis. Luther selbst, das zeigt L. auf Schritt und Tritt, hat immer wieder gemeint, er greife mit seinen „Neuerungen" nur auf altkirchliche Traditionen zurück.

Der zweite Grundsatz bringt den Interpreten fast in Widerspruch zu Luther selbst. Das spektakulärste Beispiel sind immer wieder Luthers Äußerungen über die *secreta maiestatis* des verborgenen Gottes in „De servo arbitrio",[4] eine Zuspitzung, die Luther wagt, um dem Erasmus kein Schlupfloch für den freien Willen zu lassen, die er aber vorher nie so vertreten und später nicht wiederholt hat.

U n v e r ä u ß e r l i c h e r Luther? L. sagt ein vorsichtiges Nein (vgl. 184–186; 234f). Ich halte dieses Urteil für richtig – und befinde mich damit in guter Gesellschaft – z. B. der von Paul Althaus.[5] Aber bekanntlich hat Luther „De servo arbitrio" neben den Katechismen zu den wenigen Schriften gezählt, die er gern von der Verbrennung ausgenommen sähe. Weitere Beispiele wären etwa das Urteilsrecht der Gemeinden über Lehre und Amtsträger (vgl. 310), oder bestimmte Details der Lehre von den zwei Regimenten oder Reichen (vgl. S. 173 mit 340: die Welt nicht als *civitas diaboli* – aber ist Luther nicht doch nahe daran, wenn zum „Reich der Welt" alle Nichtchristen gehören?).

Es kann übrigens auch einmal umgekehrt gehen: daß Luther unter dem Druck aktueller Kontroversen früher errungene Einsichten – zwar nicht aufgibt, aber – einengt, jedenfalls nicht mehr mit der früheren Sprengkraft thematisiert. Ein Beispiel ist der Vorrang des Verheißungsbegriffs in den frühen Sakramentsschriften („De captivitate Babylonica ecclesiae"!), der später, bei der Kontroverse mit den „Schwarmgeistern", zurücktritt vor dem Akzent auf dem Gehorsam gegen Gottes Stiftung (vgl. 325f). Zu schweigen von dem früheren, bis zum äußersten getriebenen Versuch, dem Papst doch noch Loyalität zu bewahren, bis zur Aufgabe aller Hoffnung in den Schmalkaldischen Artikeln. Was ist also jeweils der „a u t h e n t i s c h e" Luther?

Bevor wir auf dieses Grundproblem zurückkommen, ist hervorzuheben: L.s Werk enthält eine Fülle historischer Details und systematischer Beobachtungen, die aus dem b i s h e r i g e n K o n s e n s der Forschung ausbrechen. Ich werde mich hüten, davon etwas zu verraten und dadurch die Leselust zu dämpfen. Aber ein paar Themen seien genannt: „Gesetz und Evangelium" (166–168; 200–203; 283–294);[6] die Obrigkeitsauffassung und die Zwei-Regimenten-Lehre (167–172); das Priestertum aller Getauften (177; 308–310); das Verständnis vom unfreien Willen im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff (182–186); das Verständnis vom geistlichen Amt (304–316); usw.

Zur Frage der „reformatorischen Entdeckung" bzw. des „reformatorischen Durchbruchs", zu der L. zwei Bde mit Dokumentationen der wichtigsten Beiträge und Forschungsberichten herausgegeben hat,[7] bleibt er bei seiner bekannten, mit verfeinerten Argumenten vorgetragenen Position: W i n t e r 1 5 1 4 / 1 5 im Zusammenhang der Originallektüre von Augustins „De spiritu

[1] Lohse, Bernhard, Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation, hg. v. Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch, Göttingen 1988. Vgl. auch ders., Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München ²1982.

[2] Vgl. Köstlin, Julius, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde, Stuttgart 1863, ²1901, Neudruck Darmstadt 1968.

[3] Vgl. Lienhard, Marc, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Göttingen 1980 (französisch: 1973); Schwab, Wolfgang, Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther, Frankfurt am Main – Bern 1977.

[4] WA 18,684,14–685,24.

[5] Vgl. Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ²1963, 241; weitere Stimmen bei Pesch, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (1967), Mainz ²1985, 382–393.

[6] Dazu ist ein Aufsatz von L. im Druck, der noch über die Darlegungen seines Buches hinausgeht, was die traditionelle Verankerung des Themas betrifft: „Gesetz und Gnade" – „Gesetz und Evangelium" (bei Augustinus), in: Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis, Bd 3, Freiburg–Göttingen (voraussichtlich) 1997.

[7] Lohse, Bernhard (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968; ders., Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen, Stuttgart 1988.

et littera" erfolgt die entscheidende und Augustin „produktiv mißverstehende" theologische Umorientierung. Aber L. berichtet fair über die Gegenpositionen. Allerdings versäumt er (aus Platzgründen?), die zentralen Texte und thematischen Zusammenhänge, auf die die Spätdatierung (1518) sich stützt,[8] genauso zu zitieren wie die für die Frühdatierung sprechenden, so daß die Vertreter der Spätdatierung etwas willkürlich wirken.

Übrigens: Nur wenige „Spätdatierer" halten alles Vorausgehende für vorreformatorische *Humilitas*-Theologie! Der katholische Insider wird freilich gegen alle Frühdatierungen einwenden: Augustinist zu sein war nicht verboten. Und auch nicht: Augustinus (mißverstehend) weiterzuentwickeln. Welcher Augustin-Interpret des Mittelalters hätte dies nicht getan! Die Schlußthese der „Disputatio contra scholasticam theologiam" vom 4. September 1517 – „Nichts über Augustinus hinaus gesagt!" – ist keine salvatorische Klausel. Wie sich Luther verhalten würde, nachdem auf der Basis dieser völlig im Rahmen der gegebenen Spielräume verbleibenden Theologie der Konflikt ausgebrochen war, das war völlig offen. Denkbar wäre auch gewesen – wie bei manchen Spätscholastikern, die sich gegen bessere Einsicht der römischen Doktrin „unterwarfen" –, daß auch Luther widerrief. Wenn er es nicht tat – was keineswegs ohne Angst geschah –, so erforderte das eine n e u e sehr persönliche Entscheidung, für die er starke Argumente haben mußte – Argumente, die mehr waren als nur das weitere Ausziehen schon angesetzter Linien. Das ist der Grund, die entscheidende reformatorische Wende ins Frühjahr 1518 zu datieren und ihren Inhalt zu rekonstruieren anhand der genannten, von L. nicht ins Spiel gebrachten Texte, zumal es Argumente dafür gibt, daß die anderen Angaben des „Großen Selbstzeugnisses" von 1545 keineswegs z w i n g e n d auf den Winter 1514/15 verweisen.

Bei dieser Gelegenheit vermißt man schmerzlich ein Wort L.s – und es dürfte ja gern ein kritisches Wort sein – zu einigen neueren Arbeiten, die ein etwas anderes Licht auf die theologische Entwicklung Luthers vor und zu Beginn des Romkonfliktes werfen. Die ebenso sture wie aufregende Untersuchung von John L. Farthing über Thomas von Aquin und Gabriel Biel kann erklären, warum Luther gerade in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre keinen Unterschied wahrnehmen kann zwischen der spätscholastisch-ockhamistischen Theologie und den Hochscholastikern.[9] L. erwähnt das jüngste Buch von Denis R. Janz über Luthers Thomaskenntnisse,[10] nicht aber sein früheres Werk über den spätscholastischen Thomismus, dem Luther faktisch begegnete.[11] Er verweist auf den Cajetan-Beitrag von Ulrich Horst in „Klassiker der Theologie",[12] nicht aber auf Horsts wichtige Untersuchung „Zwischen Konziliarismus und Reformation",[13] aus der hervorgeht, daß selbst Prierias in seinem Hauptwerk eine differenziertere papalistische Ekklesiologie vertritt, als sie in seinem Gutachten zu Luthers Ablaßthesen zutage tritt, das Grundlage für die Vorladung nach Rom und für das Verhör vor Cajetan war. Mir sind diese Arbeiten wichtig nicht so sehr, um damit Thomas gegenüber Luther zu mehr Recht zu verhelfen, sondern weil sie zugunsten Luthers erkennen lassen, wie lange er sich bemühte, sich kirchenrechtlich und kirchenpolitisch korrekt zu verhalten, während die Gegenseite sich gegen Recht und Argument auf schieres „power play" verlegte.

Eine methodische Entscheidung von größter Tragweite fällt L. hinsichtlich des Quellenwertes der e x e g e t i s c h e n V o r l e s u n g e n aus Luthers Spätzeit. Sie sind alle nur durch Mitschriften seiner Studenten überliefert und von diesen später für den Druck bearbeitet. Gelegentlich können wir durch literarkritischen Vergleich den originalen Wortlaut Luthers mühsam rekonstruieren, oft gar nicht. Gestützt auf eine von L. selbst betreute, hervorragende literarkritische Diss. von Matthias Schlicht zu Luthers Vorlesung über Ps 90 (1534, Druck 1540),[14] erklärt L. die Druckbearbeitung als Quelle für wertlos (350). Wieviel mehr muß das dann für Vorlesungsmitschriften gelten, wo es keine Vergleichsmöglichkeiten gibt und wo auch die Protokollanten nicht immer dasselbe Vertrauen verdienen wie im Falle von Ps 90! Man denke unter anderen und vor allem an die große Genesis-Vorlesung (1535–1545), die uns nur in der Bearbeitung bekannt ist.

Ich kann mich dem strengen Urteil L.s nicht anschließen – nicht weil ich Systematiker bin, der einen riesigen Textbestand nicht gern verlieren möchte, sondern weil ich als Historiker keinen Sinn darin sehen kann, nur das mündliche Wort Luthers, ohnehin nur das oft improvisierte, spontane und als solches rekonstruierte Wort als Quelle zu akzeptieren. Mir scheint es ein eher realistisches Prinzip, auch die D r u c k b e a r b e i t u n g e n als Quellen heranzuziehen, von Fall zu Fall behutsam und mit den verfügbaren Instrumenten den authentischen Gedanken Luthers zu erheben und im übrigen eine letzte Restunschärfe in Kauf zu nehmen. Zudem liegt im Fall der Vorlesung über Ps 90 zwischen Vortrag und Druck der Antinomerstreit, der Luther die im Originalton nicht so betonte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium noch einmal zu Bewußtsein brachte (vgl. 199–203) – und Luther hat für den Druck ein zustimmendes Vorwort geschrieben. Warum sollte es hier wie auch sonst undenkbar sein, daß Luther selbst später auf bessere und präzisere Gedanken kommen konnte als im improvisierten Vortrag?

Das H a u p t p r o b l e m, und das ist L. klar, ist natürlich der Übergang und die dauernde Durchdringung des Gedankens zwischen historischer Konditionierung und systematischer Konsequenz, also der „systematische Zusammenhang". Was kann „Systematik" der Theologie Luthers heißen? L. scheint nicht frei von einem gewissen antisystematischen Affekt (vgl. bes. 16–18). Aber soll „Systematik", „systematischer Zusammenhang" heißen, daß ein „System" angestrebt wird, in dem alle Einzelheiten so ihren Platz finden, daß sie voneinander ableitbar sind, also, ist eine Ausgangsvoraussetzung erst einmal gegeben, gar nicht anders sein und an keiner anderen Stelle mehr auftauchen können? „Systematik" der Theologie Luthers müßte in diesem Falle heißen, die Ausgangsvoraussetzung zu finden, die es gestattet, all die so zufällig in unableitbaren Zusammenhängen auftauchenden Gedanken und Thesen Luthers so abzuleiten, als ob ihre historische Zufälligkeit auf sie überhaupt keinen Einfluß hätte. Es ist klar, daß der Historiker hier immer Willkür befürchten wird – und durch die vorliegenden „systematischen" Gesamtdarstellungen der Theologie Luthers sich nur zu eindeutig bestätigt fühlen kann. Denn wer könnte sicher sein, wirklich die Ausgangsvoraussetzung L u t h e r s gefunden zu haben und nicht nur seine e i g e n e?

Das wird auch nicht notwendig besser, wenn man statt nach der Ausgangsvoraussetzung nach der „Mitte" von Luthers Theologie fragt, von der her sich alle Einzelaussagen ordnen und an der sich die Antwort auf die Einzelfragen orientieren muß. Nimmt man einen bestimmten Lehrkomplex, z. B. und im Gefolge von Karl Barth die Christusverkündigung als diese Mitte,[15] so ergibt sich nur, um im Bilde zu bleiben, anstelle der linearen eine sternförmige Ableitung der Einzelheiten. Das Ergebnis – z. B. eine lutherische Variante der Christozentrik Karl Barths – erscheint dann genauso willkürlich wie im ersten Fall.

Um solche Willkür zu vermeiden, arbeitet L. mit einem eher lokkeren, gleichsam reduzierten Begriff von Systematik. Diese ist ihm vor allem ein Problem des sachgemäßen Aufrisses, also der thematischen Reihenfolge, und diese wird gesteuert von dem erwähnten Grundsatz zu Luthers Verhältnis zum altkirchlichen Dogma. So ergibt sich eine Gliederung, die ein Kap. über das Schriftprinzip (*Sola Scriptura*) sowie über Vernunft und Glaube vorschaltet und dann mit der Trinitätslehre und der Christologie einsetzt, gefolgt von Anthropologie, Sünde, Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium, Kirche, Sakramente, Zwei-Reiche-Lehre, Eschatologie sowie einem abschließenden Exkurs über Luthers Haltung zu den Juden. In allen Einzelheiten werden dann die jeweils traditionellen Grundlagen und die für Luther typischen Neuorientierungen herausgearbeitet.

Von diesem Aufriß sagt L. im Vorwort, er sei „verhältnismäßig konservativ" (5; vgl. 21: „ziemlich ‚konservativ'"). Eine verräterische Bemerkung! Sie sagt einerseits – natürlich –, daß hier durch Verzicht auf „originelle" Systematik eine Vergewaltigung des historischen Befundes vermieden wird. Sie gesteht aber anderseits indirekt ein, daß der I n t e r p r e t Luther gegenüber Freiheiten hat – der Aufriß könnte ja statt dessen auch „verhältnismäßig unkonventionell" sein, oder? Wenn nein, was heißt dann „verhältnismäßig konservativ"? Ist es die Systematik, die Luther mutmaßlich selbst gewählt hätte, wenn er in die Verlegenheit gekommen wäre, eine systematische Gesamtdarstellung seiner Theologie zu schreiben? (vgl. 21). Woher aber könnte man das mutmaßen? Soll man denken, im Falle des Falles hätte Luther nur so gegliedert, wie er es bei Gabriel Biel oder auch bei Thomas von Aquin kennen gelernt hat oder wie es Melanchthon in seinen „Loci communes" tat, ohne daß ihm ein eigener Beitrag zuzutrauen gewesen wäre zu den Diskussio-

[8] Z. B. Resolutiones zu den Ablaßthesen mit der neuen Deutung der bedingungslos geltenden Absolution des Beichtvaters, „Sermo de duplici iustitia", die Thesenreihe „Pro veritate inquirenda" mit der wechselseitigen Kommentierung von Röm 1,17 (!) und Mt 16,19b und dem darin sich nach vorn schiebenden Problem der Heilsgewißheit.

[9] Vgl. Farthing, John L., Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, Durham-London 1988.

[10] Vgl. Janz, Denis R., Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer, Stuttgart 1989.

[11] Vgl. Janz, Denis R., Luther and the Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology, Waterloo (Ontario, Canada) 1983.

[12] Vgl. Horst, Ulrich, Thomas de Vio Cajetan (1469–1534), in: Heinrich Fries / Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 269–282; 415f; 430–432.

[13] Vgl. Horst, Ulrich, Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden, Rom 1985.

[14] Schlicht, Matthias, Luthers Vorlesung über Psalm 90. Überlieferung und Theologie, Göttingen 1994.

[15] So z. B. Wolf, Ernst, Die Christusverkündigung bei Luther, in: ders., Peregrinatio, I: Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem (1954), München ^{2}1962, 30–80.

nen um den „richtigen" Aufbau einer theologischen Synthese, wie sie im 12. und 13. Jh. schon einmal geführt worden waren?[16]

Unbeantwortbare Fragen, gewiß. Sie relativieren aber L.s leisen antisystematischen Affekt, indem sie dem systematisch interessierten Interpreten doch weitere Fragen gestatten.[17] Zumal dann, wenn die systematische Frage sich nicht auf den Aufriß und seine Vorgaben beschränkt, sondern sich auf den eigentlichen Gegenstand der systematischen Theologie ausdehnt: auf den Aufweis des aktuellen Wahrheitsanspruchs der in historischen Gestalten überlieferten Botschaft und seiner Plausibilität im Blick auf die Verstehensbedingungen der je eigenen Zeit.

Die „Systematik" der Theologie Luthers herauszuarbeiten, würde dann heißen: darzustellen, wie Luther selbst zu seiner Zeit die in traditionellen Formen ihm vorgegebene Botschaft neu durchdacht, sie auf die Verstehensvoraussetzungen und die Welterfahrungen seiner Zeitgenossen hin – im damaligen Deutschland! – neu und wahrhaft erlösend, als Evangelium formuliert hat. In der Sache leistet L. das auf Schritt und Tritt. Aber es geht nicht in seinen Begriff von Systematik ein. Jedenfalls könnte eine solche Systematik vom Ansatz her nicht die Geschichte überfahren – und doch müßte sie keineswegs zwingend mit der Trinitätslehre beginnen, ohne daß deren zentrale Bedeutung dadurch unterschätzt wäre.

Setzt man aber so an, dann ist es allerdings nicht mehr so verfehlt, etwa mit „Gesetz und Evangelium" zu eröffnen – vorausgesetzt nur, man versteht darunter nicht die hochkarätigen Reflexionsbegriffe moderner lutherischer Theologie (etwa bei Gerhard Ebeling oder Friedrich Gogarten u. a.), sondern schlicht das, was Luther, inhaltlich traditionell und hermeneutisch teilweise neu, darunter verstanden hat: den Dekalog, die Jesusgeschichte und deren theologische Reflexion vor allem bei Paulus. So einzusetzen ist ja gerade nach L. kein Übergriff, wenn die Sache der Formel schon ganz früh da ist, früher, als üblicherweise wahrgenommen wird – und wenn genau „synchron" mit ihr das Herzstück von Luthers Theologie, die Rechtfertigungslehre als Inbegriff der Christusverkündigung, wächst und ihre reformatorische Gestalt annimmt. Mit der Entwicklung dieser Formel erschließt sich dann fortschreitend der genaue Sinn des *Sola Scriptura*, wobei dieses Stichwort, weil als solches traditionell, erst 1520 erstmals auftaucht – in der „Assertio omnium articulorum . . ."[18] (vgl. 207f). Mit ihr erschließt sich der *promissio*-Begriff und mit diesem nachweislich das Konfliktpotential, das die Frage nach der Heilsgewißheit aufwirft.[19] Diese Ausgangslage ist es dann, die beginnt, den ganzen theologischen „Stoff" sauerteigartig durchzuarbeiten, historisch zuerst die Grundlegung der Ethik (Sermon von den guten Werken!), dann die Sakramentenlehre, mit ihr dann das Kirchenverständnis, dann die Anthropologie – aber im Grunde immer schon um die Gottesfrage kreisend.

Erstaunlicherweise ergibt sich dabei im Rückblick, daß die „historische Entwicklung" den „systematischen Zusammenhang" der Theologie Luthers mehr strukturiert, als L. aus Sorge vor einer Überfahrung der Geschichte zugestehen möchte.

Dafür liefert L. selbst sogar ungewollt die Belege. Die Abfolge der „Auseinandersetzungen" hat bei allen historischen Zufällen doch ihrerseits eine gewisse innere Logik und „Systematik". Beachtet man den oben erwähnten ersten methodischen Grundsatz von der Bedeutung des unstrittigen altkirchlichen Dogmas, dann zeigt sich, aus etwas Abstand betrachtet, bei L. eine erstaunliche Konvergenz zwischen der Abfolge der Themen in der Darstellung der „historischen Entwicklung" und des „systematischen Zusammenhangs". Es entsprechen sich die großen Blöcke Schrift / Vernunft / theologische Methode – Gott und Christus – Sünde und Rechtfertigung – Sakramente – Kirche und Kirchenreform – Kirche und Welt – Eschatologie.

Wichtiger aber ist noch ein anderes: Auch im systematischen Teil muß L. immer wieder in die historische Entwicklung zurückblicken und darauf aufmerksam machen, daß Luthers „eigentliche" und gar „abschließende" Auffassung gar nicht so leicht und mitunter gar nicht festzustellen ist. Luther hat zwar einige der Bekenntnisschriften verfaßt, aber kein „Konkordienbuch". Dieses war nicht von ungefähr nötig geworden. Erst mit ihm gibt es eine relativ einheitliche „lutherische Lehre". Luther selbst ist viel offener. Die Bedeutung dieser Tatsache für den ökumenischen Dialog muß wohl nicht lange erläutert werden.

Mit all diesen Reflexionen soll kein Gegenentwurf angedeutet werden. Zu empfehlen, zu preisen, zu bedanken ist ein Buch, in dem nun einige Generationen von Lutherfreunden in historischer und systematischer Frageabsicht nachschlagen können, was der unverstellte, darum oftmals fremdgewordene Luther den Christen seiner Zeit befreiend vermitteln wollte und unzähligen von ihnen vermittelt hat. Und sie können dann um so klarsichtiger ermessen, wo und wie Luther, oft nur vermittelt, oft aber auch noch ganz unvermittelt die Christinnen und Christen unserer Tage anspricht, ja sie regelrecht in ihren Glaubenserfahrungen und Glaubensanfechtungen zu identifizieren und aufzurichten vermag.

Hamburg Otto Hermann Pesch

[16] Vgl. zusammenfassend und mit Literaturangaben Pesch, Otto Hermann, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie (1988), Mainz ³1995, 387–395.

[17] Vgl. dazu auch Pesch, Otto Hermann, Hinführung zu Luther, Mainz ²1983, 316–322.

[18] WA 7, 94–151.

[19] Ich folge hierin Bayer, Oswald, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971 – ohne allerdings seinem Urteil über Luthers frühe humilitas-Theologie als schlechterdings „vorreformatorisch" zuzustimmen.

Dogmatik/Ökumene

Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. 189 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-00096-9

Dieser Bd, der, abgesehen von einigen Zusätzen, eine von der Hg.in organisierte Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing im Jahr 1993 dokumentiert, zeigt die Breite, aber auch die Verschiedenheit der Ansätze in der Feministischen Theologie sehr deutlich.

In ihrer Einleitung zeichnet Elisabeth Moltmann-Wendel den Weg der Feministischen Theologie aus der Geistvergessenheit der offiziellen Theologie nach, wobei „die Neutralisierung der ‚Ruach' als ‚Pneuma' und ihre Vermännlichung als ‚Spiritus Sanctus' aufzuarbeiten" (7) war: u. a. indem Catharina Halkes sich 1980 auf die Mütterlichkeit des Geistes besann und Silvia Schroer 1986 auf das Taubensymbol hinwies, „ursprünglich Botin der Liebesgöttin, die in der Weisheitstheologie wiederkehrt". Der Zurückhaltung der US-amerikanischen Feministischen Theologie, die in einer weiblichen Geistgestalt vornehmlich die Alibi-Funktion innerhalb einer männlich konzipierten Trinität befürchtet, wird die eigenartig undogmatische Rolle gegenübergestellt, die „Gottes Geist" ganz allgemein in der christlichen Tradition gespielt hat.

Das vorliegende Buch ist jedoch nicht „die erste monographieähnliche Darstellung der Weiblichkeit des Geistes" (9) nach der Arbeit von Selma Hirsch (Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma Hagion, Berlin 1927), denn Verena Wodtke-Werner ist mit ihrer Diss. (Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter, Paffenweiler 1994) ihm ein wenig zuvorgekommen.

Im biblischen Teil des Buches analysiert Helen Schüngel-Straumann auf ihre bewährte Weise die *atl. rûah als Lebens/Schöpferkraft* mit einem „ursprünglichen Bezug auf den Geburtsvorgang" (21). Betont wird die Übergänglichkeit zwischen den einzelnen Bedeutungsbereichen: von schöpferischer Kraft Gottes zur rûah, die die Propheten erfüllt und die die Menschen zum Guten antreibt.

Den häufigsten Gebrauch von rûah zeigen die Texte aus dem 6. vorchristlichen Jh. (Babylonisches Exil), als Metaphern wie Richter, König, Kriegsheld für Gott nicht mehr tragfähig waren und mütterlicher Trost herbeigesehnt wurde – was jedoch die Vielfalt der Gottesbilder nicht ausschließt.

Interessant ist die Interpretation des Genuswechsels bei rûah durch eine feministische Theologie im Unterschied zu allem Vorhergehenden. Obwohl der überwiegend weibliche Gebrauch von rûah nicht immer eindeutig positiv ist, hat die Vf.in Grund genug, die ältere (männliche) Exegese zu kritisieren, deren Meinung sie so wiedergibt: „je personaler die rûah gebraucht werde, umso eher sei sie männlich" (34). Sie hält dagegen fest, daß der lebensbejahende Aspekt von rûah immer feminin ist, während der maskuline Gebrauch des Begriffs jeweils mit Gewaltsamkeit in Beziehung steht.

Die ntl. Arbeit von Christine Gerber hat sich dem Sprachwechsel zum Griechischen zufolge mit dem *Geistbegriff als Neutrum* auseinanderzusetzen. Sie zeigt, daß die etymologische Urbedeutung von Pneuma als ein Wehen, Hauchen, Atmen, der von rûah sehr nahe kommt, wenngleich mit dem Bedeutungszusatz von „riechen" (39). Erstaunlicherweise beruht aber auch das deutsche Wort „Geist" auf einem Verb ähnlicher Bedeutung, wie anhand von Grimms Wörterbuch gezeigt wird.

Eine Kontinuität sieht die Vf.in von der prophetischen rûah zur Geistbegabung Jesu, die besonders anläßlich seiner Taufe thematisiert wird. In der Pfingsterzählung wird eine Anspielung auf atl. Theophanieschilderungen festgestellt (43). Trotz Betonung des Gemeinschaftscharakters der Pfingsterfahrung und des Joel-Zitates von der beiden Geschlechtern verliehenen Gabe der Prophetie sieht sich die Autorin zu folgender Einschränkung veranlaßt: „Als Anwesende beim Pfingstwunder hat sich der ‚Lukas' genannte Verfasser der Apostelgeschichte wohl nur die Zwölf vorgestellt." (44) Immerhin „ersetzt" für sie das Pneuma bei Jüngerinnen wie Jüngern die Beziehung zum irdischen Jesus.

Das Pneuma in lebenschaffenden bzw. mütterlichen Bildern beschrieben findet die Autorin in Joh 6,63 und 1 Kor 15,45, vor allem jedoch in den Kindheitsgeschichten (worüber man gern mehr gelesen hätte) und ganz besonders in der Nikodemusrede Joh 3,1–8, bei der gegenüber bisheriger Exegese präzisiert wird. Ebenso weist die auf Vorsicht bedachte Autorin, die sich keine Überinterpretation zuschulden kommen lassen will, auf die Geburtsschreie des Pneuma in Röm 8,18ff hin.

Nach diesen biblischen folgen im zweiten Teil des Buches zwei Beiträge über das Mittelalter. Jutta Taege-Bizer geht ebenfalls in vorsichtiger Weise den Spuren der *Vilemina aus Böhmen* nach, die in letzter Zeit, besonders durch die Arbeit von Luisa Muraro, wieder bekannt geworden ist. Nur aus dem fast 20 Jahre nach ihrem Tod im Jahr 1300 entstandenen Inquisitionsprotokoll der Befragung ihrer kleinen Gemeinde ist einiges über sie zu erschließen.

Darin werden sowohl abstreitende als auch bestätigende Worte Vileminas in bezug auf den Glauben, sie sei eine *Inkarnation des Heiligen Geistes*, überliefert. T. sagt aber deutlich, daß sie „Vorstellungen, die einer ‚ecclesia spiritualis' nahekommen, (. . .) in der Frömmigkeit Vileminas" nicht zu entdecken vermag (65), und bringt ihr Auftreten mit ihrer Kritik an der Machtpolitik der Kirche in Zusammenhang, wie sie auch bei Mystikerinnen, die nicht mit der Kirche in Konflikt gerieten, aus deren Werken ersichtlich ist. Vileminas Erfahrung könnte also in der im 13. Jh. häufig anzutreffenden mystischen Gedankenwelt von der Vergöttlichung des Menschen wurzeln. Die Vf.in zieht ausdrücklich die Parallele zur Unio-Erfahrung und „Gottesferne" bei Mechthild von Magdeburg (72) und hält auch einen Kontakt Vileminas zu Hadewijch von Antwerpen nicht für ausgeschlossen.

Neben den Berichten im Protokoll, wonach Vilemina in sich eine neue Stufe der Heilsgeschichte verwirklicht gesehen haben soll, steht auch noch die Bezeugung der Teilnahme Vileminas am Sühneleiden Christi, wie sie in mystischen Kreisen vielfach geäußert wird. Außer einem, von ihr in eine Art Kindschaftsverhältnis angenommenen, männlichen Anhänger ist es vor allem die sich als Vileminas Nachfolgerin verstehende Mayfreda, der von der Anhängerschaft die Verkündigung der sich selbst als Inkarnation des Heiligen Geistes deutenden Worte Vileminas zugeschrieben wird.

T. glaubt, nach sorgsamer Prüfung der Akten, die Ansicht vertreten zu können, daß Vileminas Selbstverständnis als *Gegengewicht zur Inkarnation Gottes* in einem männlichen Christus durch die Vergöttlichung einer Frau für Frauen einen Ausgleich bringen sollte, zumal in ihrem Anhängerkreis die Vorstellung bestand, der unheilige Papst solle durch Mayfreda ersetzt werden.

Die Arbeit von Verena Wodtke-Werner über das *Trinitätsfresko in der Kirche von Urschalling* kann aus dem reichen Fundus ihrer Diss. schöpfen, wo gezeigt wird, daß bei vielen christlichen Schriftsteller/inne/n der Tradition die dritte trinitarische Person mit (zuweilen auch klischeehaft) weiblichen Vorstellungen verbunden wird, was durch Identifikation der mütterlichen göttlichen Caritas mit dem Heiligen Geist ermöglicht wird. Besonderen Wert legt die Vf.in darauf, daß „die Idee von einem weiblichen Geist aus ganz verschiedenen Kontexten kommt, die nichts miteinander zu tun haben müssen". (87)

Bei den syrischen Kirchenvätern läßt sich die Vorstellung vom Geist als Mutter noch vornehmlich aus dessen grammatisch femininem Geschlecht erklären, aber auch hier wird das weibliche Geistverständnis schon mit paulinischen Texten vom Stillen des Kindes in Zusammenhang gebracht. Im griechischen Sprachbereich wird sogar die weibliche Substantivbildung (pnoia) als innertrinitarisches Einheitsprinzip nachgewiesen. W. hält es für möglich, daß neuplatonische Kirchenväter dieses weibliche Prinzip auch über das chaldäische Orakel rezipierten, wo eine weibliche „Dynamis" zwischen zwei männlichen Prinzipien steht.

Im Anschluß an diese Tradition einer weiblichen Geistsymbolik wird das besagte Urschallinger Trintitätsfresko aus dem Ende des 14. bzw. Anfang des 15. Jh.s im Rahmen der gesamten Fresken dieser Kapelle erforscht. Die Vf.in setzt sich gegen die Auffassung ab, darin „Greis, Mann und Jüngling" abgebildet zu sehen, die durch eine Ähnlichkeit zwischen dem Heiligen Geist und den Engeln, die niemals weiblich dargestellt würden, unterstützt werde. Sie weist dagegen auf eine vor allem in der Länge des Haares erkennbare Ähnlichkeit zwischen den weiblichen Heiligen bzw. den Frauengestalten der Fresken und der Geistgestalt hin, während kein einziger Mann „zugleich bartlos und mit langen Haaren" gemalt worden sei (100) und bartlose Jünglinge wie die Engel einen halblangen Pagenschnitt aufwiesen.

Obwohl ansonsten eine große Zahl männlicher (trinitarisch zu verstehender) wie weiblicher Dreigestalten (z. B. drei Moiren, die drei Bethen, Allegorien der drei Tugenden) nachweisbar ist, aber kein anderer männlich-weiblicher Mischtyp wie in Urschalling, glaubt die Vf.in doch, in der Urschallinger Geistgestalt die Caritas sehen zu können, da im Mittelalter die Idee von der mütterlichen Geist-Caritas-Gestalt bis in die Volkssprache hinein verbreitet war. „Wenn nämlich einerseits der Heilige Geist in der theologischen Literatur der Zeit als Mutter und Jungfrau Caritas bezeichnet wird und es andererseits weibliche Darstellungen der Liebe gibt, wäre auch der feminine Eindruck in Urschalling auf diese Art kunsthistorisch zu erklären." (114)

Der dritte, mit Reflexionen überschriebene Teil des Buches beginnt mit systematisch-theologischen Überlegungen von Lucia Scherzberg. Es geht um die *Vereinbarkeit von weiblichem Subjektwerden einerseits und Selbstlosigkeit und Leiden andererseits.*

An der biblisch bezeugten prophetischen Rede von Frauen und den von Anne Jensen wiederentdeckten Prophetinnen Priska und Maximilla der „Neuen Prophetie" (früher Montanismus genannt), an einem neuen Verständnis von Offenbarungsgeschichte – Leidens- und Widerstandsgeschichte als „Ort" der Offenbarung –, woraus sich ein theologisches Verständnis der Frauenbewegung ergibt, die durch das Hören auf einander als „Ort der Gnadenerfahrung" erkennbar wird, ebenso wie durch Kritik an dem, was fälschlich für Offenbarung gehalten wurde, werden zusammen mit weiblichen Gottesbildern wesentliche Anhaltspunkte für ein neues Modell der *Vereinbarkeit von Entgegengesetztem* gefunden.

Dabei wird aber der Verdacht geäußert, daß weibliche Gottesrede insofern ambivalent sein könne, als sie Stereotypisierungen des Weiblichen transportiere bzw. projiziere. Wenn dies auch für die weibliche Gottesrede neuerer (männlicher) Theologen zutreffen mag, so doch keinesfalls für die Schriften einer Hildegard von Bingen oder Gertrud von Helfte, die hier leider nicht einbezogen sind und die gerade unter der Mutter-Tochter-Symbolik für das Göttliche und das Menschliche den Weg zu einem reifen und eigenständigen Menschsein zeigen wollen.

In Anknüpfung an die Benennung der „unheiligen Trinität" durch Mary Daly als „Vergewaltigung, Völkermord und Krieg" weist Mary Grey auf die *„Stolpersteine" bei der Gewinnung eines neuen Geistverständnisses* hin: den Geist-Materie-Dualismus, die Trivialisierung des Immanenten, Konkreten, in Gegensatz zum Transzendenten, Universellen, und die Identifizierung der dem Heiligen Geist zugeschriebenen „weiblichen" Eigenschaften des Sanften und Hegenden nur mit Frauen, während doch beide Geschlechter solche Eigenschaften brauchten. Insbesondere wegen der vermuteten Gefahr, Frauen aufgrund ihrer Bezogenheit auf den Heiligen Geist auf „soziale Verhaltensmuster wie Passivität und Gehorsam" (140) festzulegen, wird dringend eine nicht geschlechtsspezifische Weise des Geistverständnisses gefordert wie „Wechselbeziehung" und „Lebensatem". Wieso gerade Geistbeziehung zu Passivität und Gehorsam führen könne, wird allerdings nicht erklärt.

Gerade auch hier muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß es neben der patriarchalen Auffassung von Marias Passivität bei der Verkündigung (144) besonders in der Frauentradition eine ganz andere gegeben hat, wonach Maria bewußt die Menschheit vor Gott vertreten und ausdrücklich in das Zusammenwirken mit Gott eingewilligt hat, und daß auch der „klassischen" Theologie der Scholastik die Auffassung fernliegt, Maria sei durch den Heiligen Geist „geschwängert" worden. Sie spricht vielmehr im deutlichen Unterschied zur *generatio* von einer *creatio* der menschlichen Natur Jesu in Maria.

Zu der hier betonten „langen Geschichte der Kirche mit ihrer Verachtung des Körpers" (145) muß in Anbetracht der immer festgehaltenen Theologie des Auferstehungsleibes, die bereits einen Überwindungsversuch dualistischen Denkens darstellt, einschränkend bemerkt werden, daß es sich dabei vor allem um eine Verachtung der – primär auf die Frau projizierten – Sexualität handelt.

Im vierten Teil unter dem Titel Aufbrüche erzählt zunächst die evangelische Theologin Erika Godel die *Geschichte ihrer Diskriminierung* aufgrund der Tatsache, daß sie von der „Heiligen Geistin" gepredigt und geschrieben hat. Wichtig daran ist, daß man nicht an dem – linguistisch im Deutschen bei dem Substantiv „Geist" nicht möglichen – weiblichen Suffix „-in" Anstoß genommen hatte, was auch viele Theologinnen veranlaßt, lieber „die Geistkraft" zu sagen, sondern daß von den Kirchenmännern offensichtlich an der Vorstellung der Weiblichkeit der dritten trinitarischen Person Kritik geübt wurde.

Das Lehrzuchtverfahren führte jedoch glücklicherweise nicht zur Zurückstellung vom Amt der Superintendentin, weil die Kandidatin sich mit vielen entsprechenden Aussagen in der Tradition, bis hin zu Zinzendorf, über das Mutteramt oder die Mütterlichkeit des Heiligen Geistes zu rechtfertigen und den Charisma-Begriff neu zu interpretieren wußte. Daß sie sich in ihrem Amt jedoch nicht spannungslos wohl fühlen kann, bringt sie abschließend zum Ausdruck. „In einer Kirche mit einem hierarchisch gegliederten Amt (. . .) kann ich ohne die Krücken schlecht laufen, die ich als Stützen des Patriarchats durchschaut zu haben glaubte. Es fällt mir nicht leicht, immer wieder zaghaft zu versuchen, Macht anders zu gebrauchen als herrschaftlich." (157)

Mit Leelamma Athyal und Chung Hyun Kyung kommen zwei asiatische Theologinnen zu Wort. Erstere, die Inderin, lehnt die aus sowohl *männlichen wie weiblichen Gottesbildern* für sie folgende Vorstellung eines „androgynen" Gottes als unwürdig ab, was bei ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft verständlich ist. Daß es unter Voraussetzung eines analogen Denkens möglich ist, von weiblichen und männlichen Zügen im Gottesbild zu sprechen, ohne daß es zur Übertragung menschlicher Sexualität auf den göttlichen Bereich käme, ist in die Überlegungen nicht einbezogen.

Möglicherweise liegt ein Übersetzungsfehler vor, wenn (160) mehrfach davon die Rede ist, daß Gott „eine ‚Person'" sei, denn hier wäre die artikellose Redeweise am Platze gewesen.

Dem Einwand von Rosemary Radford Ruether gegen ein Trinitätskonzept aus zwei männlichen und einer weiblichen Person, dem die Gefahr des Abgleitens in eine androzentrische bis männlich-dominierte Perspektive innewohne, begegnet die Vf.in mit ihrer Berufung auf das Mysterium einer „Einheit in Vielfalt", „eine Logik, die dem östlichen Denken entspricht. (. . .) Das Kind eines Vaters und einer Mutter ist das Bindeglied ihrer Einheit in einem sehr realen Sinne, und die Frage von männlicher oder weiblicher Majorität tritt dabei in den Hintergrund." (161)

Die Vf.in fährt fort mit der „kühnen Exegese" (E. Moltmann-Wendel, 11), daß Elohim und Ruach, gleichsam als Eltern, nach Gen 1 die Welt erschaffen haben. Durch beide Testamente wird die weibliche Versinnbildlichung des Befreiungsprozesses aufgewiesen, an dem der Geist beteiligt ist. Dem Trinitätsmodell von „Einheit in Beziehung" und „Partnerschaft in Gemeinschaft" wird abschließend gerade für die Entwicklung der asiatischen Frauentheologie große Bedeutung zugesprochen.

Der Bd schließt mit einer revidierten *Übersetzung und Kommentierung der berühmten Rede* der Koreanerin Chung bei der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991, die einen Einblick in die koreanische Befreiungstheologie vermittelt. Dabei werden asiatische Vorstellungen wie „ki" als Atem, Wind, Energie einbezogen, da die Autorin mit Recht der Meinung ist, daß nicht erst mit den Missionaren der Gottesgeist nach Korea kam, sondern immer schon bei ihrem Volke war. Der von männlichen Rezipienten gegen die Rede der Koreanerin erhobene Vorwurf des Synkretismus läßt erkennen, wie sehr heute vergessen ist, daß kein Geringerer als Leibniz aufgrund der Schriften der China-Missionare des frühen 18. Jh.s schon zu ähnlichen Egebnissen gekommen ist.

Der Bd ist gerade in seinen verschiedenen Ansätzen mehr als nur eine Verständigung unter feministischen Theologinnen, er ist auch ein Angebot des Gesprächs mit den heute noch überwiegend männlichen Vertretern der Universitätstheologie.

München/Tokyo Elisabeth Gössmann

Weinrich, Michael: **Ökumene am Ende?** Plädoyer für einen neuen Realismus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. 188 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7887-1525-1

Besonders über den Kirchen in den „hochindustriellen Wohlstandsgesellschaften . . . sind dunkle Wolken aufgezogen". Um auf die gegenwärtigen Herausforderungen nicht nur mit bereits überlebten Lösungen zu antworten, müssen sich die Kirchen, um zu einer tragfähigen Erneuerung zu gelangen, auch immer wieder im theologisch qualifizierten Sinne um ihre ökumenische Existenz sorgen.

Doch die drei großen Traditionsströme – orthodox, römisch-katholisch, protestantisch – weisen „fundamentale Verschiedenheiten" auf, die so grundlegend und charakteristisch sind, daß sie sich nicht vereinheitlichen lassen. W. verdeutlicht das anhand der spezifischen ekklesiologischen Perspektiven, wobei er sich jeweils auf drei charakteristische Eigenarten der genannten Konfessionsfamilien beschränkt:

Die orthodoxe Ekklesiologie wird grundlegend bestimmt durch die Themen Heiligkeit, Universalität und Doxologie in der Gestalt der Liturgie. Die römisch-katholische Ekklesiologie insistiert auf Einzigkeit, Repräsentanz des lebendigen Christus auf Erden und die Sakramentalität der Kirche. Für das Kirchenverständnis des Protestantismus ergeben sich als Kristallisationspunkte die wesenhaft unsichtbare Katholizität der geschichtlich durchaus noch nicht geeinten Kirche, die Kirchenleitung der Schrift als der exklusiven Erkenntnisquelle des Evangeliums und die konfessionelle Existenz der sich in ihrer Weltlichkeit begreifenden Kirche.

Aus diesen ekklesiologischen Grundbestimmungen ergeben sich dann auch die spezifisch konfessionellen Visionen von der wahren und universalen Kirche, für die sich nicht einfach eine gemeinsame Ebene zur Bestimmung eines Einheitsverständnisses finden läßt.

Statt der bisher gepflegten Konvergenz- bzw. Konsenslogik muß daher ein „begründet konturiertes" Differenzmodell in Aussicht genommen werden, das weit über die bisher vorgetragenen Vielfalts- und Gemeinschaftsvorstellungen hinausgeht.

W.s These ist nun, daß die ekklesiologische Reflexion über das für die Kirche essentielle Verhältnis zur Synagoge auch als eine Einübung in den substantiell produktiven Umgang mit fundamentalen Differenzen der verschiedenen christlichen Konfessionsfamilien entfaltet werden kann. Die „Selbigkeit Jesu Christi mit dem Gott Israels", ohne die sich das „Schisma zwischen Kirche und Israel" zwangsläufig zu einem Schisma in Gott selbst ausweiten würde, hat auch ekklesiologische Bedeutung und erhält bei W. den Stellenwert einer besonderen ökumenischen Herausforderung, die konsequent zu bedenken ist.

Zugleich würde damit der derzeitigen Neigung des jüdisch-christlichen Dialogs zu einer zwar verständlichen, aber kirchlich dann eben doch wirkungslosen Eigenwilligkeit entgegengewirkt.

Hüllhorst Rolf Becker

Moraltheologie

Pannenberg, Wolfhart: **Grundlagen der Ethik.** Philosophisch-theologische Perspektiven. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 160 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1577), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-33601-2

Das schmale Bändchen ist dem Münchner Fakultätskollegen des Autors und seinem langjährigen Weggefährten in der Systematischen Theologie Trutz Rendtorff zu dessen 65. Geburtstag gewidmet. Über die üblichen akademischen Usancen hinausgehend meint „Widmung" in diesem Fall: Pannenberg versteht seine Überlegungen zur Grundlagenproblematik der gegenwärtigen Ethik als unmittelbare Weiterführung, Ergänzung und – im entscheidenden Punkt – auch Korrektur einer als „ethische Theologie" konzipierten Fundamentalethik, wie sie Rendtorff in der Nachfolge von Troeltsch entwickelt hat.

Dabei greift er auf die Grundthese zurück, die er schon vor zwei Jahrzehnten in dem mit Gerhard Ebeling um die Evidenz des Ethischen geführten Disput aufgestellt hatte: Das „ethische Zeitalter des Christentums" (Rendtorff), in dem eine dogmatische Glaubenslehre im Ausgang von einer noch als intakt vorausgesetzten anthropologisch-ethischen Erfahrungsbasis immerhin möglich schien, ist mit Nietzsche und Freud radikal zu Ende gegangen. Mit dem Verfall der Verbindlichkeit moralischer Normen hat eine rein anthropologische Begründung der Ethik ihre Plausibilität eingebüßt; sie kann heute nicht anders als auf einem im weitesten Sinn dogmatischen Fundament erfolgen, indem nämlich der Gottesgedanke und die biblische Reich-Gottes-Botschaft „als Ursprung und Grund auch aller ethischen Normen und ihrer Verbindlichkeit gedacht werden" (73).

Anders als Barths Versuch, die Ethik einer christologisch begründeten Dogmatik als abgeleiteten Bestandteil einzuverleiben, möchte P. aber an einer breiteren, allgemein zugänglichen anthropologischen Basis der Ethik festhalten. Er will den Anspruch ethischer Aussagen nicht von einem „vorgegebenen Glaubensstandpunkt aus, sondern im Kontext der allgemein zugänglichen Problematik menschlicher Lebensführung entwickeln" (85) und dabei bewußt an dem Erbe der augustinisch-reformatorischen Naturrechtsethik anknüpfen (102; vgl. schon 26 und 56).

Die Notwendigkeit, eine ethische Argumentation an anthropologische Grundfragen des Menschseins zurückzubinden, führt dazu, der Ethik im Gesamt der Theologie eine „relative Selbständigkeit" (103) in ihrem Verhältnis zur Dogmatik zuzugestehen, während diese umgekehrt voraussetzen muß, daß sich die religiöse Thematik zuvor als unabweisbare Frage der menschlichen Existenzdeutung auf dem Boden einer umgreifenden Anthropologie gezeigt hat. Dieser wechselseitige Einschluß von Dogmatik und Ethik steht, obwohl der beiden vorausliegende Gottesgedanke methodisch nur im Ausgang von einer breiter angelegten anthropologischen Fragestellung gewonnen werden kann, für P. sachlich dennoch unter dem Primat der Dogmatik: erst der auf dogmatischer Grundlage gewonnene Reich-Gottes-Gedanke verbürgt letzten Endes auch der Ethik die Einheit ihrer Fragestellung und die Möglichkeit einer definitiven Antwort auf sie.

Diese formale Grundthese über das Verhältnis der beiden zentralen Disziplinen der systematischen Theologie zueinander wird in sechs Kap.n im ständigen Seitenblick auf den Entwurf Rendtorffs äußerst materialreich entfaltet.

Das erste Kap. analysiert im Anschluß an den amerikanischen Moralphilosophen MacIntyre das Scheitern des moralischen Projekts der Aufklärung, problematisiert die systemtheoretische These einer Entmoralisierung der modernen Gesellschaft (Luhmann) und erarbeitet im Gedanken der menschli-

chen Lebensführung einen ersten, über den klassischen Begriff der moralischen Handlung hinausgehenden Leitfaden für die weiteren systematischen Überlegungen.

Im zweiten und dritten Kap. werden dann die *wichtigsten historischen Wege der Ethikbegründung* von Plato bis Schleiermacher einer kritischen Überprüfung unter der Rücksicht ihrer Brauchbarkeit für die Grundlegung einer theologischen Ethik unterzogen.

Dabei würdigt P. es als eine bleibende Einsicht Platos, durch die er sich sowohl dem kantischen Rigorismus als auch allen utilitaristischen Moraltheorien als überlegen erweist, daß er einerseits den Vorrang des Guten vor der Lust herausgestellt hat, andererseits aber auch an dem Wahrheitsmoment einer eudämonistischen Ethik festhielt, wonach zum Begriff des Guten notwendig die Beziehung auf den Menschen gehört, für den dieses ein Gutes ist (33). Diese „Zurückbiegung" (35) der Frage nach dem Guten auf das handelnde Subjekt führt jedoch bereits bei Aristoteles zu einer weitergehenden Identifizierung des Glücks mit dem Guten, mit der Folge, daß nicht mehr der Gedanke des Guten, dessen Gegenwart als indirekte Begleiterscheinung dann Lust und Erfüllung vermittelt, sondern eine rein eudämonistische Konzeption die Ethik beherrscht (35). Dagegen gelingt es Augustin wiederum, sogar noch entschiedener als Plato, den Vorrang des Guten vor der Lust zur Geltung zu bringen, weil für ihn der biblische Gott, der in Christus dem Menschen künftige Seligkeit verheißt, zum Inbegriff des Guten und zur Quelle eines alle innerweltliche Erfüllung übersteigenden Glücks werden kann (37). In dieser theologischen Verbindung des Gottesgedankens mit der philosophischen Vorstellung vom höchsten Gut sieht P. auch in systematischer Perspektive den entscheidenden Sachgrund, der innerhalb einer christlichen Theologie die „Vorordnung" der Dogmatik vor die Ethik erzwingt (38).

Während er dem Utilitarismus in seinen klassischen Spielarten entgegenhält, er bleibe hinsichtlich der möglichen Gegenstände der Lusterfahrung zu unbestimmt und verfüge über kein anwendbares Kriterium zur Unterscheidung sittlich gerechtfertigter Lustarten (52), schließt sich P. im Blick auf Kant dem Formalismusvorwurf Hegels und Schleiermachers an: Der kategorische Imperativ funktioniert danach nur dann im Sinne von Kants eigenen moralisch-humanitären Überzeugungen, wenn er auf der Basis inhaltlicher Vorgaben der antik-christlichen Naturrechtslehren angewandt wird. Sowohl in ihren Inhalten wie in ihrer Begründung erscheinen die antik-christlichen Naturrechtslehren sowie die biblische Gebotsethik deshalb als überzeugendere Alternativen zu einer reinen Pflichtethik im Gefolge Kants (54–56).

Dagegen findet Schleiermacher, insofern er hinter die aristotelisch-thomanische Tugendlehre auf die platonische Konzeption des Guten zurückgreift, bei P. erwartungsgemäß große Zustimmung. Seine – die tugendethische Konzentration auf die Perspektive individueller Sinnerfüllung korrigierende – Güterethik stößt jedoch darin auf Kritik, daß er das höchste Gut nicht (wie Plato) als die göttliche Wirklichkeit versteht, zu der alles hinstrebt, sondern mit Kant als eine teleologische Größe denkt, die durch menschliches Handeln erst hervorgebracht wird (65). Daran knüpft P. die Vermutung, daß die problematische Vermittlung zwischen der Lebensführung des einzelnen und der Allgemeinheit der Vernunft bei Kant und Schleiermacher deshalb nicht gelingen konnte, weil das Reich-Gottes-Motiv als ein ethischer Begriff gedacht war und der Gottesgedanke aus der Vorstellung des höchsten Gutes ausgeblendet wurde (66).

Diese Vermutung wandelt sich schließlich in die zum nächsten Kap. überleitende These: Die von jeder philosophischen oder theologischen Ethik zu leistende Vermittlung zwischen individueller Sinnerfüllung und allgemeiner Vollendung kann überhaupt nur gelingen, wenn der Reich-Gottes-Gedanke der individuellen und der allgemeinen Perspektive vorgeordnet und dabei das Reich Gottes als von Gott her kommend und in seinem eschatologischen Handeln begründet gedacht wird (70).

Das vierte Kap. erläutert den systematisch zentralen, für P. auch innerhalb einer rein philosophischen Ethiktheorie aufweisbaren *Zusammenhang von Reich Gottes und Ethik*, demzufolge Gott als höchstes Gut dem Streben der Menschen nach dem für sie Guten vorausliegt und deshalb (so wird man die in Frageform angedeuteten Vermutungen P.s an dieser Stelle verstehen müssen), auch als letzter Grund der Verbindlichkeit ethischer Normen überhaupt gedacht werden muß (73). Gegenüber allen humanitären Utopien und innergeschichtlichen Fortschrittsideologien halten P. und Rendtorff gemeinsam daran fest: „Eschatologie kann nicht unmittelbar Gegenstand ethischen Handelns sein. Sie ist kein durch menschliches Handeln zu realisierendes Ziel, wohl aber umgekehrt Quelle der Inspiration menschlich-ethischen Handelns im Sinne seiner Orientierung und Ermutigung" (71).

Das fünfte Kap. erörtert nochmals die *Eingrenzung des ethischen Themas* innerhalb einer auf dogmatischer Grundlage stehenden Theologie, was schließlich zu der Formel führt, daß die Dogmatik auf das Handeln Gottes und die Einbeziehung des Menschen in dieses göttliche Handeln gerichtet ist, während es die Ethik mit dem Handeln des Menschen für sich, im Sinne des eingangs erarbeiteten Begriffs der menschlichen Lebensführung, zu tun hat (103).

Im sechsten Kap. möchte der Vf. einige Bausteine zur, angesichts der verbreiteten Orientierungslosigkeit unserer Zeit dringenden *„Erneuerung der ethischen Urteilsbildung aus der Kraft des Glaubensbewußtseins"* (100, Hervorhebung vom Rez.) zusammentragen. Es geht ihm in diesen unter den Stichworten „Selbstverwirklichung und Dienst", „Selbstbeherrschung", „Ehe und Familie" und „christliches Handeln im säkularen Staat" vorgelegten Reflexionen vor allem darum, die „spezifische Modifikation" (109) herauszuarbeiten, die das christliche Ethos ungeachtet seiner rationalen Begründbarkeit im Rahmen einer allgemeinen Naturrechtslehre aufweist. Auf diesen besonders eindringlichen Seiten schreibt der Vf. der gegenwärtigen theologischen Ethik einige in Vergessenheit geratene Wahrheiten ins Stammbuch, so etwa die, daß Solidarität unter Christen den Vorrang vor der Teilnahme an allgemeingesellschaftlichen Konsensbemühungen haben muß (118) oder daß der Eigenwert der Institution Ehe nicht in der Selbstverwirklichung von Individuen aufgeht (127).

Sowohl in diesen einzelnen Konkretionen als auch in der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik stellt die vorliegende Studie trotz ihrer inhaltlichen Knappheit einen höchst eigenständigen Ansatz dar, der quer zu den eingebürgerten Grenzziehungen zwischen autonomer Moral und Glaubensethik, zwischen teleologischer und deontologischer Ethik oder zwischen Naturrechtsethik und biblisch-heilsgeschichtlichem Ethos steht.

P. distanziert sich vornehm und vorsichtig, doch in der Sache klar von dem Substitutionsmodell, das er bei Rendtorff ausmacht, in dem eine „ethische Theologie" der Dogmatik im engeren Sinn vorangeht und diese begründet, aber er paßt trotz formaler Übereinstimmung auch nicht einfach in das herkömmliche Subordinationsmodell, demzufolge die Ethik in Abhängigkeit von der Dogmatik, insbesondere der Christologie oder der Eschatologie, zu entfalten ist und nur aus technischen Gründen als selbständiges Fach neben ihr geführt wird. Aus der Sicht einer katholischen Moraltheologie, die sich mit Dreys berühmter Formel als „umgewandte Dogmatik" versteht und seit dem Beginn dieses Jh.s von einer streng koordinierten Stellung beider Disziplinen der systematischen Theologie spricht, rückt P.s Ansatz einer vom Reich-Gottes-Gedanken und von der (aus der theologischen Anthropologie heraus entfalteten) dogmatischen Gotteslehre her begründeten Ethik am Ende dennoch nahe an deren prinzipielle Unterordnung unter die Dogmatik heran.

Dagegen wäre kritisch zu fragen, ob in diesem imponierenden Entwurf die „Vorordnung" der Idee des Guten vor das menschliche Streben und die Anerkennung eines Unbedingten als dem ersten und tiefsten Akt der praktischen Vernunft nicht doch zu schnell im Sinne der spezifisch theologischen Interpretation dieses Ausgangspunktes aller Ethik vereinnahmt wird.

Die Erfahrung eines Unbedingten, in dem alles moralische Sollen und die Verbindlichkeit ethischer Normen begründet sind, kann auch als Anerkennung der Gleichursprünglichkeit aller Vernunftsubjekte oder als Aufforderung zum Respekt vor der Andersheit des Anderen gedeutet werden; sie wird durch den Gottesgedanken nicht erst hervorgebracht, sondern interpretierend aufgegriffen, definitiv festgelegt und in den Einzelaussagen einer dogmatischen Gotteslehre weitergeführt. Auch wenn die christliche Theologie die Evidenz des Ethischen auf der Ebene sittlicher Einzelurteile nicht mehr fraglos voraussetzen kann, muß ihr daran gelegen sein, die eigenständige Geltung der Ethik nicht erst von der religiösen Evidenz des Gottesgedankens her begründen zu können. Eine solche „tiefere" Verankerung der Moral auf religiöser oder dogmatischer Grundlage könnte sich gerade unter den gegenwärtigen moralphilosophischen Bedingungen als zweifelhafter Dienst erweisen, der die Geltungsgrundlagen der Ethik eher schwächen als stärken würde. Das weiß freilich auch P. nur allzugut; schließlich möchte er die Reich-Gottes-Vorstellung und den Gottesgedanken nur insofern als Grundlage der Ethik einführen, als sich die Unabweisbarkeit der Frage nach Gott zuvor im Bedenken der menschlichen Existenzproblematik gezeigt hat.

Wenn aber dogmatische und ethische Aussagen darin übereinkommen, daß ihre denkerische Rechtfertigung und der Aufweis ihrer Möglichkeit heute auf einer beiden vorausliegenden anthropologischen Ebene erfolgen müssen, erscheint es dann nicht naheliegend, statt von einer dogmatischen Begründung der Ethik von einer philosophischen Grundlegung der systematischen Theologie zu sprechen, die Dogmatik und Moraltheologie jeweils in eigenständiger Verantwortung zu leisten haben?

Freiburg Eberhard Schockenhoff

Pastoraltheologie

Sons, Rolf: **Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie.** Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. – Stuttgart: Calwer 1995.

XI, 217 S. (Calwer Theologische Monographien, C, Praktische Theologie, 24), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7668-3342-1

Seelsorge „zwischen Bibel und Psychotherapie" – hier stock' ich schon: Hat der Vf. denn scharf nachgedacht? Die „Bibel", jenes heilige Buch, welches eine Sammlung unterschiedlichster frommer Texte zweier Religionen aus ca. 1000 Jahren der Antike darstellt, in einem Atemzug mit „Psychotherapie" zu nennen, jenem Sammelbegriff für die unterschiedlichsten Schulen und Ansätze aus gerade mal 100 Jahren des zu Ende gehenden Millenniums – ist das überhaupt zulässig? Der Titel verheißt also bereits kategoriales Durcheinander, ein Verrechnen von Äpfeln und Oliven. Und das „Zwischen"? Zwischen jener alten Textsammlung und einer Fülle moderner Sozialpraktiken soll kirchliche Seelsorge irgendwie zu stehen kommen: Welches Schrift- und welches Glaubensverständnis liegt da vor? Wie bestimmt der Vf. das Verhältnis zwischen schriftlicher Überlieferung der Kirche (die ja nicht mit der Bibel identisch ist) und allgemeinmenschlicher Praxis des Helfens? Werden vielleicht Menschsein und Christsein gegeneinander ausgespielt?

Skeptisch interessiert lesen wir weiter: Um „die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart" soll es gehen. Gemeint sind neuere Seelsorgetheorien; die Praxis wäre eventuell anders als in einem Literaturbericht, den diese Erlanger Diss. aus den Jahren 1988–1993 liefert, zu erfassen und darzustellen. Oder werden wir es mit Praxisberichten und -hilfen zu tun bekommen? Das Inhaltsverzeichnis antwortet: Es gibt drei Hauptteile, nämlich „Die Seelsorgebewegung in der evangelischen Kirche in Deutschland", „Fragestellungen und Paradigmen gegenwärtiger Poimenik" und „Seelsorge und Psychotherapie im Gespräch".

Nach Ansicht des Vf.s „befindet sich" die Seelsorge „heute mehr denn je im Spannungsfeld zwischen einer biblisch-theologischen Orientierung einerseits und der Rezeption von psychotherapeutischen Kenntnissen und Verfahren andererseits" (1). „Diese Situation" erklärt er sich aus dem „Wandel, den die Seelsorge in den letzten 25 Jahren erfahren hat ... Orientierte sich die kerygmatische Seelsorge in erster Linie am Wort Gottes, so stand nun der Mensch im Mittelpunkt. Ging es jener vorwiegend um die Vermittlung von theologischen Inhalten, so sollten nun empirische Überlegungen die Seelsorge bestimmen ..." (ebd.) Wie sehr er damit die der dialektischen Theologie verpflichtete kerygmatische Seelsorge, aber auch die Poimenik der Seelsorgebewegung verzeichnet, bemerkt der Vf. nicht; das Buch strotzt von derlei Simplifizierungen.

Um das genannte „Spannungsfeld" (das von einer falschen Alternative lebt) besser verstehen zu können, soll nun die Geschichte „jenes poimenischen Aufbruchs" nachgezeichnet und bewertet werden. Das Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie bildet dabei den Hauptfokus. Dieser Dialog, von den Evangelikalen und Fundamentalisten ehemals als Sündenfall per se betrachtet, wird inzwischen diesseits und jenseits der Grenze zwischen den beiden Lagern geführt, wie der Vf. in seiner breiten Darstellung fundamentalistischer und evangelikaler Ansätze zeigt. Doch bevor er sich dieser Gruppierung (nicht ohne deutliche Sympathie) zuwendet, skizziert er erst einmal die historische Entwicklung: die Rezeption der Anregungen aus der amerikanischen Seelsorgebewegung, aus der Tiefenpsychologie und Sozialpsychologie (einschließlich des kurzen, aber heftigen Streits um die Gruppendynamik, in der die Evangelikalen wie einst schon in der historisch-kritischen Exegese einen neuen Ansturm des Teufels erblickten) sowie die „Korrelation" mit Paul Tillichs Theologie.

Als Aspekte der Gestalt der Seelsorgebewegung beschreibt S. „beratende Seelsorge", Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA) und Pastoralpsychologie. Auch die damaligen Kritiker (Fundamentalisten gegen Gruppendynamik, der reformierte Helmut Tacke mit theologischen Anfragen und Gerhard Besier mit einer Mischung aus Engagement für Verhaltens- statt Tiefenpsychologie und evangelikalen Tendenzen) kommen zu Wort. Unter *„Fragestellungen und Paradigmen gegenwärtiger Poimenik"* behandelt der Vf. exemplarisch J. E. Adams, die evangelikale Variante der Pastoralpsychologie (im Zweifelsfall braucht man vor alles, was in der volkskirchlichen Theologie bereits da ist, nur ein „Biblisch" zu setzen), Charismatiker mit ihrer Variante der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (Deutsche Gesellschaft für christliche Psychologie: IGNIS) und J. Scharfenbergs „Einführung in die Pastoralpsychologie". Allein von der Struktur der Arbeit her entsteht so der Eindruck, die gegenwärtige Poimenik sei beherrscht durch J. E. Adams, durch „Biblisch-therapeutische Seelsorge" und IGNIS neben einem pastoralpsychologischen Dinosaurier (Scharfenberg). Das entspricht zweifellos nicht der Realität gegenwärtiger deutschsprachiger evangelischer Pastoraltheologie.

Im dritten Teil will der Vf. nun systematisch-theologisch vorgehen, versucht eine (wie könnte es anders sein!) biblisch-theologische „Grundlegung der Seelsorge", informiert über „Grundlagen und Entwicklungen in Psychologie und Psychotherapie" (ausschließlich anhand von Sekundärliteratur), diskutiert das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie und bietet eine Lösung des alten Problems, wie Christsein und Menschsein, Glaube und Leben, Dogma und Ethos, Theologie und Humanwissenschaften sich denn zueinander verhielten, durch die Aufnahme von Martin Luthers Lehre von den zwei Regimenten an. Anschließend macht S. sich noch einmal Gedanken über die konkrete „Zusammenarbeit von Seelsorge und Psychotherapie". Als Ergebnis hält er *„Unterscheidung und Komplementarität"* fest.

Mit diesem Buch liegt eine weitere[1] Diss. zur deutschsprachigen zeitgenössischen Pastoraltheologie – speziell zur sog. Seelsorgebewegung – vor, die den Ertrag der poimenischen Debatte der letzten Jahrzehnte kritisch sichten und sichern will. Der Leser wird über einige wichtige Autoren und Gruppierungen im wesentlichen korrekt[2] informiert; andere, durchaus maßgebliche, Pastoraltheologen kommen nur gelegentlich zu Wort. Dabei beschränkt sich der Vf. wohl aus pragmatischen Gründen auf den deutschsprachigen Protestantismus (mit gelegentlichen scheuen Seitenblicken auf katholische Autoren, F. Arnold, I. Baumgartner, J. Blattner u. a.). Etliche für das Thema bedeutsame Autoren (besonders H. Harsch) und wichtige Werke der dargestellten Poimeniker[3] fehlen völlig, obwohl (oder weil?) sie das einseitige Bild der poimenisch-theologischen Landschaft, das S. zeichnet, verändert hätten.

Wodurch wird dieses Bild bestimmt? Einmal durch die Hermeneutik der Gefahr (dieser Begriff taucht bemerkenswert häufig auf), die der Angst um die rechte Lehre entsprungen zu sein scheint, sodann durch eine erkenntnistheoretisch nicht reflektierte biblizistische Perspektive, die offenbar in dem Wörtlein „biblisch" bzw. „biblisch-theologisch" über eine Art apotropäischen Zaubers verfügt, mit dessen Hilfe die Gefahren dieser Welt und ihrer Wissenschaften (z. B. einer Psychotherapie, die Seelen kränkt, Glauben zerstört und Menschen verführt) exorziert werden können, ferner durch die selektive Rezeption des Stoffes, ein starkes Harmonisierungsstreben (volkskirchliche, evangelikale und fundamentalistische Perspektiven sollen versöhnt werden), einen – mit dem theologischen Anliegen schwer zu vereinbarenden – Wissenschaftspositivismus[4] und die Verwendung unseriöser Quellen (z. B. des von S. durchaus als Pamphlet erkannten Büchleins von H.-K. Hofmann „Psychonautik-Stop", das den dort inkriminierten Autoren jedes Wort im Munde herumdreht).

Immer wieder werden falsche Fronten aufgemacht, die den Eindruck entstehen lassen, die Vertreter der Seelsorgebewegung hätten wesentliche theologische und anthropologische Aspekte übersehen oder gar preisgegeben, obwohl ein auch nur einigermaßen genaues Studium der Quellen hätte deutlich machen können, wie intensiv die Fragestellungen des Autors dort schon erörtert wurden. So wird z. B. die ‚christologische Lösung' des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie und eine entsprechende lutherisch-theologische Argumentation gegenüber H. Tacke gar nicht zur Kenntnis genommen, während der ganz analog gehandhabte Lösungsversuch mit der Zwei-Reiche-Lehre wie das Kaninchen aus dem Hut gezaubert und als wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt dargestellt wird. M. Nicols Anliegen, der vom „Zwang des Verkündigen-Müssens, andererseits von dem Pathos, Hilfe innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehung realisieren zu müssen" (77) befreien wolle, wird als gegenüber der Seelsorgebewegung weiterführender Ansatz gepriesen, obwohl wirklich alles, was in diesem Buch (Gespräch als Seelsorge, Göttingen 1990) steht, wenn auch teilweise mit anderem Vokabular schon bei früheren Autoren zu finden war. Widersprüchlich erscheint die durchaus mit einem gewissen Recht von S. betriebene Infragestellung der „Verwissenschaftlichung der Seelsorge" (79) bei gleichzeitigem Plädoyer für eine gründliche wissenschaftliche Validierung wertneutraler Therapieverfahren, die für eine seelsorgliche Praxis in Frage kämen. Als ginge es darum, Psychothera-

[1] 1994 erschien: M. Plieth, Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. Göttingen 1994. Ein zwar ebenfalls selektives, aber theologisch und methodisch souveräneres Werk, dessen Lektüre als notwendige Ergänzung zu dem hier besprochenen empfohlen wird!

[2] Kleinere Fehler lassen sich freilich immer wieder entdecken. Als einer von mehreren größeren Fehlern hat die These zu gelten, „mit der Anpassung an die Psychotherapie (habe) die Seelsorge die Freiheit verloren, von der klassischen Seelsorgetradition zu lernen"; vgl. dazu etwa Th. Bonhoeffer, Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge, München 1985. Aber auch die stark an H. Zwingli und der reformierten Tradition orientierten Publikationen des ‚Papstes' der amerikanischen Seelsorgebewegung S. Hiltner und in Deutschland u. v. a. die stark lutherisch geprägte theologische Orientierung von R. Riess und D. Stollberg waren eigentlich nicht zu übersehen.

[3] Etwa D. Stollberg, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis. Gütersloh 1978; aber auch das Themenheft der PTh 77 (1988), Nr. 10 zum 100. Geburtstag E. Thurneysens.

[4] Der Vf. glaubt tatsächlich an eine wertfreie, wissenschaftlich validierte Psychotherapie, weiß aber nicht, daß ausgerechnet die Variablen nach C. R. Rogers die bestvalidierten der Welt sind, und betet die Unterscheidung von „unwissenschaftlichen" hermeneutischen und „wissenschaftlichen" behavioristischen Therapieverfahren nach.

pie, welcher Form auch immer, für die Seelsorge zu rezipieren, und nicht vielmehr darum, Seelsorge in ihrer ‚menschlichen' (phänomenologischen) Gestalt als ein psychologisch erfaßbares Unternehmen zu verstehen, immer wieder kritisch zu untersuchen und gleichzeitig theologisch zu interpretieren, zu begründen und zu hinterfragen.

Jedenfalls ist es dem Vf. nicht gelungen, eine Abstraktionsebene zu erreichen, auf der das systematisch-theologische Grundproblem mit der konkreten Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie gekoppelt und theologisch wie erkenntnistheoretisch befriedigend gelöst würde. Leider läßt sich aber auch nicht erkennen, worin denn ein wirklich praxisorientierter und methodischer Fortschritt gegenüber Scharfenberg u. a. Pastoralpsychologen, die durch und durch praxisbezogen arbeiten woll(t)en, bestehen könnte.

Was bleibt unter dem Strich? Ein insgesamt informatives Literaturreferat und die gute Idee, Luthers Zwei-Reiche-Lehre zur Lösung der Grundfrage heranzuziehen. Daran wird man weiterarbeiten können. Wie Martin Luther und evangelikaler Fundamentalismus zusammengehen, bleibt allerdings ein Geheimnis.

Marburg Dietrich Stollberg

Religionswissenschaft

Pulsfort, Ernst: **Was ist los in der indischen Welt?** Das Drama auf dem indischen Subkontinent. – Freiburg: Herder 1993. 157 S., kart. DM 15,80

Das vorliegende Indienbuch besticht durch stupende Materialfülle verbunden mit klaren Konturen. Sein Gegenstand ist die soziopolitische Instabilität des Subkontinents, deren Faktoren Punkt für Punkt abgehandelt und auf ihre Ursachen zurückgeführt werden. Den Vf. leitet nicht allein akademisches Interesse; aber sein spürbares Engagement für Land und Leute ist eingebettet in eine weltweite Perspektive.

Indien ist ethnisch, sprachlich und religiös heterogen. Die Sprachgrenzen decken sich grob mit denen der Bundesstaaten. Die wirtschaftlich stärkeren versuchen, sich gegen den Zuzug aus ärmeren abzuschotten. Innerhalb der Staaten halten Familien, Clans, Subkasten, Kasten, Religionsgemeinschaften gegen alle anderen zusammen. Wo Blut ein besonderer Saft ist, sind Bürgersinn und Institutionen schwach; da hilft keine formal starke Exekutive. Und wenn das Gegeneinander sich unter Bedingungen von Mangel, Armut, Elend, jedoch in Sichtweite satter Wohlhabenheit abspielt, gewinnen die zentrifugalen endgültig die Oberhand über die zentripetalen Kräfte.

In dieser Situation reitet die erdrückende Bevölkerungsmehrheit (83 %) den Tiger des Hindu-Fundamentalismus. Obwohl ich die Befürchtung des Autors hinsichtlich dieser Umtriebe in Deutschland nicht teile, sei angemerkt, daß der Arier-Komplex in der Nazizeit einen unseligen Bund zwischen beiden Ländern gestiftet hat. Für Indien ist die arische (arya = edel) Einwanderung um ca. 1500 v. Chr. die Basis seiner Kultur; das umgedrehte Hakenkreuz sein Erbe. Die Nazis beschworen die gemeinsame arische Abstammung, und nicht wenige Hindus hoher Kaste pochen noch heute darauf. – Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch.

Kaste heißt auf Sanskrit varna, und varna heißt Farbe. Die hellhäutigen Eroberer machten sich die dunkelhäutigen (dravidischen) Ureinwohner untertan. Das Kastensystem ist ursprünglich eine nach dem Kriterium der Blutreinheit eingerichtete und an Funktionen gekoppelte Abstufung von Menschenwürde. – Das tief im kollektiven Unbewußten verwurzelte Überlegenheitsgefühl der Kastenhindus (Hindutva) hat sich seit den 60er Jahren zunehmend unter faschistischem Vorzeichen polarisiert; z. B. in der Shiv Sena = Shivas Armee und der die säkulare Congress-Partei konterkarierenden Bharatiya Janata Partei. Gandhis Grundsatz, der Staat müsse um der Gewissensfreiheit seiner Bürger willen säkular sein, ist in einer Welle von rechts untergegangen.

Der Hindu-Herrschaft widersetzen sich vor allem Regionen, die sich diskriminiert und überfremdet fühlen: die Sikhs (insgesamt 1,9 %) im Punjab, die muslimischen Kashmiris, die zum Christentum konvertierten Stämme im Nordosten; und natürlich die über das ganze Land verteilte starke Minderheit der Moslems (ca. 11 %). „Hindu" mutiert von einem religiösen zu einem national-geographischen Begriff: Wer in Indien lebt, soll nicht mehr Inder sein, sondern Hindu werden. – Hinter der vielgepriesenen hinduistischen Inklusivität kommt ein Moloch zum Vorschein.

Aber es gärt auch intern. Der Versuch, Jahrtausende benachteiligten Bevölkerungssegmenten (4. Kaste, Kastenlose, Stammesangehörige) durch Quotierung von Ausbildungs- und Arbeitsplätzen annähernde Chancengleichheit zu verschaffen, stößt auf erbitterten Widerstand der höheren Kasten, die scheinheilig umgekehrte Diskriminierung und Verfall des Leistungsniveaus ins Feld führen.

Das schwächste Drittel der Hindugesellschaft dient gewissenlosen Machtpolitikern als Dispositionsmasse zur Inszenierung chauvinistischer Ausschreitungen. Die Zukurzgekommenen reißen fremde Heiligtümer mit bloßen Händen ein, während edlere Etablierte aus den Kulissen beifällig zuschauen. Ayodhya reflektiert auch beschädigtes Selbstwertgefühl.

Wenn Inder insgesamt ihr jeweils Eigenes – das sei Bluts- und/oder Religionsgemeinschaft – hervorkehren, zuspitzen und ihm Allgemeingültigkeit verordnen wollen, so spricht diese militante Ideologisierung nicht für, sondern gegen eine ungebrochene Identität. Das mit Industrialisierung und Urbanisierung einhergehende gewisse Maß von Verwestlichung hat ihnen weder westlichen Wohlstand noch Weltgeltung gebracht. Indien (wie auch andere Entwicklungsländer) leidet an einer Profilneurose.

P. rechnet auf (116), welches Bürgerkriegspotential freigesetzt würde, sollte sich nur 1 % aller Nicht-Hindus der Hinduisierung gewaltsam erwehren; ein vielfaches Beirut wäre die Folge. – Da sei Bhagvan, Allah, Gott vor. Christen (2,5 %) könnten der Inkulturation des Christentums keinen besseren Dienst erweisen, als sich in der indischen Tradition passiven Widerstands zu üben.

Angesichts der Fülle von Informationen – die ich im einzelnen gar nicht nachprüfen kann – mag es beckmesserisch erscheinen, auf eine Lücke und schiefe oder unscharfe Formulierungen aufmerksam zu machen:

Die sträfliche Vernachlässigung von Landreform und dörflicher Ökonomie hat entscheidend zu Massenarbeitslosigkeit, Verarmung und Landflucht beigetragen.

Zur Frage nach der Menschenrechtsidee im Hinduismus (60): „internalisieren" kann nur eine Person.

Zu westlichem und indischem (hinduistischem!) Denken (62): logisches Denken grenzt ab und bewegt sich schrittweise auf einen Schluß hin (vgl. Syllogismus). Hindus erstreben eine Grenzen und letztlich die Realität überwindende Wahrheits*schau*. So unterscheiden sich Denken und Intuition.

Dieses Buch ist kein gehobener Reiseführer. Vielmehr bietet es – vollständig mit Literaturverzeichnis, Karten, Chronologie und Glossar – allen, die sich ernsthaft auf Indien einlassen wollen, lehrreiche Orientierung.

Dormagen Ina Podder-Theising

Philosophie

Schrödter, Hermann: **Das Verschwinden des Subjekts.** – Würzburg: Königshausen & Neumann 1994. XII, 293 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-88479-959-2

Der Bd versammelt die Beiträge eines interdisziplinär durchgeführten „Symposium Metamythologicum". Leitthema war die Frage, so der Hg., ob nicht das vielerorts behauptete Verschwinden des Subjekts „das Vakuum" geschaffen habe, „das die neuen Mythologien mit ihren Angeboten zur Sinnstiftung füllen wollen?" (IX). Damit rückte in den Mittelpunkt des Symposiums die Frage, „ob bestimmte kulturelle Vorgänge als Erscheinungsformen eines Verschwinden des Subjekts gewertet werden müssen" (ebd.). Dieser so spezifizierten Frage ging das Symposium in drei Sektionen nach.

In der Sektion „*Exotismus und Subjektivität*" (75–94, D. Kramer, K. Tokiwas, K.-H. Kohl, L. Hauser) wurde der Fragenkomplex verfolgt, inwieweit das Subjekt in simulierten Lebenswelten und in Formen des Exotismus verschwunden sei. Die Sektion „*Subjektivität – Verschwunden in künstlichen Welten und einer sich selbst organisierenden Natur?*" (123–226, W. Langenheder, H. Schrödter, I. Gniosdorsch, H. D. Mutschler, E. Nordhofen) thematisierte die Frage, ob Subjektivität, die zunächst als Natur und Kunst konstituierend gedacht wurde, untergegangen sei, oder doch in technisch, naturwissenschaftlich und ästhetisch produzierten Systemzusammenhängen einem Transformationsprozeß unterliege. In einem dritten Anlauf „*Verlust des Subjekts? – Christentum und neuere religiöse Bewegungen*" (227–260, H. Zinser, G. Knörzer) wurde das Verschwinden von Subjektivität vor dem Hintergrund neoreligiöser Bewegungen untersucht: Vor welche Herausforderungen sieht sich das gegenwärtige konfessionelle Christentum angesichts dieser Bewegungen und eines zunehmenden Identitätsverlusts des Subjekts gestellt?

Angefügt ist den Beiträgen eine von T. M. Schmidt besorgte „*Thematische Zusammenfassung der Beiträge und Diskussion*" sowie ein Sachindex und Personenregister (261–293).

Vorangestellt sind diesen Sektionen, auf deren Beiträge im einzelnen nicht eingegangen werden kann, *philosophische Reflexionen* zum Phänomen der Subjektivität (19–58, K.-M. Kodalle, H. M. Baumgartner, W. Oelmüller). Systematisch liegt dieser Anordnung die Überlegung zugrunde, daß eine präzise Bestimmung der Rede vom Verschwinden des Subjekts bereits die Entscheidung über die Frage verlangt, welche Aspekte am Phänomen von Subjektivität verzichtbar sind, so daß deshalb bestimmte kulturelle Erscheinungsformen als Ausdruck ihres Verschwindens interpretiert werden können.

Ausdrücklich an dieser Frage ist der Beitrag von Baumgartner interessiert. In „*Welches Subjekt ist verschunden?*" (19–28) mahnt B. Distinktionen zum Begriff der Subjektivität an. Mit Recht verschwunden sei das Subjekt als Vorschein von Versöhnung, insofern dieses nicht das Bild des Absoluten in der Welt darstelle. Mit Recht auch das Subjekt als Interpretament von Natur und

Geschichte, überhaupt die Vorstellung von Geschichte als einer einsehbaren Totalität (vgl. 24, 26).

Keineswegs aber seien andere Aspekte am Begriff von Subjektivität verzichtbar: 1. die Personalpronomina, 2. die transzendentale Synthesisleistung des „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, 3. das Moment der Personalität, das die Zurechenbarkeit von Handlungen, selbst noch die Rede vom Verschwinden des Subjekts verbürgt, und 4. das Subjekt in der Intersubjektivität der sprachlichen Kommunikation (vgl. 22f, 27). Wegen dieser unverzichtbaren Aspekte am Begriff der Subjektivität sei „die Rede vom Verschwinden des Subjekts in dieser allgemeinen Phrase ... ihrerseits totalisierend und als totalisierende Zeitdiagnose verfehlt" (27). Evidentermaßen sucht B. mit diesen Bestimmungen vor allem das Erbe Kants und Kierkegaards als für die Subjektphilosophie verpflichtend hochzuhalten.

Daß vor dem Hintergrund um sich greifender Technisierungs-, Digitalisierungs-, aber auch Ästhetisierungsprozesse die Möglichkeit selbstbestimmter Subjektivität real bedroht ist und sogar deren Idee ins Vergessen zu geraten droht, dürfte kaum zu bestreiten sein. Wie massiv diese Prozesse sich inzwischen bemerkbar machen und damit neuen Mythologien ihren Platz bereiten, machen die verschiedenen, im weitesten Sinne kulturphänomenologischen Beiträge eindrücklich deutlich und empfehlen das Buch zur Lektüre. Die Diskussion wird exakt an der von Baumgartner angemahnten Fragestellung, auf welches Subjekt zu verzichten sei und auf welches nicht, zu führen sein. Darüber zu befinden, ist aber nur in der Instanz des Subjekts selber möglich, von diesem aber auch zu verantworten.

Münster Magnus Striet

Kobusch, Theo: **Die Entdeckung der Person.** Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. – Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder 1993. 300 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-23066-6

Daß es zur angemessenen Erfassung der durch Freiheit gegründeten oder geprägten Wirklichkeit der Metaphysik bedarf, einer Metaphysik allerdings, die von der klassischen, an den Naturdingen orientierten Substanzontologie unterschieden ist; daß die Anfänge einer solchen *Metaphysik der Freiheit* bereits in den christologischen Spekulationen des 13. Jh.s liegen; daß in der Tradition dieser Metaphysik nicht nur der moderne Personbegriff, sondern auch dessen verfassungsrechtliche Sicherung in der Proklamation der Menschenrechte stehen – so lauten die Grundthesen des material überaus reichen und zugleich systematisch anregenden Buches von T. Kobusch.

Von dem von K. dargestellten langen Weg, auf dem sich die „Metaphysik der Freiheit" zu einer kritischen und gegenüber der aristotelischen Metaphysik eigenständigen Wissenschaft entwickelt hat, können hier nur die markantesten Abschnitte Erwähnung finden:

In der Scholastik des 13. Jh.s bricht – erstmals in der Christologie Alexander v. Hales – die Erkenntnis auf, daß die Person als *ens morale* in den aristotelischen Kategorien nicht faßbar ist (23–30). Ohne daß es bereits zu deren systematischer Begründung käme, werden in der Folgezeit Rechte formuliert, die der Person aufgrund ihrer, in der Freiheitsbegabung begründeten, Würde zukommen (31–36).

Die nähere ontologische Bestimmung der *entia moralia* – d. h. der freiheitsbegabten Person sowie der durch sie konstituierten Wirklichkeiten – wird zur Leitfrage der weiteren Untersuchung (37–54). Suarez begründet die Eigenständigkeit der *entia moralia* darin, daß sie dem freien Handeln entstammen (55–66). Indem Pufendorf den Menschen als *ens morale* zum Prinzip seiner breit rezipierten *ethica universalis* erhebt (67–71), kleidet er „die scholastische Lehre vom ens morale erstmals in ein neuzeitliches Gewand" (67). Bedeutend wird sein Werk jedoch vor allem durch die Kategorisierung der *entia moralia* in Analogie zur aristotelischen Naturontologie, legt er damit doch die ontologischen Fundamente nicht nur des Naturrechts, sondern auch der Staats- und Wirtschaftslehre (71–82). In der Folgezeit richtet sich das Interesse zunehmend auf eine „Metaphysik der Person", die sowohl die den Menschen als Menschen bindende Pflicht wie auch die konkrete Formulierung unveräußerlicher Menschenrechte (Wolff) zu begründen vermag (82–100).

Damit philosophiegeschichtlich an der Schwelle zum Denken Kants angelangt, widmet K. ein bemerkenswertes Kap. dem Aufweis, daß und wie der hier entwickelte Person- und Freiheitsbegriff in der amerikanischen und französischen Verfassung politisch fruchtbar wird (101–116). Sah schon die vorneuzeitliche Tradition in der Wertschätzung durch andere Freiheit einen wesentlichen ontologischen Grund der *entia moralia*, so begreift Rousseau in seiner Lehre vom „volonté générale" die gesellschaftliche Anerkennung der Freiheit jedes Menschen als den Schritt, in dem Freiheit allererst wirklich wird (117–129). Das Verdienst Kants liegt, so K., in der konsequenten Fortführung der ihm bereits vorgegebenen inhaltlichen und methodischen Linien, die ihn zu einer „Metaphysik der Sitten" als kritischer, d. h. auf rein apriorischen Vernunftbegriffen beruhenden Wissenschaft führt. Die Autonomiefreiheit bestimmt Kant als Bedingung der Möglichkeit sittlichen wie rechtlichen Handelns und Verpflichtetseins (129–157). K. liest bereits Kant ganz unter der Perspektive der in der Freiheit selbst liegenden Notwendigkeit, andere Freiheit anzuerkennen. Diese Verpflichtung findet für ihn in Hegels Gedanken von der im Recht des Staates konkret werdenden Freiheit ihren angemessenen Ausdruck (158–171).

K. läßt nun die bedeutendsten Kritiker einer „Metaphysik der Freiheit bzw. der Person" zu Wort kommen: Thomasius mit seiner Bestreitung der Herrschaft des Intellekts über den Willen (173–178); Schopenhauer, der mit Hilfe seiner „Metaphysik des Willens" den Begriff einer freiheitsbegabten Person aporetisiert (178–188); und vor allem Nietzsche, dessen Destruktion nicht nur des Subjektdenkens, sondern damit auch einer „Metaphysik der Sitten" nach K. zu einer umfassenden „Metaphysik der Kunst" (204) im Gedanken des „Willen zur Macht" führt (188–205).

Eine Antwort auf diese Kritik sieht K. in der konsequenten Entsubstantialisierung der entia moralia (207), die er als Zielpunkt der neuesten „Metaphysik der Freiheit" eruiert. Hier mißt K. den Spekulativen Theisten, namentlich dem von ihm der Vergessenheit enthobenen Chalibäus große Bedeutung zu: Indem dieser nicht die Macht, sondern die Entsagung, die liebende Freilassung anderer Freiheit, als Verwirklichung der Freiheit begreift, überwindet er Hegels Diskreditierung der subjektiven Freiheit (207–222). Die erst als intersubjektive Beziehung – und deshalb „substanzlos" – sich realisierende Freiheit entdeckt K. als verbindenden Forschungsgegenstand von Simmels „Ontologie des Intersubjektiven" (223–232), von Löwiths dialogphilosophischem Einspruch gegen Heidegger (234–239), von Maihofers – ebenfalls gegen Heidegger gerichteten – Aufweis der *entia moralia* als Kultursachverhalten (239–244) und im von Plessner entfalteten Rollenbegriff der Soziologie (244–253). Wenn auch in den letztgenannten Ansätzen die Frage nach der transzendentalen Begründung menschlicher Freiheit und ihrer Würde in den Hintergrund tritt, stehen sie als Reflexion auf die Eigenständigkeit freiheitsbedingter Wirklichkeit doch eindeutig in der von K. aufgewiesenen Tradition der „Metaphysik der Freiheit".

In seiner Schlußreflexion (255–262) verbindet K. die beiden Fragerichtungen dieser Metaphysik in eindrucksvoller Weise: Zum einen bestimmt er die menschliche Freiheit als Möglichkeitsbedingung der Intersubjektivität, in der der Mensch sich immer schon vorfindet, sowie als unbedingten Geltungsgrund menschlicher Würde. Zu ihrem faktischen Sein aber kommt diese Würde erst in ihrem freien Anerkanntwerden. Eine der unbedingten Würde des Menschen wirklich entsprechende Anerkennung aber kann, wegen ihres stets nur begrenzten zwischenmenschlichen Gelingens, dem Menschen nur von Gott geschenkt werden. Deshalb, so K. in großer Nähe zu Hegel, stellt das Christentum den notwendigen Hintergrund einer „Metaphysik der Freiheit" dar, die wiederum zur Verwirklichung der Freiheit entscheidend beiträgt.

Das besondere Verdienst dieses Buches liegt zweifellos in der Aufdeckung der bisher so nicht erkannten Geschichte des modernen Personbegriffs und seiner philosophischen wie politisch-rechtlichen Wirkungen. Dabei gelingt es K. in bemerkenswerter Weise, die historische Darstellung (oft ebenso wichtiger wie gemeinhin unbeachteter Autoren) mit der systematischen Entfaltung zu verbinden. In ihrer von ihm eingeforderten und durchgehaltenen Eigenständigkeit vermag eine „Metaphysik der Freiheit" nicht nur aus den verhärteten Frontstellungen der aktuellen Metaphysik-Diskussion hinauszuführen, sondern auch die unbedingte Würde menschlicher Freiheit sowie die Notwendigkeit ihrer interpersonalen Verwirklichung zu begründen.

Im Blick auf die Gesamtdarstellung, deren synthetisierendes Grundanliegen bisweilen zur Unterbewertung von Differenzen führt (etwa zwischen Kant und Hegel), wäre eine ausführlichere Erwiderung gegenüber den dargestellten Bestreitungen menschlicher Personalität und Freiheit (Thomasius, Schopenhauer, Nietzsche) wünschenswert gewesen, reicht diese Kritik doch weiter als bis zur klassischen Substanzontologie. Doch trotz dieses Desiderats stellt K.s Buch einen innovativen und ebenso gut lesbaren wie lesenswerten Beitrag zur Grundlegungsproblematik der modernen Anthropologie dar.

Münster Michael Bongardt

Spiritualität

Johannes vom Kreuz. Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, hg. u. übers. v. Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters OCD. –Freiburg: Herder 1995. 223 S. (Herder Spektrum, 4374), kart. DM 16,80 ISBN: 3-451-04374-2

Die im Januar 1992 gegründete Arbeitsgemeinschaft INTERKARM der karmelitanischen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum hat sich u. a. zur Aufgabe gemacht, die bereits von Sr. Elisabeth Peeters OCD begonnene Übersetzung der Werke von Johannes vom Kreuz weiterzuführen und zu fördern. Seit Juni 1995 liegt nun als erster Teil dieses Projektes die Neuübersetzung der „Dunklen Nacht" vor.

Das Werk wird als „vollständige Neuübersetzung" auf der Titelseite bezeichnet, womit folgendes gemeint ist: „Diese Übersetzung ist insofern neu, als sie eine möglichst große Nähe zum spanischen Original anstrebt." Der Leser und die Leserin sollten auf diese Weise möglichst genau wissen können, „was da steht". (21)

Das spezifisch Eigene dabei ist das Bestreben, alle wichtigen Leitworte – „sofern sie in demselben Sinn verwendet werden – ‚idiolekt', d. h. jeweils mit demselben Wortstamm zu übersetzen, so daß auch im deutschen Text ersichtlich wird, in welchem Zusammenhang Johannes vom Kreuz ein bestimmtes Leitwort verwendet".

Auf diese Weise kann die Gefahr vermieden werden, „daß manche Schlüsselbegriffe nicht mehr als sprachliche Konstanten in der Beschreibung geistlicher Prozesse erkannt werden oder aber Sprachverschiebungen und Sprachnuancen, die Veränderungen markieren, nicht als solche auffallen können".

Was in diesen wenigen Sätzen über das Übersetzen wichtiger Schlüsselbegriffe gesagt wird, ist im Grunde das Ergebnis einer längeren wissenschaftlichen Erforschung geistlicher Texte, wie diese seit mehreren Jahren im Titus-Brandsma-Institut der Univ. Nijmwegen (NL) betrieben wird.

Für viele deutsche Leser und Leserinnen wird es am Anfang nicht leicht sein, sich an diese Art wörtlicher Übersetzung zu gewöhnen, weil teilweise mit Begriffen übersetzt wird, die wie eine Neuschöpfung wirken und z. B. auch im vertrauten „Duden" nicht vorkommen, die aber gerade durch den verfremdenden Effekt, ein ganz neues Licht auf die alten Schlüsselbegriffe bei Johannes vom Kreuz sowie bei vielen anderen geistlichen Schriftstellern werfen, bzw. einen neuen Zugang zu ihnen ermöglichen. So wird z. B. auf die Unterscheidung bei Johannes vom Kreuz zwischen *reformación* und *transformación* hingewiesen. Nach Darstellung des Übersetzerteams verwendet Johannes vom Kreuz ersteren Begriff ausschließlich für die anfängliche, nicht sehr tiefgreifende Läuterung des Sinnenbereichs, letzteren für den umfassenden Umwandlungsprozeß, der den ganzen Menschen umfaßt. So wird reformación konsequent mit *Umformung*, transformación mit *Überformung* übersetzt.

Wie schon gesagt, geht es darum, möglichst dicht am spanischen Original erfahren zu können, „was da steht". Gleichzeitig soll damit vermieden werden, daß es zu Übersetzungen kommt, die zu Fehlinterpretationen Anlaß geben könnten (wie „Begierde" für „apetito", „Abtötung" für „mortificación", „Selbstverleugnung" für „negación" usw.).

Wenn z. B. *apetito* mit „Begierde" übersetzt wird, entsteht der Eindruck, „es handle sich um einen in sich negativen Impuls, den es zu beseitigen gilt. In Wirklichkeit versteht Johannes unter *apetito* eine wichtige Grunddynamik des menschlichen, auch des geistlichen Lebens, nämlich, die Kraft, etwas anzustreben, was dem Menschen wertvoll erscheint. Dieser ‚Strebekraft, verdankt der Mensch es letztlich auch, daß er sich Gott zuwenden kann. Nur bedarf es eines Läuterungsprozesses, der ihn nach und nach dazu befähigt, diese an sich wertvolle Kraft richtig einzusetzen, d. h. sie nicht auf alles mögliche, was ihm letztlich keine Erfüllung schenkt, sondern auf ihr eigentliches Ziel, Gott, hinzulenken." (22)

Das Übersetzerteam hält konsequent an dem Wortstamm streb- fest und verwendet nicht etwa das eine Mal „Begierde" und das andere Mal, z. B. wenn eindeutig die Rede von apetito nach Gott ist, „Sehnsucht", „als handle es sich um zwei völlig verschiedene Impulse" (ebd.).

Was dadurch konkret an Aussagekraft und an Verständnismöglichkeiten gewonnen wird, können Vergleiche[1] mit bisherigen deutschen Übersetzungen deutlich machen. Auch wenn es durch die textgetreue Übersetzung dem Leser und der Leserin nicht immer leicht gemacht wird, in das Denken und Empfinden des spanischen Karmeliters hineinzukommen, so zeigt sie aber sehr bald, daß es Johannes vom Kreuz letztlich um das Wachsen in der Liebe zu Gott und zum Nächsten geht, weit über jede Form von Moral- oder Tugendlehre hinaus. Gleichzeitig wird deutlich, wie umgekehrt Gott selber dabei ist, uns Menschen seine Liebe zu erweisen, damit wir „Gott werden durch Teilhabe" (vgl. S. 13 und Erklärung des Schlüsselwortes Gott, 209).

Im großen Wirrwarr unserer Zeit, mit den unterschiedlichsten Angeboten, auch auf dem „religiös-mystischen" Sektor, sind die Gedanken des Johannes vom Kreuz von höchster Aktualität, weil sie helfen, den Menschen auf das Wesentliche hinzuweisen bzw. ihn dorthin zu führen, und weil sie helfen, dabei alles Schädliche und Hinderliche als solches zu unterscheiden und zu überwinden. In diesem „Läuterungsprozeß" bleibt dem Menschen „die dunkle Nacht" nicht erspart.

Als 1991 im 400sten Todesjahre des Johannes vom Kreuz die Provinziale des Stammordens im spanischen Salamanca, seinem Studienort, zusammenkamen, war eines der Kernworte dieses Treffens, das sich ausdrücklich mit dem Gedankengut des Johannes befaßte, „Karmel: Schule der Liebe". Johannes wollte, so einer der Referenten, im wesentlichen sagen, daß Gott den Menschen bedingungslos liebe, und daß die Schöpfung des Menschen ein Akt bedingungsloser Liebe sei. Wenn uns dies bewußt werde, könne Spiritualität nicht auf Gebet bzw. Gebetszeiten beschränkt bleiben, sondern müsse und werde dann auch alle Aspekte des alltäglichen Lebens umfassen. Je mehr diese Liebe uns durchdringe, um so mehr gehen wir weg von uns selbst und wenden uns Gott bzw. dem anderen in dessen eigener Würde zu. Johannes wollte uns die „einfache Liebe" lehren. Genau dies ist auch der Hauptgedanke und Hauptinhalt des nun vorliegenden Buches über „Die Dunkle Nacht".

Das Buch besteht aus acht Liedstrophen und einer anschließenden, sehr ausführlichen Erklärung der ersten beiden Strophen. Von der dritten Strophe gibt es nur eine kurze Erklärung. Danach bricht der Kommentar plötzlich ab (vgl. Anm. S. 203).

Die nun vorliegende Neuübersetzung wurde nach der kritischen Textausgabe[2] von José Vicente Rodriguez und Federico Ruiz Salvador vorgenommen. Von den Fußnoten heißt es, daß diese zum Teil neu erstellt wurden, zum Großteil aber der Ausgabe von E. Pacho OCD (Obras Completas, Burgos 1982) entnommen seien (vgl. 23–24).

Damit sei hier eine kritische Bemerkung erlaubt: Leider ist an keiner Stelle ersichtlich, was nun wirklich der Ausgabe von Pacho entnommen ist, und was persönliche Fußnoten des Übersetzerteams sind. Auch wird bei der Erklärung wichtiger Schlüsselworte im Anhang nicht deutlich, was auf das Konto der gebrauchten textkritischen Ausgaben, und was auf das Konto des Übersetzerteams zurückgeht. Eine Danksagung von Ulrich Dobhan OCD an die Fachberater (José Vicente Rodríguez OCD, Avila / Spanien, u. Federico Ruiz OCD, Rom, 223), klärt diese Frage nicht. Wir hoffen, daß bei der Übersetzung der weiteren Werke des Johannes vom Kreuz diesbezüglich mehr Klarheit geschaffen wird.

Abgesehen von den genannten kritischen Bemerkungen können wir die hier vorliegende Neuübersetzung nur allen empfehlen, die in irgendeiner Weise an der Vertiefung ihres geistlich-religiösen Lebens interessiert sind, bzw. die sich in ihrem Theologiestudium näher mit dem Thema Spiritualität oder gar Karmelspiritualität befassen möchten. Es ist zu begrüßen, daß dieses sicherlich sehr anspruchsvolle, aber mit höchster Sorgfalt ins Deutsche übersetzte Werk des spanischen Mystikers auf den deutschsprachigen Markt gebracht wurde.

Mainz Leo Groothuis OCarm

[1] So finden wir in der neuen Übersetzung folgenden Text: „Aufgrund der Begierde nach geistlichem Geschmack, die viele Anfänger haben, bemächtigen sich ihrer in aller Regel viele Unvollkommenheiten aus der Fehlhaltung des Zornes. Wenn das Verkosten und der Wohlgeschmack an geistlichen Dingen bei ihnen aufhört, verbleiben sie natürlich ohne Köstlichkeit." (48) In der 1961 erschienenen Übersetzung von Irene Behn heißt es an dieser Stelle: „Da viele Anfangende so begierig nach geistlichen Genüssen sind, empfangen sie zugleich mit solchen Freuden sehr häufig die Unvollkommenheiten aus dem Laster des Zornes. Wenn nämlich Geschmack und Lust an geistlichen Dingen vergehen, dann sind sie freilich mißmutig." (Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht und die Gedichte, übers. von Irene Behn, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 83)
Wir sehen alleine schon an diesem Beispiel, wie die neue Übersetzung konsequent an der von Johannes vom Kreuz verwendeten Bildsprache bezüglich des sinnenhaften Schmeckens, Verkostens usw. festhält, und dadurch an Aussagekraft gewinnt, während die Übersetzung von Behn nur teilweise dieser Bildsprache Rechnung trägt, bzw. bestimmte Worte gleich auf eine ganz andere Ebene bringt und damit dann auch dem Text eine ganz eigene Interpretation gibt. Vor allem der Satzabschnitt: „verbleiben sie natürlich ohne Köstlichkeit" ist inhaltlich ganz anders als: „dann sind sie freilich mißmutig".

[2] Obras Completas de San Juan de la Cruz, Madrid ^{5}1993, vgl. 23.

Herbstrith, Waltraud: **Therese von Lisieux.** Geschichte eines angefochtenen Lebens. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1994. 215 S. (Große Gestalten des Glaubens, 8), geb. DM 28,00 ISBN: 3-87996-313-4

In einer in Einzelstücken neubearbeiteten Fassung legt die bekannte Tübinger Karmelitin ihre Deutung der Therese von Lisieux vor, die erstmals 1972 erschienen war. Einem intellektuellen und spirituell aufgeschlossenen Leserkreis, dem aber die Frömmigkeit des 19. Jh.s fremd erscheint, möchte sie eine Therese erschließen, die für eine nüchterne, an der Schrift und an ungeschönter Bejahung der Wirklichkeit orientierte Spiritualität Maßstäbe setzte.

Dafür geht sie zunächst Thereses Leben bis zum Karmeleintritt und dann einigen Schwerpunkten ihres geistlichen Lebens nach: Umgang mit den Konflikten des Zusammenlebens, die Schrift als innerer Lehrer, kleiner Weg als Annahme des Alltags, Maria „als eine von uns" (113), Meditation in liebendem Ausharren vor Gott (ein besonders gelungenes Kap.) und Gottesliebe, die sich in der Liebe zum Nächsten und besonders dem Ärmsten verwirklicht.

Drei Kap. widmet sie der Anfechtung von Thereses Glauben in ihren letzten 18 Lebensmonaten, für H. eine Schlüsselerfahrung, die Therese zur Solidarität „mit denen, die in irgendeiner Form getrennt von Gott leben" (173), führte. Durch Glaubensnacht und Not der Tuberkulose löst sich Thereses

Suche nach Wahrheit auch von den Klischees und den Beschönigungen ihrer Umwelt. In einem Schlußkap. beschreibt H. das Sterben Thereses in „letzter Entäußerung" (198).

Was ihre Methode angeht, gibt H. gerne längere Zitate wieder, die durch ihre eigenen Deutungen miteinander verbunden sind, manchmal ergänzt durch markante Aussagen moderner Autoren. So ist fast eine Art Therese-Lesebuch entstanden. Dessen Kap. sind manchmal auf prägnante Thesen hin geschrieben (z. B. im Kap. „Entdeckung des Evangeliums") und manchmal eher assoziativ um einzelne Themen gruppiert (z. B. im Kap. „Was ist Wahrheit?").

In diesen oft gut ausgewählten Zitaten zeigt sich eine große Vertrautheit mit der Gestalt der Heiligen aus Lisieux. Dabei zieht sich wie ein roter Faden H.s Interesse durch das Buch, Therese gegen den Strom ihrer zeitgenössischen Frömmigkeit zu lesen und sie in der Art eines christlichen Existenzialismus zu verstehen: Aushalten der eigenen Gebrochenheit und der Härte des Daseins, Skepsis gegenüber allen Systemen, Bräuchen und überhaupt dem Religiösen, Konzentration auf die Schrift und Ringen um Liebe, Abbau gesellschaftlicher Schranken und Solidarität unter den Leidenden.

In den über 20 Jahren seit der Erstfassung dieses Buches hat die Thereseforschung allerdings große Fortschritte gemacht, die naturgemäß nur wenig berücksichtigt werden konnten. So ist nie eines der Gedichte, Gebete oder Theaterstücke zitiert, die inzwischen mustergültig ediert vorliegen und die für Thereses Spiritualität unverzichtbar sind. Insbesondere durch die Geringachtung der „im konventionellen Ton des Jh.s gedrechselten Verse" (163) vergibt sich H. den Zugang zu einer der wichtigsten Quellen, nach der etwa das Kap. über Maria neu geschrieben werden müßte. Auch finden sich gelegentlich Ansichten, die wenigstens zu differenzieren wären. Thereses zeitweilige Skrupulosität dem „seelisch labilen" Vater zuzuschreiben (19, vgl. 24), während Mme Martin als „eine am Leben hängende, humorvolle Mutter" (20) geschildert wird (darin übrigens genau im Gegensatz zur ebenfalls einseitigen Deutung von Jean-François Six), läßt sich wohl so nicht halten. Ihre Heilung von den Skrupeln und das Weihnachtserlebnis werden zu sehr vermischt (50–56). Daß Therese, „bis dahin kerngesund", sich bei der Pflege der Grippekranken im Kloster 1890/91 „den Todeskeim geholt zu haben" scheint (75), ist nicht mehr als eine Vermutung; sie war schon als Kind für schwere Erkältungen anfällig und war offensichtlich dem strengen Leben im immer feuchten Kloster körperlich nicht gewachsen. Entgegen der Behauptung von H. (112f) ist das Bild Christi als des Seelenbräutigams sogar zentral für Therese.

Zwei Thesen lassen sich m. E. heute nicht mehr aufrechterhalten. Therese hat nicht eigentlich eine Versuchung zum Atheismus erlebt, sagt sie doch: „Gewiß glaube ich an den Dieb (sc. Christus). Auf den Himmel bezieht sich alles" (CJ 3.7.3). Bezeichnend ist vielmehr die innere Zerrissenheit angesichts der Hoffnung auf den Himmel, der für Therese immer ein Bild tiefer Einheit in Gott war. So erfuhr sie wahrscheinlich auf der einen Seite zunächst erneut ihre Skrupel und die Angst, verdammt zu sein, die sich dann ausweitete zur Bedrängnis durch die blasphemischen Stimmen der Ungläubigen, auf der anderen Seite zugleich aber auch einen Frieden, in dem sie der bleibenden Zuwendung Gottes gewiß war. Darin liegen Ansätze einer theologischen Existenz in der Angleichung an den Verlassenheitsschrei Jesu, die noch kaum ausgelotet sind.

Sodann hebt H. Therese scharf von der als jansenistisch (z. B. 76 und 84) gezeichneten Spiritualität ihrer Zeit ab. Zunächst wäre historisch die Gleichsetzung von Jansenismus mit Werkfrömmigkeit zu hinterfragen und die pauschale Charakterisierung der französischen Frömmigkeit des ausgehenden 19. Jh.s als „Jahrzehnte jansenistischer Verdunkelung" (84) zu differenzieren. Für die Frömmigkeit im Karmel ihrer Zeit war zwar die Bérullesche asketische Auffassung maßgebend. Diese ist aber nicht eigentlich als jansenistisch zu bezeichnen, wenn dieses Wort nicht inflationär gebraucht werden soll. Noch wichtiger ist aber Thereses Hintergrund in ihrer Familie und deren bürgerlicher Frömmigkeit, die die Innigkeit und Ordnung der bürgerlichen Familie auf Gott übertrug. Eine solche Haltung war von der Nähe zu Gott, einer gefühlvollen Frömmigkeit, der Bedeutung der eigenen Erfahrung, aber auch von einer beständigen Selbstprüfung und von hoher Selbstdisziplin gekennzeichnet. Sie ist der Grund, aus dem ihr kleiner Weg wächst. Bis zuletzt hat Therese z. B. in ihren Bildern ausgiebig daran partizipiert und hat sie doch im Entscheidenden, nämlich im Wenn-Dann-Denken, verlassen.

Ist also in der bürgerlichen Frömmigkeit die Wende vom Gott der Furcht zu dem der Liebe schon vorgezeichnet, zieht Therese daraus die letzte Konsequenz und führt gerade so in die Moderne. So ließe sich H.s kraftvolles Theresebild im Blick auf neuere Untersuchungen sicher noch weiterentwickeln.

Arenrath Andreas Wollbold

Kurzrezensionen

Araki, Emiko Dorothea: **Jochen Klepper – Aufbruch zum ewigen Haus.** Eine Motivstudie zu seinen Tagebüchern. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 230 S. (Christliche deutsche Autoren des 20. Jahrhunderts, 3), kart. DM 65,00 ISBN: 3-631-46127-5

„Jochen Klepper ist kein Dichter, der illegale Kampfschriften, rote oder braune Aktionsliteratur geschrieben hat, sich auch weder faschistischen noch antifaschistischen Bewegungen angeschlossen hat, dafür aber mit seinem schmalen Werk schon zu Lebzeiten eine erstaunlich breite Leserschaft über politische, soziale und konfessionelle Grenzen hinweg erreichte. Aufgrund dieser Position zwischen Regimetreuen und Regimegegnern hat sich Klepper zugleich auch schon früh Beifallsbekundungen und Verdächtigungen von beiden Lagern zugezogen. Nicht selten haben dabei die Kritiker, ob zustimmend oder ablehnend, eher ihren eigenen politischen Standort herausgestellt, als die Position Jochen Kleppers zu beschreiben." (21–22) – Unschwer ist zu erkennen, daß sich die 1960 geborene Vf.in japanischer Herkunft mit ihrer Bochumer Diss. erstaunlich adäquat in Jochen Kleppers Denken und Existenz eingefühlt hat. Die Arbeit ist in einem unprätentiösen, schlichten Deutsch geschrieben; sie weicht den Problemen nie durch nebelhaften Phrasen aus. Eine Fortsetzung der Reihe wäre zu wünschen. F. W. K.

Bischofberger, Norbert: **Werden wir wiederkommen?** Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie. – Mainz: M. Grünewald / Kampen: KoK Pharos 1996. 326 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-7867-1895-4 / 90-390-0232-0

Diese beim jetzigen Baseler Bischof, dem Dogmatiker Klaus Koch (danach Luzern) gearbeitete Diss. bietet eine zuverlässige geschichtliche Übersicht über den Reinkarnationsgedanken im Westen und setzt ihn zu den Grundaspekten christlicher Eschatologie in Beziehung. Seine These, daß der christliche Läuterungsgedanke eine (christliche) Reinkarnationslehre möglich mache (ohne daß sie indes notwendig ist), ist bemerkenswert. H. E. W.

Heil, Christoph: **Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus.** Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. XV, 386 S. (Bonner Biblischer Beiträge, 96), geb. DM 118,00 ISBN: 3-89547-062-7

Nach einer Darstellung der Speisegebote in biblischen und frühjüdischen Schriften untersucht Heil einschlägige Passagen in Röm, 1 Kor und Gal. Abschließend unternimmt er einen Ausblick auf die nachpaulinische Entwicklung. Bei dem „Parforceritt" durch das umfangreiche Quellenmaterial von Hosea bis Augustinus und einer teilweise recht breiten Erörterung von Einleitungsfragen zu den Paulinen bleibt für die linguistische Analyse der Paulustexte oft nicht mehr als eine Problemanzeige (etwa 189–192). Dennoch ermöglicht die umfassend präsentierte Sekundärliteratur einen guten Überblick über den Stand der Diskussion. B. J.

Zur Unterscheidung der Geister. Hg. v. Adel Theodor Khoury. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 133 S. (Beiträge zu Medjugorje, 4), kart. DM 12,00 ISBN: 3-89375-094-0

Der in der Reihe ‚Beiträge zu Medjugorje' vom Medjugorje-Zentrum Siegen herausgegebene Sammelbd geht auf eine Tagung von Priester und Laien im Zisterzienserkloster Marienstatt/Westerwald zurück. Ähnlich wie in den sonstigen Publikationen aus der Reihe sieht auch dieses Werk – nach Aussage des Vorwortes – seine Aufgabe darin, „theologisch-pastorale Hilfestellung in der sauberen Vermittlung und Deutung des Welt-Phänomens Medjugorje zu geben" (9). Aufgrund biblischer und dogmengeschichtlicher Auszüge zur Pneumatologie wird in drei Aufsätzen versucht, Kriterien für die in Medjugorje ergangene Botschaft abzuleiten. Der Aufsatz Adel Theo-

dor Khourys über das Verhältnis von Christentum und Islam und Jörg Müllers Beitrag zur Unterscheidung der Geister in der pastoralen Praxis fallen etwas aus diesem Rahmen heraus. M. R.

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

Das der Schriftleitung vom Verlag zugegangene Werk gehört weniger in eine Rezensionszeitschrift wissenschaftlicher Theologie, ist es doch ein zweifellos herausragendes Beispiel heutiger an der Schrift orientierter Spiritualität. Erich Jooss erläutert (117–125), was dem Vf. gelingt: „Was die Notwendigkeit von Literatur (heute) ausmacht, ist unter den Bedingungen des medialen Sprachverbrauchs zugleich ihre Not: Sie darf keine Paraphrasen des Bekannten liefern, sondern muß eine neue Sprache (er-)finden, die widerständige Wahrnehmungen, authentische Erfahrungen zuläßt. Dann erst gewinnt die Literatur, die Poesie jene Freiheit zurück, von der P. K. Kurz" in seinen Gedichten spricht. K. R.

Martini, Carlo Maria: **Die Sakramente.** Anregungen fürs Leben. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1996. 94 S. (Hilfen zum christlichen Leben), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-339-8

Die Schriften des Mailänder Kardinals Martini sind immer gut, um zu Denkanstößen und lebensnahen Reflexionen zu führen. Insofern ist das Büchlein in der Reihe „Hilfen zum christlichen Leben" gut plaziert. Das allein schon macht es für weite Kreise zur empfehlenswerten Lektüre. Der Exeget Martini bürgt immer auch für eine seriöse biblische Verankerung seiner Aussagen. H. E. W.

Das Judentum. Hg. v. Günter Mayer. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 526 S. (Die Religionen der Menschheit, 27), Ln DM 148,00 ISBN: 3-17-010269-9

Dieser von Günter Mayer, Prof. für Geschichte und Literatur des Judentums an der Univ. Mainz herausgegebene umfangreiche Bd erschließt in historischer, literatur- und geistesgeschichtlicher Perspektive die Vielfalt des nachbiblischen Judentums bis heute. Die sechs Teile dieses Bdes (Geschichte des nachbiblischen Judentums in Grundzügen: L. Trepp / G. Mayer. – Halaka und Leben: Ph. Sigal / G. Mayer. – Die Bibel und ihre Geschichte: G. Mayer. – Philosophie und Mystik: H. Greive. – Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert: L. Trepp. – Die Geschichte des synagogalen Gottesdienstes: J. J. Petuchowski) bieten eine ausgezeichnete Einführung, vor allem in das neuzeitliche Judentum (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, L. Baeck, M. M. Kaplan, R. L. Rubenstein, Rab Kook, Rabbi Soloveitchik, E. L. Fackenheim, A. J. Heschel). Die umfangreichen Literaturhinweise (40 Seiten) machen das Buch zu einem guten Instrumentarium für Selbststudium und Weiterarbeit. E. Z.

Das Eugen-Biser-Lesebuch. hg. v. Erwin Möde. – Graz, Wien, Köln: Styria 1996. 272 S., geb. DM 49,00 ISBN: 3-222-12392-6

Das Buch will einen systematischen Einblick in Bisers „hermeneutische Fundamentaltheologie" gewähren. Zu diesem Zweck hat der Hg. aus dem umfangreichen Werk Bisers Texte zusammengestellt, die, mit einführenden Kommentaren des Hg.s versehen, die anthropologischen, therapeutischen, ekklesiologischen und mystischen Dimensionen dieser Theologie erschließen. M. S.

Onasch, Konrad: **Ikone.** Kirche, Gesellschaft. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 129 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-76182-X

Der berühmte Hallenser Orthodoxie-Fachmann stellt in diesem Buch die Rolle der Ikone in der orthodoxen Kirche und in der Gesellschaft dar, wobei ein besonderer Akzent auf der *russischen* Gesellschaft liegt. Die überzeugenden Analysen einzelner Ikonen und die Verarbeitung von Primärquellen ergeben zusammen mit dem schier unerschöpflichen Wissen des Vf.s eine überzeugende Darstellung dieser Frage, die bisher kaum beachtet wurde. T. B.

Schmidt, Werner H.: **Exodus, Sinai und Mose.** Erwägungen zu Ex 1–19 und 24. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 3. gegenüber der 2. unveränderten Auflage 1995. VIII, 176 S. (Erträge der Forschung, 191), kart. DM 35,00 ISBN: 3-534-08779-8

Der 1983 erstmals erschienene Forschungsüberblick des Bonner Alttestamentlers, der im Biblischen Kommentar das Buch Exodus bearbeitet, informiert detailliert über die Hauptprobleme der Kap. 1–19 und 24 des Buches Exodus. Die 2. Aufl. wurde 1989 durch Literaturnachträge aktualisiert. Die seit Mitte der 80er Jahre neu anhebende Pentateuchdiskussion, die die Forschungslandschaft stark verändert hat, ist leider nicht referiert. E. Z.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. – München: C. H. Beck-Studium 1992. Achte, neubearbeitete Auflage. 367 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-406-36695-3

Die 1887 erstmals erschienene „Einleitung in Talmud und Midrasch" von Hermann L. Strack war schnell zum Standardwerk für alle geworden, die eine kompetente Einführung in das rabbinische Schrifttum suchten. So ist es nicht verwunderlich, daß das Werk zahlreiche Aufl. erlebte. Die siebte Aufl. 1982 besorgte der Wiener Judaist Günter Stemberger; sie war bereits weitgehend eine neue Fassung und erschien unter den Namen Strack/Stemberger. Die 1992 vorgelegte achte Aufl. trägt nur noch den Namen Stemberger – mit Recht: Es ist praktisch eine Neuausgabe, die dem derzeitigen Stand der Forschung, insbesondere auf dem Gebiet der Midraschliteratur, entspricht. Angesichts der auch von der christlichen Theologie neu entdeckten Bedeutung der rabbinischen Schriftauslegung ist dieses Buch außerordentlich wichtig. Eine Reflexion über die Relevanz rabbinischer Auslegung für *heutiges* Judentum *und* Christentum wäre für die nächste Auflage ein Desiderat. E. Z.

Strack, Wolfram: **Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus**, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Helmut Merklein. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, 92), kart. DM 128,00 ISBN: 3-89547-012-0

Ausgehend von Röm 15,14–21 zeigt Strack sehr überzeugend und detailliert, daß das Schlagwort einer „Spiritualisierung" kultischer Begriffe bei Paulus nicht angemessen ist. In Anknüpfung an atl. Analogien zeichnet Paulus die Gemeinde als eschatologisches Tempelheiligtum und Ort der Gegenwart Gottes. Stracks fundierter Aufweis des Fortbestehens kultischer Kategorien in der paulinischen Ekklesiologie stellt einen wichtigen Impuls für die weitere Paulusforschung dar. B. J.

Wagner, Falk: **Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 212 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-579-00249-X

Es handelt sich um eine Reihe von Aufsätzen des bekannten evangelischen Theologen Falk Wagner zu sehr unterschiedlichen Fragen, die etwas mühsam unter dem genannten Titel zusammengefügt sind. Man findet ein „Florilegium" von in sich lesenswerten Beiträgen zum Schriftprinzip, zur Schöpfungstheologie, zu den Verhältnissen von Recht und Religion sowie Recht und Moral. Sie wollen insgesamt mit dem „Neuprotestantismus" bekanntmachen. H. E. W.

Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation. Hg. v. Jean-Pierre Wils. – Tübingen: Attempto 1996. 185 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3-89308-238-7

Der Titel des Buches zeigt in gelungener Weise das Anliegen der insgesamt sechs Beiträge, allesamt verfaßt von Tübinger Theologen (A. Maurer, U. Baumann, H. Niehr, K.-J. Kuschel, H.-J. Stipp, J.-P. Wils), an. Nämlich, angesichts wegbrechender gesellschaftlich-kultureller Plausibilitäten und dem vielerorts zu beobachtenden verängstigten Rückzug des Glaubens in fromme Kirchlichkeit oder auch private Innerlichkeit, ein engagiertes Plädoyer für die Theologie als Wissenschaft abzulegen. Was das Buch zu einer reizvollen Lektüre macht, ist, daß gar nicht erst der Versuch unternommen wird, unmittelbar mit hinlänglich bekannten Argumenten in die Grabenkämpfe einzugreifen, die seit geraumer Zeit zwischen Verfechtern und Auflösungsprotagonisten einer wissenschaftlichen Theologie herrschen. Statt dessen wird eine indirekte Strategie verfolgt: Die Leidenschaft für das theologische Denken folgt aus der Erfahrung der Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz und dem Selbstvergewisserungsdruck des Glaubens und ist deshalb für den Glauben selbst unverzichtbar. Da das Buch ausgesprochen anregend und zudem gut lesbar ist, empfiehlt es sich für eine Leserschaft auch über theologische Fachzirkel hinaus. M. S.

Zohary, Michael: **Pflanzen der Bibel.** Vollständiges Handbuch. Fotos v. David Darom / Michael Zohary. Aus dem Englischen von Eugen Gratwohl –

Stuttgart: Calwer 1995. 3. unveränderte Auflage. 195 farbige Abb., 5 farb. Ktn, 223 S., Ln DM 39,80 ISBN: 3-7668-3397-9

In diesem Bildbd vermittelt der 1983 in Jeusalem verstorbene Botaniker und Ökologe Zohary einen Einblick in die für die Bild- und Gleichnissprache der Bibel so charakteristischen Pflanzen und deren Umwelt. Während der erste Teil des Buches die wechselseitige Beziehung zwischen den Menschen der Bibel und ihrer Lebenswelt beschreibt, werden im zweiten Teil die einzelnen Pflanzen – unterteilt in neun verschiedene Kategorien – nach ihrer Herkunft, ihrem Nutzen sowie hinsichtlich ihrer Form und Gestalt vorgestellt. Jede einzelne Pflanzenbeschreibung wird durch einen entsprechenden biblischen bzw. apokryphen Text eingeleitet. Der Bd bietet durch seine kompetenten Ausführungen einen sehr guten ersten Zugang zu den Pflanzen der Bibel und der Bedeutung, die sie für Religion, Kunst, Landwirtschaft und Alltag haben. A. L.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

Theologische Zeitschrift 2. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1996 ISSN: 0040-570: S. 98–118: Lienemann-Pierrin, Christine: Zwischen verfaßter Kirche und Hinduismus. Anmerkungen zu einer indischen Ekklesiologie; S. 119–128: Anandam, Lourdu: Leben und Werk von Bede Griffiths. Seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog; S. 129–149: Jathanna, Origen Vasantha: Das Verhältnis von Christentum und Hinduismus im heutigen indisch-christlichen theologischen Denken. Ein Beispiel: Raimundo Panikkar; S. 150–163: Vuilleumier, René: Bileam zwischen Bibel und Deir 'Alla; S. 164–180: Tödt, Ilse: Tun, was an der Zeit ist. Dietrich Bonhoeffers Wirken in Pommern 1935–1940

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1/2. Hg. von J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Fribourg: Paulus 1996, kart. Fr 35,00 ISSN: 0016-0725: S. 5–18: Lohr, Charles: Aristoteles in der Schweiz; S. 19–29: Rosemann, Philipp W.: Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale aujourd'hui?; S. 30–44: Raukas, Mart: St. Thomas on the Speech of the Angel; S. 45–64: Meixner, Uwe: Aquinas on Forms, Individuation, and Matter; S. 65–83: Gerwing, Manfred: Zur Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie; S. 84–114: Koch, Kurt: Befreit von Sünde, Not und Tod! Wie heute redlich an Erlösung glauben?; S. 115–131: Boer, Dick: Theologie im europäischen Kontext. Karl Barth und Europa; S. 132–153: Imbach, Ruedi: Notabilia VI; S. 154–170: Darowski, Roman: La philosophie dans les collèges des Jésuites en Pologne au XVIe siècle; S. 171–178: Cheneval, Francis: «Die Philologen bringen aber den Verstand nicht weiter.» Von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Kant-Indexes; S. 179–198: Hagel, Joachim: Anfang und Ende menschlichen Lebens. Der Beitrag von R. Dworkin zur Diskussion um Abtreibung und Euthanasie; S. 199–240: Wolbert, Werner: Konsistenzprobleme im Tötungsverbot

Revue Biblique N°2 Avril 1996. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1996, kart. FF 270,00 ISSN: 0035-0907: S. 161–195: Rubenstein, J. L.: Sukkot, eschatology and Zechariah 14; S. 196–212: Tournay, R. J.: Le psaume et les bénédictions de Moïse; S. 213–236: Wright, D. P.: Blown away like a bramble: the dynamic of analogy in Psalm 58; S. 237–243: Pucci Ben Zeev, M.: Who wrote a letter concering Delian Jews; S. 244–256: Rolland, P.: La véritable préhistoire de Marc (Mc 6,30–34 et parallèles); S. 257–276: Henne, P.: Barnabé, le temple et les pagano-chrétiens

Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou, Metropolit der Schweiz zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996. Hg. von Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher. – Athen: Ekdotike Athenon 1996. 360 S. ISBN: 960-213-346-5: S. 57–69: Voss, Gerhard: Gott preisen und bitten für die Schöpfung; S. 71–79: Schneemelcher, Wilhelm: Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie; S. 81–94: Bienert, Wolfgang A.: Die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben und in der Spiritualität der Orthodoxen Kirche aus evangelischer Sicht; S. 95–102: Konstantinidis, Chrysostome: Orientations théologiques dans la fidélité à la Tradition orthodoxe; S. 103–113: Brun, Maria: Unter einem guten Stern – Wie christliches Leben beginnt. Das Taufverständnis erläutert anhand der orthodoxen Taufpraxis; S. 115–123: Hallerleben, Barbara: Die Firmung: Sakrament der Freiheit – Sakrament der Sendung; S. 125–137: Ratzinger, Joseph: Dienst und Leben der Priester; S. 140–170: Vergauwen, Guido: L'étude de la théologie entre pluralisme et fondamentalisme – un défi oecuménique; S. 149–151: Wiederkehr, Dietrich: Mißverständliche und mißverstandene Weltkirche; S. 155–169: Geisser, Hans-Friedrich: In leidvoller Zeit: Die Evangelischen während der Gegenreformation; S. 171–176: Wyrwoll, Niklaus: Konziliarität und Ökumene; S. 177–189: Phidas, Vlassios: Le Concile de l'Orthodoxie; S. 191–208: Held, Heinz-Joachim: Erfahrungen und Erfordernisse geistlicher Weggemeinschaft. Eine persönliche Bilanz von vierzig Jahren des theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche und der Orthodoxie; S. 209–216: Barth, Hans-Martin: Marburg und die orthodoxe Welt; S. 217–221: Honecker, Martin: Der Dialog und die Symbole Brücke und Tor; S. 223–226: Vischer, Lukas: Ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen?

Christentum und Toleranz. Hg. von Ingo Broer / Richard Schlüter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 200 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-534-12989-X: S. 9–34: Fabry, Heinz-Josef: Toleranz im Alten Testament? Ergebnisse einer Suchbewegung; S. 35–56: Hoppe, Rudolf: Evangelium im Widerstreit. Zum Problem innerkirchlicher Toleranz am Beispiel des Parusieglaubens; S. 57–82: Broer, Ingo: Toleranz im Neuen Testament? Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen; S. 83–106: Speyer, Wolfgang: Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche; S. 107–121: Werbick, Jürgen: Toleranz und Pluralismus. Reflexion zu einem problematischen Wechselverhältnis; S. 122–134: Stobbe, Heinz-Günther: Ehrfurcht und Achtsamkeit. Religiöse Grundlagen der Toleranz; S. 135–161: Schlüter, Richard: Toleranz in der innerkirchlichen Ökumene? Zur Diskussion um die Einheit der Kirche; S. 162–181: Weisse, Wolfram: Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz? Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen

Bibelwissenschaft

Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus. Hg. von Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker. – Leiden: E.J. Brill 1996. VIII, 283 S. (Biblical Interpretation Series, 17), kart. Hfl 108,00 ISBN: 90-04-10336-8: S. 1–26: Valtink, Eveline: Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus; S. 29–42: Feld, Gerburgis: „. . . wie es eben Frauen ergeht" (Gen 31, 35). Kulturgeschichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau in Gesellschaft und Theologie; S. 43–60: Batmartha, Ina Johanna: Machen Geburt und Monatsblutung die Frau „unrein"? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums; S. 61–78: Kahl, Brigitte: Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Sozioliterarische Überlegungen zum Problem der Grenzüberschreitung in Mk 5,21–43; S. 81–100: Müllner, Ilse: Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19; S. 103–113: Jost, Renate: Der Gott der Liebe – der Gott der Rache oder: Simsons „Rachegebet"; S. 115–131: Gnadt, Martina S.: „Abba isn't Daddy." Aspekte einer feministisch-befreiungstheologischen Revision des Abba Jesu; S. 135–152: Baumann, Gerlinde: „Zukunft femenistischer Spiritualität" oder „Werbefigur des Patriarchats"? Die Bedeutung der Weisheitsgestalt in Prov 1–9 für die femenistisch-theologische Diskussion; S. 153–175: Strotmann, Angelika: Weisheitschristologie ohne Antijudaismus? Gedanken zu einem bisher vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um die Weisheitschristologie im Neuen Testament; S. 179–198: Maier, Christl: Im Vorzimmer der Unterwelt. Die Warnung vor der „fremden Frau" in Prov 7 in ihrem historischen Kontext; S. 199–223: Crüsemann, Marlene: Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14, (33b) 34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung; S. 227–245: Schottrof, Luise: „Gesetzesfreies Heidenchristentum" – und die Frauen? Femenistische Analysen und Alternativen; S. 247–269: Wacker, Marie-Theres: Den/dem anderen Raum geben. Femenistisch-christliche Identität ohne Antijudaismus

Altes Testament

Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: Antiquity. Ed. by Magne Sæbø – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1996 765 S., Ln DM 210,00 ISBN: 3-525-53636-4: S. 33–48: Fishbane, Chicago: Inner-Biblical Exegesis; S. 49–66: Tov, Emanuel: The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible; S. 67–83: Barton, John: The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible; S. 84–107: Wevers, John W.: The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version; S. 108–129: Maier, Johann: Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature; S. 130–198: Siegert, Folker: Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style; S. 199–216: Kraft, Robert A.: Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha; S. 217–235: Mason, Steve / Kraft, Robert A.: Josephus on Canon and Scriptures; S. 239–255: Fossum, Jarl: Social and Institutional Conditions for Early Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible, with Special Regard to Religious Groups and Sects; S. 256–269: Harris, Jay M.: From Inner-Biblical Interpretation to Early Rabbinic Exegesis; S. 270–284: Kraemer, David: Local Conditions for a Developing Rabbinic Tradition; S. 278–284: Kraemer, David: Scriptural Interpretation in the Mishnah; S. 285–302: Kalmin, Richard: Patterns and Developments in Rabbinic Midrash of Late Antiquity; S. 303–322: Neusner, Jacob: The Hermeneutics of the Law in Rabbinic Judaism: Mishnah, Midrash, Talmuds; S. 323–331: Levine, Étan: The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Text Tradition; S. 332–372: Hübner, Hans: New Testament Interpretation of the Old Testament; S. 373–442: Skarsaune, Oskar: The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origen; S. 443–450: Skarsaune, Oskar: The Question of Old Testament Canon and Text in the Early Greek Church; S. 451–477: Procopé, J. F.:

Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament; S. 478–542: CARLETON PAGET, J. N. B.: The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition; S. 543–568: HIDAL, Sten: Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method; S. 569–586: STEMBERGER, Günter: Exegetical Contacts between Christiane and Jews in the Romane Empire; S. 587–611: WEITZMAN, Michael: The Interpretative Character of Syriac Old Testament; S. 612–641: VAN ROMPAY, Lucas: The Christian Syriac Tradition of Interpretation; S. 642–662: SCHULZ-FLÜGEL, Eva: The Latin Old Testament Tradition; S. 663–681: KIEFFER, René: Jerome: His Exegesis and Hermeneutics; S. 682–700: JACOB, Christoph: The Reception of the Origenist Tradition in Latin Exegesis; S. 701–730: WRIGHT, David F.: Augustine: His Exegesis and Hermeneutics; S. 731–745: SÆBØ, Magne: Church and Synagogue as the Respective Matrix of the Development of an Authorative Bible Interpretation: An Epilogue

Neues Testament

Understanding Paul's Ethics. Twentieth-Century Approaches. Edited by Brian S. Rosner. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. 377 S., kart. $ 22,00 ISBN: 0-8028-0749-6: S. 1–23: ROSNER, Brian S.: „That Pattern of Teaching": Issues and Essays in Pauline Ethics; S. 27–49: VON HARNACK, Adolf: The Old Testament in the Pauline Letters and in the Pauline Churches (1928); S. 51–71: HOLTZ, Traugott: The Question of the Content of Paul's Instructions (1981); S. 75–84: JUDGE, Edwin A.: Interpreting New Testament Ideas (1960); S. 85–103: WINTER, Bruce W.: Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1–8 (1991); S. 107–128: THEISSEN, Gerd: The Strong and the Weak in Corinth: A Sociological Analysis of a Theological Quarrel (1975); S. 129–151: HARRIS, Gerald: The Beginnings of Church Discipline: 1 Corinthians 5 (1991); S. 155–175: SEEBERG, Alfred: Moral Teaching: The Existence and Contents of „the Ways" (1903); S. 177–191: HARTMANN, Lars: Code and Context: A Few Reflections on the Parenesis of Colosians 3:6–4:1 (1987); S. 195–216: BULTMANN, Rudolf: The Problem of Ethics in Paul (1924); S. 217–247: PARSONS, Michael: Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing (1988); S. 251–265: LOHSE, Eduard: The Church in Everyday Life (1980); S. 267–297: SCHNABEL, Eckhard J.: How Paul Developed His Ethics (1992); S. 301–335: SCHRAGE, Wolfgang: The Formal Ethical Interpretation of Pauline Paræ nesis (1960); S. 337–350: LONGENECKER, Richard N.: New Testament Social Ethics for Today (1984); S. 351–360: ROSNER, Brian S.: Seven Questions for Paul's Ethics: 1 Thessalonians 4:1–12 as a Case Study

Dogmatik

Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. Hg. von Walter Groß. – München: Erich Wewel 1996. 147 S., kart. DM 29,00 ISBN: 3-87904-126-1: S. 7–10: GROSS, Walter: Einleitung; S. 11–24: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: »Inter insigniores«: Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 1976; S. 25–31: GROSS, Walter: Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976; S. 32–44: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion; S. 45–52: THEOBALD, Michael: »Jesus und seine Jünger.« Ein problematisches Gruppenbild; S. 53–63: THIERMEYER, Abraham-Andreas: Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen; S. 64–82: BEINERT, Wolfgang: Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau; S. 83–96: HÜNERMANN, Peter: Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination; S. 97–99: MIETH, Dietmar: Haben Frauen ein Recht auf Priestertum? (Glosse); S. 100–105: JENSEN, Anne: Frauenordination und ökumenischer Dialog; S. 116–119: PAPST JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis", 1994; S. 120–127: HÜNERMANN, Peter: Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis"; S. 128: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Brief „Ordinatio Sacerdotalis" enthaltenen Lehre, 1995; S. 129–146: HÜNERMANN, Peter: Dogmatische Reflexion anläßlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995. „Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe"

Kirchenrecht

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 30. Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung. Begründet von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. Hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämpfer. – Münster: Aschendorff 1996. VIII, 166 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-402-04361-0: S. 3: HOLLERBACH, Alexander: Einführung in die Tagung; S. 5–37: SPAEMANN, Robert: Sittliche Normen und Rechtsordnung; S. 40–79: POTTMEYER, Hermann J.: Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung in theologischer Sicht; S. 82–152: HECKEL, Martin: Der Einfluß des christlichen Freiheitsverständnisses auf das staatliche Recht; S. 153–154: LUTHE, Helmut: Schlußwort

Moraltheologie

Christian Ethics in Ecumenical Context. Theology, Culture, and Politics in Dialogue. Ed. by Shin Chiba / George R. Hunsberger / Lester Edwin Ruiz. Foreword by Thomas W. Gillespie. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. XII, 385 S., kart. $ 30,00 ISBN: 0-8028-3787-5: S. 15–29: WEST, Ruth C.: An Ecumenical Journey: A Conversation between Ruth and Charles West; S. 30–38: ABRECHT, Paul: The Constribution of Charles West to Ecumenical Social Thought; S. 39–49: WEST, Charles C.: Faith, Ideology, and Power: Toward an Ecumenical, Post-Marxist Method in Christian Ethics; S. 53–71: HUNSBERGER, George R.: Cutting the Christendom Knot; S. 72–85: SPENCER, Richard L.: Reformed Spirituality and the Moral Law; S. 86–102: MORIMOTO, Anri: The Seventeenth-Century Ecumenical Interchanges; S. 103–134: ELLIS-KILLIAN, Sandra: On Truth and Pluralism; S. 135–148: SHAULL, Richard: The Christian Base Communities and the Ecclesia Reformata Semper Reformanda; S. 149–166: TAYLOR, Mark K.: Immanental and Prophetic: Shaping Reformed Theology for Late Twentieth-Century Struggle; S. 167–204: CHIBA, Shin: Christianity on the Eve of Postmodernity: Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer; S. 205–218: VAN WENSVEEN SIKER, Louke: Enviromentalists Read the Bible: The Co-creation of a Community, a Story, and a Virtue Ethic; S. 219–230: BOONPRASAT LEWIS, Nantawan: Toward an Ethic of Feminist Liberation and Empowerment: A Case of Study of Prostitution in Thailand; S. 231–241: SUAREZ, Oscar S.: Challenge and Renewal in Protestant Ecclesiology; S. 245–267: RUIZ, Lester Edwin J.: Struggles for Peace: Transformative Cultural Practices and the Discourses of Dissent; S. 268–278: AMJAD-ALI, Charles W.: The Religious Dimension of Social Change; S. 279–298: DOGHRAMJI, Peter B.: Christian Ethics in the Muslim Context: The Doctrine of the Trinity and the Ethics of Transcendence in the Theological Summa of Abu Is'haq Ibn Al-'Assal; S. 299–319: PARKER, Thomas D.: Toward a Religiously Informed Environmental Ethic: A Pragmatist's Account; S. 320–329: LOCHMAN, Jan Milič: The „Holy Materialism": The Question of Bread in Christian and Marxist Perspectives; S. 330–344: PARIS, Peter J.: The Voluntary Principle and the Search for Racial Justice; S. 345–361: ABRAHAM, K. C.: An Ethical Reflection on the Political Process in a Multireligious Context; S. 362–371: THOMAS, M. M.: Renascent Religions and Secularism in India

Bioethics and the Future of Medicine. Toward a Christian Agenda. Ed. by Nigel M. de S. Cameron / John F. Kilner / David Schiedermayer. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. VIII, 313 S., kart. $ 19,00 ISBN: 0-8028-4081-7: S. 3–13: CAMERON, Nigel M. de S.: The Christian Stake in Bioethics: The State of the Question; S. 14–29: JOCHEMSEN, H. / STRIJBOS, S. / HOOGLAND, J.: The Medical Profession in Modern Society: The Importance of Defining Limits; S. 30–36: HERWALDT, Loreen A.: Daniel versus Saul: Toward a Distinctly Christian Biomedical Ethics; S. 37–49: PEPPIN, John F.: Physician Values and Value Neutrality; S. 50–67: LARSON, David B. / GREENWOLD, Mary A.: Ethical Problems in the Clinical Study of Religion and Health; S. 68–78: SCHIEDERMEYER, David L.: The Profession at the Fault Line: The Ethics of Physician Income; S. 81–92: VERHEY, Allen D.: Luther's ‚Freedom of a Christian' and a Patient's Autonomy; S. 93–111: WERNOW, Jerome R.: Saying the Unsaid: Quality Of Life Criteria in a Sanctity of Life Position; S. 112–123: WILLIAMS, Stephen N.: Bioethics in the Shadow of Nietzsche; S. 124–137: MITCHELL, C. Ben: Bioethics and the Church; S. 138–152: ORR, Robert D.: Christian and Secular Decision-making in Clinical Ethics; S. 153–163: HOLLINGER, Dennis P.: Doing Bioethics: Christian Ethics, Pastoral Care and Public Policy; S. 167–177: SMITH, Stephanie J.: Post-Abortion Syndrome – Fact or Fiction?; S. 178–186: ROBERGE, Lawrence F.: Abortifacient Vaccines: Technological Update and Christian Appraisal; S. 187–198: BECKWITH, Francis J.: From Personhood to Bodily Autonomy: The Shifting Legal Focus in the Abortion Debate; S. 199–211: O'MATHÚNA, Dónal P.: The Bible and Abortion: What of the ‚Image of God'?; S. 212–223: POHL, Christine D.: Abortion: Responsibility and Moral Betrayal; S. 227–237: RAE, Scott B.: Pregnancy for Profit?: Legal and Moral Perspectives on Commercial Surrogate Motherhood; S. 238–249: BROWN, R. Geoffrey: Clones, Chimeras and the Image of God: Lessons from Barthian Bioethics; S. 250–262: JAGGARD, Peter L.: Advance Directives: The Case for Greater Dialogue; S. 263–278: CHARLES, J. Daryl: The ‚Right to Die' in the Light of Contemporary Rights-Rhetoric; S. 279–289: RUTECKI, Greg W.: Until Death Shall Be No More: Christian Care for the Dying; S. 290–301: KILNER, John F.: Rationing and Health Care Reform

Christliche Sozialethik

Einführung in die Sozialethik. Hg. von Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: LIT 1996. 139 S. (Münsteraner Einführung in die Theologie, 3), kart. DM 24,80 ISBN: 3-8258-2267-2: S. 11–27: FURGER, Franz: Sozialethik – warum eigentlich?; S. 29–88: LIENKAMP, Andreas: Systematische Einführung in die christliche Sozialethik; S. 89–114: DAHM, Karl-Wilhelm: Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag. Evangelische Sozialethik im Übergang; S. 115–134: WIELAND, Josef: „Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern." Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen

Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten. Hg. von Gerhard Beestermöller. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 100 S. (Beiträge zur Friedensethik, 24), kart. DM 28,00 ISBN: 3-17-014141-4: S. 7–17: BEESTERMÖLLER, Gerhard: Projekt ‚Ökumenische Sozialethik'. Eine Einführung; S. 18–27: BAYER, Oswald: „Ich bin der Herr, dein Gott . . ." Das erste Gebot in seiner Bedeutung für die Grundlegung der Ethik; S. 28–36: ROSENAU, Hartmut: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik; S. 37–51: NAGEL, Ernst Josef: Vergeben und Versöhnen. Über den Umgang mit schuldhafter Vergangenheit; S. 52–66: BEINERT, Wolfgang: Dogmatik und christliche Ethik am Beispiel der Problematik von Schuld und Vergebung; S. 67–74: BEESTERMÖLLER, Gerhard: Die Auflösung konfessionsspezifischer

Paradigmen im Dialog mit dem Gegenwartsdenken. Ein Resümee der Diskussion

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Einblicke Religion. Ein Studienbuch. Hg. von Roland Biewald. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 272 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 12), kart. DM 38,00 ISBN: 3-525-61294-X: S. 11–40: Biewald, Roland: Religion und Religiösität; S. 41–85: Genest, Hartmut: Religionskritik und kritische Religion; S. 86–116: Kittel, Gisela: Die Frage nach Gott; S. 117–148: Kittel, Gisela: Jesus Christus; S. 149–180: Meis, Peter: Der Mensch zwischen Anspruch und Wirklichkeit; S. 181–202: Dulig, Gerhard: Schöpfung – unter religionspädagogischem Aspekt; S. 203–235: Biewald, Roland / Kittel, Gisela: Gemeinschaft und Kirche; S. 236–271: Leonhardi, Angelika / Leonhardi, Michael: Ein Einblick in die religionspädagogische Praxis – ein Ausblick auf die Theologie: Grundzüge christlicher Hoffnung – entfaltet anhand von Schülerantworten

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 52–1996/3. Hg. von Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1996 ISSN: 0028-3495: S. 161–186: Estermann, Josef: Apu Taytayku. Theologische Implikationen des andinen Denkens; S. 187–192: Conus, Georges: De nouvelles publications liturgiques en créole haïtien; S. 193–207: Okeke, Hilary Odili: From «Domestic Church» to «Family of God»: the African Christian Family in the African Synod

Philosophie

Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. Hg. von Rául Fornet-Betancourt. – Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995. 217 S. (Concordia Reihe Monographien, 14) ISBN: 3-86073-360-5: S. 15–21: Bohórquez, Carmen: Las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena; S. 23–34: Demenchonok, Edward: Discovering the Other, and Finding Ourself; S. 35–73: Hinkelammert, Franz J.: Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels; S. 75–92: Mendieta, Eduardo: Critical Theory and Liberation Philosophy: A Confrontation; S. 93–102: Ortiz, Gustavo: La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales; S. 103–119: Penner, Peter: Eine Metatheorie des historischen Subjekts. Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik; S. 121–147: Peter, Anton: Inkulturation, kontextuelle Theologie, Befreiung; S. 149–167: Rottländer, Peter: Die Fremden als Thema der Ethik. Einige Überlegungen zur „Option für die Anderen" im Kontext der Bundesrepublik Deutschland; S. 169–194: Schelkshorn, Hans: Philosophisch-ethische Zugänge zur Problematik der „Dritten Welt". Eine Auseinandersetzung mit einigen aktuellen Beiträgen; S. 195–201: Tijmes, Peter: Asymmetrie als erstes Wort der Ethik; S. 203–217: Thielen, Helmut: Theologia negativa. Hinweise zur theologischen Konstitution der älteren Kritischen Theorie: Horkheimer, Adorno, Benjamin

Nachmetaphysisches Denken und Religion. Hg. vom Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 191 S. (Forum Bad Homburg, 5), kart. DM 48,00 ISBN: 3-8260-1074-4: S. 17–31: Schrödter, Hermann: Diskurs über Absolutes oder absoluter Diskurs? Anmerkungen aus der „Vorzeit" zum Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion; S. 33–48: Ricken, Frido: Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache; S. 49–63: Kettner, Matthias: Das Unbedingte. Diskurstheoretische Bergungsversuche; S. 65–83: Lutz-Bachmann, Matthias: Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem; S. 85–98: Brunkhorst, Hauke: Vom Bundesgedanken zur Rechtsidee; S. 99–114: Brumlik, Micha: Universalistische Moral ohne Gott? Emmanuel Levinas, Ethik der Asymmetrie; S. 115–131: Engstler, Achim: „Hier muß man von etwas ergriffen und umgedreht werden." Wittgenstein über religiösen Glauben; S. 133–143: Köhler, Wolgang R.: „Bewährung im Leben" – v. Kutscheras praktischer Religionsbegriff; S. 145–159: Rohs, Peter: Gründe für den Gottesbegriff Spinozas; S. 161–172: Meyer, Thomas: Fundamentalismus und Universalismus in Moral und Politik

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Rolf Becker, Bökenring 28, D-32609 Hüllhorst; Dr. Michael Bongardt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Stefan Nikolaus Bosshard, Werastr. 23, D-88045 Friedrichshafen; Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Dr. Leo Groothuis, Karmeliterstraße 7, D-55116 Mainz; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollner Str. 57, D-81479 München; Dr. Norbert Klatt, Papendiek 18, D-37073 Göttingen; Michael Labahn, Dieskauer Str. 15, D-06112 Halle (Saale); Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, Bernadottestr. 3, D-22763 Hamburg; Ina Podder-Theising, Pommernallee 3, D-41539 Dormagen; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Andreas Scherer, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Universitätsstr. 150 Gebäude GA 8/140, D-44780 Bochum; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, D-46047 Oberhausen; Dr. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg; Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg; Prof. Dr. Dietrich Stollberg, Lahntor 3, D-35037 Marburg; Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Caspar Söling, Danziger Str. 11, D-65582 Diez an der Lahn; Dr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt; Dr. Andreas Wollbold, Hauptstr. 74, D-54518 Arenrath; Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

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
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

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 36,– / öS 266,– / sFr 33,–	DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–	DM 150,40 / öS 1112,– / sFr 139,–	7 % MwSt. inkl.

© 1996 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, 1996

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Schola Verbi

Joseph Dey

Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch

Weitergeführt von Bernhard Dumbruch
In 9. Auflage

Das Lehrbuch ist gedacht für alle, die ohne Kenntnis der griechischen Sprache zum Studium der Theologie oder des NT kommen. Es will ohne den Umweg über das klassische Griechisch unmittelbar an die Sprache des NT heranführen. Als Quelle für die Beispiele und Übungen werden darum das Neue Testament, gelegentlich auch die Septuaginta und altchristliche Schriftsteller herangezogen. Mit den fortschreitenden Kenntnissen kommt dabei immer mehr der genaue und unverkürzte Wortlaut zur Geltung, und etwa von der 11. Lektion an kommen fast nur Sätze des Neuen Testaments selbst vor, die mit den bis dahin erworbenen Kenntnissen übersetzt werden können.

Zu weiteren Übungen dienen zusammenhängende Stücke, die zu einzelnen Übungsstücken entsprechend dem gerade durchgenommenen Stoff ausgewählt sind.

Zu jedem Stück gehört auch eine **kleine Übung zur Übersetzung** ins Griechische. Für diese Stücke, deren Zweck vor allem das Erlernen der Formen ist, sind einfache Sätze zusammengestellt, da eine Nachahmung des Stils der neutestamentlichen Bücher nicht erstrebt wird. Auch ergibt sich, anders als bei der Bildung von Einzelformen, die Möglichkeit umfassender Wiederholung.

Die Wortkunde zu den einzelnen Übungsstücken stellt die Wörter nach Wortarten zusammen, wobei die gerade geübten Wörter an erster Stelle stehen. Das Buch will keine Grammatik ersetzen, aber es enthält auch die wichtigsten **Angaben zur Formenlehre** und die notwendigsten **Regeln der Syntax.**

1996, XII und 203 Seiten, fester Einband,
DM 21,70,– / öS 158,– / sFr 20,– ISBN 3-402-03193-0

ASCHENDORFF
VERLAG

Michael Thomas

Der Teilhabegedanke in Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues

Der Teilhabegedanke (participatio) ist ein zentrales Thema der klassischen Metaphysik. Nikolaus von Kues entwickelt in den für sein Gesamtwerk grundlegenden frühen Schriften eine eigenständige Teilhabelehre, in der er sich kritisch mit dem überkommenen Teilhabedenken auseinandersetzt. In Abgrenzung vor allem zur neuplatonischen Philosophie des Proklos nähert er sich dem genuin platonischen Teilhabeverständnis wieder an. Danach nimmt das sich ganz der Teilhabe an Gott verdankende Geschöpf unmittelbar an seinem Schöpfer teil. Cusanus wendet sich gegen eine Übersteigerung göttlicher Transzendenz zur Nichtteilnehmbarkeit und überwindet den auch von ihm selbst zunächst entfalteten Gedanken einer Teilhabevermittlung zwischen Gott und Welt. Im Rahmen seiner Koinzidenzlehre läßt er die geschöpfliche Teilhabe mit der göttlichen Teilgabe in eins fallen.

Die Arbeit eröffnet mit ihrer systematischen Darlegung des Teilhabeverständnisses einen neuen Zugang zum philosophisch-theologischen Denken des Nikolaus von Kues.

1996, XII und 163 Seiten, kartoniert
DM 45,– / öS 329,– / sFr 41,50 ISBN 3-402-03163-9

Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft
Band XII

ASCHENDORFF
VERLAG

Uwe Köster

Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen

Die Verbreitung volkssprachlicher Bibeltexte durch die katholische Kirche im 16. bis 18. Jahrhundert ist zugleich ein Prozeß ihrer schrittweisen Befürwortung als Medium der Glaubensunterweisung. Die frühen katholischen Bibelvorreden zeigen kontroverse Positionen zur Veröffentlichung von Bibelübersetzungen: Traditionellen Vorbehalten gegen Bibelübersetzungen und rein kontroverstheologischen Motiven stehen Konzepte gegenüber, die bewußt einer breiten Leserschicht ein Sinnverständnis der Bibel erschließen wollen. Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert treten dann Bibelvorreden mit einleitendem, informierenden Charakter auf, die den Voraussetzungen und Informationsbedürfnissen einer Laienleserschaft Rechnung tragen. Sie versuchen auch, das zu dieser Zeit geltende Verbot volkssprachlicher Bibelübersetzungen zu entkräften und Laien ausdrücklich zum Bibellesen zu ermutigen.

Ein umfassender Dokumentationsteil enthält neben Regesten oder wörtlich nachweisbaren Auflagen katholischer Bibelvorreden einen Katalog von ca. 190 Auflagen katholischer Bibelübersetzungen. Damit liegt erstmals seit dem „Versuch einer Geschichte der katholischen Bibelübersetzung ...“ von G. W. Panzer (1781) wieder ein auf Vollständigkeit angelegtes Verzeichnis nach den gültigen bibliographischen Richtlinien vor.

1995, XXIV und 483 Seiten, kartoniert,
DM 188,– / öS 1372,– / sFr 167,– ISBN 3-402-03796-3

Band 134 der Reihe
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

ASCHENDORFF
VERLAG

Lothar Wehr

Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner

Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments war das Verhältnis der Apostel Petrus und Paulus – trotz Übereinstimmung im grundlegenden Bekenntnis – auch geprägt von Konflikt und Auseinandersetzung.

Ausgangspunkt ist der antiochenische Konflikt, von dem Paulus Gal 2,11ff berichtet. Wie ist dieser Streit zwischen den beiden Aposteln zu erklären? Worin liegen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten ihrer theologischen Positionen?

Hierzu werden diejenigen Stellen im Galaterbrief und im 1. Korintherbrief interpretiert, an denen Paulus sein Verhältnis zu Petrus zur Sprache bringt oder zumindest andeutet. Die petrinische Überzeugung genauer zu fassen, hilft das Matthäusevangelium. Darüber hinaus werden in die Untersuchung nachpaulinische Schriften einbezogen, in denen sich trotz der Tendenz zur Angleichung Spuren des je anderen Selbstverständnisses der Apostel und ihres je anderen theologischen Ansatzes finden. Die Untersuchung endet mit einer Darstellung der Anfänge der Petrus- und Paulusverehrung durch die stadtrömischen Christen.

Dieses Werk veranschaulicht einen Teil des Prozesses, in dessen Verlauf christliche Theologie Profil gewinnt, getragen von dem Willen, den Anspruch der Botschaft von Jesus Christus zu wahren.

1996, VIII und 416 Seiten, Leinen
DM 145,– / öS 1059,– / sFr 129,–
ISBN 3-402-04778-0
Neue Folge, Band 30 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen

22. 01. 97

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–**

Nummer 6 **1996** **92. Jahrgang**

Klaus Lüdicke: Eine Wiedergeburt der Ehezwecke? . . . . . Sp. 449

MAY, Georg: Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Joseph Listl)

Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus LÜDICKE / Heinrich MUSSINGHOFF / Hugo SCHWENDENWEIN (Reinhild Ahlers)

SEBOTT, Reinhold: Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici (Dominicus M. Meier)

SEBOTT, Reinhold: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts (P. Stevens)

HEIMERL, Hans / PREE, Helmuth: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich (Rüdiger Althaus)

DEMEL, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation (Klaus Lüdicke)

GEROSA, Libero: Das Recht der Kirche (Heinrich J. F. Reinhardt)

DIEKMANN, Hans D.: Religion und Konfession. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (Klaus Lüdicke)

AMANN, Thomas, A.: Laien als Träger von Leitungsgewalt? (Klaus Lüdicke)

Habbel, Torsten: Martin Bubers Werk bleibt interessant . . . . . Sp. 477

HALL, Sidney G. III: Christian Anti-Semitism and Paul's Theology (Franz Mußner)

CUNNINGHAM, Philip A.: Education for Shalom. Religion Textbooks and the Enhancement of the Catholic and Jewish Relationsship (Detlev Dormeyer)

Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. I–IV Bd, hg. v. Eberhard JÄCKEL / Peter LONGERICH / Julius H. SCHOEPS (Werner Trutwin)

RÖHM, Eberhard / THIERFELDER, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd 3: 1938–1941. Teil 1/2 (Kurt Nowak)

PETZEL, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie (Edmund Arens)

SCHÖPPNER, Lothar: Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog. Empirische Analyse des Würzburger Lernprojektes Juden – Christen (Werner Trutwin)

GAY, Ruth: Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg (Gerd Mentgen)

HUFNAGEL, Cordula: Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs (Edmund Arens)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 493

SÖDING, Thomas: Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen (Alfons Weiser)

KLAUCK, Hans Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd I u. II (Dieter Zeller)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 496

WISCHMEYER, Oda: Die Kultur des Buches Jesus Sirach, hg. v. Erich GRÄSSER (Johannes Marböck)

Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie, hg. v. Hans HÜBNER (Helmut Engel)

THÜSING, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Thomas Söding (Hans Hübner)

GIESEN, Heinz: Herrschaft Gottes – heute oder morgen. Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien (Klaus Scholtissek)

Neueste Kirchengeschichte . . . . . Sp. 503

LÄCHELE, Rainer: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen" in Württemberg 1925–1960 (Kurt Meier)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 505

DÜNZL, Franz: Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (Volker Henning Drecoll)

HAMM, Berndt / MÖLLER, Bernd / WENDEBOURG, Dorothea: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation (Gunther Wenz)

Dogmatik . . . . . Sp. 510

KRENSKI, Thomas: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama (Manfred Lochbrunner)

MÜLLER, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik (Harald Wagner)

STUBENRAUCH, Bertram: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Harald Wagner)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 513

ERNST, Wilhelm: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik (Joachim Wiemeyer)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 515

BIEHL, Peter: Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik (Martina Blasberg-Kuhnke)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 516

KHOURY, Paul: L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle (Peter Heine)

Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. v. Hartmut BOBZIN (Adel Theodor Khoury)

Philososphie . . . . . Sp. 517

HEIDEGGER, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens (Erich Feldmann)

SPLETT, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Albert Franz)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 525

Notizen . . . . . Sp. 529

Kontextuelle Christologie. Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen (Michael Bongardt)

Zwei Symposien über Johann Adam Möhler (Harald Wagner)

Bibliographie . . . . . Sp. 529

BS: theol A 425

Eine Wiedergeburt der Ehezwecke?

von Klaus Lüdicke, Münster

Man hatte es für erledigt gehalten, das Thema der Ehezwecke und der Ehe als einer Zweckgemeinschaft. Das 2. Vatikanische Konzil hatte sich freilich sehr wenig präzise ausgedrückt, aber eine umfassende Analyse der Genese der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" hatte das Ergebnis gezeitigt, daß das Zweck-Denken beim Sprechen der Kirche über die Ehe ein Ende gefunden habe.[1]

Eine kurze Rekapitulation: Erstmals im Codex Iuris Canonici von 1917 hatte das kirchliche Lehramt von Zwecken gesprochen, denen die Ehe diene. C. 1013 § 1 lautete in deutscher Übersetzung: „Der erste Zweck der Ehe (finis primarius) ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, ein zweiter aber (secundarius autem) die gegenseitige Hilfe und das Heilmittel gegen die Konkupiszenz."

Diese Aussage war im Kirchenrecht so umgesetzt worden, daß eine bedeutende Strömung in der Rota-Rechtsprechung den willentlichen Ausschluß des *finis primarius* durch einen Ehebewerber als Nichtigkeitsgrund für diese Ehe bewertete: Es gehöre zum Wesen der Ehe, der Zeugung zu dienen, darum werde dieses Wesen verletzt, wenn der Zweck ausgeschlossen werde. Eine andere Strömung sah in dieser Aussage über den *finis primarius* die Kehrseite

[1] Vgl. Norbert Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung, Würzburg 1989 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd 7), besprochen in ThRv 86 (1990), 318–327.

der Definition des Ehekonsenses (wiederum übersetzt): „Ehekonsens ist der Willensakt, durch den Mann und Frau einander das Recht auf den Leib in Hinordnung auf zur Zeugung geeignete Akte übergeben und voneinander annehmen" (c. 1081 § 1 CIC/1917). Die rechtliche Konsequenz auch hier: Wer dieses Recht auf zeugungsgeeignete Akte ausschließe, habe keinen ausreichenden Ehewillen und schließe damit keine gültige Ehe.

Die Klage, die in den Jahren seit dem Inkrafttreten des alten Gesetzbuches immer lauter wurde, ging dahin, daß mit diesen Normen ein einseitiges, biologistisches Ehebild propagiert werde, das die Ehe als reine Zeugungsgemeinschaft darstelle und die sogenannten personalen Werte außer Acht lasse, nämlich die Liebe der Gatten zueinander und ihre gegenseitige Bereicherung. Als Chiffre für solche personalen Werte erschien das *mutuum adiutorium* nicht ausreichend, und das *remedium concupiscentiae* als Charakterisierung der Bedeutung, die der eheliche Akt für die beiden Partner als solcher, d. h. unbeschadet seiner Zeugungsfunktion hat, erschien weder dem Erfahrungswissen von Ehegatten angemessen noch den Erkenntnissen moderner Anthropologie.

Es wurde daher begrüßt, daß das Ehekapitel der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes (GS 47–52) die Ehe nicht mehr mithilfe von Zwecken definierte, sondern sie als „innige Gemeinschaft des Lebens und der ehelichen Liebe" bezeichnete[2]. Von dieser Gemeinschaft wurde gesagt, daß sie von Gott als ihrem Urheber „mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet" sei, deren Wichtigkeit mit ihrer großen Bedeutung „für den Fortbestand der Menschheit, für den persönlichen Fortschritt der einzelnen Familienmitglieder und ihr ewiges Heil, für die Würde, die Festigkeit, den Frieden und das Wohlergehen der Familie selbst und der ganzen menschlichen Gesellschaft" belegt wird. Der Text hält fest, daß „das Institut der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen hingeordnet" seien. Wie diese Hinordnung zu verstehen ist, formuliert das Konzil so: „Daher neigen die Pflege der wahren ehelichen Liebe und der ganze Sinn des daraus entstehenden Familienlebens, ohne Zurücksetzung der übrigen Ziele der Ehe, dahin, daß die Gatten mit tapferem Herzen bereit seien, mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers zusammenzuwirken, der durch sie Seine Familie von Tag zu Tag vergrößert und beschenkt" (GS 50, Abs. 1). Die hier angesprochene Bereitschaft wird unter das Gesetz der verantwortlichen Elternschaft gestellt, deren Realisierung sich an den Aussagen des Lehramtes zu orientieren habe (vgl. GS 50, Abs. 2).

Es ist allerdings zu beobachten, daß die Lesung des Konzilstextes allein keine Klarheit über den Sinn seiner Aussagen ergibt, wie die nachfolgend zu zeigenden unterschiedlichen Schlußfolgerungen verschiedener Vf. belegen. Doch wird man sich auch ohne Beschäftigung mit der umfassenden Analyse der Konstitution durch Norbert Lüdecke (oben Anm. 1) schwertun, den Ansatz des CIC/1917 in GS wiederzufinden: Es gehöre zum Wesen der Ehe, daß ihr erster Zweck die Zeugung und Erziehung von Nachkommen sei; wer diesen Zweck ausschließe – in den Worten von GS müßte das heißen: wer nicht bereit sei, mit der Liebe des Schöpfers zusammenzuwirken –, gehe eine ungültige Ehe ein.

Ähnliches gilt für das kanonische Recht. Der Codex von 1983 kennt keine Aussage mehr über den Zweck der Ehe, das Wort „finis" kommt nicht mehr vor. Stattdessen spricht can. 1055 davon, daß der Ehebund, durch den Mann und Frau eine Schicksalsgemeinschaft des ganzen Lebens miteinander begründen, seiner natürlichen Gestalt nach auf das Wohl der Gatten und auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen „hingeordnet" sei. Und es fehlt eine klare Aussage, daß die Verneinung einer solchen Hinordnung etwas mit der Gültigkeit der Ehe zu tun habe. Allerdings diskutieren die Kanonisten mit verschiedenen Argumenten, ob nicht die *elementa essentialia*, von denen c. 1101 § 2 (über die Simulation) spricht und die an keiner Stelle des Gesetzbuches erklärt werden, nicht mithilfe der genannten „Hinordnung" konkretisiert werden müssen. Völlige Einigkeit unabhängig davon, ob die Finalität der Ehe als *elementum essentiale* eine Rolle spielt, bestand unter den Kanonisten darüber, daß eine Hierarchie der Ehezwecke durch das Konzil verneint worden sei: Eine Überordnung der Zeugung über personale Zwecke der Ehe gebe es nicht mehr; das Lehramt habe sich von den Aussagen Pius, XII und des Heiligen Offiziums aus den 40er Jahren getrennt, mit denen u. a. Herbert Doms' Auffassungen über „Sinn und Zweck der Ehe" (Breslau 1935) verworfen wurden.

Man hatte die beschriebene Definition der Ehe mithilfe ihrer „Zwecke" also für erledigt gehalten, ihre eherechtliche Auswertung als ein Intermezzo für die Geltungsdauer des CIC/1917. Da ist es besonderer Aufmerksamkeit wert, daß sich in den letzten Jahren Arbeiten über die Ehezwecke häufen, von denen ich einige herausgreifen und ihre Pointen referieren möchte.

1. „Drei Ehezwecke": Ryszard Sztychmiler

Mit seiner Arbeit über die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils über die Ehezwecke und ihre Rezeption im Codex Iuris Canonici von 1983[3] hat Ryszard Sztychmiler sich in Lublin für das Fach Kirchenrecht habilitiert. Nach seiner Auffassung lautet der Begriff, den das Konzil von der Ehe ausgesagt hat, so: „Die Ehe ist eine von Gott begründete Institution, die im konkreten Fall durch gegenseitiges Sichschenken und Annehmen einer Frau und eines Mannes entsteht, sich in ihrer tiefen, ausschließlichen und unauflöslichen Gemeinschaft verwirklicht, welche innerlich auf Kinderzeugung, Kindererziehung, gegenseitiges Dienen und Hilfe ausgerichtet ist."[4] Dabei will er alle Elemente, die in dieser konziliaren Definition enthalten seien, als wesentlich ansehen (205). Die Ehe habe kraft göttlicher Ordnung, d. h. aufgrund göttlichen Naturrechts, Zwecke; die Pflicht, sie zu realisieren, hänge nicht vom Wollen der Gatten ab (208). Über die Zahl und den Inhalt der Zwecke herrsche Uneinigkeit. S. will in GS drei Zwecke ausgesagt sehen, nämlich die Zeugung, die Erziehung und die gegenseitige Hilfe der Gatten (210). Er hebt hervor, daß die genannten Zwecke zwar auch Gründe für die Eheschließung seien, doch verwende das Konzil nur für die *fines operis* den Ausdruck Zwecke („cele").

Die Aussage von GS, daß die Fruchtbarkeit Aufgabe der Eheleute sei, weise die Zeugung als Zweck der Ehe aus (219). Ohne Respekt vor diesem Zweck könne man nicht von Ehe sprechen (220 und 258). Daher würden *bonum prolis* und Recht auf die Zeugung von den Kanonisten als wesentliche Zwecke begriffen, deren Ausschluß die Nichtigkeit der Ehe verursache (220). Die (schließlich überaus kritische) Frage, ob die Aufforderung zu verantwortlicher Familienplanung vereinbar sei mit der These, ein Ausschluß der Nachkommenschaft mache die Ehe nichtig, beantwortet S. mit der Feststellung, O. Fumagalli Carulli halte das für vereinbar, und das genügt ihm (222–223). Und: „Fast alle Kanonisten" stimmten zu, daß man eine gewisse Zahl von Kindern zeugen müsse (223). S.s Auswertung für das Kirchenrecht ist so zusammengefaßt:

- Die Ehe ist bei Unwissen über ihren prokreativen Zweck nichtig nach c. 1096 CIC (416–418);
- wesentliche Rechte und Pflichten im Sinne des c. 1095 Nrn. 2 und 3 gehen aus den Ehezwecken hervor (421, 423, 427);
- Bedingungen werden in bezug auf das *bonum prolis* und das *bonum coniugum* verhandelt (426);
- die Gegenstände eines möglichen simulatorischen Ausschlußwillens im Sinne des c. 1101 § 2 gehen aus can. 1055 hervor, d. h. aus den Ehezwecken (428–429).

Problematisch an seiner Darstellung ist das Fehlen grundsätzlicher Klärungen: Was ist ein Zweck? Was heißt „wesentlich"? Es findet sich keine Auseinandersetzung mit Einwänden und Problemen. Daß der Konzilstext nicht mehr in derselben Weise von Zwecken redet, wie der CIC/1917 das vorgegeben hatte, sondern in bewußter Abkehr vom ersten Schema „De castitate, virginitate, matrimonio, familia", das die herrschende Doktrin spiegelte, die *fines et bona matrimonii* nur noch beiläufig nennt, wird nicht gewürdigt.

2. „Zwei Ehezwecke": Juan Ignacio Bañares

Im Jahre 1994 veröffentlichte J. I. Bañares einen Aufsatz über Wesen, Eigenschaften, Güter und Zwecke der Ehe.[5] Seine Wiedergabe dessen, was Lehre der Kirche über die Ehe sei, führt zu folgenden Aussagen: Die Ehe sei gegenseitige Schenkung und Annahme der Partner als das, was man als Mann oder Frau ist. Durch die Zustimmung dazu, durch den Konsens, werde jeder Partner Mitbesitzer (coposesor) der Konjugalität des anderen, insoweit eheliche Bezüge betroffen sind (conyugable). Daraus entstehe ein Stand oder eine Kondition oder eine Situation, nämlich die der Ehegatten. Es werde eine dauerhafte Beziehung grundgelegt, die man *vinculum* nenne.

Die Struktur dieser Ehe werde durch die *elementa propria* der Beziehung vorgegeben: die Subjekte, das Band, den Inhalt und das Objekt. Die rechtliche Beziehung, die alles umfasse, bestehe als Wesen der Ehe und das Band als sein Formalprinzip (444).

Die Schenkung der Gatten habe eine zweifache Dimension: die Beziehung der Gatten als wechselseitige Mitbesitzer in der conjugalen Dimension, und die potentielle Beziehung, die sich zwischen ihnen als das eine Prinzip der Zeugung konstituiert, als Eltern im Hinblick auf die zu zeugenden Kinder. Diese doppelte Dimension entstehe aus dem *vinculum* und sei innerlich untrennbar (445).

Das *vinculum* sei das Formalprinzip des Wesens der Ehe. Die Eigenschaften stellten „notas o rasgos" des Bandes dar. Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe bezögen sich nicht nur auf die erste Dimension, die Beziehung der Gatten als Mitbesitzer des Ehelichen, sondern auch auf die Gatten als potentielle Erzeuger von Nachkommen.

Die Beziehung der Gatten zueinander sei eine interpersonale, es sei aber unleugbar, daß die Komplementarität der Geschlechter die Beziehung an die

[2] Dieses und die folgenden Zitate vgl. GS 48, Abs. 1.

[3] **Sztychmiler,** Ryszard: **Doktryna soboru watykańskiego II o celach małżenstwa i jej recepcja w kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983,** Lublin 1993.

[4] Für die erforderlichen Übersetzungen aus dem Polnischen danke ich Frau Jolanta Musiatowicz sehr.

[5] **Bañares,** Juan Ignacio: **El matrimonio: En torno a la esencia, propiedades, bienes y fines,** in: Ius Canonicum XXXIV (1994), 441–458.

Möglichkeit neuen Seins knüpfe. Es könne daher keine eheliche Einheit geben, die nicht beide Bezüge enthalte. Wenn man von einer vollen interpersonalen Relation spreche als Mann und Frau, könne man sie nicht konzipieren ohne die Annahme der möglichen Vaterschaft und Mutterschaft (445).

Von daher verstehe man sowohl das Wohl der Gatten als auch die Möglichkeit von Nachkommenschaft unter dem Begriff „ordinatio – ordenación" der Struktur der Ehe in ihrer Ganzheit. Es sei diese Ganzheit, die aufgrund ihrer Natur auf beide Ziele tendiere. Es sei keine Juxtaposition, keine Supraposition, es seien keine trennbaren Elemente. Man müsse von den *fines* sprechen, wenn man von der ehelichen Gemeinschaft sprechen wolle. Jede der Eigenschaften der Ehe werden von beiden *fines* gefordert.

„Das Wesen der Ehe in facto esse besteht streng genommen in der Totalität der rechtlichen Beziehung zwischen Mann und Frau in Hinordnung auf die Ziele, auf die ihre wechselseitige Komplementarität orientiert ist" (454). Das Formalprinzip dieser Beziehung werde durch das *vinculum juridicum* gebildet, das die Gatten zu *co-participes* und *co-possessores* des Konjugablen mache. Die konkreten Rechte und Pflichten manifestierten sich als Erfordernisse der dynamischen Entwicklung der *fines*. Daher könnten sie in ihrem *initium*, in ihrer radikalen Annahme seitens der Kontrahenten, nicht ganz im Ehewillen fehlen, auch wenn ihre tatsächliche Umsetzung die rechtliche Beziehung zwischen ihnen nicht tangiere. Man könne daher die Hinordnung auf Nachkommenschaft und das gemeinsame Wohl der Gatten als rechtliche Erfordernisse bezeichnen, die radikal in das Wesen der Ehe eingefügt seien. Wenn daher jemand diese rechtliche Dimension in ihrer Wurzel ausschlösse, schlösse er die Ehe selbst aus, da er das Ziel des Wohls der Gatten ausschlösse (455).

Wenn jemand in der Wurzel jede Möglichkeit der Nachkommenschaft ausschlösse, würde das die Zurückweisung des anderen als potentiellen Gatten-Vater bedeuten (456). Das wäre eine Totalsimulation. Wenn jemand die eheliche (Sexual-?) Beziehung in ihrer Möglichkeit ablehnte, wäre das nicht nur eine Ablehnung der Nachkommenschaft, sondern bedeutete eine andere, von der Ehe verschiedene Gemeinschaft. Ebenso: Wer die ganze interpersonelle Beziehung ablehnte, simulierte total (457). Wer radikal die Annahme eines der *fines* der Ehe ablehne, könne nicht die Ehe wollen. Er begehe eine Totalsimulation. Wer aber nur eine der Grundpflichten, die aus den *fines* folgen, ablehne, begehe eine Partialsimulation. Die *fines* sind „ordenaciones de la esencia, y por tanto los que dan razón de su ser y de su bondad" (458).

Für B. hat die Ehe zwei *fines*, die Ausrichtung auf Nachkommenschaft – dem entspricht der Gliederungspunkt III seines Aufsatzes (448–449) – und das Wohl der Gatten – vgl. Gliederungspunkt IV (450–451). Anders als Sztychmiler erörtert er nicht die Zuordnung der Ehezwecke zu verschiedenen Konsensmängeln des Codex, sondern faßt nur die Simulation ins Auge.

Auch B. geht nicht auf die Probleme ein, die sich aus einer veränderten kirchlichen Ehelehre ergeben. Vielmehr betont er stark die Zusammengehörigkeit der Ehezwecke in ihrer Wesentlichkeit für die Ehe. Die oben schon referierte Aussage des Konzils über die Wichtigkeit der *fines et bona matrimonii* für die Ehe, die Gesellschaft usw. nimmt B. nicht als Relativierung ihres Bezuges zum Wesen der Ehe wahr, sondern nur zur Betonung der gesellschaftlichen Relevanz der Ehe, ihrer überprivaten Dimension.

3. „Ein Ehezweck": Carmen Rojo

Anders als Sztychmiler und Bañares kennt Carmen Rojo nur einen Ehezweck[6], und zwar einen *finis operis*, wie sie in Anlehnung an Javier Hervada herausstellt (684). Nach dieser Klarstellung liefert Rojo, deren Aufsatz früher erschien als der von Bañares, eine Aufarbeitung der Vorgeschichte im CIC/1917 und in den lehramtlichen Dokumenten (Casti Connubii, Hebammenansprache Pius' XII., Gaudium et Spes, Humanae Vitae, Familiaris Consortio, Donum Vitae).

Das Ergebnis „ihrer" Entwicklungsgeschichte: Während die traditionelle Auffassung die Beschreibung der Ehe als Institution, die auf ihre Ziele ausgerichtet sei, betonte, habe die Doktrin seit dem Konzil mehr die personalen Implikationen des Ehelebens herausgestellt: die Öffnung für das Leben als tieferes Erfordernis der ehelichen Liebe; den ehelichen Akt als gegenseitigen Ausdruck der Liebe der Gatten, die Familie, gegründet auf die Ehe, als Raum der ehelichen Liebe und der Zeugung von Nachkommen. Die Lehre bestehe aber auf der Untrennbarkeit der beiden Dimensionen der Ehe, der prokreativen und der unitiven, als Erfordernis der menschlichen Person. Es handele sich dabei um zwei Perspektiven derselben Sache (693–694). Der folgende Bericht über die Kodifikationsgeschichte zu diesem Thema führt zu dem Ergebnis, daß von ordenación anstelle der *fines* gesprochen werde und von nicht konkretisierten *elementa essentialia*.

Man unterstreiche aber die Wesentlichkeit der personalen Ziele. Die Schwierigkeit zweier wesentlicher Ziele sei gespürt worden, doch habe man an beiden festgehalten. Die Vf.in will nur ein einziges Prinzip der Finalität festhalten, dessen untereinander verbundene Aspekte das Wohl der Gatten und die Zeugung und Erziehung der Kinder seien. Ihr Vorschlag ist, den fines als ordenaciónes positive (Rechte und Pflichten) als auch negative (Kriterium von Nichtigkeiten) Relevanz zu geben. „La ordenación a los fines debe estar presente en cada matrimonio concreto, lo qual significa que los contrayentes deben, desde el punto de vista objetivo, reunir los requisitos necesarios para hacer posible esa ordenación; y, desde el punto di vista subjetivo, asumir la disposición de cumplir los fines" (699).

Die Hinordnung auf Gattenwohl und Nachkommenschaft bedeutet nach ihrer Meinung nur eine Zielsetzung, nicht zwei untereinander verbundene. Grund für ihre These ist der spezifische Charakter der menschlichen Sexualität und die menschliche Würde. Die Sexualität sei in erster Linie auf die Fortpflanzung ausgerichtet, erschöpfe sich aber nicht darin, sondern diene auch der interpersonalen Beziehung und der wechselseitigen Vervollkommnung, die auch erreicht werden, wenn Kinder fehlen.

Die Einheit des *finis* sei auch Folge der menschlichen Würde, denn die Liebe zum Gatten sei personal und spezifisch sexuell. „Por ser personal, no admite ser reducido a la dimensión física, de la mera unión de cuerpos. Por ser sexual, abarca la entera persona del otro cónyuge en cuanto sexualmente distinta, lo cual incluye la potencial paternidad-maternidad, la apertura a los hijos. No puede pensarse, por tanto, en una unión solamente procreativa ni en una relación exclusivamente amorosa. Si falta alguno de esos aspectos no es unión conyugal" (700).

Die *fines* strukturierten alle rechtlichen Bezüge, die wesentlichen Rechte und Pflichten, die dem *vinculum* inhärierten, das eheliche Leben formten und die effektive Ausrichtung auf die *fines* möglich machten. In diesem Sinne machten die ehelichen Rechte und Pflichten, die ihren Ursprung im Ziel der Ehe haben, die wesentlichen Elemente aus, und zwar zunächst der Ehe *in facto esse*, dann aber auch der Ehe *in fieri*. Im Blick auf den generativen Zweck sei alles Pflicht, was vom menschlichen Willen abhängt[7], also die eheliche *copula* als Ursprung der Zeugung, aber auch das Recht/die Pflicht, die Effekte der *copula* nicht zu vereiteln wie auch die rechte Fortentwicklung der *inclinatio naturae* zur Zeugung.

Die Vf.in meint: „Servicio mutuo entre los cónyuges y procreación y educación de los hijos no son finalidades paralelas en el matrimonio, ya que el servicio mutuo es un aspecto del *bonum coniugum* – razón inmediata de bien de la comunidad conyugal – que se abre esencialmente al bien de los hijos" (705).

Zum Sexualitätsverständnis der Vf.in wäre zu bemerken, daß eben die Loslösbarkeit der menschlichen Sexualität von der Fruchtbarkeit das Spezifikum menschlicher Liebe und Sexualität ausmacht! Sie übersieht zudem, daß es neben nichtsexueller Liebe und nichtliebender Fortpflanzung auch eine sexuelle, nicht-fortpflanzende Liebe als Spezifikum menschlicher Art gibt, und zwar immer bei Sterilen. (Darauf wird zurückzukommen sein.) Ihrer Ankündigung, klarere Maßstäbe für die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte zu liefern, wird die Vf.in jedenfalls nicht dadurch gerecht, daß sie in einem einzigen kurzen Absatz cann. 1101 § 2 und 1095 Nrn. 2 und 3 in Beziehung zu den „wesentlichen Ehepflichten" der Gatten setzt (706).

4. Untrennbarkeit der Ehezwecke: Cormac Burke

Ein Aufsatz von Cormac Burke, Auditor der Rota Romana, über die Ehezwecke liegt zeitlich zwischen Rojo und Bañares.[8] Anders als die vorgenannten Vf. befaßt sich B. direkt mit der Vorgeschichte der Kritik, mit Doms und von Hildebrand. Er handelt von Pius XII. und der Entscheidung des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1941, mit der einer Einebnung der Hierarchie der Ehezwecke gewehrt werden sollte. Interessanterweise sieht B. aber die Pointe dieser Entscheidung nicht in der Verteidigung der Hierarchie, sondern in der Untrennbarkeit der Ehezwecke – und erkennt darin eine Kontinuität zu Paul VI. und Humanae Vitae, die sich in den Lehren Johannes Pauls II. fortsetze.

Zur Konzilslehre trägt B. vor, daß sich der Sinn der *fines et bona*, von denen GS spricht, aus der Fußnote entnehmen lasse, die die Konstitution dazu anführt: Belegstellen bei Augustinus und Thomas von Aquin (235). Der personalistische Zweck der Ehe werde nicht mit gleicher Klarheit formuliert wie der prokreative, so daß der Sinn des *bonum coniugum* nicht allein durch Lesen des Konzilstextes zu erheben sei. Man müsse festhalten, daß der Unterschied zwischen dem *bonum coniugum* und der *procreatio* als Zwecken der Ehe nicht der zwischen personalistisch und institutionell sei, denn beide

[6] **Rojo,** Carmen: **Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico,** in: Jus Canonicum XXXI (1991) 683–707.

[7] Es sei nur darauf hingewiesen, daß Rojo hier ein typisches Kriterium der Moralität heranzieht, das nicht auch eines des Rechtes zu sein braucht.

[8] **Burke,** Cormac: **I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?** in: Annales theologici 6 (1992), 227–254.

seien institutionell, wie die doppelte Schöpfungsgeschichte in der Genesis zeige.[9]

Nachdem er herausgearbeitet hat, daß das *bonum coniugum* in der Vervollkommnung der Gatten bestehe, und zwar im spirituell-geistlichen Sinne, was sich aus der Sakramentalität der Ehe ergebe (240), geht er den personalistischen Sinn der Fortpflanzung an: Der eheliche Akt trage diese Bezeichnung, weil er das Schenken und die Annahme des Keimes des Lebens ausdrücke, denn die wirkliche Einigung sei immer Schenken. Daher rühre die innere Untrennbarkeit zwischen dem unitiven und dem prokreativen Aspekt. B. faßt die geltende Lehre so zusammen: Die natürliche Hinordnung der Ehe auf bestimmte Zwecke werde hevorgehoben; eine Hierarchie der Zwecke werde nicht (mehr) betont; beide, das *bonum coniugum* und die Zeugung/Erziehung von Kindern seien institutionelle Zwecke; beide besäßen einen personalistischen Sinn; die Zwecke seien natürlicherweise (institutionell) untrennbar; ihre Untrennbarkeit sei wichtiger als jede Stufung untereinander; die Untrennbarkeit wolle eine Zuordnung untereinander, nicht eine Unterordnung der Zwecke ausdrücken.

In dieser Arbeit führt B. wie in einigen anderen die These fort, die von Papst Johannes Paul II. in seiner Lehre zur Ehe fortwährend vorgetragen wird und die Burke an anderer Stelle zuspitzt: Die beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes seien untrennbar, der unitive und der prokreative. Das bedeutet bei dem Vf. z. B. im Zusammenhang des Ausschlusses der ehelichen Treue, daß nur der Vorsatz, mit einem anderen Partner als dem Gatten einen „konjugalen", d. h. einen sowohl zeugungsoffenen als auch in ehelicher Gesinnung gesetzten Geschlechtsakt zu vollziehen, den Ausschluß der ehelichen Treuepflicht bedeute[10]. B. geht so weit, zwischen den Gatten einen Geschlechtsverkehr zu theoretisieren, der nicht ehelich sei, wenn er nicht zeugungsoffen ist.[11]

5. „Primat der Zeugung in der Hierarchie der Ehezwecke": Mark Andrew Pilon

Noch einen Schritt weiter zurück hinter die ohnehin rezidiven Denkergebnisse der vorgenannten Vf. geht Mark Andrew Pilon in einer in Rom angefertigten Diss.[12] Sein Anliegen ist es herauszustellen, daß nicht nur die Lehre von der Hierarchie der Ehezwecke fortbestehe, sondern auch die vom Primat der Zeugung gegenüber allen anderen Ehezwecken. Da diese Arbeit nur auszugsweise gedruckt worden ist und daher eine Nachprüfung dessen, was hier vorgetragen wird, durch Leser meines Aufsatzes schwer möglich sein wird, möchte ich auf eine nähere Darstellung und Würdigung dieser Studie verzichten. Es seien nur ein paar Hinweise zu Themen und Thesen gegeben, mit denen Pilon über die anderen Vf. hinausgeht.

In den schon o. g. Untersuchungen fällt auf, daß niemand sich zu einer Erklärung bemüßigt fühlt, wieso die Ehe einen Zweck habe und welche Beziehung ein solcher Zweck zum Wesen der Ehe habe. P. „referiert" in seinem Kap. über „The Traditional Doctrine of the Hierarchy of Ends of Marriage" wenigstens die entsprechende Ableitung bei Thomas von Aquin. Diese lautet nach seiner Darstellung so: Die Ehe ist das Ergebnis eines Aktes, nämlich der Eheschließung, sie ist eine „adunatio". Diese Einigung ist ein „virtuous act", der wie jeder „virtuous act" nicht bestimmt werden kann, ohne daß man sagt, was „the end" dieses „joining" ist. Was Ehe ist, kann daher nur durch das Wesen des Aktes bestimmt werden, durch den die Ehe zustande kommt, und das Wesen dieses Aktes ist spezifiziert durch „its proper end". „Thus the *end* of this *adunatio* (marrying) which terminates in a *relatio* (the marriage union) is absolutely critical for determining the very *form* of the institution" (210–211).

Dann geht der Gedankengang so weiter: „Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud *adunari*" – so zitiert Pilon Thomas von Aquin (S. Th. Supp. Q. 44 A.1, corpus), und fügt das nächste Zitat an: „Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua coniunctio secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium" (ebd.). Das wertet P. so aus: „In other words, we have two metaphysical determinations here. First, what causes the very *oneness* of the union to exist is the ordination to some *one* end. And, secondly, what makes this oneness (union) marriage, what *specifies* it as this particular union of man and wife, rather than some other form of union is more precisely the ordination of this union to offspring. From this perspective, one can see why the notion of this, or any other, union in the category of *adunatio*, having two co-equal final ends would be nonsens, would make impossible the very essence of this relation, which is simply ‚to be one'" (212).

Der Verdacht, daß P. sich mit der lateinischen Sprache schwer tut – das zeigt sich an manchen anderen Stellen, z. B. dadurch, daß er Texte nur im lateinischen Original verwendet, wenn er keine Übersetzung in der Sekundärliteratur gefunden hat, oder daran, daß er „non posthabitis ceteris matrimonii" als Kernsatz einer Stelle aus GS 48 bezeichnet, dabei aber das Wort „finibus" wegläßt (S. 94 und 95, jeweils im Fettdruck) – drängt sich auf wie der, daß Thomas an der zitierten Stelle in keiner Weise die Konsequenz behaupten will, daß es keine zwei gleichwertigen Zwecke der Ehe geben könne. Doch davon abgesehen belegt die von P. vorgelegte Argumentation allenfalls, daß er selbst einer Verwechslung zum Opfer fällt, die er schon auf den ersten Seiten seiner Studie klarstellen zu müssen meint: Es gehe nicht um den *finis operantis*, also die Zwecke, die jemand mit dem Heiraten verfolge, sondern um den *finis operis*, den Zweck der Institution Ehe (1–4). Wenn Thomas von dem Zweck eines Aktes spricht, dessen Ergebnis die adunatio ist, kann das nicht einfach als *finis operis* der dadurch entstandenen Ehe ausgegeben werden.

6. Anmerkungen zu den vorgestellten Thesen

Verhältnis zwischen Wesen und Zweck der Ehe

Die erste Anmerkung wurde schon im letzten Abschnitt angedeutet: Außer Pilon hält es keiner der Vf. für nötig, sich mit der Frage des Verhältnisses zwischen Wesen und Zweck der Ehe zu beschäftigen. Dieses Problem werde ich unten näher behandeln. Es sind aber zunächst andere Anmerkungen am Platz.

Die Berufung auf das Konzil

Es fällt auf, daß sich alle Vf. auf das Konzil berufen, was an sich selbstverständlich ist, sich aber hier doch als Problem darstellt. Während Sztychmiler einen Teil seiner Arbeit im Umfang von ca. 170 Seiten den Konzilsarbeiten widmet und einen weiteren von knapp 120 Seiten den Beschlüssen dieses Konzils, behandelt Pilon nur einzelne Sätze aus GS in ihrer Entstehungsgeschichte. Im übrigen wertet er das Konzil so aus, daß er einzelne Beiträge aus dem Lager der Bestreiter der Zweckhierarchie und aus dem der Befürworter durch Wortmeldungen von Konzilsvätern ergänzt, die vermittelnde Positionen einnehmen, und Teilnehmer, die er außerhalb des Verdachtes wähnt, konservativ zu sein, mit Sätzen zu Worte kommen läßt, die trotz ihrer Progressivität die Zwecke und ihre Hierachie stützen – wie Pilon das meint (54–82). Interessant ist dabei, daß er die eine Gruppe, die die Zwecklehre modifiziert haben will, als interessiert daran versteht, auch die Lehre zur Geburtenregelung zu ändern, während die andere, die die Zwecklehre verteidigt, das tue, um eine Ausweitung von Ehenichtigkeitserklärungen zu vermeiden.

Die besprochenen Aufsätze verwenden Konzilstexte nach Bedarf, ohne sich um das Ergebnis einer Gesamt-Exegese von GS zu kümmern. Es sei der Gerechtigkeit halber festgehalten, daß das auch eine Überforderung wäre. Die Untersuchung von Norbert Lüdecke, die eine solche Exegese leistet und damit ermöglicht, den Text von GS in seinem Gesamtsinn zu verstehen, ist überaus umfangreich und arbeitsintensiv. Man wird es als ein Problem, mehr noch, als ein Unglück bezeichnen dürfen, daß das Konzil für eine so wichtige Sache wie das kirchliche Eheverständnis die „pastorale" Sprechweise bevorzugt hat und sich nicht einer „lingua nimis technica" bedienen wollte. Das erschwert die Arbeit mit GS weitgehend, nicht aber die sachliche Auseinandersetzung mit den hier referierten Positionen.[13]

Der Sterilitäts-Einwand

Es fällt als Drittes auf, daß keiner der referierten Vf. seine Ehezweck-Theorien mit einem Problem konfrontiert, das zum kleinen Einmaleins der Kanonistik gehört: der Gültigkeit der Ehen Steriler. Wenn man die Aussage der Vf., der prokreative Zweck gehöre zum Wesen der Ehe, ernst nimmt, kommt man in unlösbare Schwierigkeiten. Es hilft nicht zu behaupten, es gehe bei der Zweck-Lehre nicht um die einzelne Ehe, sondern um die Institution/das Institut

[9] „Non bisogna essere degli esperti scritturisti per suggerire che questa doppia narrazione non è ‚accidentale', né corrisponde ad un ‚lapsus calamae' da parte dello Spirito Santo. . . . Sicuramente, stiamo piuttosto davanti a qualcosa di deliberato: due narrazioni complementari, connesse in modo da corrispondere alla logica dei piani divini, secondo i quali *la finalità istituzionale del matrimoniio si presenta tanto procreativa quanto personalistica*" (238, Hervorhebung im Original).

[10] Cormac Burke, Il contenuto del „bonum fidei", in: Apollinaris 64 (1991), 649–666, hier 663f.

[11] Ebd. 662–663.

[12] **Pilon,** Mark Andrew: **The Primacy of Procreation and the Hierarchy of the Ends of Marriage,** Rom 1990.

[13] Ich werde weiter unten zeigen, daß die sachlichen Gesetzmäßigkeiten und die „pastoralen" Aussagen von GS hervorragend zueinander passen.

Ehe an sich. Denn die rechtliche Konsequenz, daß der Ausschluß des prokreativen Ehezwecks die Ehe nichtig machen soll, bezieht sich gerade nicht auf das Institut Ehe, sondern auf die konkrete Ehe zwischen z. B. Karl und Maria. Also muß der Einwand auf dieser Ebene bedacht werden.

Wenn die in der ganzen Geschichte des Eherechts unangefochtene Lehre richtig ist, daß die Ehe zwischen Partnern, von denen wenigstens einer unfruchtbar (*sterilis*) ist, eine gültige Ehe ist, die weder für nichtig erklärt noch durch päpstlichen Entscheid gelöst werden kann, *dann* kann diese Ehe – und folglich jede Ehe – nicht *ihrem Wesen nach* den Zweck der Fortpflanzung haben. *Wenn* es zum Wesen der Ehe gehört, der Fortpflanzung zu dienen, so daß man diese Funktion nicht ausschließen darf, ohne die Ehe in ihrem Wesen zu verletzen, *dann* kann eine Ehe nicht gültig sein, in denen diese Funktion a priori ausgeschlossen ist. Ich habe jedenfalls in meinem Philosophie-Studium gelernt, daß das Wesen einer Sache deshalb als Wesen bezeichnet wird, weil es unabdingbar ist; daß ein Mangel am Wesentlichen die Sache zu einem *aliud* mache. Und wenn einer konkreten Ehe zugebilligt wird, ohne ihr „Wesen" Ehe zu sein, dann muß das wohl für jede Ehe gelten, besser: Dann muß das Wesen der Ehe ein anderes sein, als behauptet wird.

Daß alle referierten Vf. dieses Problem übergehen – nur Carmen Rojo (699) erwähnt wenigstens die Aussage von GS 50 Abs. 3, wo von der Ehelichkeit der kinderlosen Ehe die Rede ist –, ist ein Mangel, der sämtliche Arbeiten entwertet. Zugleich ist es ein Zeichen für eine Fixierung auf ein Interesse, die sich keinerlei Rechenschaft über die Falschheit der Prämissen der vorgetragenen Thesen gibt. Auf das Interesse und auf die Fixierung komme ich zurück. Jetzt aber erst einmal zu den falschen Prämissen.

Wesen und Zweck

Ich wäre meinen Lesern dankbar, wenn sie ein äußerst banales Beispiel tolerieren würden, an dem ich die Frage der falschen Prämissen deutlich machen will. Stellen Sie sich vor, Ihnen versuchte jemand klarzumachen, daß ein Kamm den Zweck hat, Ihre Haare wachsen zu lassen, und dieser Zweck gehöre zu seinem Wesen. Sie werden ihm antworten, daß Ihre Haare auch ohne Kamm und seine Benutzung wachsen; und wenn Sie keine Haare mehr haben, werden Sie darauf hinweisen, daß auch der Kamm Ihnen keinen Haarwuchs schaffen kann. Sie werden vielleicht den Zweck des Kammes damit definieren, daß er dem Ordnen Ihrer Haare diene und daß sie ihn gekauft haben, weil in Ihrer Umgebung gekämmtes Haar mehr geschätzt wird als ungekämmtes.

Stellen Sie sich vor, Ihnen versuchte jemand klarzumachen, daß die Ehe den Zweck hat, Fortpflanzung zu bewirken, und dieser Zweck gehöre zu ihrem Wesen. Sie werden ihm antworten, daß Sie sich auch ohne Ehe fortpflanzen können, und wenn Sie sich (aus welchen Gründen auch immer) nicht fortpflanzen können, werden Sie darauf hinweisen, daß auch die Ehe Ihnen keinen Nachwuchs schaffen kann. Sie werden vielleicht den Zweck der Ehe damit definieren, daß sie der Ordnung der Fortpflanzung diene, weil in Ihrer Umgebung die Fortpflanzung unter Verheirateten mehr geschätzt wird als unter Unverheirateten. Kehren wir auf das Niveau wissenschaftlicher Erörterung zurück: Kann eine Institution in ihrem Wesen durch einen Zweck definiert werden, wenn sie nicht Mittel zu diesem Zweck ist?[14] Die Ehe *ist* nicht Mittel zum Zweck der Fortpflanzung, und das immer wieder zu lesende Argument, Gott habe die Ehe eingesetzt, damit der Mensch sich fortpflanze, ist, was Ehe als Rechtsinstitut und das *„damit"* angeht, in die Schöpfungsberichte hineingelesen.

Die Ehe dient nicht der Fortpflanzung, weil diese von der Ehe unabhängig ist. Abhängig davon ist lediglich die sittlich akzeptierte, weil religiös und gesellschaftlich geordnete Fortpflanzung. Das ermöglicht aber nicht einfach die Umformulierung der traditionellen Behauptung etwa wie folgt: die Ehe habe den Zweck der sittlich erlaubten Fortpflanzung. Hier wird nämlich der falsche Inhalt als Zweck bezeichnet. Richtig ist: Die Ehe dient der sittlichen Erlaubtheit der Fortpflanzung, oder: Die Ehe hat den Zweck, die Fortpflanzung sittlich zu ordnen.

Darin besteht *eine Dimension* der Rede von der „ordinatio matrimonii ad prolem", daß die Ehe und die Fortpflanzung eine Beziehung derart haben, daß die menschliche Sexualität durch die Ehe sittlich geordnet wird. Eine *weitere Dimension* liegt darin, daß die Ehe von Kirche und Gesellschaft als regulärer Ort der Fortpflanzung angesehen werden, daß also Ehe und Familie einen sozialtypischen Zusammenhang haben. Und die *ausschlaggebende Dimension* liegt darin, daß zwei Menschen, die einander ganzheitlich schenken und annehmen, die einander ehelich lieben, ihre Gemeinschaft in Kindern werden fruchtbar machen wollen, wenn sie keine überwiegenden Gründe haben, das zu vermeiden.

Die Ehe hat also nicht den Zweck der Kindererzeugung – diese Feststellung ist keine Leugnung einer kirchlichen Lehre, sondern die Konsequenz folgerichtigen Denkens und insofern Aufdeckung einer falschen Prämisse –, sondern sie ist in der Regel der Ort der Geburt von Kindern, sozusagen die *occasio proxima*. Daß sie auch der beste und geeignetste Ort ist, daß in ihr der seelischen wie physischen Zukunftssicherung der Kinder in optimaler Weise Rechnung getragen wird und zugleich der Geborgenheit der Eltern im gegenseitigen Beistand, so daß das Kind in dem Ja der Eltern zueinander seine Sicherheit findet, das alles ist unbestreitbar und nachdrücklich zu betonen. Man könnte es daher ohne Verletzung der Denkgesetze als (*einen*) Zweck der Ehe bezeichnen, der Nachkommenschaft Raum zum Leben und zum Heranwachsen zu geben, vermittelt durch die Aufgabe der Eltern, das Ihre zur Zeugung von Kindern zu tun, sie in ihrer Familie anzunehmen und zu Menschen und Christen zu erziehen.

Diese Aufgabe ist aber nicht bedingungslose Pflicht der Eltern – daß die traditionelle Lehre schon immer festhielt, daß man in der Ehe nicht zu zeugen brauche, wenn man auch nicht ehelich verkehrte, sei hier nicht weiter verfolgt –, sondern Gefolgschaft gegenüber einer Einladung des Schöpfers an die Gatten, bei der Schaffung neuer Generationen mit seiner Liebe und seiner Schöpferkraft zusammenzuwirken. Mehr sagt die Konzilslehre nicht – mögen auch die Väter des Konzils auf das Basis einer nicht erkannten falschen Prämisse lange um die rechte Formulierung der Ehezwecke gerungen haben. GS nennt keine Inhalte einzelner Ehezwecke – vgl. das angeführte Zitat aus GS 48 –, sondern stellt die „verschiedenen Güter und Zwecke" einem Katalog von „Bedeutungen" gegenüber, die sie auf verschiedenen Ebenen haben. Damit unterläuft dem Konzilstext *nicht* der genannte Verstoß gegen die Denkgesetze, wohl aber denjenigen Vf., die die Lehre von den Ehezwecken traditioneller Konzeption oder gar die von der Hierachie der Ehezwecke in GS festgehalten sehen wollen.

Wie kommt es zu den falschen Prämissen?

Es drängt sich die Frage auf, ob ein einzelner Autor es wagen kann zu behaupten, eine unter großen Geistern und in lehramtlichen Dokumenten behauptete Lehre sei gegenstandslos, weil auf falsche Prämissen gegründet. *Wenn* das Argument stimmt, daß nichts in seinem Wesen durch einen Zweck definiert sein kann, zu dessen Erreichen es nicht Mittel ist, ist die Behauptung kein Wagnis. Es bleibt aber doch die Frage, wie es denn möglich ist, daß man so lange und so intensiv um Fragen ringt, deren Voraussetzungen falsch konzipiert sind.

Wer die Geschichte der kirchlichen Ehelehre kennt, kann die Antwort leicht geben. Sie beginnt mit Augustinus, der gegen die Manichäer die sittliche Qualität der Ehe verteidigt, indem er feststellt, daß sie drei Güter realisiere: Sie ist in der Ungetrenntheit der Gatten Zeichen für den Bund Christi mit der Kirche; sie zeichnet sich durch die Treue der Gatten aus; vor allem aber führt sie zur Geburt von Kindern. Aus dem Wert-Urteil des Augustinus, das in dieser Form auch heute noch seine Gültigkeit hat, werden im Laufe des Mittelalters Merkmale zur Beschreibung der Ehe, ihrer Eigenschaften und der Pflichten der Ehegatten: Die Ehe ist unauflöslich, weil Sakrament; die Ehe verpflichtet die Gatten zur Treue; die Nachkommenschaft rechtfertigt den sexuellen Umgang der Gatten, d. h. der sexuelle Umgang ist nur bei Bereitschaft zur Zeugung erlaubt. Bei den christlichen Vf. werden aus den Qualitätsmerkmalen der Ehe (*bona matrimonii*) bald Definitionsmerkmale, die sich zu Zwecken wandeln[15]: Erstmals nennt der CIC/1917 amtlich die Fortpflanzung nicht mehr Gut und Folge der Ehe, sondern Zweck.

Warum sehen die oben besprochenen Vf. nicht, was sowohl der geschichtlichen Entwicklung nach als auch den Denkgesetzen entsprechend offenkundig sein müßte? Warum fehlt das Sterilitätsproblem ebenso wie der Rekurs auf das Verhältnis zwischen Wesen und Zweck?

[14] Auf die Würdigung des Merksatzes „Finis non cadit sub definitione" soll hier verzichtet werden.

[15] Zu diesen Verschiebungen z. B. Hans Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, Düsseldorf 1973.

Der Aufsatz von Cormac Burke arbeitet das erkenntnisleitende Interesse am besten heraus: Es geht darum, die Lehre des jetzigen Papstes über die Untrennbarkeit zwischen Prokreativität und Konjugalität des ehelichen Aktes zu bekräftigen. Wo der Papst lehrt, daß eine Ganzhingabe der Partner aneinander nur gegeben sei, wo die Zeugung nicht behindert werde – es geht dabei um die Moralität des Eheverkehrs, was auch im Lichte von GS 49 ein Thema für sich darstellt, aber nicht in die Aufgabe des Kirchenrechtlers gehört –, knüpfen die Vf. die *Gültigkeit der Ehe* an die Untrennbarkeit von Ehezwecken, eines „personalistischen" und eines „prokreativen". Das geht bei Cormac Burke, wie berichtet, so weit, daß er in einem anderen Aufsatz empfängnisverhindernden Verkehr als nicht ehelich bezeichnet (s. o. Anm. 11).

Die Transformation der päpstlichen Lehre über die untrennbare Doppelbedeutung des ehelichen Aktes auf die Ebene des *Eherechtes* ist auf die gezeigte Weise nicht zulässig, denn sie funktioniert nur unter Ausklammerung der seit alters bestehenden und diskutierten Probleme (Sterilität) und unter Verletzung der Denkgesetze.

Und das bonum coniugum als Zweck?

Verfällt auch die Hinordnung auf das *bonum coniugum*, das von den Vf. ebenfalls als Ehezweck bezeichnet wird, demselben Urteil? Dazu möchte ich die Frage außer Betracht lassen, ob die Hinordnung der Ehe auf das *bonum coniugum* nicht vielleicht nur die Kehrseite der Aussage ist, daß die Ehe *consortium totius vitae* der Gatten *ist*, daß also die Schicksalsgemeinschaft der Gatten – das Interesse beider Partner an ihrem je eigenen Wohl als allgemeinmenschliche Vorgabe einmal unterstellt – das beiderseitige Wohl bereits impliziert. Ich möchte also nicht auf die Frage antworten, ob das *bonum coniugum* als Ehezweck richtig bezeichnet ist, sondern ob das wenigstens möglich ist.

Hier greift der Einwand gegen den „Ehezweck" Fortpflanzung nicht. Was durch die Eheschließung geschaffen wird, bedeutet für beide Partner eine neue, durch keine andere Gemeinschaft ersetzbare Situation. Matthäus Kaiser bezeichnet das, was durch die Eheschließung zustande kommt, als „personale Lebenseinheit"[16]. Von dieser neuen Lebenssituation kann man durchaus sagen, daß sie die Aufgabe habe, das Wohl beider Partner in einer Weise und durch Mittel zu bewirken, die ohne die Ehe nicht realisierbar sind. Das hängt damit zusammen, daß alle Verhaltensweisen der Gatten, selbst wenn sie als solche auch ohne den Status der Ehe vollziehbar wären, in der rechtlichen Bindung aufgrund des „unwiderruflichen personalen Einverständnisses" eine andere Qualität haben und für das Sein und Werden der Partner andere Bedeutung und andere Wirkung. Den z. T. überzeugenden Ausführungen der referierten Vf. über die Bedeutung der ehelichen Gemeinschaft für das Wohl der Gatten braucht an dieser Stelle nichts hinzugefügt zu werden.

Überträgt man die Feststellung, daß das *bonum coniugum* ein Ehezweck sein *kann*, auf die rechtliche Ebene, so müßte man nach herkömmlicher Argumentation zu der Folgerung kommen, daß der Ausschluß dieses Zweckes ein Nichtigkeitsgrund sei. Bei dem Bemühen darum, welche Willenshaltung denn einem solchen Zweck widerspreche und ob so etwas im realen Denken der Menschen überhaupt vorkommt – wer überlegt denn vor der Heirat, wessen Wohl die Ehe dienen soll? –, werden sich einige Schwierigkeiten zeigen. Man könnte ihnen entgehen, indem man auf die Grundstruktur der Ehe rekurriert: *Wenn* die Ehe Schicksalsgemeinschaft ist, die durch personales *Einverständnis* zustandekommt, dann widerspricht einer solchen Ehe jeder Wille, der Gemeinschaft ausschließt in Bereichen, die im Leben von Ehepartnern nur gemeinschaftlich gelebt, erlitten und getragen werden können. Hier öffnet sich ein Feld weiteren Nachdenkens, dessen Bestellung hier nicht seinen Platz hat.[17]

Wiedergeburt der Ehezwecke? Allenfalls, wenn man der Meinung folgt, daß das *bonum coniugum* ein Zweck der Ehe sei und nicht ein der Ehedefinition als „totius vitae consortium" inhaerierendes Element. Unabhängig davon darf man aber für den *finis (primarius) procreativus* sagen: eine Fehlgeburt!

[16] Z. B. in: Matthäus Kaiser, Geschieden und wieder verheiratet, Regensburg 1983, 50.

[17] Zur Anwendung dieses Gedankens auf den Bereich von Sexualität und Elternschaft vgl. Klaus Lüdicke, Matrimonium ordinatum ad prolem. Ehe und Nachkommenschaft nach dem Recht des CIC/1983, in: RDC 43 (1993), 99–117; zur Anwendung auf andere, das bonum prolis betreffende Lebensbereiche, vgl. Norbert Lüdecke, Der Ausschluß des bonum coniugum. Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten, in: De processibus matrimonialibus II (1995), 117–192.

May, Georg: **Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus.** Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes. – Berlin: Duncker & Humblot 1995. 613 S. (Kanonistische Studien und Texte, 43), kart. DM 148,00 ISBN: 3-428-08452-7

In dieser auf profunden rechtshistorischen Studien beruhenden Arbeit verfolgt der Vf. das Ziel, die Ausgestaltung des päpstlichen Urkundenwesens für die Erkenntnis des primatialen Bewußtseins der Päpste nutzbar zu machen. Er geht dabei den Formen und Veränderungen der päpstlichen Urkunden nach und fragt nach den an ihrer Ausstellung Beteiligten, d. h. vor allem den Kardinälen, und nach ihren Empfängern. Im besonderen ist die Studie der Entstehung, Entwicklung und früheren und gegenwärtigen Bedeutung der Formel gewidmet, mit welcher der Papst noch heute die Litterae Decretales unterzeichnet, die bei Heiligsprechungen Verwendung finden: *Ego Johannes Paulus Catholicae Ecclesiae Episcopus.*

Der Vf. sieht in dieser Formel eine gefüllte dogmatisch-kanonistische Aussage. Er zeigt die Umstände und Verhältnisse auf, unter denen die erwähnte Unterschrift eingeführt wurde. Sie ist eine Frucht der Gregorianischen Reform; ihr Urheber ist Papst Paschalis II. (1099–1118). Der naheliegende Sinn dieser Amtsbezeichnung des Papstes besagt: Der Papst ist nicht bloß der Bischof einer einzigen Diözese der katholischen Kirche, sondern der Bischof der Gesamtkirche. Als der *Vicarius Christi*, dem die *Ecclesia universalis* zur Regierung anvertraut ist, ist er berechtigt, seine Gewalt überall zur Geltung zu bringen. Seine *potestas* ist eine *immediata*. Der Vf. stellt die einzelnen Päpste, wenn auch nicht in lückenloser Reihenfolge, so doch in großer Zahl vor und zeigt, wie sie die Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* benutzt, den darin liegenden Anspruch verstanden und wie sie versucht haben, ihm gerecht zu werden. Dies bedingt eine stete Rücksichtnahme auf das Verhältnis von Primat und Episkopat. Wie ein roter Faden durchzieht das Begriffspaar *Plenitudo potestatis* (des Papstes) – *pars sollicitudinis* (der Bischöfe) die Studie. Für die Herausarbeitung des Inhalts der Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* haben mittelalterliche Theologen wie Thomas von Aquin, Herveus Natalis, Augustinus Triumphus, Antonin von Florenz, Johannes von Torquemada und Thomas de Vio, deren Lehre vom Vf. im einzelnen dargelegt wird, Bedeutendes geleistet. Der Vf. behandelt im einzelnen die immer wieder auftretenden Versuche, den Universalepiskopat des Papstes zu bestreiten oder einzuschränken. Er geht dabei vor allem auf den Konziliarismus, den Jansenismus, den Gallikanismus und den Febronianismus ein.

Das Erste Vatikanische Konzil brachte den Abschluß der Lehrentwicklung in bezug auf den Primat mit den beiden Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und von der Lehrinfallibilität des Papstes. Die Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* spielte dabei eine nicht unerhebliche Rolle. Der Vf. stellt die Debatten eingehend dar und zeigt auf, wie die Bezeichnung der päpstlichen Gewalt als *ordinaria et immediata* zu deren Charakterisierung als *vere episcopalis* geführt hat. Eine Herabstufung oder Einschränkung der bischöflichen Gewalt war damit nicht beabsichtigt und wurde auch dadurch nicht bewirkt. Der CIC/1917 setzte die Ergebnisse des Ersten Vatikanischen Konzils in präzise Rechtsnormen um. Das Zweite Vatikanische Konzil und der CIC/1983 übernahmen in der Sache die Stellung des Papstes unverändert, ließen jedoch die Kennzeichnung seiner Gewalt als *vere episcopalis* fallen. Eine Abkehr von der früheren Lehrentwicklung war damit jedoch nicht intendiert. Das beweisen die Bestimmungen der c. 331 und 333 CIC. C. 331 bezeichnet den Papst als „Hirten der Gesamtkirche hier auf Erden" (*universae Ecclesiae his in terris Pastor*). Nach c. 333 § 1 hat der Papst kraft seines Amtes nicht nur Gewalt im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern besitzt auch über alle Teilkirchen und deren Verbände einen Vorrang ordentlicher Gewalt, durch den zugleich die eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Gewalt gestärkt und geschützt wird, die die Bischöfe über die ihrer Sorge anvertrauten Teilkirchen innehaben. Ausdruck dieser Hirtensorge und Verantwortung des Papstes über die Gesamtkirche in neuerer Zeit ist z. B. die mit Datum vom 13. Januar 1995 verfügte Versetzung des Diözesanbischofs von Evreux, *Jacques Gaillot*, von seinem Bischofssitz Evreux auf den Titularbischofssitz Parthenia in Mauretanien (vgl. hierzu Annuario Pontificio 1995, 929; sowie ferner die informative umfangreiche Dokumentation „Dossier: L'Affaire Gaillot" in: Revue de Droit Canonique 45 [1995], 75–162). Gemäß c. 399 § 1 CIC ist jeder Diözesanbischof gehalten, alle fünf Jahre dem Papst über den Stand der ihm anvertrauten Diözese Bericht zu erstatten, und zwar in der Form und zu der Zeit, wie sie vom Apostolischen Stuhl festgelegt sind. Nach c. 400 § 1 CIC hat sich der Diözesanbischof in dem Jahr, in dem er zur Berichterstattung an den Papst verpflichtet ist, nach Rom zu begeben zur Verehrung der Gräber der heiligen Apostel Petrus und Paulus und sich dem Papst

zu stellen. Aus diesen Bestimmungen erhellt das Recht und die Verantwortung des Papstes zur dauernden Sorge für die Gesamtkirche. Das ins Licht gehobene und richtig verstandene Kollegialitätsprinzip steht mit der Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* nicht im Widerspruch. Deren Inhalt gewinnt vielmehr angesichts der, wie es scheint, zunehmenden zentrifugalen Kräfte in der Kirche der Gegenwart steigende Bedeutung.

Der Vf. hat in bewunderungwürdiger Weise eine immense Literatur verarbeitet. Wer immer sich in Zukunft mit der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Primat und Episkopat bzw. von Papst und Konzil befassen will, wird auf diese grundlegende und keineswegs einseitig papalistische Untersuchung von G. May angewiesen sein. Nur ein Vf., der über eine in der Gegenwart immer seltener anzutreffende vergleichsweise umfassende und auch die kirchenrechtsgeschichtliche Entwicklung vom hohen Mittelalter bis zur Gegenwart einbeziehende kanonistische Erudition verfügt, wie sie M. besitzt, ist in der Lage, eine wissenschaftliche Arbeit von dem Rang zu verfassen, wie er der vorliegenden Untersuchung eignet. Dieser Forschungsarbeit kommt unbestrittenermaßen für lange Zeit bleibende Bedeutung zu.

Das vorzügliche Verzeichns der Quellen und der Literatur (539–601) sowie die mit gewohnter Sorgfalt erstellten Personen- und Sachwortregister (602–613) erhöhen den Gebrauchswert der Untersuchung beträchtlich.

Augsburg Joseph Listl

Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus Lüdicke / Heinrich Mussinghoff / Hugo Schwendenwein. – Essen: Ludgerus Verlag 1990. XXIII, 728 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 5)

Paul Wesemann, dem diese FS zu seinem 75. Geburtstag gewidmet wurde, war – wie Heinrich Mussinghoff in seinem einleitenden Lebensbild des Jubilars („*Paul Wesemann – ein Lebensbild*", XIX–XXIII) beschreibt – nicht nur lange Jahre Offizial am Bischöflichen Offizialat Münster und Prof. invitatus der Fakultät für kanonisches Recht an der Pontificia Universitas Gregoriana in Rom, sondern erfüllte vielfältige Aufgaben und hatte dadurch weitreichende Kontakte im Bistum Münster und weit darüber hinaus, wie schon aus der Tabula Gratulatoria (IX–XVII) eindrucksvoll ersichtlich wird. Wenn deshalb der Untertitel dieser FS sagt, daß sie dem Jubilar von seinen Freunden und Schülern gewidmet wurde, erstaunt nicht der große Umfang des Werkes und die Internationalität der Beiträge. 38 Wissenschaftler und Vf. aus mehreren Ländern haben jeweils in ihrer Muttersprache (bzw. der der Kirche) Aufsätze zu verschiedenen Themen des Kirchenrechts, besonders aber zum Ehe- und Prozeßrecht – dem besonderen Interesse und Arbeitsschwerpunkt des Jubilars – beigetragen.

Einleitend schreiben Rosalio José Card. Castillo Lara über die Bedeutung des Kirchenrechts in einer konziliaren Kirche („*Il posto del diritto canonico in una visione conciliare della Chiesa*", 1–20) und der Bischof von Münster Reinhard Lettmann über den theologischen Ansatz und den pastoralen Umgang Wesemanns mit dem Kirchenrecht („*Iuri canonico quo sit Ecclesia Christi felix*", 21–25). Danach sind die Aufsätze in fünf Sachgebiete gegliedert: Ökumene, Rechtsgeschichte, Eherecht, Prozeßrecht und Verschiedenes.

Unter dem Stichwort Ökumene schreibt Aloys Klein über die „*Rezeption der ökumenischen Dialoge*" (29–39), wobei er nicht nur die (rechts-)theoretischen und theologischen Grundlagen von Rezeption darlegt, sondern viele Beispiele gelungener ökumenischer Rezeption – trotz mancher „Schwierigkeiten und Bremsfaktoren" – nennt. Der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl stellt die „*Nachkonziliare rechtliche Entwicklung der konfessionsverschiedenen Ehen in Österreich*" (41–61) vor, indem er die Partikularnormen und die Praxis in Österreich seit dem II. Vatikanischen Konzil und dem MP „Matrimonia mixta" aufarbeitet. Die Überschrift des letzten Abschnittes seines Aufsatzes gibt zugleich ein Fazit wieder: „Konfessionsverschiedene Ehen treiben auch in Österreich die Ökumene voran". Flavia Petroncelli Hübler schließlich behandelt die Bedeutung des CIC für die ökumenische Bewegung („*Sul contributo del C.I.C. al movimento ecumenico*", 63–75). Sie bezeichnet die Sorge um die Ökumene als notwendige Dimension des ganzen kirchlichen Lebens und zeigt deren Möglichkeiten und Grenzen aufgrund der kodikarischen Vorgaben auf. An konkreten Fragestellungen geht sie auf die „communicatio in sacris" und auf die konfessionsverschiedenen Ehen ein.

Im zweiten Themenblock sind rechtsgeschichtliche Beiträge zusammengefaßt. Javier Hervada Xiberta bietet einen geschichtlichen Überblick über die klassische Rechtsdefinition („*La definición clássica de la justicia*", 79–91) von den Griechen und Römern über die Patristik bis Thomas von Aquin. Helmut Kittel schreibt über „*Das Erzbischöfliche Metropolitangericht Bamberg als päpstlich delegiertes Gericht dritter Instanz in Ehesachen*" (93–105), eine Tradition, die 1836 beginnt und mit einer Entscheidung vom 29. August 1984, die sich auf die Neuregelung des c. 1444 § 1 n. 2 CIC/1983 stützt, endet. Einen Beitrag zum Thema Kirche und Staat liefert Alfred Kostelecky unter dem Titel „*Das Österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 und die Ehegesetzgebung*" (107–119). Interessante Einblicke gibt Julio Manzanares in bisher Unveröffentlichtes über die Bischofskonferenzen („*Inéditos sobre Conferencias Episcopales. Aportación para su historica antes del Vaticano II*", 121–142). Er berichtet über Auseinandersetzungen zwischen den sich in den 20er Jahren bildenden Bischofskonferenzen und der römischen Kurie und druckt als Anhang Protokolle der Konsistorialkongregation ab. Eine besondere Bedeutung für den Jubilar haben die geschichtlichen Anmerkungen von Heinrich Mussinghoff über „*Das Bischöfliche Offizialat Münster*" (143–182). Nach einer Darstellung der Entwicklung seit dem 13. Jh. stellt Mussinghoff Wesemanns Verdienste um die Etablierung von Laien als Ehebandverteidiger und Kirchenanwalt heraus.

Das dritte Kap. über das Eherecht eröffnet Jean Beyer mit seinem Beitrag „*Die christliche Ehe ist Sakrament*" (185–198). Er fordert darin ein Überdenken der Ehe-Gesetzgebung, da die Ehe als Sakrament im CIC keine erstrangige Bedeutung habe und die Inhalte vor allem des Konsensrechtes der Lehre von der Ehe als Sakrament nicht gerecht werden. Raymond L. Burke setzt sich mit c. 1095 auseinander, indem er die Psychologie der christlichen Berufung als Interpretationsschlüssel dieses Canons untersucht („*The Psychology of the Christian Vocation: Interpretative Key of Canon 1095*", 199–213). Wie bei Beyer geht es in dem Beitrag von Bernard de Lanversin um die Ehe als Sakrament, und zwar im Kontext einer säkularisierten Umwelt („*Sécularisation' et sacrement de mariage*", 215–234). Heribert Heinemann fragt nach der „*Notwendigkeit einer kirchlichen Eheschließungsform*" (235–257) aus der Sicht der Seelsorgspraxis. Hintergrund ist die Neuregelung des c. 1117 CIC, wonach von der Kirche abgefallene Katholiken nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind. Heinz Maritz beschäftigt sich mit dem Ausschluß des Sakramentalität der Ehe als Ehenichtigkeitsgrund unter dem Titel „*Ehe – Sakrament des Glaubens*" (247–257). Er untersucht die Frage, ob die Ehe zwischen einem abgefallenen und damit formfreien Katholiken mit einem ebenfalls nicht formpflichtigen Partner gültig sei und kommt zu dem Ergebnis, daß es einen „Sakramentsautomatismus" nicht geben dürfe und eine solche Ehe bei fehlendem „minimum fidei" nicht gültiges Sakrament sei. Urbano Navarrete widmet seinen Beitrag der Systematik der Ehenichtigkeitsgründe im CIC von 1983 („*Capita nullitatis matrimonii in Codice I.C. 1983: Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum*", 259–277). Nach einem kurzen Blick auf die Zeit vor dem CIC/1983 beleuchtet er den Codex hinsichtlich der Ehehindernisse, der psychischen Eheunfähigkeit und der Willensmängel. Josef Prader vergleicht die bedingte Eheschließung im lateinischen und orientalischen Kirchenrecht („*Il consenso matrimoniale condizionato nelle disciplina canonica latina e orientale*", 279–289). Diesbezüglich kann es zu Problemen im sog. „interrituellen Verkehrsrecht" kommen, da der CCEO – im Unterschied zum CIC – jede bedingte Eheschließung als ungültig bezeichnet. Um die Frage, ob die Neuregelung des CIC im Bereich der Ehenichtigkeitsgründe auch auf Ehen anwendbar sind, die vor dessen Inkrafttreten geschlossen wurden, geht es in dem Beitrag von Hugo Schwendenwein „*Fragen um den naturrechtlichen Charakter eherechtlicher Normen*" (291–308). Insbesondere beschäftigt er sich mit dem „neuen" Ehenichtigkeitsgrund der arglistigen Täuschung, bei dem er eine Rückwirkung nicht generell, aber doch in einigen – weil naturrechtlich begründeten – Fällen für möglich hält. Über den personalen Charakter der Ehe schreibt José María Serrano Ruiz am Beispiel der Ehenichtigkeitsverfahren („*El carácter personal del matrimonio. Presupuestos y perspectivas para las causas canónicas de nulidad*", 309–329). Schließlich setzt sich Hermann Steidl mit der Theorie vom „dolus in spiritualibus" auseinander, die von den Kanonisten des Mittelalters entwickelt wurde und die besagt, daß „bei Spiritualien der dolus nicht die Ungültigkeit des Vertrages (bewirkt), weil der ‚Getäuschte' ja zu einem (Heils-)Gut verleitet worden sei" („*Entwicklung in der Interpretation des Dolus im geistlichen Bereich*", 331–346).

Ein vierter Abschnitt faßt prozeßrechtliche Artikel zusammen. Günter Assenmacher handelt über „*Laien als kirchliche Richter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage*" (349–361). Die Diskussion dieser Grundsatzfrage spiegelt sich wider in der vor allem von Winfried Aymans vertretenen These, daß geistliche Vollmacht allein durch die Weihe übertragen wird, einerseits und in der von Jean Beyer vorgetragenen These, daß es neben der sakramentalen Vollmacht auch eine Vollmacht der Sendung gibt, die es Laien ermöglicht, an der kirchlichen Leitungsvollmacht teilzuhaben und somit auch als Richter tätig zu sein, andererseits. Assenmacher schließt sich der letzteren These an, nicht zuletzt aus prozeßökonomischen Gründen. Wilhelm Astrat stellt den kirchlichen Strafprozeß vor, der zwar eine Seltenheit im kirchlichen (Rechts-)Leben sei, der aber insofern der Rechtssicherheit und dem Rechtsfrieden diene, als bestimmte Rechtsentzüge nicht ohne Strafurteil möglich sind („*Der kirchliche Strafprozeß – eine Hilfe für Rechtsfrieden und Rechtssicherheit*", 363–386). Jean Bernhard setzt sich mit dem möglichen Konflikt zwischen dem Recht auf Verteidigung und dem Recht auf Wahrung des (Rechts-)Friedens und des guten Rufes des anderen anläßlich der Verkündung eines Ehenichtigkeitsurteils auseinander („*A propos de la publication de la sentence dans les procédures en déclaration de nullité de mariage*", 387–399). Frans Daneels stellt die Erklärung der Apostolischen Signatur vom 27. April 1989 zu c. 1673 n. 4 vor, wonach für Ehenichtigkeitsverfahren das Gericht Zuständigkeit erlangen kann, an dessen Ort die meisten Beweise zu erheben sind („*Brevis introductio ad declarationem Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis de foro plerarumque probationum*", 401–417). Giuseppe di Mattia stellt die pastoralen Impli-

kationen und Möglichkeiten des kirchlichen Strafprozesses dar („*Riconciliazione e pastoralitá nel processo penale canonico*", 419–431). GERHARD FAHRNBERGER referiert „*Das Verfahren aufgrund von Urkunden im neuen kirchlichen Gesetzbuch (cann. 1686–1688 CIC/1983)*" (433–453): die Vorgeschichte des Urkundenverfahrens, seinen Anwendungsbereich, die prozessualen Rollen und den Verlauf des Verfahrens, wobei er auch die Unterschiede zum ordentlichen Verfahren aufzeigt. Wie Bernhard und Daneels beschäftigt sich auch JUAN JOSÉ GARCÍA FAÍLDE mit dem Ehenichtigkeitsverfahren, näherhin mit einigen wichtigen Prinzipien dieser Verfahrensart wie den Vorrang der Wahrheit bzw. Gerechtigkeit vor der Sicherheit oder dem Respekt vor der Persönlichkeit der Parteien („*Principios inspiradores del proceso del nulidad matrimonial*", 455–468) ZENON GROCHOLEWSKI beleuchtet die Rolle der beklagten Partei in Verwaltungsgerichtsverfahren bei der Apostolischen Signatur („*La parte resistente nei processi contenzioso-amministrativi presso la Segnatura Apostolica*", 469–489). Mit der Balance zwischen Prozeßverzögerung und der Wahrnehmung des Verteidigungsrechtes beschäftigt sich CARLO GULLO („*Ostruzionismo processuale e diritto di difesa*", 491–506). KLAUS LÜDICKE schreibt „*Zum Berufungssystem im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß*" (507–551). Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der Pflichtberufung seit Benedikt XIV. unterzieht er das geltende Recht einer Kritik und bringt schließlich einen Reformvorschlag und hilfsweise eine „kleine Lösung", „die wenigstens das geltende System praktikabel machen könnte" (539). GIANPAOLO MONTINI beschäftigt sich mit der Vollstreckung der Urteile der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur („*L' esecuzione delle sentenze della ‚Sectio Altera, della Segnatura. Il significato di una lacuna*", 553–571). In einem weiteren Aufsatz, der sich mit Ehenichtigkeitsverfahren befaßt, stellt MARIO F. POMPEDDA die Frage, ob es sich dabei um Legalismus oder um ein Gesetz der Liebe handelt („*Il processo canonico di nullitá di matrimonio: legalismo o legge di caritá?*", 573–594). EUGEN PSIUK liefert einen Beitrag zur Beweistechnik des Indizienbeweises und stellt fest, daß dabei die moralische Gewißheit über die Prozeßfrage für den Richter nur sehr schwer zu gewinnen sei. Eindrucksvoll und zum Nach-Denken anregend sind seine dafür angeführten Rechenexempel („*Moralische Gewißheit allein aus Indizien? Zur Theorie des kanonischen Indizienbeweises*", 592–612). Über die Abweisung der Klage und das Verteidigungsrecht der klagenden Partei schreibt MARTHA WEGAN („*‚Reiectio libelli' und ‚ius defensionis' der klagenden Partei*", 613–630). Auf dem Hintergrund ihrer Erfahrung als Anwältin an der Rota weist sie u. a. darauf hin, daß ein Zeitgewinn durch eine Klageabweisung meist nicht gegeben ist, da der enttäuschte Kläger oft an die höhere Instanz und dann an die Rota appelliere. Die klagende Partei habe ein Anrecht auf ein Urteil, das ihr nicht verwehrt werden dürfe. „*Das mündliche Streitverfahren*" (631–653) stellt PAUL WIRTH vor. Diese Verfahrensart ist neu im CIC. Wirth stellt allerdings in Frage, „ob es je einen angestammten Platz in der kirchlichen Rechtsprechung einnehmen wird", da seine Anwendungsmöglichkeiten recht begrenzt und die entsprechenden Anwendungsfälle recht selten seien (653).

Drei weitere Aufsätze finden sich unter dem Stichwort „Verschiedenes". HEINRICH J. F. REINHARDT stellt das Pfarrerwahlrecht in Eppinghoven vor, ein heute ungewöhnliches Recht, das seit der Reformationszeit bis heute in Dinslaken-Eppinghoven am Niederrhein ausgeübt wird. Einen besonderen Bezug zum Jubilar hat dieser Beitrag, weil Wesemann die Wahl im Jahre 1964 als bischöflicher Wahlkommissar leitete („*Eppinghover Pfarrerwahlen in den Jahren 1964 und 1987*", 657–674). Um c. 281 des MP „Cleri sanctitati", also dem Recht der orientalischen Patriarchen, Verträge mit staatlichen Autoritäten zu schließen, geht es in dem Aufsatz von WINFRIED SCHULZ („*Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts*", 675–692). Diese Norm sei – so drückt es Schulz aus – in einen „Dornröschenschlaf" versunken und habe deshalb auch nicht für eine entsprechende lateinische Praxis fruchtbar werden können. Schließlich liefert REMIGIUSZ SOBANSKI einen Beitrag „*Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches*" (693–707).

Den Abschluß des Buches bilden ein Abkürzungsverzeichnis (709–715) und ein Canones-Register (717–728).

Die Vf. der FS sind internationale Kanonisten von Rang und Namen. Sollte dem Leser dennoch der ein oder andere unbekannt sein, gibt es zu Beginn jedes Beitrages eine kurze Vorstellung des jeweiligen Vf.s.

Eine Rez. über ein Buch, das 38 wissenschaftlich hochgradige Artikel auf gut 700 S.n beinhaltet, kann man auf zwei Arten angehen. Entweder man pickt einzelne Beiträge heraus und bespricht diese eingehend, oder man gibt einen Gesamtüberblick über alle Beiträge. Die Rez. hat sich für die letztere Möglichkeit entschieden. Das hat zwar zur Folge, daß die einzelnen Aufsätze nicht in der ihnen zukommenden Angemessenheit gewürdigt werden konnten. Es sollte aber die Neugierde geweckt werden, und wer dieser nachgeht und das Buch zur Hand nimmt, wird sicher nicht enttäuscht.

Münster Reinhild Ahlers

Sebott, Reinhold: **Ordensrecht.** Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. – Frankfurt: J. Knecht 1995. 349 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3-7820-0723-9

Innerhalb der Kanonistik gehört das Ordensrecht zu einem Sonderbereich, dessen Bearbeitung vielfach Spezialisten überlassen wird. Meistens handelt es sich dabei um Ordensleute. Der Vf. des vorzustellenden Buches gehört der „Societas Jesu" an und lehrt als Prof. an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.

Mit der vorliegenden Arbeit fügt er einen weiteren Mosaikstein in der von ihm begonnenen Vermittlung der Inhalte des Codex Iuris Canonici von 1983 ein. Nach Arbeiten über „Das neue kirchliche Eherecht" (2. Aufl. 1990), „Das kirchliche Strafrecht" (1992) und einer „Fundamentalkanonistik" (1993) wählte der Vf. nun den Sonderbereich des Ordensrechtes, der nach Ansicht Sebotts „bisher nur mühsam akzeptiert und rezipiert" wurde und noch weithin im argen liegt, „und zwar deshalb, weil es mit Mühe und nur sehr schleppend gelingen will, dieses Recht auf jene Kulturstufe zu heben, auf welcher sich das Rechtsleben in der heutigen Welt im allgemeinen abspielt".

Gegenstand der Ordensrechtskommentierung sind die Kanones 573–746 des Codex, die neben den Orden auch von den Kongregationen, Säkularinstituten und den Gesellschaften des apostolischen Lebens handeln. In der Darstellung der Rechtsmaterie wählt S. nicht die synthetisch-systematische Darstellungsweise, sondern kommentiert von Kanon zu Kanon. Durch diesen, dem Codex folgenden Aufbau, gliedert er die Rechtsmaterie in zwei große Sektionen auf: Sektion I: *Institute des geweihten Lebens* (cc. 573–730) – darin enthalten die gemeinsamen Normen für alle Institute des geweihten Lebens, die Religioseninstitute und die Säkularinstitute und Sektion II: *Gesellschaften des apostolischen Lebens* (cc. 731–746). In einer Einleitung skizziert S. kurz die Reformarbeiten und vorausgehenden Schemata für den Codex von 1983.

Nach dem lateinischen Gesetzestext und einer Übersetzung fügt S. seine Kommentierung an. Aufbau und Einteilung sind benutzerfreundlich. Dieser kann sich gezielt an Sach- und Spezialfragen herantasten. Personen- (328–331), Sach- (332–341) sowie Kanonesverzeichnisse zum Codex Iuris Canonici von 1917 und 1983 (342–349) helfen bei der Orientierung. Ein zusätzliches Verzeichnis gebräuchlicher Abkürzungszeichen der bedeutenderen oder besonders in Deutschland verbreiteten Ordensgemeinschaften (325–327) dient der schnellen Information.

Das von S. vorgelegte Werk erleichtert dem Benutzer sicher einen ersten Einblick in das Recht der klösterlichen Verbände. Die Rechtsmaterie wird solide dargestellt und durch Verweise auf weiterführende Fachliteratur ergänzt. Dem ordensrechtlich kundigen Leser mag die Nähe zu den beiden schon vorliegenden Kommentaren von Rudolf Henseler und Bruno Primetshofer ins Auge fallen.

Bei der Fülle der zu bearbeitenden rechtserheblichen Momente konnte es nicht ausbleiben, daß sich kleine Schönheitsfehler in das Werk eingeschlichen haben. So fehlt z. B. bei der Aufzählung der deutschen monastischen Benediktinerkongregationen (42) die Kongregation der Benediktiner von St. Ottilien. Dies trifft den Rez. um so mehr, da er Mitglied dieser Kongregation ist. Auch scheint beim Vf. die rechtsbegriffliche Unterscheidung von *congregatio* und *confoederatio* nicht ganz geklärt, wie die ungenaue Verwendung des Begriffes vermuten läßt. Wünschenswert scheint dem Rez. bei Hinweisen auf staatliche Bestimmungen diese wenigstens in gebotener Kürze anzusprechen (43f).

Mit dem vorliegenden Werk leistet der Vf. einen Beitrag, die Rechtsmaterie der verschiedenen Ordensverbände ein wenig bekannter zu machen. Der hiermit nicht vertraute Leser erhält einen ersten Überblick und Einstieg in das Studium des Ordensrechtes.

Meschede P. Dominicus M. Meier OSB

Sebott, Reinhold: **Fundamentalkanonistik.** Grund und Grenzen des Kirchenrechts. – Frankfurt: J. Knecht 1993. 231 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7820-0672-0

„Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch." „Die Kirche will kraft ihres Wesen kein Kirchenrecht." Diese Thesen Rudolf Sohms sind allen bekannt. Klaus Mörsdorf merkt dazu an: „Man mag zu Sohm stehen, wie man will; er hat das Verdienst, durch seine Paradoxien der Kirchenrechtswissenschaft wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben, daß das Kirchenrecht eine Funktion des vorausgesetzten Kirchenbegriffs ist. Der von Fachgenossen Totgesagte oder Totgeglaubte hat der Kirchenrechtswissenschaft einen Stachel eingepflanzt, der sie nicht eher zur Ruhe kommen läßt, bis die Frage der theologischen Grundlegung des Rechts geklärt ist."[1]

[1] K. Mörsdorf: Kanonisches Recht als theologische Disziplin. In: AKathKR 145 (1976), 45–58, hier 50; auch veröffentlicht in: Seminarium 15 (1975), 802–821.

Das Wissen um den „Stachel" führte in der Kanonistik zu einer Grundlagendiskussion. Reinhold Sebott, Ordinarius für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M., schaltet sich mit seinem Buch in diese bereits seit Jahrzehnten geführte Diskussion über das kanonische Recht ein. Das Werk besteht aus drei Teilen.

Der erste (98 S.) gibt eine Übersicht von *Sohms Auffassungen und Argumenten*. Der zweite (50 S.) beschreibt die *Reaktion seitens der katholischen Theologie* auf die Thesen Sohms. Unter den 16 Gelehrten, die eine Besprechung erfahren und fast alle deutscher Herkunft sind, bleiben die ersten 13 ganz ihrer eigenen Tradition verhaftet; sie konnten nur ablehnen. Die letzten drei (Barion, Klein und Böckenförde) fangen mit einer Wertschätzung der positiven Elemente Sohms an und sind der traditionellen Kanonistik gegenüber kritisch, weisen aber dann auf Inkonsequenzen und ungelöste Fragen bei Sohm hin. Der dritte Teil (60 S.) ist S.s *eigene Stellungnahme*, und zwar anhand einer bibeltheologischen und einer ekklesiologisch-sakramentalen Begründung des Rechtes in der Kirche. Das Buch endet mit einer klaren Zusammenfassung, einem Personenregister und einer Literaturliste.

Die Tatsache, daß eben 16 Gelehrte zu Sohm Stellung bezogen haben, beweist das Unrecht der Behauptung Mörsdorfs, als er Sohm „den von Fachgenossen Totgesagten oder Totgeglaubten" nannte.

Das Werk unterscheidet sich von anderen durch die ausgezeichnete Wiedergabe der Auffassungen Sohms und durch die gute Darstellung seiner Diskussionspartner in der Materie. Es ist weiterhin eine Fundgrube für Literatur. Aber leider entspricht es nicht ganz dem Titel. Denn „Fundamentalkanonistik" ist mehr als die theologische Begründung des Kirchenrechtes. Zu der Disziplin ist ja etwa auch die im Buch leider fehlende rechtsphilosophische Erörterung zu rechnen. Der Untertitel ist nur insofern richtig, als in der Tat der „Grund" behandelt wird, während über „Grenzen" das Buch nur mittelbar redet. Der Titel müßte m. E. genauer lauten „Fundamentalfragen der Kanonistik. Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm", wie ich schon früher ausgeführt habe (TTh 34 [1994], 320).

Der Vf. verwendet überwiegend deutsche Literatur. Das ist zu bedauern, da zum Thema auch in anderen Sprachgebieten geforscht worden ist. Das rächt sich etwa bei der Erörterung der sakramentalen Grundlage des Kirchenrechts. Im Niederländischen gibt es mehrere Studien zu diesem Thema. Die sehr wichtige von früheren Kollegen an der Theol. Fak. der Kath. Univ. Nijmegen, P. Huizing und A. Willems, „Sacramentele grondslag van kerkrecht" (in: TTh 16 [1976], 244–262), wird überhaupt nicht erwähnt, sowie andere aus diesem Sprachgebiet.[2] Ganz übergangen wird die Einsicht, daß eben die Feier der Sakramente die grundsätzlichen Rechtsverhältnisse in der Kirche konstituiert, wie die einführenden Kanones im CIC/1983 und CCEO, über die Sakramente im allgemeinen und über jedes Sakrament im einzelnen klarmachen[3].

Ich vermisse die Standardwerke über die kirchliche Rechtsgeschichte, wie von Gabriel Le Bras und seinen französischen Rechtshistorikern-Kollegen, wie auch von Willibald Plöchl und Hans Erich Feine. Gleichwohl der Vf. das Werk von Hans Dombois, Das Recht der Gnade, zitiert, erwähnt er nirgends seinen doppelten Rechtsbegriff von Gnadenrecht und Gerechtigkeitsrecht.

Bei der bibeltheologischen Grundlegung des Kirchenrechts berührt er nirgends das für die jüdischen und christlichen Bibelbücher zentrale Konzept des Bundes, was gerade einen erhellenden Einblick in die Materie hätte abgeben können. Der Bund wird ja von der theologalen Begegnung, der Begegnung von JHWH mit seinem das Angebot annehmenden Volk und von dem auferstandenen Herrn mit seiner messianischen Gemeinschaft, konstituiert. In der Weise kennzeichnet der Bund die gegenseitige Bindung, die die Grundlage aller Rechtsverhältnisse in der Kirche ist. Weiterhin ist zu beobachten, daß zentrale theologische Konzepte der jüdischen Gemeinschaft juristischer Natur sind, wie z. B. Bund, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Rechtlichkeit, der Gerechte, Löser, Freikauf, usw. Wenn dieser Sachverhalt am biblischen Zeugnis erfaßt worden wäre, hätte es der Darlegung sehr viel mehr Gewicht gegeben.

Zusammenfassend würde ich sagen: Es liegt hier ein Buch vor, das in seinem ersten Teil m. E. vorzüglich, im zweiten nicht mehr so bedeutsam, im dritten leider lückenhaft ist, wobei der Buchtitel mehr verspricht, als was tatsächlich behandelt wird.

NL-Nijmegen P. Stevens

[2] P. Smulders, Sacramenten en recht, kerkelijk recht – cultus – pneuma. In: Bijdragen 17 (1956), 391–419. P. Smulders, Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade. In: Bijdragen 18 (1957), 333–341. Die Bedeutung der Studien von Smulders ist kurz erörtert von R. G. W. Huysmans, Sacramenten en kerkrecht, overzicht en inzicht. In: Bijdragen 39 (1978), 118–143. J. Mulders, Het mysterie der Kerk. Kerk en kerkorde, Den Haag 1965 (Serie Woord en Beleving, 20). P. Huizing, Kerk en recht. De functie van het recht in de kerkgemeenschap. In: N. K. van den Akker e. a., Kerk en wereld, Deventer 1973, 77–104. P. Huizing, Ontwikkelingen in het recht. In: J. Lescrauwaet e. a., Balans van de Nederlandse Kerk, Bilthoven 1975, 93–102. P. Stevens, De viering van Woord en Sacrament. Haar rechtsconstituerende betekenis. In: E. Henau e. a. (red.), Schrift in veelvoud, Boxtel 1980 (FS Prof. Dr. J. Kahmann), 151–175. P. Stevens, Die rechtskonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung. In: LJ 33 (1983), 5–29.

[3] Nämlich im CIC/1983 cc. 840; 849; 879; 897; 899; 959; 998; 1008; 1055; im CCEO cc. 667; 675, par. 1; 692; 698; 718; 737, par. 1; 323; 743; 776. Vgl. P. Stevens, Sacrements et Droit: Une rélation qui engage, in: QuLi 76 (1995), 20–41. Idem, Sacramenten en Recht: Een boeiende relatie, in: TLi 79 (1995), 120–143.

Heimerl, Hans / **Pree,** Helmuth: **Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich.** – Regensburg: F. Pustet 1993. 944 S., geb. DM 198,00 ISBN: 3-7917-1359-0

Das kirchliche Vermögensrecht findet in der kanonistischen Literatur nur wenig Beachtung. Zwar lassen sich in deutscher Sprache zu verschiedenen Einzelaspekten gelegentlich Aufsätze und Abhandlungen finden, eine Gesamtdarstellung fehlt hingegen seit über 50 Jahren (zuletzt: Joseph Wenner, Kirchliches Vermögensrecht, Paderborn [3]1940).

Die Ursache hierfür kann nicht in einer untergeordneten Relevanz dieser Thematik gesehen werden; vielmehr liegt dies in der Komplexität der Materie begründet. Mit Fug und Recht sprechen die Vf. von einer „erheblichen Inhomogenität und Unübersichtlichkeit der Materie" (6). Zwar verwendet der Codex von 1983 in seinem fünften und zugleich kürzesten Buch nur 57 Canones auf „De bonis Ecclesiae temporalibus", doch will er damit nur einen Rahmen vorgeben. Um ein Auseinanderklaffen von kirchlichen und weltlichen Rechtsverhältnissen zu vermeiden, verdient die partikulare Gesetzgebung, ja gerade auch das Staatskirchenrecht und das rein weltliche Recht sorgfältigste Beachtung, worauf der gesamtkirchliche Gesetzgeber wiederholt hinweist (exemplarisch seien genannt: c. 1259 CIC bzgl. des Vermögenserwerbes, c. 1290 CIC bzgl. des Vertragsrechts und c. 1299 § 2 CIC bzgl. der Verfügungen *mortis causa*). Da die Kulturhoheit in der Bundesrepublik Deutschland bei den einzelnen Bundesländern liegt, können in Deutschland in bezug auf ein und denselben Sachverhalt unterschiedliche Bestimmungen gelten. Nicht zuletzt muß das historische Herkommen zum Verständnis der gegenwärtigen Situation berücksichtigt werden (so bestehen z. B. die Benefizien trotz c. 1272 CIC fort). Dabei halten die Vf. konsequent ihren Grundsatz (9) durch, nur in diesen (aber in allen diesen) Fällen den Blick auf die Geschichte zu richten (z. B. 5/112–114; 5/173–176).

Das Gesagte läßt deutlich werden, daß Hans Heimerl und Helmut Pree, die durch gediegene Veröffentlichungen sich bereits einen Namen gemacht haben, sich ungeachtet einer Beschränkung auf Bayern und Österreich (mit Recht wurden hier staatliche Einheiten gewählt) eine große Aufgabe gestellt haben. Mit Bruno Primetshofer CSsR, der für die ordensrechtlichen Teile verantwortlich zeichnet, haben sie einen fundierten Kenner dieser Materie gewinnen können.

Im ersten Hauptteil („*Allgemeine Grundlegung*") unterstreichen die Vf. zunächst die Existenzberechtigung, ja Notwendigkeit von Kirchenvermögen zur Erfüllung der der Kirche eingestifteten Ziele. Anfragen hinsichtlich des Armutspostulates bis hin zur sog. „Option für die Armen" in Lateinamerika (1/52–1/54) werden dabei als zulässige Impulse nicht ausgeklammert. Das Ineinandergreifen von allgemeinem und partikularem Recht, von Kirche und Staat stellen die Vf. prägnant dar und versäumen auch nicht, zum Einwand der Privilegierung der Kirche durch den Staat Stellung zu nehmen (1/112).

Die Erläuterung von einschlägigen Begriffen schafft die Voraussetzung für das Verständnis des Vermögensrechts. So unterliegen bestimmte Arten des Kirchenvermögens Verkehrsbeschränkungen (z. B. die Ersitzung von *res sacrae* gem. c. 1269 CIC). Eine der klassischen Kanonistik noch unbekannte Kategorie, das geistige Eigentum, besitzt aufgrund der damit verbundenen urheberrechtlichen Konsequenzen aktuelle Relevanz. Daher findet z. B. im Hinblick auf die Aufführung von Musikstücken für Deutschland der Vertrag zwischen dem Verband der Diözesen Deutschlands und der GEMA (1/153–1/156) ebenso Berücksichtigung wie für Österreich das Abkommen der ÖBK mit der AKM (1/162–1/164).

Die in der Rechtsgeschichte häufig diskutierte Frage, wem Kirchenvermögen eigentlich gehört, beantworten die Vf. im Sinne der sog. Institutentheorie, die auch dem CIC zugrunde liegt, d. h. das Vermögen gehört derjenigen öffentlichen juristischen Person, die es rechtmäßig erworben hat. Damit wird der Gesamtkirchentheorie eine Absage erteilt, der zufolge das Vermögen der Gesamtkirche gehört und der einzelnen Rechtsperson nur der Nießbrauch zukommt. Dies hat konkret zur Folge, daß wir es mit einer Vielzahl von Vermögensträgern zu tun haben, was den historisch gewachsenen Gegebenheiten am besten entspricht. Anschaulich verdeutlicht wird dies durch die Betrachtung der verschiedenen Ebenen der kirchlichen Leitung, die Träger von Kirchenvermögen sein können. Da eine juristische Person durch Organe handelt,

verdienen die Darlegungen der entsprechenden kanonischen und zivilrechtlichen Bestimmungen besondere Beachtung.

Geringfügige Anregungen seien geäußert: zum einen wäre vielleicht eine noch stärkere Betonung der Auswirkung der Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten juristischen Personen in der Kirche in Hinblick auf das Vermögensrecht schon zu Beginn des Handbuches hilfreich (eingehend in 5/769–5/835!) selbst auf die Gefahr einer gewissen Stereotypie hin, insofern hier eine fundamentale Unterscheidung ansetzt: Nur bei dem Vermögen der *öffentlichen* juristischen Personen handelt es sich um Kirchenvermögen, nur für dieses gelten die Normen des Liber V des CIC (c. 1258 CIC). Ein Druckfehler in 1/198 (c. 1357 § 1 statt c. 1257 § 1 CIC) behindert zudem die Deutlichkeit. Zum anderen wäre bei der Betrachtung der verschiedenen Ebenen der Rechtsträger kirchlichen Vermögens ein Verweis auf die detaillierte Darstellung des Vermögens auf pfarrlicher Ebene im 5. Teil in Erwägung zu ziehen (ähnlich wie in 1/249 bzgl. der Diözese), ggf. mit einem Hinweis (was in 5/182 geschieht) auf die äußerst schwierige Beurteilung der Vermögensfähigkeit und -verwaltung bei den im deutschen Sprachraum anzutreffenden Ersatzformen der Pfarrei (Kuratie, Expositur, Pfarrvikarie etc.).

Ein zweiter Hauptteil befaßt sich mit dem *Vermögenserwerb*. Gerade angesichts der Spekulationen über den vermeintlichen Reichtum der Kirche kommt der präzisen und umfassenden Darstellung der Arten des Vermögenserwerbes eine wichtige Rolle zu. Da sich die Vf. auch hier nicht auf den eher systematisierenden Stil der cc. 1260–1266 CIC beschränken, leisten sie gründliche „Aufklärungsarbeit". So werden nach einer kurzen Begründung der Erwerbsfreiheit der Kirche gegenüber Amortisationsgesetzen die vier grundlegenden Arten des Vermögenserwerbes sowie die unterschiedlichsten Arten der Kirchenfinanzierung vorgestellt und anschließend (in treffender Systematik) die konkreten Situationen in Bayern und Österreich dargelegt.

Da die Kirchenfinanzierung in einem erheblichen Umfang (sowohl was die Anzahl der zur Zahlung Verpflichteten als auch die Höhe des Aufkommens anbetrifft) in Deutschland durch die Kirchensteuer bzw. in Österreich durch den Kirchenbeitrag geschieht, nimmt die Darstellung dieser Systeme einen angemessen breiten Raum ein. Der Vf. des Kap.s „*Kirchensteuerrecht in Bayern*", Matthäus Kaiser, stellt die Rechtslage mit der erforderlichen Gründlichkeit dar und führt auch höchstrichterliche Urteile an, die für die gesamte Bundesrepublik von grundlegender Bedeutung sind. Dabei verharmlosen die Hg. nicht die mit der Zahlungsverpflichtung verbundene pastorale Problematik bzgl. des Umganges mit jenen, die nicht bereit sind, dieser nachzukommen.

Die weiteren Formen des hoheitlichen Vermögenserwerbes (Steuern, Gebühren, Stolgebühren, Stipendien) werden knapp, jedoch präzise erläutert; ein terminologischer Lapsus fällt dabei nicht ins Gewicht (2/288: „ist mit der Trauung oder Beerdigung ein Gottesdienst verbunden ...", gemeint ist wohl eine Eucharistiefeier). Die gelegentlich verwischten Grenzen zwischen Sammlungen (Kollekten) und spontanen Spenden bei den widmungswirtschaftlichen Einnahmen ziehen die Vf. exakt und schenken den Einnahmen aus öffentlichen Kassen (direkte und indirekte Staatsleistungen) sowie den Einkünften aufgrund von Privatrechten (Kapitalerträge, Vermietungen, Verpachtungen) gebührende Aufmerksamkeit. Besondere Beachtung dürfte die Zusammenschau der abgabenrechtlichen Stellung der Kirche in Deutschland (Bayern) und Österreich verdienen, d. h. im wesentlichen die steuerrechtlichen Vergünstigungen, die sich sonst nur verstreut finden. Auch dem Kap. über die eher seltene Art des Vermögenserwerbes der *Praescriptio* (sowohl als Ersitzung als auch Verjährung von Ansprüchen) kommt praktische Bedeutung zu, da gelegentlich erst spät Forderungen (z. B. als Rechnung) erhoben werden und c. 197 CIC auf die staatlichen Bestimmungen verweist.

Die Verantwortung, mit dem kirchlichen Vermögen den der Kirche eingestifteten Zielen gerecht zu werden, verlangt eine *exakte Normierung der Verwaltung* desselben, die durch die Organe der juristischen Person ausgeübt wird (dritter Teil). In verständlicher Form zeigen die Vf. wesentliche Abgrenzungen auf, so zwischen mittelbarer (hoheitlicher) und unmittelbarer Verwaltung als Zueinander von Aufsichts- und Vertretungsorganen (einschl. Beispruchsrechten). Dem Hinweis, daß auch Laien mit der unmittelbaren Verwaltung betraut und in die mittelbare einbezogen werden können, kann nur zugestimmt werden. Die Unterscheidung zwischen ordentlicher und außerordentlicher Verwaltung (bei der besondere Sorgfaltspflichten zu beachten sind) trifft der Codex nur in formaler Hinsicht, die materiale Ausfüllung liefert das ebenfalls aufgezeigte Partikularrecht – die Norm der DBK zu c. 1277 CIC von 1995 entspricht wörtlich der früheren – sowie in theoretischer Hinsicht die Kirchenrechtslehre (vgl. den entsprechenden Aufsatz von W. Schulz in der FS H. Schmitz). Wiederum verbleiben die Ausführungen nicht bei rechtstheoretischen Erwägungen, sondern zeigen konkrete Erfordernisse (Rechte und Pflichten) der Praxis auf.

Besondere Beachtung wird jeder Praktiker sicher dem Kap. über die Rechtsstellung des unmittelbaren Verwalters schenken: die Sorgfaltspflichten beim Amtsantritt, bei der Amtsführung nach Art des „guten Hausvaters" (zu beachten ist z. B. die Versicherungspflicht) und nicht zuletzt die Frage der Haftung. Es kann den Vf. nur beigepflichtet werden, daß die Vermögensverwalter eine entsprechende Sachkenntnis für ihren Dienst haben müssen (3/94).

Ein vierter Teil behandelt die *Rechtsgeschäfte*, die mit Kirchenvermögen vorgenommen werden können. Da diese in aller Regel über den innerkirchlichen Rechtsbereich hinausgehen, kommt dem zivilen Recht besondere Relevanz zu. Diesem Umstand trägt c. 1290 durch die Rezeption des staatlichen Vertragsrechtes Rechnung (ein Urteil der Rota von 1988 veranschaulicht dies, 4/22). Das Handbuch vermag lediglich auf die Gesetze zu verweisen, die in Frage kommen; auf eine inhaltliche Darstellung derselben wird zu Recht in Anbetracht des enormen Umfangs der entsprechenden zivilrechtlichen Materie verzichtet.

Deutlich zeigen die Vf. die grundsätzlichen Arten von Rechtsgeschäften und ihre Abgrenzung auf: die Veräußerungen (ausdrücklich nunmehr erlaubt nach der eher akademisch geförderten Rechtsunsicherheit unter Geltung des CIC/1917), die veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäfte (sog. Schlechterstellungsgeschäfte) sowie die Bestandsverträge. Der Leser erhält für die Unterscheidung zwischen ersteren eine brauchbare Faustregel: Übertragung des Eigentumsrechts oder lediglich Übertragung anderer dinglicher Rechte an einer Sache (4/47). Die schwierigere Frage, ob überhaupt ein veräußerungsähnliches Rechtsgeschäft vorliegt, erhellen die Vf. anhand von Beispielen. Eine solche Einordnung eines Rechtsgeschäftes ist von Bedeutung hinsichtlich der Vertretungsbefugnis und der erforderlichen Genehmigungen, wovon wiederum dessen Gültigkeit abhängt. Die diversen Erfordernisse der kirchlichen Rechtsordnung werden unmißverständlich aufgezeigt. Auch zur Problematik der Bewertung mangelhafter Rechtsgeschäfte findet der Leser Antwort.

Hinsichtlich des Partikularrechts sei angemerkt, daß die Deutsche Bischofskonferenz zum 1. Januar 1996 neue Normen hinsichtlich der Genehmigung von Rechtsgeschäften gemäß cc. 1292 § 1, 1295 und 1297 CIC erlassen hat, die zumeist wesentlich höhere Grenzen und ein modifiziertes kuriales Genehmigungsverfahren beinhalten (der Diözesanbischof ist erst ab einer Wertgrenze von 100 000 DM an die Zustimmung des Vermögensverwaltungsrates und des Konsultorenkollegiums gebunden).

Der umfangreichste fünfte Hauptteil untersucht in Fortführung der eingangs dargelegten Institutentheorie differenziert das *„Vermögensrecht einzelner kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen"*. Diözese und Pfarrei besitzen gesamtkirchlich erst seit dem Inkrafttreten des CIC/1983 Rechtspersönlichkeit und damit Vermögensfähigkeit. Zuvor war das Vermögen auf diesen Ebenen auf unterschiedliche Rechtspersonen verteilt, die bis zur Stunde fortbestehen. Von da aus wird die auf den ersten Blick verwirrende Unterscheidung von Diözese, Bischöflichem Tafelgut, Domkapitel, Domkirche auf der Ebene des Bistums und von Pfarrei, Pfarrkirche und Benefizien auf der der Pfarrei als notwendige Distinktion deutlich. Detailliert werden selbst die (manchmal verworrenen) Rechtsverhältnisse bei inkorporierten Pfarreien oder an Klosterpfarrkirchen aufgezeigt. Vielleicht hätte allerdings eine noch deutlichere Kommentierung der Reprobationsklausel des c. 510 § 1 CIC hinsichtlich der dem Domkapitel inkorporierten (Dom-)Pfarreien die Notwendigkeit entsprechenden Handelns in Erinnerung gerufen.

Neben einer Skizzierung des historischen Herkommens wird in diesem Teil auch das Zueinander der Organe und Gremien gerade auf diözesaner Ebene dargestellt: die oft vielschichtigen Aufgaben und Kompetenzen mit genauer Abgrenzung. Zutreffend betonen die Vf., daß der Diözesanbischof im Vermögensverwaltungsrat kein Dirimierungsrecht besitzt (5/21; Entscheid der PCI von 1985, der sich aber noch nicht in jeder Diözese „herumgesprochen" hat). Mit Recht zeigen sie die Problematik einer personellen Vermischung dieses Gremiums mit dem Konsultorenkollegium (= Domkapitel) auf, sowie die Mitgliedschaft von Verantwortlichen der Diözesankurie in eben diesen Räten (5/95, 5/97), wenn auch die Beurteilung dieser Zustände vor dem Hintergrund der eigentlichen Intention des Gesetzgebers eher zurückhaltend ausfällt.

Nicht zugestimmt werden kann allerdings der generellen Gleichsetzung der *mensa episcopalis* mit der *sedes episcopalis* (5/114). Hier besteht keine Einhelligkeit in Lehre (vgl. die gegenteilige Auffassung von W. Schwickerath, Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer, Breslau 1942, 19, 27f) und Praxis (in den alten Diözesen Preußens handelt es sich um zwei verschiedene Rechtspersonen).

Angesichts der Vielschichtigkeit des Ordenswesens gestaltet sich das Vermögensrecht bei den Instituten des geweihten Lebens nicht weniger komplex. Primetshofer zeichnet sowohl dessen grundsätzliche Eigentümlichkeiten auf (so kennt das Ordensrecht z. B. keine sog. Untergrenze bei Veräußerungen: 5/609) als auch wichtige Kleinigkeiten des Alltags (Rundfunkgebühren für alle Geräte in einem Kloster: 5/665 auch: 6/243).

Darüber hinaus behandelt das Handbuch ausgehend von der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Verein (c. 116 CIC) deren Vermögensverwaltung und zeigt auch deutlich die im Grunde paradoxe, aber zutreffende Situation auf, daß (nach landläufiger Meinung katholisch-kirchlichen) Vereinigungen wie z. B. dem Kolpingwerk und den Caritasverbänden (in der Regel) die kirchliche Rechtspersönlichkeit fehlt und daher das Vermögensrecht des CIC nicht greift!

Ferner werden die kanonischen und auch entsprechenden Sonderbestimmungen hinsichtlich frommer Stiftungen (mit Recht wird die genaue Einhaltung des Stifterwillens besonders betont: 5/915), hll. Sachen (auch hll. Orte, bis hin zur Verkehrssicherungspflicht) und wertvolle Sachen (einschl. Denkmalpflege sowie Archive) beleuchtet. Befremdlich wirkt lediglich die weite terminologische Umschreibung der *consecratio* (5/1095); ferner wäre ein Hinweis angebracht, daß ein Bußritus zur Rekonziliation einer Kirche gegenwärtig fehlt (5/1110 vgl. H. Reinhardt in MKCIC 1211, 8).

Ein letzter, sechster Teil, der sich mit dem kirchlichen *Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht* befaßt, geht zwar inhaltlich über das Vermögensrecht hinaus (9), steht aber dennoch mit diesem in konkretem Zusammenhang, da hier „die Kirche" als Dienstgeber fungiert (gem. c. 1254 § 2 CIC

dient Kirchenvermögen auch dem Unterhalt der Bediensteten) und insofern deren Vermögenslage davon im Sinne von sog. veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften betroffen ist. Dennoch liefern die Vf. hier keine tendenziöse Darlegung aus „Arbeitgebersicht", sondern stellen Rechte und Pflichten des Dienstgebers und des Dienstnehmers in einem ausgewogenen Verhältnis vor. Einer Grundlegung der Verzahnung von kirchlicher und weltlicher Rechtsordnung schließt sich die Betrachtung spezifischer Dienstverhältnisse mit ihren rechtlichen Implikationen an: Kleriker, Religiosen (eine Behandlung der aus einem Ausscheiden eines Mitgliedes aus einem Institut resultierenden finanziellen Verpflichtungen unterbleibt nicht), Laien (z. B. auch Sozialversicherungspflicht; Betrachtung einzelner Verwendungsbereiche vom Theologie-Prof. bis zur Reinigungskraft) und Kirchenbeamte. Arbeitsrechtliche Fragen im Hinblick auf das einzelne Dienstverhältnis (z. B. Kündigung, Loyalität, Rechtsschutz) und auf die Mitwirkung der Mitarbeiter (MAVO, KODA, AVR) bilden den Abschluß. Dabei darf der Hinweis nicht übersehen werden, daß die zivile Rechtsprechung „Kirche" als Dienstgeber nicht nur in einem engen Sinn (wie aus c. 1258 CIC zu schließen wäre) deutet, sondern auf die ihr zugeordneten Institutionen ausdehnt (z. B. Caritasverband; 6/114).

Die Vf. wollen in dem vorgelegten Werk keine neuen Thesen und Theorien über das Kirchenvermögen und seine Verwaltung entwickeln, obwohl sie kritische Anfragen der Gegenwart durchaus berücksichtigen. Vielmehr soll es von der Konzeption her ein Handbuch sowohl für Studierende, Praktiker als auch für an Detailfragen interessierte Benutzer sein (5). Die praktische Umsetzung dieses Maßstabes gelingt dadurch, daß jeweils eine eher grundsätzliche Darstellung eines Problemkreises der Darstellung von Einzelfragen vorausgeht (optisch unterstützt durch Groß- und Kleindruck), man also vom Allgemeinen zum Speziellen übergeht, so daß der Leser selber entscheiden kann, ob ihm eine allgemeine Information ausreicht. Wer aus praktischer Sicht Antworten selbst auf die kleinen Probleme des Alltags erwartet, erhält qualifizierte und detaillierte Information, die über das gesatzte Recht und die rechtserhebliche Gewohnheit hinaus stets die aktuelle Rechtsprechung einbezieht, aber nicht der Versuchung erliegt, in einen narrativen Stil zu verfallen. Das Stichwortverzeichnis verbunden mit der Absatz-Zählung erleichtert dabei das Auffinden des Gesuchten. Der Rückgriff auf die „Allgemeinen Normen" des Codex, der stets erfolgt, wenn er hilfreich ist, ermöglicht dem Leser ohne vorheriges Studium derselben, Sachverhalte einzuordnen bzw. zu beurteilen oder ggf. auch erforderliche Maßnahmen durchzuführen.

Angemerkt seien jedoch geringfügige Ungenauigkeiten im Literaturverzeichnis, z. B. im Zusammenhang mit den Doppelnamen spanischer Vf. So verbirgt sich hinter „Mostaza, R." (872) Mostaza Rodriguez, Antonio; ferner handelt es sich bei „Carrión-Piñero, M." (859) und „Piñero Carrión, J." (874) um dieselbe Person (der Vorname lautet José María).

Die ausdrückliche Einschränkung dieses Handbuches auf den bayerischen und österreichischen Rechtsbereich mindert den Wert der Lektüre für einen „Nicht-Bayern" nur unwesentlich: zum einen begegnen die meisten Themenfelder in ihrer grundsätzlichen Problemstellung in Deutschland auch außerhalb Bayerns, zum anderen enthält die Darstellung zunächst allgemeines kirchliches und staatliches Recht und selbst die bayerischen Gegebenheiten können subsidiär wertvolle Hinweise in bezug auf die Beantwortung rechtlicher Fragen anderswo geben (auch wenn Unterschiede zu beachten sind: so vertritt in Bayern der Diözesanbischof die Rechtsperson Domkirche, vgl. 5/138, in Altpreußen aber das Domkapitel). Im Grunde vermag die Bedeutung eines solchen umfangreichen wie umfassenden Werkes erst der zu schätzen, der außerhalb des behandelten Rechtsbereiches lebt und um die Schwierigkeit weiß, sich mühsam Angaben beschaffen zu müssen, um zu vermögensrechtlichen Fragen Stellung nehmen zu können. Ein ähnlich konzipiertes Werk (z. B. für den Preußischen Rechtsbereich) in gleicher Sorgfältigkeit erstellt, wäre sicher wünschenswert.

Paderborn Rüdiger Althaus

Demel, Sabine: **Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation.** Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 382 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-013909-6

Es ist gleicherweise überraschend und erfreulich, daß eine Darstellung der strafrechtlichen Problemlage um die Abtreibung in Staat und Kirche aus der Hand einer Theologin kommt, und das, wo die Abtreibung in erster Linie die staatlichen Stellen zu erhitzen scheint und die kirchlichen nur im Hinblick auf die Gesetzgebung des Staates, während die Kirche im Blick auf ihr eigenes Rechtssystem schweigt, ja es geradezu vor der Öffentlichkeit zu verheimlichen scheint.

Die Vf.in gliedert ihre Darstellung in vier Teile, deren erster sich mit der Frage nach dem *Beginn des menschlichen Personseins* befaßt. Hier geht sie in die Geschichte zurück und referiert vorchristliche und christliche Theorien über das Verhältnis von physischem Werden und seelischem Entstehen des Menschen bis hin zur gegenwärtigen Theologie.

Teil zwei stellt *„das vorzeitige Beenden der Schwangerschaft im Spiegel der Vergangenheit"* dar und liefert damit einen Hintergrund für die Problematik des Umgangs mit dem Schwangerschaftsabbruch in der Gegenwart. Berücksichtigt werden wiederum vorchristliche Auffassungen und die darauf gestützten Sanktionen, die Lehren und Strafen des christlichen Systems und die Veränderung der Strafen in der staatlichen Gesetzgebung der Neuzeit.

Im Teil drei, der dem *Schwangerschaftsabbruch im weltlichen Recht* der Gegenwart gewidmet ist, gelingt es der Vf.in, die zeitlich aufeinanderfolgenden Stadien der Diskussion und Entwicklung übersichtlich darzustellen: die Wandlung der Definition des Straftatbestandes in § 218 StGB und seinen Ergänzungsnormen, die Aufgabe der Schwangerschaftskonfliktberatung, die Diskussion um die Möglichkeiten und Grenzen für eine gesetzliche Regelung der Abtreibung und schließlich eine Auseinandersetzung mit dem derzeit geltenden deutschen Strafrecht.

Teil vier der Studie, der sich mit den *kirchlichen Gesetzbüchern des 20. Jh.s* auseinandersetzt, behandelt die (lateinischen) Codices von 1917 und 1983 und den (orientalischen) Codex von 1990. Die Vf.in untergliedert die einzelnen Abschnitte verschieden, offenbar daran orientiert, was sie in der Literatur zu den Codices als Streitgegenstände vorgefunden hat, und darüber hinaus an den Differenzen zwischen den Gesetzbüchern. Es folgen Abschnitte über die Eigenart des kirchlichen Strafrechts und die Diskussion um das Strafrecht in der Kirche. Eine Zusammenschau der Ergebnisse macht es dem Leser leicht, den Ertrag der Arbeit noch einmal Revue passieren zu lassen.

Sabine Demel hat mit ihrer Untersuchung ein sehr lesenswertes Buch vorgelegt. Ihr Stil ist flüssig, ihre Darstellungsweise wohlgeordnet. Im weltlich-rechtlichen Teil arbeitet sie mit umfangreichen wörtlichen Zitaten, die die Autoren getreu zur Sprache kommen und damit alle Nuancen in deren Arbeiten sichtbar werden läßt. Besonders ist hervorzuheben, daß der Vf.in das Kunststück gelingt, die politisch-ideologische Verunstaltung der Thematik auszuklammern und die Sachfragen als solche erkennbar werden zu lassen.

Damit wird hinter dem Pulverdampf der erbittert geführten Gefechte der letzten Jahre die Gestalt eines Problems sichtbar, das differenziert behandelt wird: Die Vielfalt der Sichtweisen in der juristischen und rechtspolitischen Literatur wird ebenso sichtbar wie eine klare Kriteriologie, die dem staatlichen Gesetzgeber die sachgegebenen Grenzen zeigt. Umgekehrt macht die Vf.in aber auch die im Rahmen des weltlichen Rechtes nötige Weite sichtbar, ohne Angst vor Abweichungen ihrer Ergebnisse von Forderungen, die seitens kirchlicher Autoritäten erhoben zu werden pflegen.

Dankenswert ist auch, daß die Vf.in nicht nur die Existenz eines kirchlichen Strafrechts ins Bewußtsein hebt, sondern genauer darlegt, wie denn dieses Strafrecht mit der Abtreibung umgeht. Das ist des Bedenkens deswegen wert, weil – wie schon der Titel des Buches darlegt – die Kirche die Höchststrafe wählt, während der Staat zur Straffreiheit gelangt ist (unter gegebenen Voraussetzungen). Es ist angesichts dieser Schere die Frage nach der Zielsetzung des kirchlichen Strafrechtes unausweichlich, will man das weltliche Recht nicht als ethisches Minimum – und mancher möchte es sogar als ethisches Neutrum diskreditieren – bewerten und darin die *ratio legis vigentis* sehen. D. bemüht sich um eine plausible Antwort auf diese Frage, die aber nicht die ganze Realität des kirchlichen Strafrechtes sichtbar macht: Im Zusammenspiel aller heranzuziehenden Normen des kanonischen Rechtes werden mehr Konvergenzen mit dem weltlichen Recht wirksam, als hier gezeigt werden: Indem die Kirche die Abtreibung mit einer *poena latae sententiae* bedroht, einer Strafe, die durch die Tat allein eintritt, setzt sie zugleich eine Reihe von Strafausschließungs-Regeln in Funktion, die nur selten einen Strafeintritt zulassen: Der Täter oder die Täterin muß wissen, daß ein kirchliches Gesetz die Abtreibung verbietet und mit Strafe bedroht (c. 1323, 2° und 1324 § 1, 9° CIC), darf nicht aus Furcht handeln (c. 1324 § 1, 5°) und nicht in anderer Weise durch verminderte Vorwerfbarkeit von der Strafe ausgenommen sein (c. 1324 § 1, 10°). Eine klarere Aufarbeitung des eigentümlichen Imputabilitäts-Problems im kirchlichen Recht hätte die Abtreibung als auch nach kirchlichem Recht faktisch nahezu nie bestraft erkennbar gemacht – weil die Voraussetzungen für die Tatstrafe so hoch angesetzt sind. Zu kurz greift die Vf.in in dieser Hinsicht z. B. auf S. 282, indem sie die angeführten Sachverhalte nicht deutlich genug auswertet (285–286).

Einige Anmerkungen zunächst zu inhaltlichen Einzelfragen: Auf S. 242 wird der Begriff *procurare* aus dem Tatbestand des Abtreibungs-Canons 1398 CIC/1983 mit dem Vorsatzproblem überfrachtet: Während er die Feststellung abdeckt, daß die Tat, also die Vor-

nahme des Schwangerschaftsabbruchs gewollt sein muß, trägt er doch nicht die Behauptung, damit sei auch ein Handeln „im Wissen um die Gesetzwidrigkeit bzw. Tragweite der Handlung" gefordert. Diese These wird auch durch die Belege nicht abgedeckt, die auf S. 255 in Anm. 67 und auf S. 93 genannt werden.

Die Meinung der Vf.in, die „Auswirkungen der Suspension im äußeren Bereich" seien „identisch mit denen eines Weihehindernisses" (S. 267, ähnlich S. 265), ließe sich nur halten, wenn man jeden priesterlichen Dienst als Ausübung von Weihe verstehen könnte. Das ist aber ausweislich der Differenzierungen in c. 1333 (über die Suspension) nicht der Fall. In Anm. 133 auf S. 276–277 mißversteht sie meine Wiedergabe fremder Auffassungen als eigene Stellungnahme. Für das ausführliche Zitat meiner Meinung (278, unten) fehlt (sicher versehentlich) der Nachweis. Nicht verstanden habe ich, warum die Vf.in unmotiviert und ohne erkennbaren Sachzusammenhang mit dem Thema den Wunsch nach der Fähigkeit jedes Priesters zur Erteilung der Absolution auch ohne gesonderte Facultas in die Debatte wirft (289, 345).

Einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf das Problem, daß jede Straftat eine Sünde voraussetzen soll. Diese (vielfach vertretene) Auffassung wird zunächst unbezweifelt hingestellt (311–313), wobei die moralische Vorwerfbarkeit offenbar mit der Sündhaftigkeit gleichgesetzt wird. In dem sonst verweisreichen Buch fehlt ein Hinweis, daß eine Auseinandersetzung mit dieser These noch folgen wird, nämlich unter der Überschrift „Das Beziehungsverhältnis von moralischer und strafrechtlicher Schuld" (325). Hier verteidigt die Vf.in dann die genannte Meinung gegen Einwände, doch wenn sie die vorgebrachte Kritik als „haarscharf am Kern der kirchlichen Schuldlehre vorbei" bezeichnet (327), so irrt sie selbst: *Wenn* Kern dieser kirchenrechtlichen Schuldlehre ist, daß äußeres Handeln die *Vermutung* innerer Sünde schaffe, dann ist der Satz *falsch*, daß jede Straftat Sünde voraussetzt. Der zitierte Kuttner (ebd.) ist hier präzise, die Verarbeitung nicht.

Ein anderer Punkt: Nachdem die Vf.in die Tatstrafe als geeignetes Instrument zur Ahndung der Abtreibung behandelt hatte (269 u. ö), folgt nun auf S. 331–333 ein Bericht über eine entsprechende Debatte in der Kanonistik. Hier hätte ich mir eine klare Stellungnahme der Vf.in gewünscht, und zwar eine realitätsbezogene. Es nutzt ja doch nichts, die Tatstrafe zu verteidigen, weil man von den Taten zu wenig erfahre, um sie per Urteil wirksam bestrafen zu können. Und es ist auch unrealistisch, in der Tatstrafe das Gleichgewicht zwischen moralischer Verantwortlichkeit und Strafe hergestellt zu sehen, weil das Gewissen den Richterspruch fälle – solche Positionen referiert D. ohne Kritik. Eine klare Frage lautet m. E.: Will der kirchliche Gesetzgeber, dem nicht verborgen sein kann, daß das kirchliche (Straf-)Gesetz den Gläubigen unbekannt ist, durch die Androhung der Tatstrafe erreichen, daß das Strafrecht nicht greift? Will er vermeiden, daß angesichts der grassierenden Abtreibungspraxis kirchliche Instanzen Abtreibungen „strafrechtlich verfolgen"? Will er sich also darauf beschränken, durch das Strafgesetz eine klare Wertnorm zu deklarieren, die aber genauso folgenarm bleibt wie das Abtreibungs-Strafrecht des deutschen Gesetzgebers?

Ich finde es schade, daß die Systematik der Darstellung nicht anders gewählt wurde, wobei ich besonders an die Leser denke, die durch dieses Buch erstmals auch für die kirchenrechtlichen Aspekte der Thematik interessiert werden könnten. Der vierte Abschnitt im Teil vier über die Eigenart des kirchlichen Strafrechts hätte der Behandlung der Gesetzesnormen vorangestellt werden sollen. Dann wäre das Mitdenken für einen Außenstehenden leichter geworden.

Abschließend ein paar Bemerkungen zu Formalia: Im Literaturverzeichnis fehlt Augustinus, obwohl er oft zitiert wird. Auf den S. 144 und 157 werden § 218 und § 218a verwechselt. Warum wird der Begriff „doppelt-vitale Indikation" erstmals auf S. 220 und dann beiläufig in einer Klammer erklärt? Die Abkürzung BVerfGE, die für die amtliche Entscheidungssammlung des Bundesverfassungsgerichts steht, wird auch für Urteile verwendet (vgl. 362 u. ö.). Die Darlegungen S. 250 unter 1.4.1. betreffen beide Codices, obwohl sie unter CIC/1917 eingereiht sind. Und auf S. 314 fehlt im zweiten Satz unter 4.4 ein zum Sinn unerläßliches Komma.

Zusammenfassend sei festgehalten: Ein sachkundiges, vernünftig argumentierendes und weiterführendes Buch, dessen Vf.in zu danken ist für diese umfassende, ihre eigene Disziplin überschreitende und gerade dadurch ertragreiche Arbeit.

Münster Klaus Lüdicke

Gerosa, Libero: **Das Recht der Kirche.** – Paderborn: Bonifatius 1995. 384 S., (AMATECA, 12) geb. DM 62,00 ISBN: 3-87088-897-8

Das vorliegende Buch ist das vierte (nach den Bden II, VI und X) der in unregelmäßiger Folge erscheinenden, insgesamt auf 22 Bde angesetzten theologischen Lehrbuch-Reihe AMATECA (für „Associazione Manuali de Teologia Cattolica"). Leo Scheffczyk hat anläßlich der Besprechung von Bd VI der Reihe in dieser Zeitschrift das Anliegen und die Zielsetzung von AMATECA besprochen (ThRv 91 [1995], 52–53) was deshalb hier nicht erneut erfolgen muß.

Nur eine dieser Zielsetzungen sei gleich zu Beginn dieser Besprechung herausgegriffen. Die Lehrbuch-Reihe soll in acht Sprachen übersetzt werden. Damit werden, wie es in einem Text heißt, mit dem der Bonifatius-Verlag die AMATECA-Reihe vorstellt, notwendigerweise „die Grenzen der Kulturkreise" überschritten. Für die Darstellung des kirchlichen Rechts, die der Paderborner Kollege Libero Gerosa in dem vorliegenden Bd übernommen hat, bedeutet das notwendigerweise die völlige Ausklammerung des Partikularrechts (einschließlich des Staatskirchenrechts) des jeweiligen Landes; ein Defizit, das G. selbst an anderer Stelle (im Zusammenhang mit dem Vermögensrecht) als „problematisch" bezeichnet hat und das nach G. eine kirchenrechtliche Arbeit „unergiebig" machen kann (ThGl 84 [1994], 49–59). Obwohl das so ist, muß und sollte das Kirchenrecht in einer internationalen theologischen Lehrbuch-Reihe wie der AMATECA nicht fehlen. Den Studierenden in den einzelnen Ländern kann das Buch allerdings nicht als alleinige Grundlage ihres Kirchenrechtsstudiums empfohlen werden.

In der Einleitung legt G. sein Anliegen dar, das Kirchenrecht als „theologische" Disziplin vorzustellen, und zwar aus der Überzeugung, „daß das ganze kanonische Recht sowohl als innere Struktur der kirchlichen Gemeinschaft wie auch als Wissenschaft mit einer eigenen Epistemologie und Methodologie letztlich gestaltet und deshalb erklärbar ist von den drei Urelementen der Verfassung der Kirche her: von Wort, Sakrament und Charisma". Diesen Ansatz, so G., verdanke er seinem wissenschaftlichen Lehrer, dem verstorbenen Bischof Eugenio Corecco, der deshalb auch in der italienischen Ausgabe als Mitautor des Buches genannt wird (15). Corecco, einer der Initiatoren der AMATECA-Reihe, deren Idee 1986 in Lugano entstand, hatte – aufbauend auf den Arbeiten von Don Luigi Giussani (geb. 1922), dem charismatischen Gründer von „Communione e Liberazione", und Klaus Mörsdorf (1909–1989) – die Arbeitshypothese von der *lex canonica* als *ordinatio fidei* (im Gegensatz zur herkömmlichen Umschreibung als *ordinatio rationis*) entwickelt und die Kanonistik als eine „theologische Disziplin mit theologischer Methode" umschrieben. G. selbst bezeichnet diese These als eine Extrem-Position (neben der anderen Extrem-Position, wonach die Kanonistik eine „juristische Disziplin mit juristischer Methode" ist, so C. G. Fürst und J. Hervada, und der vermittelnden Position, die die Kanonistik als „theologische Disziplin mit juristischer Methode" beschreibt, so K. Mörsdorf [95–106]; ebenso in: AKathKR 163 [1994], 11–27, 14f), was ihn jedoch nicht daran hindert, dieser Extrem-Position uneingeschränkt zu folgen.

Im ersten Kap., das der *theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts* gewidmet ist (19–68), setzt sich G. mit den verschiedenen Systemen der Rechtsbegründung und -hinterfragung, der Anbindung des kirchlichen Rechts an die Theologie und der Interpretation des Kirchenrechts aus dem Wesen der Kirche heraus (z. B. Barion, die Schule von Navarra, Bertrams und Mörsdorf) auseinander.

Im dritten Paragraphen dieses Kap.s entfaltet er dann eine theologische Grundlegung des kanonischen Rechts auf der Grundlage der Communio-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, die die genannten Urelemente der Kirche und ihrer Verfassung (Wort, Sakrament und Charisma) in den Vordergrund kanonistischen Denkens hebt.

Nach dem zweiten Kap. (69–117) über die *„Quellen, Methode und Instrumente"* des kanonischen Rechts, in dem auch ein Teil der *Normae Generales* des CIC abgehandelt wird (insbesondere die Canones über die Verwaltungsakte), bestimmen diese „Urelemente" die folgende Gliederung des Buches.

So sind das dritte Kap. (119–155) dem *Verkündigungs-*, das vierte Kap. (157–304) dem *Sakramentenrecht* und das fünfte Kap. (305–328) dem *Charisma und den kirchlichen Vereinigungsformen* gewidmet.

Die *„institutionellen Organe der Kirche"*, wie G. sie nennt, (die kirchlichen Ämter allgemein, Papst, Bischöfe, Pfarrer usw.) werden in einem sechsten Kap. (329–370) „nachgeschoben". Den Grund dafür läßt der Vf. in seinen „abschließenden Erwägungen" erkennen, wenn er herausstellt, daß Natur und Zweckbestimmung der institutionellen Organe der Kirche „nur innerhalb einer Auffassung des kanonischen Rechts als einer inneren Stuktur der ‚communio Ecclesiae et Ecclesiarum' in ihrem Wesen erfaßt werden, das heißt in ihren vielfältigen Zusammenhängen mit der rechtlichen Dimension des Gotteswortes, des Sakraments und des Charismas als der primären Elemente der Verfassung der Kirche" (369). Den hier herausgestellten Vorrang

der primären, konstitutionellen Elemente der Kirche, nämlich Wort, Sakrament und Charisma, vor den „abgeleiteten" Elementen der kirchlichen Verfassungsstruktur (Papst, Bischofskollegium, Bischof usw.) hat G. in seiner Habil.schrift „Charisma und Recht" (Trier 1989) entwickelt und im einzelnen begründet. Einen ähnlichen Aufbau wie G. im vorliegenden Buch hat der Habil.vater von G., Peter Krämer, für sein Kirchenrechtslehrbuch (Kirchenrecht I: Wort – Sakramente – Charisma, Stuttgart 1992, Kirchenrecht II: Ortskirche – Gesamtkirche, Suttgart 1993) gewählt.

Es ist gewiß legitim, eigene theologische Ansätze für die strukturelle und systematische Darbietung des Kirchenrechts zu wählen. Insofern ist das vorliegende Lehrbuch von G. ohne Einschränkung anzuerkennen als eigenständig konzipiertes, in sich schlüssiges und sich von anderen Lehrbüchern und Kommentaren des Kirchenrechts abhebendes Opus. Andererseits macht es die daraus resultierende Anordnung des Stoffes dem Studierenden nicht immer leicht, zur Gliederung der Normen, wie der CIC sie vornimmt, bei G. auf Anhieb nähere Auskünfte zu erhalten. Eine Hilfe hierfür wird ihm angeboten durch das Canonesverzeichnis zum CIC/1983 am Ende des Buches (im Kontext anderer Register zur Hl. Schrift, zum 2. Vat. Konzil, zum CIC/1917 und zum CCEO).

Zur Anordnung des Stoffes im einzelnen: Das dritte Kap. über die *rechtlichen Elemente der Wortverkündigung* ist in drei Paragraphen gegliedert, und zwar § 7: Verkündigung und Lehramt, § 8: Mission, Erziehung und Ökumene (bis dahin folgt G. der Gliederung des CIC) und § 9: Der Rechtsschutz der kirchlichen Gemeinschaft, in dem in einem ersten Teil, was zur Thematik paßt, „die rechtlichen Instrumente zur Sicherung des Glaubens" (u. a. Nihil-obstat, Missio canonica, Zensur und Lehrprüfungsverfahren) behandelt werden.

Im zweiten Teil des § 9 jedoch wird – ohne Bezug zur Kap.überschrift (Wortverkündigung) – ein Überblick über das gesamte Prozeßrecht (Streitverfahren, die verschiedenen Eheverfahren, Weihenichtigkeitsverfahren, Strafverfahren, Heilig- und Seligsprechungsverfahren) gegeben. Hierbei scheint dem Vf. offenbar das Wichtigste zu sein, nicht die Verfahren dem Studierenden näher darzulegen, sondern festzustellen, daß Urteilssprüche in a l l e n Verfahren (auch in Verwaltungsverfahren; auch in Strafverfahren, in denen „strafverschärfende" Urteile gefällt werden) nur „deklaratorischer Natur" sein können, eine strittige These, die etwa bei den Entscheidungen in den Eheauflösungsverfahren zugunsten des Glaubens und bei Inkonsummationsverfahren über die Eheauflösung selbst nicht greifen kann. G. begründet seine These damit, daß der „modus procedendi" aller kirchlichen Leitungsorgane (anders als bei der Ausübung der staatlichen Gewalt) nicht „von der Natur der ausgeübten Funktion, sondern von der Natur des Objekts bestimmt" wird (150).

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob der Vf. die Gelegenheit eines Lehrbuchs mit erhoffter internationaler Verbreitung zum Anlaß nimmt, anderswo bereits von ihm veröffentlichte Thesen (nicht nur zu dieser Thematik) als selbstverständliche, herrschende Meinung der Kanonistik darzustellen. Eine sachliche Darstellung des Kirchenrechts, hier des Prozeßrechtes (separat vom Kap. über die Wortverkündigung) mit Hinweis auf seine persönliche Deutung der Ausübung richterlicher Gewalt in einer Anmerkung hätte dem Buch mehr Solidität gegeben.

Das vierte Kap. über die *Sakramente* beginnt – nach der Behandlung einiger Grundfragen des Sakramentenrechts – mit der Eucharistie. G. folgt hier der Systematik Peter Krämers (Kirchenrecht I). Die Eucharistie ist – so G. – „Zentrum der ganzen Konzilsekklesiologie und gibt als solches im großen und ganzen auch der rechtlichen Struktur der Kirche ihre Form" (168).

Daß – anders als im CIC – erst nach der Eucharistie die Taufe und die Firmung dargestellt werden, mag man aus diesen Überlegungen heraus akzeptieren. Schwerer verständlich ist, daß anläßlich der Behandlung der Meßstipendien in § 11,4a ein Überblick über das gesamte Vermögensrecht der Kirche in § 11,4b angehängt und damit „abgehakt" wird. Es soll nicht bestritten werden, daß mit der Eucharistiefeier eine Tradition von Gaben und Kollekten verbunden war und ist, die die Kriterien und Grundsätze auch noch des heutigen Vermögensrechtes darstellen (191). Dennoch ist die Verbindung von Eucharistie und Vermögensrecht eigenartig. Angesichts der Tatsache, daß sich Kanonisten im Kontext der Codexreform aus theologischen Gründen vehement gegen eine (erneute) Zusammenbehandlung beider Rechtsbereiche, wie sie noch der alte Codex (unter dem Oberbegriff „De rebus") vorsah, ausgesprochen haben, verwundert der Weg, den G. hier beschreitet.

Nicht so „fragwürdig" wie die genannte Kontextualisierung sind andere, vom Vf. begründete und – wenn man sich auf G.s Systematik einläßt – auch nachvollziehbare Abweichungen von der Systematik des Codex; so etwa die Behandlung der Rechte und Pflichten der „christifideles" am Ende des Abschnitts über die Taufe (§ 12,2), die der „Laien" am Ende des Abschnitts über die Firmung (§ 13,2), der Überblick über das kirchliche Strafrecht im Kontext der Darstellung der Normen über die Buße (§ 14,3–4), die Behandlung der Sakramentalien und des Begräbnisses im Abschnitt über die Krankensalbung (§ 15,2b und c), Ausführungen über die „sacra potestas" im Abschnitt über die Weihe (§ 16,3; das Klerikerrecht selbst, also die cc. 232–292, wird auf den 264–265 nur en passant erwähnt) und die Ehenichtigkeits- und -auflösungsverfahren im Abschnitt über die Ehe (§ 17,4).

Das fünfte Kap. ist – wie gesagt – dem *kirchlichen Wesenselement „Charisma"* gewidmet. Nach der Darstellung der theologischen Grundlagen dieses Elementes und der Unterscheidung von „institutionellen" und „charismatischen" Vereinigungsformen in der Kirche werden letztere vorgestellt, insbesondere die *consociationes christifidelium*, die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens.

Wegen des skizzierten theologischen Vorverständnisses von G. erfolgt die Darstellung der Verfassungsorgane der Kirche (unter dem Titel *„Die institutionellen Organe der Kirche"*) im sechsten und letzten Kap. Dieser Teil des Buches behandelt auf 39 Seiten Fragen der Synodalität und Mitverantwortung, die Kirchenämter allgemein, die „institutionellen Organe" der Gesamtkirche, der Teilkirche und der Teilkirchenverbände.

Es ist ein geraffter Überblick, in dem viele Probleme und aktuelle Fragen gar nicht erst angesprochen werden. So findet etwa c. 517 § 2 CIC (Beteiligung von Nichtpriestern an der pfarrlichen Hirtensorge) im gesamten Buch keine Erwähnung (die Angabe 517 im Canonesregister muß korrekterweise eingeschränkt werden auf 517 § 1), obwohl diese Norm wirkliche theologische Fragen aufgeworfen hat (s. hierzu etwa Heribert Heinemann, in: AKathKR 163 [1994], 337–350 und ThRv – erscheint demnächst).

Weitere Anmerkungen zu Einzelaspekten lassen sich anfügen: Bei der Darstellung der Gerichtsverfahren wird das Verfahrensrecht des Strafprozesses dargestellt, das materielle Strafrecht aber findet (außer in Anm. 161, S. 230) keine Erwähnung. Ebenso fehlt ein Aufzeigen des Rekursweges gegen Verwaltungsentscheidungen (ein nicht seltener Fall) und der Diskussion um die Verwaltungsgerichtsbarkeit. Stattdessen wird das Streitverfahren genannt, von dem G. selbst schreibt, daß dieser Prozeßtypus „am seltensten" vorkommt (148). Bei der Darstellung der römischen Kurie hätte dem „Anwender" des Lehrbuchs ein Hinweis auf die Geschäftsordnung der Kurie (Konst. Apost. „Pastor bonus" vom 28. 6. 1988) eine Hilfe sein können. Dieser Hinweis fehlt aber (347–349). Hätte der Vf. das Ökumenische Direktorium III vom 25. 3. 1993 (hier die Nrn. 4, 9, 151) in seine Arbeit einbezogen, dann wären seine Interpretationen von c. 755 (137–139) und von c. 1366 (297) vermutlich anders ausgefallen.

An anderer Stelle wiederum, und das ist erfreulich, geht G. auf einzelne Normen näher ein, so z. B. zur Laienpredigt (125–130), zur Gültigkeit nichtkatholisch gespendeter Taufen (204–205), zur Frage der wiederverheiratet Geschiedenen (184–190).

Es ist das große Verdienst von G., daß er mit dem vorgelegten Lehrbuch den Versuch unternimmt, das Kirchenrecht unter einem von Corecco, Krämer und ihm näher entwickelten neuen theologischen „Skopus" stringent auszufalten. Seinen theologischen Ansatz muß man nicht teilen, hat ihn aber zu respektieren. Der Überzeugungswille des Autors, seinen Ansatz auch „umzusetzen", führt oft mehr zu einem wertenden Reflektieren über die einzelnen kirchenrechtlichen Normen als zur sachgerechten Darstellung der Normen selbst. Dieses, die eigenartige Gliederung der Arbeit, sowie das Fehlen entsprechender Hinweise auf das Partikularrecht machen das Buch als Kirchenrechts-„Lehrbuch" nur begrenzt empfehlenswert. Als ergänzende Alternative zu anderen Standardwerken hingegen ist es brauchbar und interessant, vorausgesetzt man ist bereit, das „Charisma" als rechtsrelevante und rechtsgestaltende Größe anzuerkennen.

Bochum Heinrich J. F. Reinhardt

Diekmann, Hans. D.: **Religion und Konfession.** Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts. – Berlin / Hildesheim: Morus / Bernward 1994. XX, 525 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-87065-791-X

Das Thema dieser Diss. an der Theol. Fak. Trier ist, was weder Titel noch Untertitel erkennen lassen, die Frage nach den r e c h t l i c h e n K o o r d i n a t e n der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht, die dem entsprechenden Bekenntnis nicht angehören. Anlaß zu dieser Thematik bildet das Phänomen, daß vom Religionsunterricht abgemeldete Schüler die Teilnahme am Unterricht einer anderen Konfession begehren, und zwar im Sinne des „ordentlichen Lehrfaches", während sich andererseits im Bereich der differenzierten Oberstufe das Problem stellt, ob „Ersatz-" oder „Ethikunterricht" die einzige Alternative darstellt, wenn ein Kurs Religion der eigenen Konfession nicht zustande kommt.

Über die Zulässigkeit und die Bedingungen der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht einer anderen Konfession – über die religionspädagogische Sinnhaftigkeit und die ökumenische Förderungswürdigkeit geht es dem Vf. nur am Rande – herrscht ein lebhafter Meinungsstreit. Der Vf. geht zur Klärung daher alle Dimensionen durch, die einschlägig sind: Kirchen-

recht, Staatskirchenrecht, Grundgesetz und Landesverfassungen, schulrechtliche Regelungen der Länder.

Den Inhalt des Buches wiederzugeben, das in zwölf Kap. mit 31 Paragraphen gegliedert ist, scheint nicht sehr sinnvoll: das Inhaltsverzeichnis allein umfaßt sieben Druckseiten. Am leichtesten läßt sich der Inhalt aus dem als „Schluß" bezeichneten Text S. 364–369 entnehmen. Hier legt der Vf. auch seine wohlbegründete These noch einmal vor, daß die Teilnahme eines Schülers am Religionsunterricht einer anderen Konfession verfassungsrechtlich ebenso zulässig ist wie gesamtkirchenrechtlich nicht verboten und teilkirchenrechtlich nicht näher umschrieben.

Dabei geht der Vf. mit den Quellen und der Literatur der verschiedenen Bereiche korrekt um, zeigt sich den Fragestellungen des kanonischen Rechtes ebenso gewachsen wie denen des Verfassungs- und Staatskirchenrechtes. Lediglich den nicht promulgierten Beschluß des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. 12. 1974 hätte er nicht als von Rom rekognosziert vermuten und als geltendes Recht behandeln dürfen. Es fehlt dem Text – soweit dem Bericht darüber zu entnehmen – der Normcharakter und der Bischofskonferenz eine Gesetzgebungszuständigkeit.

Als Rez. habe ich mich zu entscheiden, ob ich diese Studie als D i s s. oder als S a c h b u c h bewerten soll – man verzeihe mir diese Alternative!

Als Diss. gewinnt die Untersuchung durch die umfassende Verifizierung der Tatsache, daß das universalkirchliche Recht weder in Vergangenheit noch Gegenwart etwas über die Teilnahme von Nichtkatholiken am Religionsunterricht der katholischen Kirche sagt, wissenschaftliche Vollständigkeit. Als Sachbuch wäre sie auch ohne eine tour d'horizon des gesamten kanonischen „Schul"-Rechtes ausgekommen, zumal die Begründung für das Fehlen einer Regelung plausibel ist: Zur Abfassungszeit auch nicht eines einzigen gesamtkirchlichen Rechtstextes hat die Konfessionszugehörigkeit der Schüler eine Frage dargestellt – das gilt für das Grundgesetz und die Länderverfassungen ebenso.

Dennoch wirft die Behandlung des kanonischen Rechtes neben der geschuldeten Vieldimensionalität der Sachprüfung – die den Staatskirchenrechtlern oft eigene Blindheit für das innerkirchliche Recht wird sorgfältig vermieden – auch eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Abmeldung vom Religionsunterricht aus katholisch-kirchlicher Perspektive ab: Religionsfreiheit und kirchliches Strafrecht werden als S p a n n u n g s p o l e erkennbar, zwischen denen der Vf. einen Respekt der Kirche vor der Abmeldung der Schüler erkennt.

Die Auseinandersetzung um den Gehalt der Verfassungsnormen, wie er in Gutachten und staatskirchenrechtlicher Literatur geführt wird, hat der Vf. sachkundig nachgezeichnet. Dabei ist mir allerdings manchmal nicht klar, wann Textpassagen Referat darstellen und wann Stellungnahmen des Autors.

Die in den zwölf Kap.n definierten unterschiedlichen Ansätze zu der gesuchten Antwort bedingen etliche Wiederholungen. Um noch einmal den Maßstab „Diss. oder Sachbuch" anzulegen: Einem Sachbuch hätte eine abschließende Redaktion, die einen strafferen Faden der Argumentation hätte spannen können, gut getan. Formal zeichnet sich die Arbeit durch sachgerechte und gute Sprache sowie eine überdurchschnittlich exakte Korrektur aus. Die Verbannung der Anmerkungen in einen eigenen Teil ab S. 370 mag bei dem Lesen als Sachbuch akzeptabel sein, da man nur gezielt Belegen nachzuforschen braucht. Dem Leser der Diss., der die wissenschaftliche Leistung auch im Fußnotenapparat verifizieren will, macht sie die Aufgabe schwer.

Fazit: Eine umfassende Darstellung des genannten Problems und seines Rahmens, die einen Titel verdient hätte, der den Inhalt für Interessenten erkennbar machte.

M ü n s t e r K l a u s L ü d i c k e

Amann, Thomas A.: **Laien als Träger von Leitungsgewalt?** Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: Eos 1996. XXXI, 172 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 50), geb. DM 46,00 ISBN: 3-88096-350-9

Das vorliegende Buch ist als Diss. in katholischer Theologie im Fach Kirchenrecht an der Univ. München entstanden und in der kanonistischen Reihe der Münchner Theologischen Studien erschienen. Es beschreibt eine Gesetzeslage als Dilemma, die hinreichend bekannt ist: C. 129 CIC/1983 erklärt Geweihte für der Leitungsgewalt fähig (*habiles*), während den Laien (nur?) die Mitwirkung bei der Ausübung der Leitungsgewalt möglich gemacht wird (*in exercitio cooperari*). Daß c. 1421 § 2 Laien das R i c h t e r a m t zugänglich macht, das (inzwischen unstreitig) mit Leitungsgewalt verbunden ist, schafft angeblich das Problem. Der Gesetzgeber habe es gekannt und gesehen und, um der kanonistischen Diskussion nicht vorzugreifen (161), unvermittelt stehen lassen und so in „einer das Wesen der Kirche ... existentiell betreffenden Frage" (1) keine Entscheidung getroffen. Die Frage des Vf.s lautet, ob Laien Träger von Leitungsgewalt sein können, mit anderen Worten: wie die „Mitwirkung" nach c. 129 § 2 zu verstehen ist. Dabei wird jede aus den Normen oder aus der Genese der Normen ableitbare Erklärung prinzipiell, aber ohne Begründung, einer „theologischen" Richtigkeit untergeordnet, was immer dafür Kriterium sein möge.

Der Aufbau der Arbeit ist etwas ungewöhnlich; er scheint mir weder einem chronologischen noch einem systematischen Gesichtspunkt zu folgen. Erst wird das genannte Dilemma im geltenden Recht aufgezeigt und ein durchaus vernünftiger, die Normen harmonisierender Interpretationsvorschlag gemacht (29), der dann aber verworfen wird, weil der Gesetzgeber die Norm ändern müsse (30). *Danach* wird der Genese der Normen nachgegangen. Im Ergebnis werden zwei Meinungen festgehalten, nämlich die der Vollversammlung der Reform-Kommission (Plenaria 1981) einerseits und die des Kardinal Ratzinger mit der Deutschen Bischofskonferenz und dem Münchner Kanonistischen Institut andererseits. Er hat sich mit seiner Intervention im ausschlaggebenden „inneren Kreis" Gehör verschafft, in dem die interpretationsbedürftige heutige Gesetzeslage formuliert wurde. Daß c. 129 § 2 mit der Plenaria, wonach die oberste Autorität der Kirche Laien Teilhabe an der Leitungsgewalt gewähren könne, offen interpretiert werden dürfe, wird a priori abgelehnt: „Von einer diplomatischen Lösung kann keine Rede sein, vielmehr handelt es sich um eine bewußte Vermeidung von Diplomatie" (63).

Nun wird der Leser noch einen Schritt weiter rückwärts geführt, nämlich zu den Konzilsdokumenten und dem „CIC", worunter beide Gesetzbücher der Jahre 1917 und 1983 verstanden werden. Ein zwingendes Ergebnis wird nicht zutage gefördert, zumal nicht klar ist, ob das Konzil von der einen Kirchengewalt *beim Bischof* sprechen wollte oder von *jeder* Kirchengewalt (ein Begriff, nebenbei bemerkt, den das kirchliche Gesetzbuch nicht kennt, sondern nur „die kirchliche Rechtssprache" [134]; wer aber ist das?).

Der nächste Teil der Arbeit handelt von der *sacra potestas*, dem Schlüsselbegriff der „einen Kirchengewalt", in den Schriften der Kanonisten; und hier wird der Bericht nicht zeitlich differenziert, sondern es dem Leser überlassen, aus dem Literaturverzeichnis herauszusuchen, wer was vor oder nach Inkrafttreten der neuen Gesetzeslage geschrieben hat. Offenbar hat jede Äußerung von Autoren zu diesem Fragenkomplex endgültigen und damit zeitlosen Charakter. Auch in diesem Kap. wird nichts Zwingendes gefunden, jedenfalls schließt der Vf. sich nicht der Meinung an, die dem Leser nach seinen Ausführungen plausibel erscheinen dürfte.

Die Feststellung, daß es nach dem CIC/1983 keine weiterführenden päpstlichen Verlautbarungen zur Sache gegeben hat und daß eine authentische Interpretation des c. 129 § 2 gar nicht möglich (!) gewesen wäre – aus theologischen Gründen, versteht sich –, sondern nur eine Gesetzesänderung, ist mit „Lösungsversuche" überschrieben. Die Analyse des sieben Jahre später promulgierten CCEO, der inhaltlich dieselben Regelungen für die östlichen Kirchen trifft wie der CIC für die lateinische Kirche, läßt den Vf. nicht folgern, daß der Gesetzgeber sein Gesetz vielleicht für richtig hält. A. ist vielmehr der Ansicht, der Gesetzgeber *müsse* handeln und Schaden von der Kirche abwenden, denn daß er eine „theologische Frage praktisch beantwortet" habe (163), darf nicht sein.

Ich finde diese Auffassung sehr wenig überzeugend – anders als vermutlich der Doktorvater, der seit vielen Jahren, das Erbe Klaus Mörsdorfs hütend, die Meinung vertritt, der Laienrichter sei „theologisch nicht möglich".

Das Buch lohnt sich dennoch zu lesen: Es bringt dem Leser ausführlich alle Grundlagen, um sich eine konsequente, vernünftige und (entgegen der Vor-Entscheidung des Autors) vielleicht auch theologisch vertretbare Meinung zu bilden: Laien haben nicht per se, können aber durch Gewährung Leitungsgewalt haben. Dieses Referat ist um so wichtiger, als weder die Quellen noch der größte Teil der einschlägigen Literatur in deutscher Sprache vorliegen, so daß A. eine wichtige Transfer-Arbeit leistet. Man darf als Leser nur nicht dem Wechselbad der Wertungen des Autors verfallen, der immer wieder fast bei der skizziertem Meinung endet und dann stets eine (keineswegs überzeugende) Alternativ-Erklärung findet.

Gibt es denn vielleicht eine einfache Lösung der Sachfrage, die im Thema gestellt ist? Sie dürfte nämlich mit der Theorie, die von der Plenaria nach vielen Debatten historischer und systematischer Art gefunden wurde, nicht gegeben sein, die da lautete: Kleriker sind eo ipso der Leitungsgewalt fähig, während diese Laien im Einzelfall delegiert werden kann. Was in der Reform-Arbeit als Zwischenergebnis formuliert war, daß es nämlich eine Leitungsgewalt gebe, die das Weihesakrament voraussetzt (Beispiel: Diözesanleitung), und eine solche, bei der das nicht der Fall ist (z. B. Richteramt), hat sich nicht behaupten können, weil diese Unterscheidung aufgrund der Delegierbarkeit nicht nötig sei (Plenaria). Die Mörsdorf-Schule hat selbst in dieser Lösung eine Zerreißung der Kirchengewalt und damit der Kirche gesehen und dann die Formulierung des c. 129 § 2 als theologisch einzig richtige begrüßt.

Die ebenso einfache wie theologisch und rechtlich richtige Lösung findet sich meiner Ansicht nach, wenn man das Zusammenwachsen der Kirche aus einem göttlichen und einem menschlichen Element ernst nimmt (vgl. LG 8), daher den *auch* sozietären Charakter der Kirche nicht verdrängt und eine andere hoheitliche Gewalt in der Kirche als die *sacra potestas* einzusehen bereit ist, die keiner Weihe bedarf und im Ostkirchenrecht Pius' XII. auch bereits genannt war: *alia publica ecclesiastica potestas* (c. 305 § 1 Motu Proprio „Postquam apostolicis", AAS 44 [1952] 65–152; vgl. c. 153 MP „Cleri sanctitati" (AAS 49 [1957] 433–603). Mit der Annahme einer öffentlichen Gewalt in der Kirche, die nicht auf dem Weihesakrament fußt – auf S. 98 nennt A. die Verbandsgewalt nach c. 618 „eine von der Kirche sanktionierte und somit öffentliche kirchliche Gewalt" –, wird weder die Konzilslehre über die *sacra potestas* infrage gestellt noch das menschliche vom göttlichen Element in der Kirche getrennt. Und wie bei der Auffassung der Plenaria ließe sich c. 274 § 1, der Ämter in der Kirche, die mit *potestas ordinis* oder *potestas regiminis* verbunden sind, nur Klerikern zugesteht, als Vorschrift rein positiven Rechtes deuten, von der der Gesetzgeber (in Übereinstimmung mit c. 228 § 1 über die Ämterfähigkeit der Laien) jederzeit abweichen kann.

Fazit: Was der Vf. berichtet, begrüße ich als Hilfe zur weiteren Klärung sehr; was er folgert, nehme ich ihm nicht ab.

Münster Klaus Lüdicke

Martin Bubers Werk bleibt interessant

von Torsten Habbel, Münster

„Buber war eine der großen moralischen Offenbarungen des jüdischen Volkes." Mit diesem Zitat Ben Gurions ehrt Nathan Peter Levinson Martin Buber zu dessen 30. Todestag (13. Juni 1995). Diese hohe Anerkennung – so Levinson – wird Buber vor allem aufgrund seines in den 20er Jahren entwickelten Dialogischen Prinzips zuteil. Zu Bubers Kernthesen zählt die Einsicht, daß sowohl das Reden mit Gott der Rede mit den Menschen bedarf als auch umgekehrt das Reden mit den Menschen ohne Gottesbeziehung letztlich leer bleibt. Weil Buber – neben Rosenzweig u. a. – diese gegenseitige Verantwortung Gottes und des Menschen in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt hat, gilt er bis heute zu den wichtigen Impulsgebern für Philosophie, Theologie, Psychologie und Pädagogik. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß auch weiterhin Dissertationen zu seinem Werk verfaßt werden, daß der Lambert Schneider Verlag immer wieder durch Neuerscheinungen sowie -auflagen einige seit langem vergriffene Titel leichter zugänglich macht und daß Bubers geistiges Erbe selbstverständlich in den aktuellen ‚Einführungen' präsentiert wird.

Einführungen

Der an der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe lehrende Philosoph Hans-Joachim Werner schreibt eine gut lesbare, übersichtliche und dem aktuellen Fragehorizont gerecht werdende ‚Einführung' in das Werk Bubers.[1] Neben einer ausführlichen und erfrischend eigenständigen Interpretation des Dialogischen Prinzips umreißt der Vf. Bubers Deutung des Chassidismus sowie seine Bibelübertragung und schließt mit zwei Gegenüberstellungen: Martin Buber und Emmanuel Levinas bzw. Jürgen Habermas. Das kommentierte Literaturverzeichnis (leider nur mit Schriften aus den 60er und 70er Jahren) und die obligatorische Zeittafel runden die fundierte ‚Einführung' ab.

Der Vf. stellt sich der wichtigen – und einer ‚Einführung' entsprechenden – Aufgabe, Genese und Horizont des Dialogischen Prinzips aufzuzeigen; hierin geht W. über eine alleinige Darstellung Bubers hinaus, dessen „stilistische Eigenart (darin besteht), das Resultat, nicht aber den Weg des Denkens mitzuteilen" (29). Von Anfang an macht W. seine eigene Position – in Anlehnung wie Abgrenzung zu anderen Interpreten – deutlich, die trotz Kritik von einer grundsätzlich positiven Haltung gegenüber Bubers Denken geprägt ist. Immer wieder weitet W. die seiner Meinung nach oftmals zu eng geführten Begriffsdiskussionen aus, da man Buber kaum „ausschließlich unter philosophischem oder geistesgeschichtlichem Aspekt betrachten (kann). Soweit er Philosoph ist, ist er es gewiß nicht nach dem Schulbegriff, sondern nach dem Weltbegriff der Philosophie. Was er beeinflussen will, ist in erster Linie nicht eine fachliche Entwicklung, sondern die Lebenswirklichkeit" (16f). Bubers Philosophie bleibt so „fragmentarisch und kann (es) vom Ansatz her nicht anders sein" (24).

Auch wenn die Konzeption einer ‚Einführung' eine grundsätzlich positive Würdigung des Denkens des darzulegenden Philosophen verlangt, so verteidigt W. m. E. an einigen wenigen Stellen Buber zu demonstrativ gegenüber der Kritik. Ich möchte diese Tendenz anhand der Frage verdeutlichen, inwieweit Bubers Dialogisches Prinzip über die duale Begegnung von Ich und Du hinausgeht: „Buber macht klar, daß die Grundgestalt der Verantwortung zwei konkrete Personen umfaßt." (42) Trotzdem wäre es nach W. „ein Irrtum zu glauben, daß Buber das dialogische Prinzip im zwischenmenschlichen Bereich auf die Zweierbeziehung beschränkt. Ein durchgängiges Thema ist für ihn die Gemeinschaft." (94) W. konstatiert selbst, daß „mit der Einbeziehung der Gemeinschaft in das dialogische Prinzip gravierende Probleme verbunden" (96) sind und daß „Buber keine präzisen Antworten auf diese Frage" (94) gibt, wie dem dialogischen Geschehen von Ich und Du in „unübersehbaren Organisationsformen von Staat und Wirtschaft Geltung" (ebd.) verschafft werden kann. Doch diesen und weiteren Schwierigkeiten zum Trotz hält es der Vf. letztlich für „falsch, entgegen Bubers eigener Intention die Wirksamkeit des Dialogischen Prinzips auf das private Leben des Einzelnen zu beschränken" (102). – Mich überzeugen jedoch W.s Versuche, eine Brücke zwischen dem auf zionistisch-politische Fragehorizonte rekurrierenden ‚Gemeinschafts'-Begriff einerseits und dem im Dialogischen Prinzip verwurzelten, nur rudimentär entwickelten ‚Wir'-Begriff andererseits zu schlagen, letztlich nicht.

Erwähnenswert ist das Abschlußkapitel der ‚Einführung'. Zwar wirkt die Einordnung von Levinas und Habermas als „moderne Dialogphilosophen" ein wenig angestrengt, ja überflüssig. Aber, dessenungeachtet, macht der Vf. durch die kurzen Gegenüberstellungen die Bedeutung des Buberschen Denkens in aktuellen Philosophien deutlich. Hier Parallelen wie Differenzen – und zwar aus der Perspektive Bubers und nicht (wie bereits anderenorts geschehen) aus der Perspektive von Levinas bzw. Habermas – aufgezeigt zu bekommen, hebt den bleibenden Stellenwert des Dialogischen Prinzips hervor.

Einen völlig anderen Schwerpunkt als Werner wählt der in Frankfurt lebende Historiker Siegbert Wolf.[2] Neben einer biographische Skizze beschäftigt sich Wolf in erster Linie mit der *jüdischen Identität* Bubers.

Da kaum eine Abhandlung über Buber ohne einen Hinweis auf sein bewegtes Leben auskommt, erscheint dessen Darstellung in einer ‚Einführung' geradezu selbstverständlich. W.s Kurzbiographie ist dabei keinesfalls Selbstzweck, sondern dient als Leitfaden für seine ‚Einführung'. Immer wieder verortet der Vf. seine Ausführungen im Leben Bubers sowie in der konkreten, gesellschaftspolitischen Situation, zu der sich Buber öffentlich als Jude äußert. Diese Bezüge herausgestellt zu haben ist eines der Hauptverdienste des Vf.s.

W. beschreibt – im Blick auf Buber – ausführlich die geistige Situation des wilhelminischen Deutschlands. „Die antisemitischen Herausforderungen veranlaßten unterschiedliche Reaktionen bei den Betroffenen: Das orthodoxe Judentum bewertete den Antisemitismus als eine von Gott gewollte Geißel. (. . .) Das Assimilationsjudentum reagierte mit zunehmender Distanzierung von seinen eigenen Traditionen. (. . .) Die in den neunziger Jahren entstandene zionistische Bewegung dagegen reagierte mit zunehmender Rückbesinnung auf jüdische Überlieferung und Geschichte. Mit der Schaffung einer eigenen Heimstätte in Palästina hoffte sie, dem Antisemitismus ausweichen zu können. Das liberale Judentum schließlich (. . .) forderte offensiv seine Rechte als Juden in der Diaspora." (37) Buber, der nie seine jüdische Identität leugnete, setzte sich in vielen Reden und Aufsätzen mit der Lage der Juden und den divergierenden jüdischen Positionen auseinander. Allerdings blieb Buber in seiner aus „Zionismus und deutsch-jüdischer Symbiose" (45) bestehenden Haltung weitgehend allein. Sein innerer Zwiespalt, einerseits eine Regenerierung des Judentums durch den Zionismus zu erhoffen und gleichzeitig „zutiefst in der abendländischen, vor allem deutschen Kultur verwurzelt" (46) zu sein, wurde nur von wenigen geteilt.

1938, „nach dem unwiderruflichen Scheitern der deutsch-jüdischen Symbiose, brach Buber sein Schweigen zum Nationalsozialismus" (48) und kritisierte – inzwischen Honorarprofessor in Jerusalem – „mit deutlichen Worten (. . .) die weitgehende Ignoranz der Weltöffentlichkeit gegenüber dem Schicksal des europäischen Judentums" (49, vgl. 52).

Eingehend beschreibt der Vf. Bubers unermüdliches Ringen um „ein Palästina, das kultureller und geistiger Mittelpunkt des Judentums" (63) werden

[1] **Werner**, Hans-Joachim: **Martin Buber.** – Frankfurt: Campus 1994. 207 S. (Campus Einführungen, 1082), kart. DM 26,80 ISBN: 3-593-35057.

[2] **Wolf**, Siegbert: **Martin Buber zur Einführung.** – Hamburg: Junius Verlag 1992. 214 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-88506-873-3.

sollte. Dabei zielte Buber – im Gegensatz zu weiten Teilen der zionistischen Bewegung – einen Zweinationalitätenstaat an, in dem Juden und Araber gleichberechtigt neben- und miteinander leben können. „Ein binationales Gemeinwesen mit möglichst weitgehend abgegrenzten Siedlungsbezirken und zugleich mit möglichst weitgehender wirtschaftlicher Kooperation, mit vollkommener Gleichberechtigung beider Partner ohne Rücksicht auf die jeweilige zahlenmäßige Proportion und mit einer auf diesen Voraussetzungen aufgebauten gemeinschaftlichen Souveränität würde beiden Völkern das geben, was sie wirklich brauchen." (85, Buber) W. zitiert hier immer wieder aus den Reden Bubers[3] und ordnet sie in die gesellschaftspolitische Diskussion aus der Gründungsphase des Staates Israels ein. Gerade der Hintergrund der aktuellen Friedensentwicklung zwischen Israeliten und Palästinensern macht diesen Schwerpunkt von W.s ‚Einführung' zur spannenden Lektüre und lädt zum Eigenstudium der Reden und Aufsätze Bubers ein.

Bubers ‚geistige Väter' nehmen ebenfalls einen breiten Raum in W.s ‚Einführung' ein. Hier favorisiert der Vf. – seinen anderen Publikationen entsprechend – eindeutig die Bedeutung *Gustav Landauers*, dessen Einfluß „auf das sozialphilosophische Denken Martin Bubers kaum zu unterschätzen" (127) sei. Selbst das Dialogische Prinzip beschreibt W. „als Fortschreibung von Gustav Landauers Konzeption eines ‚sozialistischen Beginnens' des ‚werdenden Menschen' von der ‚Absonderung zur Gemeinschaft'" (147).

Mit den Büchern von Werner und Wolf liegen zwei weitere ‚Einführungen' zum Werk Bubers vor, die sich durch ihre jeweiligen Akzentsetzungen deutlich von ihren ‚Vorgängern' (E. Biser, G. Wehr u. a.) abheben. Ohne sich, wie oftmals üblich, vorschnell auf Bubers Hauptwerk ‚Ich und Du' zu beschränken, zeichnet Werner vorwiegend die *philosophische* Entwicklung Bubers anhand dessen Gesamtwerk nach. Werners Interpretation setzt sich mit den wichtigsten Positionen der Literatur auseinander, verdeutlicht eindrucksvoll das vielfältige Wirkungsfeld der Gedanken Bubers und bietet darüber hinaus durch seine Eigenständigkeit und den Aufweis mehrerer Desiderate (insbes. im 3. u. 4. Kap.) in der Buberrezeption sowohl für die im Werk Bubers bewanderten als auch für die bislang unkundigen LeserInnen wertvolle Anregungen.

Wolf konzentriert seinen Blick auf den *Juden* Buber, der den Wandel seines Volkes aufmerksam verfolgt und begleitet. Sämtliches Schaffen Bubers – auch die Sozialphilosophie – wird in seinem Ringen um die geistige, religiöse und geographische Identität interpretiert. Die Verdeutschung der Schrift und die Dialogphilosophie bleiben dabei m. E. für eine ‚Einführung' unterbelichtet. Ein wenig problematisch ist auch die Darstellung von Bubers Interpretation des Chassidismus. Denn auf derselben Seite betont Wolf die „Übereinstimmung (Bubers) mit seinem Freund Gerschom Scholem" (59) und würdigt zu Recht „Martin Bubers Leistung, die chassidischen Legenden in jahrelanger Arbeit gesichtet, ausgewertet und populärisierend übersetzt zu haben" (ebd.). Wolf betont aber an keiner Stelle, daß gerade Gerschom Scholem zu Bubers scharfen Kritikern zählte, da dieser Buber beispielsweise die fehlende Berücksichtigung der kabbalistischen Tradition im Chassidismus vorwarf.

Abschließend noch eine Bemerkung zum Duktus der ‚Einführungen': Beide Vf. konstatieren, daß sich keine direkte „‚Schule, Bubers" (Schalom Ben-Chorin) gebildet hat, doch interpretieren die Vf. diesen Befund (insbesondere in ihrem Schlußkap.) unterschiedlich. Werner fragt, wo sich Gedanken Bubers in heutigen Philosophien wiederfinden und konfrontiert die Denkansätze in gegenseitiger Bereicherung. Wolf hingegen sucht „konkrete Gründe für die unzureichende Wirkung seiner (sic Bubers) Ideen", um zum Schluß zu proklamieren: „Der Dialog mit Bubers Werk steht erst am Anfang." (179) Hier wie auch an anderen Stellen der ‚Einführung' (vgl. 44, 70 u. ö.) wirkt Wolf eher *resignativ*: Buber, ein verkanntes Genie. Schaut Werner progressiv nach (eigenständigen) Weiterführungen des Dialogischen Prinzips nach vorne, so blickt der Historiker Wolf eher zurück auf die Anfänge bzw. die Ideengeber Bubers. Diese Grunddifferenzen durchziehen beide ‚Einführungen' und prägen ihre unterschiedlichen Schwerpunkte.

Soteriologie

Werfen Werner und Wolf jeweils einen Gesamtblick auf das Bubersche Werk, so beleuchtet der Theologe Hermann Steinert einen bisher kaum beachteten Aspekt der Buberrezeption: die Bedeutung Bubers für die Soteriologie.[4]

Die christliche Soteriologie der Moderne steht vor dem Problem des Wirklichkeitsverlustes ihres theologischen Sprechens. S. wirft in diesem Kontext, zu dem immer auch die Frage nach der Theodizee gehört, einen Blick auf die jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens. Zu Recht bemerkt der Vf. am Ende seiner Untersuchung, daß „dieser Dialog auch, ja zu allererst mit den Juden geführt (werden muß), denn sie leiden wie niemand sonst unter der Unerlöstheit der Welt und erkennen diese folglich mit unübertrefflicher Wachheit aufgrund gleichzeitiger Hoffnung auf die große Zukunft in Gott." (519) Dies herausgearbeitet zu haben und am Beispiel des Denkens Bubers christlichen LeserInnen vor Augen geführt zu haben, ist der Verdienst der Studie von S.

Nach einer kurzen Skizze christlicher Erlösungslehre bis zum 20. Jh. formuliert S. seine Grundthese: „Die Soteriologie ist folglich kein Randthema im Werk Bubers, sondern dessen Mitte, die seine gesamte Dialogik und Anthropologie umfaßt. (. . .) Die Erlösung des Menschen besteht demnach nach Buber in seiner Personwerdung in Urdistanz und Beziehung. Erlösung ist keine objektivistische, extrinsezistische und verfremdende Glaubenslehre, sondern Begriff der Eigentlichwerdung menschlicher Existenz in Urdistanz und damit subjektiver Freiheit, und in Beziehung und damit objektiver Seinsverwirklichung, die Gott als ewiges Du und damit Erlöser erschließt." (48f) Geleitet von dieser These wendet sich der Vf. ausführlich dem Werk Bubers zu: „Der Mensch in der unerlösten Welt – Die Erwartung der Vollendung im Judentum" (Kap. II, 66–111), „Der Mensch und die Immanenz Gottes – Die Gegenwart des Heils im Chassidismus" (Kap III, 112–186), „Der Mensch in der Bedingtheit seiner Existenz – Die Erlösungsbedürftigkeit seines Seins in der Welt" (Kap. IV, 187–273), „Der Mensch in der Gegenwart des Du – Geschehende Erlösung in der Begegnung" (Kap. V, 274–388), „Der Mensch im Dialog mit Gott – Gläubige Existenz in der Heiligen Schrift" (Kap. VI, 389–467) und „Jesus Christus als Erlöser – Was ein Christ von Martin Buber lernen kann und was er ihm antwortet" (Kap. VII, 469–519). In seinem letzten Kap., in dem der Vf. Buber nochmals gegen die Kritik des Atheismus (insbes. Nietzsche) und der Aufklärung aufbietet, resümiert S. einen dreifachen Beitrag Bubers zur Soteriologie: Die Erlösung wird real in der „Gotteserfahrung im Augenblick" (vgl. 469–477), in der „Personwerdung des Menschen" (vgl. 477–483) und im „Seinsvollzug der Welt" (vgl. 483–489). Von hier, von Buber aus, widmet sich der Vf. abschließend der christologischen Dimension der Soteriologie zu: „Jesus Christus als Inkarnation vollendeten Erlösungsgeschehens" (vgl. 489–519).

S. gelingt es durchweg, die Grenze zwischen Judentum und Christentum aufrechtzuerhalten und die Verwiesenheit des Christentums auf seine Wurzeln zu betonen – auch wenn sein Stil sprachlich nicht immer glücklich wirkt (z. B. in der Überschrift: „Das Spüren einer unerlösten Welt – warum der Jude kein Christ wird", 77). S., der zu Recht auf das Fehlen der jüdischen Stimme in der christlichen Soteriologie aufmerksam macht, gibt meiner Ansicht nach nicht ausreichend Rechenschaft darüber ab, warum er sich gerade dem Werk Bubers so ausführlich widmet. Zwar sind ihm die Namen anderer jüdischer Philosophen durchaus geläufig, aber warum sich das ‚Dialogische Prinzip' vor allen anderen Ansätzen für sein Anliegen eignet, läßt der Vf. weitgehend offen. Buber ist m. E. nicht der „profilierteste Vertreter der neuen Richtung" (35), wohl aber der bekannteste, und seine *Sprache* zeichnet sich weniger durch eine „klare Begrifflichkeit" (7), denn durch poetische Kraft aus.

Werkausgaben

Die Möglichkeit einer angemessenen Rezeption eines bedeutenden Denkers wird maßgeblich von der Zugänglichkeit seiner Schriften geprägt. Hervorzuheben ist hier zunächst das neuaufgelegte Mysterienspiel ‚Elija', das zusammen mit dem Essay ‚Elias' von Elie Wiesel im Herbst 1995 erschien.[5]

Auf der Folie des I. und II. Buches der Könige arbeitet Buber die Grundkonstellationen heraus: Gott und der von ihm beauftragte Prophet JHWHs und die Anhänger des Baal, der Prophet als Unheilskünder und die Menschen, die unter diesem Unheil leiden. Zentrale Gedanken aus Bubers Werk finden sich in den Worten Elijas wieder, wie beispielsweise: „ER will, daß, was geschehen soll, durch den Willen und die Tat von Menschen geschehe." (49) – Während Buber seinen Schwerpunkt auf den biblischen Elija setzt, versucht Wiesel zu ergründen, was für ein Mensch sich hinter der biblischen Gestalt verbirgt und entwirft somit ein Porträt der biblischen wie nachbiblischen Legendengestalt. Dank Elias „gerät nichts in Vergessenheit. Seine hervorragendste Rolle ist die des Zeugen; er ist das Gedächtnis der jüdischen Volkes. (. . .) Dank des Propheten wird Zeit biblisch, d. h. herausgehoben." (106/109) Texte wie Farbradierungen – ergänzt durch ein durchaus sinnvolles Glossar – lassen die Gestalt Elijas den LeserInnen lebendig werden.

[3] Diese sind in dem von Buber selbst zusammengestellten Sammelband „Der Jude und sein Judentum" nachzulesen (s. u. Anm. 6).

[4] **Steinert**, Hermann: **Begegnung und Erlösung.** Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin Buber. – Frankfurt: Peter Lang 1989. 527 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 5), kart. DM 93,00 ISBN: 3-631-41751-9.

[5] **Buber**, Martin: **Elija.** Ein Mysterienspiel. / **Wiesel**, Elie: **Elias oder eine Ahnung der Unsterblichkeit.** Mit 8 Farbradierungegn v. Krista Slawik. – Gerlingen: Lambert Schneider 1995. 130 S., geb. 36,00 ISBN: 3-7953-0931-X.

Zu den wichtigsten Neuausgaben und -auflagen der letzten Jahre zählen allerdings Bubers Aufsatz- und Redensammlung ‚Der Jude und sein Judentum', die 1963 erstmals erschien, sowie Bubers Briefwechsel von 1897–1965, der erstmals in den Jahren 1972–1975 zugänglich gemacht wurde.[6]

Beide Sammlungen sind hervorragend ediert: kommentierte *Personen-* und *Namenverzeichnisse*, ein *Register* jüdischer Schriften und Kommentare sowie der Schriften Bubers (Der Jude und sein Judentum) und ein *Glossar* sowie hilfreiche *Anmerkungen* (Briefwechsel) erleichtern das Auffinden von und Arbeiten mit gesuchten Passagen im umfangreichen Werk Bubers. Der selbstgesteckten Aufgabe, „den Ansprüchen der Wissenschaft (zu) genügen und (...) für den allgemein gebildeten Leser von Interesse (zu) bleiben" (Schaeder, in: Briefwechsel Bd I, 545) werden die hier vorgelegten Bde stets gerecht.

Die jeweiligen Einleitungen erweisen sich als hilfreich. So umreißt Robert Welsch den historischen Rahmen, in dem Buber Stellung zu Fragen aus Judentum, Religion, Pädagogik, Politik und Zionismus bezieht (in: ‚Der Jude und sein Judentum', XIII–XL). Grete Schaeder verfaßt einen ausführlichen biographischen Abriß, in dem die Person Bubers durch die große Vielzahl seiner intensiven Briefkontakte Gestalt gewinnt. „Briefe legen in einer konkreteren Weise für ihren Vf. Zeugnis ab, als sein Werk von ihm spricht." (Schaeder, in: Briefwechsel, Bd I, 19–142, 19) Ernst Simon, „literarischer Testamentvollstrecker" (ebd., 9) Bubers, schreibt ein einfühlsames Geleitwort, in dem er die herausgeberische Leistung Schaeders würdigt und auf die Besonderheit der Textgattung hinweist: „Der Brief ist wohl von allen Arten der Mitteilung dem Mißverständnis am stärksten ausgesetzt, gerade durch seine Stellung zwischen direkter und vermittelter Ansprache. Er fixiert auch das Vorläufige, ohne daß der Schreiber die Reaktion des Empfängers sofort wahrnehmen und, falls sie der Richtigstellung bedarf, sofort korrigieren kann. (...) Zur dieser allgemeinen Problematik kam für Buber noch die des Ruhmes hinzu, der ihn schon früh umgab und bis zum Lebensende immer weitere Kreise umfaßte." (Simon, in: Briefwechsel, Bd I, 9–18, 9)

Die editorische Leistung wie auch die Einleitungen verdienen hohe Anerkennung, zumal der zeitliche Abstand zu der Schaffenszeit Bubers immer größer wird. Gleichwohl machen nicht sie, sondern die Briefe, Reden und Aufsätze Bubers den eigentlichen Kern der Sammlungen aus. Diese lassen sich natürlich unmöglich zusammenfassen, da die Themen, mit denen sich Buber auseinandersetzt, über die Dreiteilung seiner Werkausgabe aus den 60er Jahren (Philosophie, Schrift und Chassidismus) weit hinausgehen; allein eine Auflistung der Personen, mit denen Buber in Kontakt stand, würde Seiten füllen. Nur ein Beispiel soll die Komplexität von Bubers Schaffen illustrieren:

Stöbert man in der Briefsammlung, so finden sich hier beispielsweise – zum Teil in Faksimile – Briefe von Max Brod, Alfred Döblin, Hermann Hesse, Thomas Mann, Franz Kafka, Stefan Zweig, Theodor Herzl, Albert Schweizer, Schalom Ben-Chorin, Gerschom Scholem, Franz Rosenzweig, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Maurice Friedmann, Michael Theunissen, Friedrich Gogarten, Gerhard Kittel, Romano Guardini, ... – Selbstverständlich lassen sich hier auch Rückmeldungen zum ‚Dialogischen Prinzip' nachlesen, wie beispielsweise die oftmals zitierten Sätze Franz Rosenzweigs: „Ich will den Stier gleich bei den Hörnern packen: Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zu Gegner" (Rosenzweig an Buber, in: Briefwechsel, Bd II, 125) und die anerkennende Antwort Bubers: „Ich danke Ihnen von Herzen für Ihre große, großartige Kritik und bitte Sie, den weiteren Bogen (...) die gleiche gütige Unerbittlichkeit und strenge Rückhaltlosigkeit zu bewahren." (Buber an Rosenzweig, ebd., 128) Parallel zu dieser jahrelangen Auseinandersetzung um philosophische Fragen – die letztlich dazu geführt hat, daß ‚Ich und Du' nicht fortgeschrieben wurde (vgl. Schaeder, in: Briefwechsel, Bd I, 75ff) – können die LeserInnen der Briefe an der wachsenden Freundschaft zwischen Rosenzweig und Buber teilnehmen, in der die beiden letztlich zum gegenseitigen „Du" gelangen.

Die wiederaufgelegten Briefwechsel sowie Bubers Aufsatz- und Redensammlung sind zugleich Biographie und geistes- und zeitgeschichtliches Dokument von hohem Rang.

Es ist sehr zu hoffen, daß Willy Schottroff (Frankfurt a. M.) und Paul Mendes-Flohr (Jerusalem) möglichst bald ihre Arbeit an der auf 22 Bde angelegten Werkausgabe – die nicht mit der von Buber selbst redigierten Ausgabe von 1962–1965 identisch sein wird – abschließen werden, um damit der immer wieder neu belebten Buberrezeption eine weiterführende wissenschaftliche Grundlage zu bieten.

Hall, Sidney G. III: **Christian Anti-Semitism and Paul's Theology**. – Minneapolis MN: Augsburg Fortress 1993. XV, 192 S. kart. ISBN: 0-8006-2654-0

„The purpose of this book is to gain a new, critical understanding of Paul after Auschwitz" (XI). Es ist aus der Diss. des Vf.s, Angehöriger der Methodistenkirche, über Paulus und die antijüdische Theologie hervorgegangen, daß diese die Kirchen bis zum Holocaust beherrscht habe. Er selbst nennt seine Interpretation der paulinischen Theologie „the Inclusive Promise" (XIII), die Juden und Heiden gemäß der Verheißung an Abraham in das eschatologische Heil „einschließt", aber beide auf verschiedenen Wegen dem Heil zuführt. Die Hauptthese Halls lautet, kurz gesagt, so: Das „Evangelium vom Christus" gründet in der Verheißung an Abraham, die sich im Christusereignis erfüllt. Aber das Christusereignis bringt den Einbezug der Heiden in das Heil *ohne Gesetz*, während die Juden auch nach dem Christusereignis *unter dem Gesetz* bleiben und dies nach dem Heilswillen Gottes selbst. „The law is not necessary for Gentiles and is not nullified for Jews" (87): Dies sei die Lehre des Apostels, speziell nach dem Galater- und Römerbrief. Niemals sage Paulus, daß Christus der einzige Weg der Erfahrung von Gottes Liebe sei. Vielmehr offenbare das Christusereignis, wie Gott die Heiden liebt, während die Tora der Weg sei, auf dem Gott seine Liebe zu den Juden immerzu manifestiere (vgl. 91 und das Schaubild 107). Paulus mache klar: Gottes Absicht mit dem Kommen Christi sei die Aufdeckung des „Einschlusses" der Heiden in das Heil. Christus – und zwar als der Gekreuzigte und Auferstandene – „ist das Evangelium Gottes für die Heiden" (90), während nach der traditionellen, antijüdisch orientierten christlichen Theologie, unter irrtümlicher Berufung auf Paulus, auch die Juden nur durch Christus das Heil erlangen würden und solange sie sich dem Christusheil verweigern, vom Heil ausgeschlossen seien. Durch solche Theologie, vertreten schon von Augustinus und in seiner Gefolgschaft von Martin Luther, wurden die Juden „die Opfer theologischen Genozids in christlicher Heilsgeschichte" (116).

H. hat sich in der theologischen und exegetischen Literatur gründlich umgesehen, in der deutsch geschriebenen freilich nur, soweit sie ins Englische übersetzt ist, wobei ihm aber z. B. mein längst ins Englische übersetzter Traktat über die Juden entgangen ist. Er erkennt richtig, daß die den Paulus bewegende Frage nicht die M. Luthers war: Wie finde ich einen gnädigen Gott? Und sein eigentliches Thema auch nicht „Gesetz und Evangelium" war, vielmehr die Frage: Auf welchem Weg gelangen *die Heiden* zum Heil und erfüllen sich an ihnen die Verheißungen, die Gott einst dem Abraham gegeben hat? Und was das Heil der Juden angeht, so war Paulus nach Röm 9–11 leidenschaftlich von der Frage bewegt: Hat Gott sein Volk verstoßen, weil es das Evangelium von dem allein der Welt das Heil bringenden Christusereignis in seiner großen Masse ablehnt?

Ich darf wohl beanspruchen, ein unverdächtiger Zeuge zu sein, was eine neue Sicht des Judentums durch uns Christen angeht, zumal ich selber, wenn auch nicht allein, laut genug die Forderung nach einer „Theologie nach Auschwitz" erhoben habe, die nicht identisch sein darf mit der christlichen Theologie vor Auschwitz, gerade auch, was die Exegese angeht. Aber ich kann H.s Verständnis der paulinischen Theologie nicht teilen. Ich bleibe zunächst beim Römerbrief.

– Für Paulus ist „das Evangelium Gottes" (1,1) „das Evangelium von seinem Sohn" (1,9), dessen sich der Apostel nicht schämt, weil es „Kraft Gottes ist zur Rettung für jeden, der glaubt, *für den Juden zuerst* und (auch) für den Griechen" (1,16), d. h. für den Heiden. Ich vermag nicht zu sehen, daß das rettende „Evangelium von seinem Sohn" nur den Heiden gelten soll, zumal „*Juden* und Griechen, *alle* unter Sünde sind" (3,9), so daß „der *ganze* Kosmos schuldig vor Gott geworden ist" (3,19).

– Und obwohl „*alle* gesündigt haben (Juden und Heiden) und der Herrlichkeit Gottes entbehren" (3,23), so daß da „kein Unterschied (zwischen Juden und Heiden) ist" (3,22), werden sie „jetzt" (3,21) „geschenkweise gerechtgemacht durch seine Gnade mittels der Erlösung, die in Christus Jesus (erfolgt ist), den Gott hingestellt hat als Sühneopfer durch (den) Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit ..." (3,24f). Das ist „der eine Gott" der Juden und der Heiden, „der gerechtmachen wird (die) Beschneidung (die Juden) *aus Glauben* und (die) Unbeschnittenheit (die Heiden) *aus Glauben*", wobei man nicht gut bestreiten kann, daß der Apostel dabei den Glauben *an Jesus Christus* meint, auf jeden Fall den Glauben an den Gott, „der Jesus unse-

[6] **Buber**, Martin: **Der Jude und sein Judentum.** Gesammelte Aufsätze und Reden. Eingeleitet v. Robert Welsch. – Gerlingen: Lambert Schneider, 2., erw. Aufl. 1993. XL, 839 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-7953-0406-7.
Buber, Martin: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten.** Bd I: **1897–1918**, Bd II: **1918–1938**, Bd III: **1938–1965**. Hg. u. eingel. v. Grete Schaeder. – Gerlingen: Lambert Schneider 1993. 2048 S., geb. DM 268,00 ISBN: 3-7953-0120-3.

ren Herrn von den Toten erweckt hat, der übergeben wurde (am Kreuz in den Tod) wegen unserer Übertretungen und auferweckt wurde wegen unserer Gerechtsprechung" (4,24f). Die heilbringende Rettung hängt nach 10,9 am Bekenntnis zum Herrentum Jesu und am Glauben, „daß Gott ihn von den Toten erweckt hat", so daß auch in dieser Hinsicht „kein Unterschied zwischen einem Juden sowohl als auch einem Griechen ist" (10,12); *„jeder*, der immer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden (10,13), der Herr" aber ist auf Grund des Kontextes „der Herr Jesus" von 10,9.

– Paulus ist von Schmerz erfüllt über die Verstockung seines Volkes dem Evangelium gegenüber; das bezeugt er mit bewegenden Worten in 9,1–3. Das wäre höchst unverständlich, wenn er überzeugt wäre, daß die Juden weiterhin den Weg der Tora gehen müßten, um zum Heil zu gelangen, am „Christusereignis" vorbei, das ja nur für die Heiden von Heilsbedeutung sei, wie H. meint. Der Apostel ist aber auch überzeugt, daß „ganz Israel" trotz seiner „Verstockung" „gerettet werden wird", nämlich durch „den Retter aus Zion" (11,26), womit höchst wahrscheinlich der Parusie-Christus gemeint ist. Dabei kommt die Rechtfertigungslehre des Apostels voll zur Geltung, zu der nach Paulus vor allem dies gehört (was vielfach übersehen wird), daß die Gnade tausendfach stärker ist als die Sünde: „Das Gesetz aber kam zwischenhinein, damit sich mehre die Übertretung; wo aber sich mehrte die Sünde, *überfloß die Gnade* ..." (5,20). Die prophetische Ansage des Apostels, daß am Ende *ganz* Israel trotz der Verstockung „einiger" dem Evangelium gegenüber gerettet werden wird, ist die Konsequenz der paulinischen *perisseia*-Theologie (vgl. M. Theobald, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld, FzB 22, Würzburg 1982); Gottes Erbarmen über die Juden siegt über ihre „Verstockung" dem Evangelium gegenüber!

– Gottes geheimnisvolle Wege mit seinem Volk Israel entziehen sich der Logik der Sterblichen, auch der Theologen und Exegeten. Denn einerseits: „es gab ihnen *Gott* einen Geist des Tiefschlafes, Augen zum Nichtsehen, Ohren zum Nichthören bis zum heutigen Tag" (11,8b), andererseits: „ganz Israel wird gerettet werden": Warum diese eigenartigen (Um)wege in der Heilsführung Gottes? Diese Frage kann rational nicht beantwortet werden. Da hilft keine Flucht in die Apokalyptik, wie sie H. versucht (vgl. 117: „One can understand paradoxical Paul only if one also perceives him as the apocalyptic Paul"). Da gilt vielmehr nur: „Wer denn hat den Gedanken (die ‚Logik') des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?" (11,34). Niemand! Kein Sterblicher! (Vgl. dazu: F. Mußner, Die „Logik" Gottes nach Röm 9–11, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg 1991, 61–63; erscheint wesentlich erweitert unter dem Titel: Israel in der „Logik" Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels, in der Gedenkschrift für den Philosophen Jakob Hommes.) Da bleibt zuletzt nur die Doxologie auf den geheimnisvoll handelnden Gott (11,36), dessen „Logik" uns verborgen bleibt, gerade was sein eigentümliches Handeln an Israel angeht.

Und warum geht Paulus nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte auf seinen Missionsreisen zunächst immer in die Synagogen, um den Juden Jesus als ihren Messias zu verkünden (vgl. dazu: F. Mußner, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, 101–114)? Doch wohl deswegen, weil er überzeugt ist: „Es war *notwendig*, daß euch (den Juden) *zuerst* das Wort Gottes verkündet wurde" (13,46); denn die Juden sind die Erstanwärter auf das verheißene Heil. Dieses „zuerst" von Apg 13,46 trifft sich mit dem „zuerst" von Röm 1,16! Auch Lukas weiß um dieses gottgewollte „zuerst".

Exegese ist nach einem schönen Wort von J. Jeremias „Sache des Gehorsams", nämlich gegen den Text. Meine Erfahrung mit der Einübung in diesen Gehorsam ist die, daß man etwa den Römerbrief des Paulus auch ohne eine Uminterpretation, wie sie H. versucht, vermeintlich notwendig geworden durch „Auschwitz", so auslegen kann, daß die Auslegung nicht zum Anlaß für Antijudaismus wird, was vor Auschwitz freilich oft geschehen ist.

H. hat ein Buch geschrieben, mit dem sich ein (Streit-)Gespräch lohnt. Er hat es mit offensichtlichem Engagement „nach Auschwitz" geschrieben. Das letzte Kap. trägt die Überschrift: „No Chimneys!", „Keine Schornsteine" mehr!

Passau Franz Mußner

Cunningham, Philip A.: **Education for Shalom.** Religion Textbooks and the Enhancement of the Catholic and Jewish Relationsship. – Pennsylvania: The American Interfaith Institute Philadelphia 1992, 169 S.

Es handelt sich um eine Diss. am „Institute of Religious Education and Pastoral Ministry at Boston College" von 1992. Es werden Wurzeln für antijudaistische Themen im NT und deren patristische Systematisierung vorgestellt und in Zusammenhang mit dem Jesus-Porträt in gegenwärtigen, amerikanischen, religiösen Textbüchern gebracht. Das Buch enthält zwei Teile:

I. *„The Onset and Demise of the Christian Anti-Jewish Tradition"* und II. *„The Portrayal of Jews in Modern Religion Textbooks"*.

Teil I gibt einen thesenhaften Überblick über die einzelnen ntl. Bücher (Paulinen, Evangelien, Hebr) und über die patristische Diskussion (Markion, Origenes, Augustinus u. a.). Es wird zu Recht die sozialgeschichtliche Auslegungsmethode bevorzugt. Die negativen Äußerungen „will be seen, that this negativity is primarily the consequence of the social forces which accompany the formation of a new group identity and is not the product of divine revelation" (3f). Die Polemik entspricht den damaligen Konventionen und geht darauf zurück, daß die interne, christliche Gruppendiskussion den Blick für die Differenzen im fremd gewordenen Judentum übersieht. Mit diesen knappen, methodologischen Bemerkungen wird die Diskussion von Neusner, Sanders, Hengel u. a. vorzüglich erfaßt und zur angemessenen Grundlage der Inhaltsuntersuchung amerikanischer, didaktischer Materialien zum Judentum gemacht.

Die paulinische Gesetzespolemik „is embedded within the context of an inner-Jewish debate" (5). Wenn Außenseiter wie die heidnischen Galater oder später die gesamte Heiden-Kirche die paulinische Polemik lesen, entsteht die Gefahr des mißverständlichen Rezipierens der paulinischen Gesetzesaussagen als völlige Zurückweisung der Tora. Dieser Gesichtspunkt der mißverständlichen Rezeption ist sicherlich zutreffend, muß aber noch um die Autor-Perspektive erweitert werden. Paulus hat seine jeweiligen Adressaten nicht klar genug ins Auge gefaßt und daher Widersprüchliches zum Gesetz gesagt. Einerseits weist er gegenüber pharisäischen Engführungen die Heilsbedeutung der gesamten Tora, aber nicht des Bundes, zurück, um Heiden die Beschneidung zu ersparen, andererseits hält er an den sittlichen Geboten der Tora und dem Bund fest.

Ob ein ähnlicher Mut zur Widersprüchlichkeit auch dem vorösterlichen Jesus zugeschrieben werden kann, bestreitet C. vorschnell anhand der Markus-Analyse. Nach C. geht die Sentenz von der Rein-Erklärung aller Speisen nicht auf Jesus, sondern nur auf die heidnische Gemeinde des Markus zurück. Doch die mk. Mahlberichte bringen an keiner Stelle „unreine" Speisen. Der mk. Jesus zeigt wie der vorösterliche Jesus einen Grundsatz auf, ohne die gesamte Reinheits-Tora zu mißachten. Solches Verhalten war auch innerhalb des Judentums der Jesuszeit möglich und konnte auch in der später gemischten mk. Gemeinde praktiziert werden. Das mk. „Israel-Thema", das zu diesem Punkte aufschlußreich wäre, fehlt leider. Den Schlußfolgerungen kann ich uneingeschränkt zustimmen. „In sum, Mark's attitude toward Judaism, expressed amid his primary stress on the suffering messiahship of Jesus, is typical of that segment of the early Church which took an extreme antinomian position on issues of boundary delineation and group membership. His passion narrative does highlight Jewish involvement, although not necessarily with malicious intent. The net result in subsequent Christian interpretation was that Mark's views accorded well with an anti-Torah reading of Paul and were compatible with even more negative Gospel passion accounts, such as those of Matthew and John."

Das Israel-Thema wird allerdings in der Besprechung der lk. Schriften nachgeholt. Es werden jüdische Linien ausgezogen, die bereits bei Mk angelegt sind und jetzt geradezu in eine Allianz mit den Heiden gebracht werden. Die Anklagen gegen die Juden entsprechen der prophetischen Kritik zur Umkehr. Gleichzeitig geht es apologetisch um eine Entlastung der römischen Autoritäten. Die Christen sind die „natural extension of Pharisaic Judaism" (8). Israel ist in der Kirche „reconstituted" (9). Erst in einem späteren Kontext lassen sich solche Themen judenfeindlich lesen. Eine ähnliche Lage sieht C. für das Mt-Ev. Dieses verurteilt nicht die Juden, sondern deren Führer, die durch den verlorenen Aufstand gegen die Römer bestraft und depotenziert werden.

Die Methode, das mißverständliche Lesen durch die Veränderung der Rezeptionssituation zu erklären, bedarf aber der Ergänzung durch die narrative Analyse. Zum richtigen Verstehen des Textes wird von C. die Kenntnis der historischen Situation der Erstleser vorausgesetzt. Ein situationsabstrakter Text wie die Evangelien kann aber auch losgelöst von seiner Ursprungssituation richtig im Sinne der Textstruktur verstanden werden, wenn seine implizite, narrative Pragmatik entschlüsselt wird. Die narrative Methode der Identifikation der Leser, und zwar der ersten sowie aller weiteren Leser, legt z. B. eine Interpretation nahe, in der mit den jüdischen Führern die Führer innerhalb der Lesergruppe gemeint ist. Mt erzählt nicht ferne, unwirksame Vergangenheit, sondern anredende Gegenwart im Gewand der Geschichte. Gerade für didaktische Prozesse ist die narrative Identifikation eine wichtige Hilfe, sich in den Text verwickeln zu lassen. Um die Mehrdimensionalität der Bedeutung zu erfassen und eigene Bedeutungswahlen und Vorurteile zu korrigieren, gehört dann auch die kritische Rückfrage zur Situation der Erstleser.

In der Linie von Mt wird die joh. negative Polemik gegen die Juden gelesen. Der Umschwung von 8,31 (Juden, die an ihn glauben) zu 8,44 (Juden als Söhne des Teufels) bezieht sich auf die Juden, die die Christen aus der Synagoge ausgeschlossen haben, nicht auf das gesamte Judentum. Auch für Joh ließe sich narrativ die Differenz zwischen den glaubenden Juden und den jüdischen Autoritäten auf die innergemeindliche Situation beziehen.

Für den Hebr wird dieser pragmatische Gesichtspunkt dann aufgegriffen. Es geht um die Wahrung der Kontinuität zu Israel. „Hebrew is situated in the context of a conversation between different Christian groups" (13).

Als Abschluß des Kap.s wird eine Liste von „New Testament Anti-Jewish Polemical Motifs" vorgestellt, die aufgrund der späteren Abstraktion vom ursprünglichen „intra-Jewish setting" (– und von der Pragmatik der Rollen, wäre zu ergänzen –) zu den antijudaistischen Vorurteilen der Patristik und Neuzeit wird:

„– The Law enslaves people and is not meant for Christians.
– Jews are responsible for Jesus' death.
– Jerusalem was destroyed because it rejected Jesus.
– Jesus fulfilled what the prophets said about him.
– The Pharisees were hypocrites who hated Jesus.
– Jews are associated with the devil.

– The New Covenant has rendered the Old Covenant absolete" (14).

Die Patristik systematisiert aufgrund ihrer Konkurrenz zum Judentum und ihrer Verfolgungssituation diese ntl. Motive zu einem situationsabstrakten, theologischen Komplex, „whose influence was apparent in Catholic religion textbooks as recently as the 1960s" (31):

„– The strict Law of Moses was given to the Jews by God in a futile effort to control Jewish sinfulness. It was always intended to be temporary.

– God revealed to the prophets the divine plan to send Jesus who would bring the new Law of love and mercy. These prophets constantly chastised the Jews for their sinfulness and hard-heartedness.

– The true, spiritual meaning of the Hebrew Bible is to be discerned by reading it in reference to Christ and the Church.

– The Jews killed Jesus. Consequently, they were rejected by God and their Temple and nation were forever destroyed.

– Although replaced in God's favor by the Church, God permits the Jews to endure as a people in hopeless wandering as a sign of the results of faithlessness. Christians must not do violence to the Jews, but must be on guard against their errors.

– Jewish obstinacy in rejecting the thruth is related to their association with the demonic" (31).

Nach der konstantinischen Wende beginnt die imperiale Rechtsprechung in einem langen Prozeß, die Privilegien des Judentums als *religio licita* aufzuheben und es als Sekte zu bekämpfen, weil es die christliche Reichseinheit gefährdet. Die Allianz von theologischer Polemik und politischer Unterdrükkung ist geschlossen.

Das dritte Kap. stellt die modernen kirchlichen Dokumente ab „Nostra Aetate" (1965) vor. Mit dieser Konzilserklärung ist der Anfang der lehramtlichen Neubestimmung des christlich-jüdischen Dialogs gemacht. Sein Weitergehen im Netzwerk der nationalen Bischofskonferenzen wird knapp skizziert. Als Aufgabe bleibt, diese differenzierten Neubestimmungen in den didaktischen religiösen Textbüchern zum Ausdruck zu bringen.

Teil II widmet sich dieser Aufgabe. Kap. 4 stellt vorausgegangene Untersuchungen zu Religionsbüchern beider Konfessionen vor und untersucht die Ansätze kritisch. Kap. 5 entwickelt auf der Basis von E. Fishers Untersuchung von 1976 eigene Kriterien, mit denen acht Bücher der „Primary Series" und sechs Bücher der „Secondary Series" analysiert werden. Wie in Teil I zugrunde gelegt, werden mit diesem Fragekatalog die Aussagen auf ihr Verständnis von historischen Epochen (Hebrew Scriptures, New Testament, Rabbinic Judaism . . .), Themen (Jesus as a Jew; Jesus and the Jews; the Pharisees, the Crucifixion . . .) und deren Interdependenz hin aufgelistet und bewertet. Kap. 6 bringt die Auswertung. 2800 Lektionen wurden untersucht. Die zentrale Bedeutung des Judentums wurde in allen Büchern herausgestellt. Aber der Einfluß von Vorurteilen und Stereotypen (s. Teil I) blieb besonders bei den Themen „Jesus and the Jews, the Pharisees, and the Crucifixion" erkennbar (118).

Den Gründen für dieses untergründige Weitergeben von Vorurteilen trotz aufgeklärter Intention geht Kap. 7 nach. Es fordert eine stärkere Integrierung der exegetischen Prinzipien und eine intensivere Bezugnahme auf das vom gegenwärtigen Judentum gelebte jüdische Erbe.

Mit der Erwartung – im didaktischen Prozeß die Situation und das Verstehen des Erstlesers von Textmaterialien zu veranschaulichen – spricht C. ein Kernproblem an, das er aber nicht näher behandelt. An dieser Stelle müßte aber die problemorientierte und textpragmatische Didaktik mitbedacht werden. Verhalten sich die heutigen Zeitgenossen nicht so wie die Juden damals? Grunderfahrungen bleiben epochenübergreifend analog, und rollenbezogenes Erzählen ermöglicht ebenfalls epochenübergreifendes Einfühlen und Ausagieren. Dennoch halte ich mit C. fest, daß bereits Kindern bei der Vermittlung biblischer Texte der Epochenbezug mit zu vermitteln ist, wenn auch nur in begrenzter, exemplarischer Weise. Es treffen C.s Forderungen dagegen voll für den Nachtrag zu, in dem er den „Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK) untersucht. Erwachsenen ist zuzumuten, daß sie den epochengebundenen Erstleser kennenlernen. An dieser historischen Differenzierung mangelt es dem KKK.

Der Vorzug dieses Buches ist, daß es auf knappem Raum die Entstehung des christlichen Antijudaismus als Rezeptionsproblem bis in die Schulbücher hinein konsequent nachweist. An der Mehrdimensionalität und Veränderbarkeit der Rezeption kann gerade auf dieser Grundlage weiter gearbeitet werden.

Münster Detlev Dormeyer

Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. I–IV Bd, hg. v. Eberhard Jäckel / Peter Longerich / Julius H. Schoeps. – München, Zürich: Piper 1995. XIX, 1912 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-492-12120-9

Dieses zunächst 1990 in Israel und in den USA erschienene Standardwerk zur Vernichtung der europäischen Juden in der Nazi-Zeit (erste deutsche Lizenzausgabe 1993) liegt nun auch in einer deutschen Taschenbuchausgabe vor, so daß seine wünschenswerte Verbreitung erleichtert wird. Ein internationales Hg.gremium hat Wissenschaftler aus aller Welt für die Mitarbeit gewinnen können. Vor allem auch die Fachleute von Yad Vashem, der Erinnerungsstätte an den Holocaust in Jerusalem, waren an der Originalausgabe beteiligt. Das Lexikon faßt in etwa 1000 Stichworten unsere Kenntnisse über die Voraussetzungen, die Durchführung und die Nachwirkungen der nationalsozialistischen Judenverfolgung zusammen. Viele anerkannte Fachleute haben hier die Ergebnisse ihrer ausführlichen Darstellungen auf Lexikonformat gebracht. So ist ein informatives und kompetentes Werk entstanden, das auf seinem Gebiet unvergleichlich ist.

Man kann diese umfangreiche Enzyklopädie nicht ohne tiefe Erschütterung benutzen. Sie bringt in unzähligen Facetten das Grauen zum Ausdruck, das sich eigentlich jeder Beschreibung entzieht. Fast auf jeder Seite liest man von Taten, die man Menschen nicht zutrauen sollte. Aber diese ungeheuerlichen Taten sind wirklich in unserem Jh. geschehen – und sie haben ihren Ausgang in unserem Land genommen. Zu Recht hat man sich immer wieder gefragt, wie man davon reden könne. Es erweist sich hier, daß der pathosfreie Lexikonstil durchaus geeignet ist, die Erinnerung an das furchtbare Geschehen angemessen wachzuhalten. Diese insgesamt positive Grundbewertung schließt nicht aus, daß es hier auch Schwächen und Versäumnisse gibt. Sie sind bei einem Werk von so sensibler Thematik und von so großen Dimensionen kaum vermeidbar.

Die Thematik der Enzyklopädie umfaßt alle Bereiche, die den Holocaust ausmachen oder sich auf ihn beziehen.

Es gibt umfangreiche Grundsatzartikel, die zu kleinen Essays geworden sind, z. B. zu den Stichworten Antisemitismus (51–68), Auschwitz-Lüge (121–127), Geschichtsschreibung (523–530) oder Rassismus (1182–1194). Zahllos sind die in diesem Lexikon festgehaltenen Namen, die mit Geschehen zu tun haben. Es sind die Namen der Täter, z. B. Eichmann, Heydrich, Höss und vieler anderer, die man nicht mehr kennt. Es sind vor allem auch die Namen vieler Opfer, z. B. Anne Frank, Janusz Korczak und jüdischer Kinder aus vielen Ländern Europas, die wir nicht vergessen dürfen. Unter den Opfern vermißt man den Namen von Edith Stein, die nur unzureichend im Artikel „Köln" (780) erwähnt wird. Auch die Namen von mutigen Helfern und Lebensrettern wie Oskar Schindler (1282–1283) oder Raoul Wallenberg (1514–1515) finden hier ein ehrendes Gedächtnis. Den Namen der Freiburgerin Gertrud Luckner, die auch in Israel als Lebensretterin hohes Ansehen genießt, sucht man allerdings vergebens. Gründlich sind die Ausführungen über die Stätten der Vernichtung und Tötung, vor allem über Auschwitz (108–121), aber auch über die vielen anderen Orte von Babi Jar (144–146) bis Theresienstadt (1403–1407). Und informativ sind die meist umfangreicheren Artikel über Antisemitismus und Judenverfolgung in den verschiedenen Ländern, also z. B. in Deutschland (326–344), Frankreich (482–495), Niederlande (999–1010) oder ganz besonders ausführlich Polen (1122–1150), wie überhaupt polnische Themen zu Recht auffallend stark berücksichtigt sind. Eigene interessante Artikel informieren über die Beachtung, die der Holocaust in der Musik (978–981), Kunst (835–845) und in der Literatur der verschiedenen Sprach- und Kulturräume (874–890) gefunden hat. Bemerkenswert schwach ist dagegen die Darstellung der Philosophie. Es ist kaum einzusehen, daß sie zusammen mit der Theologie unter demselben Stichwort (1110–1113) abgehandelt wird, unter dem fast ausschließlich theologische Positionen dargestellt werden. Der Name Adorno wird zwar gelegentlich kurz erwähnt, aber seine tiefsinnigen Reflexionen über Auschwitz und den Antisemitismus finden in diesem Lexikon keine Beachtung. Auch Hans Jonas, der bedeutende jüdische Philosoph, und seine schon 1984 erschiene philosophische Arbeit „Der Gottesbegriff nach Auschwitz" sind hier vergessen. Der „Historikerstreit" kommt nur unzureichend unter dem Stichwort „Auschwitz-Lüge" (125) vor, ohne daß seine eigene Brisanz erkennbar würde.

Nicht zu verstehen ist auch, daß es keine eigenen Stichworte zu „Holocaust" und „Shoa" gibt, obwohl doch die intensive Diskussion um die richtige Bezeichnung der nationalsozialistischen Judenvernichtung alles andere als nur akademischer Natur ist. Immerhin wird auf die Problematik der Begriffe wenigstens im Vorwort zur deutschen Ausgabe (XVII) eingegangen. Man erfährt auch, daß der Titel „Enzyklopädie des Holocaust" bei den Hg.n äußerst umstritten war und sich nur mit knapper Mehrheit durchsetzen konnte. Es ist zu vermuten, daß heute im Titel anstelle von „Holocaust", das auf problematische Weise an den biblischen Opferbegriff erinnert, doch eher das Wort „Shoa" (d. h. Vernichtung, Katastrophe) treten würde.

In der ThRv muß naturgemäß die Behandlung der theologischen und kirchlichen Aspekte besonders interessieren. Dabei ist festzustellen, daß diese keineswegs übersehen sind und daß sie in der Regel sachgemäß und kompetent, wenn auch meist etwas knapp behandelt werden.

Blicken wir zunächst auf die jüdische Seite. An vielen Stellen ist gesagt, mit welcher religiösen Einstellung die Juden in den Tod gingen. Zahlreiche unvergeßliche Rabbiner kommen mit ihren Worten in diesem Lexikon vor. „Kiddusch Haschem" (Heiligung des göttlichen Namens) und „Kiddusch Hachaim" (Heiligung des Lebens) haben als religiöse Grundkategorien des Judentums zur Deutung der tödlichen Verfolgung in zwei, wenn auch allzu kurzen Artikeln Aufnahme gefunden (754–756). Die jüdische „Theologie des Holocaust" (1110–1113) wird in ihren Grundstrukturen skizziert und die biblischen Modelle, die von den Rabbinern immer wieder zum Verständnis der Ermordung der Juden herangezogen wurden, sind genannt: die Opferung Isaaks, der leidende Gottesknecht, die Verborgenheit des göttlichen Antlitzes und die Erfahrungen Hiobs (1110–1111). Auch die Einwände, die gegen

diese „Erklärungen" vorgebracht werden, sind nicht unterschlagen. Natürlich muß sich der christliche Leser, der sich intensiver mit dieser jüdischen Thematik befassen will, auf die weiterführende Literatur stützen, die mehr und mehr auch in Deutschland leicht zugänglich ist.

Leider erfahren wir über die christlichen Theologen, die über Auschwitz und die Judenverfolgung nachgedacht haben, kaum etwas. Die einschlägigen Versuche z. B. von Metz und Mußner auf katholischer Seite sind unterschlagen. Wohl ist hier Wichtiges und Richtiges über die Einstellung der Kirchen (758–768) vor, während und nach der nationalsozialistischen Judenverfolgung zu lesen. Das Bemühen um eine sachgerechte Darstellung und um Berücksichtigung der Forschungslage ist unverkennbar. Dabei fällt auf, daß die lange Geschichte der christlichen Judenfeindschaft, die schon in der Bibel ihre ersten Anfänge hat, nur sehr pauschal beschrieben wird. Hier wäre etwas mehr Fülle und Anschaulichkeit nützlich gewesen, weil diese lange christliche Judenfeindschaft als eine Wurzel des nationalsozialistischen Antisemitismus gelten muß. Sie hat verhindert, daß Christen in der Stunde der tödlichen Gefahr Widerstand gegen die Verfolger leisteten und sich für die verfolgten Juden wirkungsvoll einsetzten. Im allgemeinen wird ein ambivalentes Bild der Kirchen während der Nazizeit entworfen. Ihre epochalen Versäumnisse werden genannt, ihre vielen konkreten Hilfen nicht verschwiegen. Diese Ambivalenz wird auch bei dem Porträt von Pius XII (1115–1118) herausgearbeitet. Wohltuend ist es dann, wenn man nach soviel „Einerseits-Andererseits" z. B. von dem mutigen Erzbischof von Toulouse Jules Gérard Saliége (1274) liest, der sich öffentlich für die verfolgten Juden einsetzte, was zur Folge hatte, daß es in seiner Region eine breite Unterstützung für die Juden gab. Leider ist die Zahl dieser positiven Beispiele begrenzt.

Die kirchliche Einstellung zu den Juden in der Nachkriegszeit wird bis zum Streit um den Karmel in Auschwitz (1992) fortgeführt (767). Doch kann für diese Epoche von einer in sich stimmigen Behandlung nur mit einigen Vorbehalten die Rede sein. Die überragende Bedeutung der Konzilserklärung „Nostra aetate" (762, 766) ist kaum erkennbar, auch das Bemühen vieler Päpste, Bischöfe, Theologen und Laien um eine Verbesserung des Verhältnisses zu den Juden bleibt eher unscharf. Demgegenüber treten die Schwächen des kirchlichen Engagements deutlicher in den Blick. Man kann leider kaum widersprechen, wenn es heißt: „(Es) läßt sich nur verhältnismäßig selten ein Bewußtsein der eigenen Verantwortung und Beteiligung an der versuchten systematischen Ermordung der Juden bei den Funktionären und Institutionen der Kirche nachweisen. Selbst Resolutionen gegen Antisemitismus und Rassismus werden gewöhnlich so abgefaßt, als existiere dieses Problem für die eigene Gemeinschaft nicht. Sowohl der theologische als auch der kulturelle Antisemitismus sind nach wie vor im größten Teil der christlichen Welt lebendig, auch in Kreisen, die bereitwillig verurteilen, was sie als ‚rassistisches Vorurteil, Antijudaismus oder Antisemitismus bezeichnen – nämlich den politischen Antisemitismus" (764).

Vielleicht dürfen wir hoffen, daß unsere Kirche in Zukunft noch deutlicher auch zu ihrer eigenen Schuld und Mitverantwortung an der Shoa Stellung nimmt, gegen die immer noch vorhandene latente Judenfeindschaft angeht und die theologische Selbständigkeit des Judentums respektiert, damit die Kritik an der Kirche, die diese Enzyklopädie zu Recht äußert, nur noch für die kirchliche Vergangenheit gilt. Das Wort, das die deutschen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers von Auschwitz im Januar 1995 gesagt haben, weist schon in eine neue Richtung.

Bonn Werner Trutwin

Röhm, Eberhard / **Thierfelder**, Jörg: **Juden – Christen – Deutsche.** Bd 3: 1938–1941. Teil 1/2. – Stuttgart: Calwer 1995. 451 S. / 400 S. (Calwer Taschenbibliothek, 50/51), kart. DM 34,00 / DM 34,00 ISBN: 3-7668-3393-6 / 3-7668-3398-7

Mit den Teilbden 3/I und 3/II setzen E. Röhm und J. Thierfelder ihre auf vier Bde angelegte Gesamtdarstellung der Geschichte der Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich fort (vgl. Rez. der bisherigen Bde in: ThRv 90 [1994], 311f). In der Nomenklatur der Jahre 1933–1945 hießen die Christen jüdischer Herkunft „christliche Nichtarier". Ihr Schicksal bedarf trotz der seit den 1970er Jahren vorangetriebenen Forschungen weiterer Aufmerksamkeit. Diesem Anliegen wissen sich die Vf. mit anhaltend hohem Engagement verpflichtet. Die Teilbde 3/I und 3/II beschäftigen sich mit der dritten Etappe der NS-Judenpolitik von 1938–1941. Auch in ihnen bringen die Vf. bislang unausgewertetes Material bei. Konnte Bd 2/II aus dem Dokumentenbestand des Bundesarchivs Potsdam (ehemals: Zentrales Staatsarchiv der DDR) schöpfen, so besteht der archivalische Hauptgewinn von Teilbd 3/I und 3/II in der Verarbeitung von Aktenbeständen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Teilbd 3/I gliedert sich in 26 kurze Kap. Den Schwerpunkt bilden der Novemberpogrom von 1938 und die kirchlichen Reaktionen der „Deutschen Christen", der Bekennenden Kirche, der Inneren Mission, des Episkopats und der Caritas. Breiten Raum nehmen die Hilfsaktionen des St. Raphaelsvereins („Hilfsausschuß für katholische Nichtarier") und des „Büros Grüber" ein. In die Darstellung der institutionsgeschichtlichen Aspekte lagern die Vf. wiederum die Schilderung von Einzelschicksalen ein, z. B. das Schicksal des Ehepaars Georg und Maria Lindenstädt (212ff), des Leipziger Pfarrers Ernst Lewek, Sohn eines jüdischen Juweliers und einer christlichen Mutter, der in der Lingua Tertii Imperii als „Mischling ersten Grades" galt (301ff), und des Braunschweiger Pfarrers bzw. Religionslehrers Alfred Goetze (319ff). Kap. 26 enthält eigens eine „Übersicht" über „Das Schicksal der ‚nichtarischen' Pfarrer" (341ff).

Besondere Aufmerksamkeit in diesem Teilbd verdient Kap. 22: „Ein neuer ökumenischer Anlauf" (260–279). Willem Adolf Visser't Hooft, Generalsekretär des in der Formierungsphase befindlichen „World Council of Churches", befand sich während des Novemberpogroms 1938 zufällig auf einer Besuchsreise in Deutschland. Er erlebte den Pogrom als eine „Eruption unmenschlicher, satanischer Kräfte". Die Eindrücke des Generalsekretärs, zuvor schon der Bericht des amerikanischen Geistlichen Dr. Conrad Hoffmann jr. über die Lage der verfolgten Juden und Judenchristen vom August 1938 sowie die Verabredungen der ökumenischen Weltbundtagung in Larvik (22. September 1938) mündeten in einen Appell vom 16. November 1938 an alle mit der ökumenischen Zentrale in Genf verbundenen Kirchen ein (Druck: 265f). Praktische Schritte folgten. Auf knappen Raum zeichnen R./Th. das Bild jener Vorgänge, die zur Zusammenführung verschiedener Hilfswerke im Bloomsbury-House in London führten, bis dann – kriegsbedingt – das Sekretariat des Ökumenischen Flüchtlingsdienstes unter Adolf Freudenberg nach Genf verlegt werden mußte.

Teilbd 3/II (Kap. 27–48) ist einerseits der Theorie und Praxis der „Entjudung" der evangelischen Kirche gewidmet, andererseits dem Alltag der Verfolgung und dem Schicksal von Deportierten und Flüchtlingen. Fortgeschrieben wird die Geschichte des „ökumenischen Flüchtlingsdienstes von Kriegsbeginn bis Ende 1941" (158ff) und des „Büros Grüber" (weniger des St. Raphaelsvereins). Darlegungen über das Verbot der Berliner Judenmission durch die Gestapo (Kap. 45) und über die Ermordung jüdischer Psychiatriepatienten, „die ersten Opfer des Holocaust" (281), ergänzen das bedrückende historische Spektrum. In einigen Themenbereichen konnten die Vf. schon vorliegende Forschungen zusammenfassen und durch Schilderungen von Details vertiefen. Das ist z. B. der Fall bei der Hinausstoßung der Christen jüdischer Herkunft aus fünf deutsch-christlich beherrschten Landeskirchen seit Anfang 1939, bei der Geschichte der „Godesberger Erklärung" und beim „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben". In anderen Themenbereichen betreten die Vf., zumindest teilweise, Neuland. Erwähnt seien die Aktivitäten des schlesischen Flüchtlingspfarrers Friedrich Forell (174ff), seit Dezember 1933 wegen „nichtarischer" Herkunft in den Ruhestand versetzt, in Paris und New York sowie die kirchlichen Hilfsbemühungen um die im „Camp de Gurs" Inhaftierten (188ff).

Wie bereits in den vorangegangenen Bden verbinden R. und Th. die historische Darstellung mit didaktischen Interessen und Elementen moralischer Aufrüttelung. Das kommt mitunter bereits in den Kap.überschriften zum Ausdruck. Die Verbindung von *historia* und *memoria* erscheint insgesamt gelungen, wie schon in der Rez. der Bde 1 und 2 angemerkt. Zeittafeln und die Beigabe von Fotos, von amtlichen Dokumenten, privaten Korrespondenzen, Presseausschnitten u. a. bereichern die Darstellung nicht nur optisch. Die Dokumentenbeigaben schaffen zusätzlich Räume der Anschauung und des Nacherlebens. In der Einleitung merken die Vf. an: „Dokumente, Biographien und Situationsbeschreibungen zum Thema Kirche und Judenverfolgung im Dritten Reich geben nicht den Stoff für eine Ruhmesgeschichte, eher für eine Leidensgeschichte" (16). In der Tat, die Solidarität mit dem Betroffenen blieb auf allzu wenige hilfswillige Personen und Gruppen beschränkt. Noch geringer war die Zahl der Christen, die sich angesichts der Ereignisse zu einer prinzipiellen theologischen Revision des Verhältnisses von Christen und Juden gedrängt sahen.

Leipzig Kurt Nowak

Petzel, Paul: **Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen.** Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels. – Mainz: M. Grünewald 1994. 274 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1785-0

Die bei H. Waldenfels erstellte und von ihm mit einem bemerkenswerten Vorwort versehene Bonner Diss. macht sich Einsichten kontextueller Theologie sowie zeichen-, text- und kommunikationstheoretische Forschungen in erkenntnistheol. Absicht zunutze. Sie verfolgt damit das Ziel, die *christliche Theologie als Kommentar zum jüdischen Text zu begreifen*, der, widerständig gegenüber immer wieder unternommenen Bemühungen einer christlich-antijudaistischen Verleugnung, geschichtstheol. Verdrängung und christologisch-ekklesiologischen Vereinnahmung, der christlichen Theologie gerade nach Auschwitz zu denken zu geben hat. Danach muß sich die Theologie nämlich an einem *horror vacui*, dem Fehlen der verleugneten und vernichteten Juden abarbeiten. Wie solche Arbeit

textpragmatisch geschehen kann und was das für kontextuelle Revisionen des christlichen Theologieverständnisses verlangt, wird bei Petzel dezidiert dargelegt mit der Entfaltung der These, daß christliche Theologie an einer Form zu arbeiten hat, in der sie das In-, Mit- und Pro-Israel-Sein ihres Herrn nachvollzieht und eine entsprechende Lebenspraxis der Christen provoziert.

P., der sich dem Ansatz einer kontextuellen Theologie verpflichtet weiß, beginnt mit der Erkundung von „Signum Temporis – Signatura Theologiae" (I). Der angezielten theol. Semiotik erscheint Auschwitz als „Zeit-Zeichen", das heutige christliche Theologie „signiert", das sie indessen nicht nur zu programmatischen Neukonzeptionen treibt, sondern auch zu manchen fragwürdigen Apostrophierungen verleitet, bei denen Juden tendenziell auf einen Opferstatus fixiert werden. Die Frage, ob und wie von Auschwitz gesprochen werden kann, läßt sich laut P. erst in einem pragmatisch-kommunikativen Verständnis von Sprache und Text sinnvoll stellen, das zugleich zu Bewußtsein bringt, daß die christliche Theologie auf das jüdische Zeugnis grundlegend angewiesen ist und demzufolge „uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen" (54).

Der nächste Teil „Loci Iudiaci – Loci Theologici" (II) bestimmt, ausgehend von Melchior Cano, dessen loci-Lehre er kritisch rezipiert, theol. Erkenntnislehre als Topologie. Cano lehrt laut Vf., theol. Erkenntnis als Reflexion auf das Zeugnis zu verstehen, womit die Theo-Logik als eine von geschichtlicher Erfahrung affizierte begriffen wird. Gegen C. Boffs Kritik sieht P. die Möglichkeit einer produktiven Cano-Rezeption, wobei insbesondere der kognitiv-epistemische Gehalt des Zeugnisses gewürdigt wird. Eben damit ist nach P. auch die epistemische Qualität der Zeugen sowie der Orte ihres Bezeugens gefragt. Das topologische Modell der Erkenntnissuche bringt P. im Sinne einer von H. P. Siller her erschlossenen messianischen Heuristik in eine „Theorie kirchlicher zeugniszentrierter Kommunikation" (85) ein. Dabei geht es ihm zugleich darum, die *loci theologici* als Kategorien im Dienste einer anamnetischen Vernunft auszulegen und den locus-Begriff zu entmetaphorisieren. Für einen theol. locus-Begriff hält er als konstitutive Momente die der Erinnerung, des „nicht mehr" von Subjekten sowie des empirischen Ortes fest. Entlang Cano nimmt P. die Suche nach *loci iudaici* auf, wobei er von den *loci alieni* ausgeht. Die Gefahr der theol. Begehrlichkeit wird besonders in bezug auf den neunten Canoschen locus, dem der Autorität der Philosophen, herausgestellt. Der erkenntnistheol. locus-Begriff erfährt bei P. eine Radikalisierung. „Anamnese wird als Nukleus einer theologischen Vernunft erkennbar, die dem Interesse der Wahrung des Subjektseins aller bzw. der Restituierung von entsprechenden Ansprüchen Vernichteter verpflichtet ist" (136). Zugleich deutet die Konstatierung des „nicht-mehr" von Zeugnisträgerschaften eine Beschädigung an, die das Projekt theol. Erkenntnis elementar berührt.

Was es heißt, „Christliche Theologie als Kommentar zum jüdischen Text" (III) aufzufassen, kommt anschließend zur Sprache. Zusammen mit einer theologiegeschichtlichen Übersicht erfolgt hier eine textpragmatische Erschließung des Kommentarbegriffs. Die Bedeutung des Kommentars in der Patristik wie im rabbinischen Judentum wird prägnant skizziert. In seiner systematisch-theol. Würdigung des Kommentars verzeichnet P. eine intrinsische Verbindung von Zeugnis und theol. Kommentar. Zugleich macht er auf die Problematik des christlichen Kommentars zum jüdischen Text aufmerksam, den die christliche Traktatliteratur gerade nicht darstellen kann, denn in einem Kommentar käme der Jude Jesus als Kommentandum und Kommentat des christlichen Textes zum Tragen. Eine Reihe von quantitativ wie qualitativ arg divergierenden christlich-theol. Positionsbestimmungen zum Judentum, angefangen bei H. U. von Balthasar über H. Dolch und H. Peukert bis zu F.-W. Marquardt werden sodann vorgestellt und kommentartheol. ausgewertet. Mit Metz insistiert P. darauf, daß sich nach Auschwitz der Theologie fundamental die Theodizeefrage stellt, mit der im Blick auf die Subjektvermitteltheit und damit dem Zeugnischarakter jeden Gotteswissens zugleich die Ekklesiodizeefrage im Raume stehe.

Von den jüdischen Gegenzeugen der „Heils"geschichte her wird die Ekklesiodizeefrage „Im Angesicht des jüdischen Non" (IV) aufgenommen. Dieses Non buchstabiert P. vierfach aus: „*non sunt*", „*non possunt*", „*non volunt*" und „*non coram Deo*". Dürfen die damit angezeigten jüdischen Verweigerungen für eine kontextuelle Theologie nicht irrelevant sein, so erhofft sich P. diesen Negationen gegenüber aus der christlichen Tradition negativer Theologie Artikulations- und Reflexionshilfen. Zudem spricht er die Bedeutung von Anamnese und Imagination an sowie die Notwendigkeit, angesichts der nicht mehr zu „findenden" Juden theol.-hypothetisch zu „erfinden" und zu „fabulieren". Das Ansinnen einer theol. Trauerarbeit hält P. dagegen für problematisch, weil diese eine Nähe zu den Opfern „suggerierte . . ., die so weder theoretisch noch praktisch je bestand und gewünscht war" (243). Auch die Rede von der anamnetischen Solidarität mit den Opfern droht ihm zufolge mißverständlich zu werden und der eigenen Selbstexkulpierung Vorschub zu leisten, wo sie nicht zugleich die Autorität der Opfer unterstreicht. Die christliche Theologie ist nach P. nicht nur bleibend auf das jüdische Gotteszeugnis einschließlich des Zeugnisses von Gottes Verborgenheit und Abwesenheit angewiesen. Nach Auschwitz ist ihr angesichts eines fehlenden Kommentandum ein Kommentieren abverlangt, in dem „sie mit ihren Operationen in schmerzlicher und geradezu anstößiger Weise ins Ungefähre gestoßen wird" (248).

P. hat eine ebenso originelle wie anspruchsvolle erkenntnistheol. Studie voller (fundamental)theol. wichtiger Einsichten und Anregungen vorgelegt. Sie stellt in der Tat ein Musterbeispiel einer zugleich kontextuell sensiblen wie texttheoretisch aufgeklärten und kommunikativ-pragmatisch orientierten Theologie dar, die gerade im Extremfall mißlingender, abgebrochener, schuldhaft verunmöglichter Kommunikation den Ort theol. Artikulation sucht.

Auf der Basis einer produktiven Cano-Rezeption gelangt der Vf. zu einem konkret-lokalisierten und radikalisierten theol. locus-Begriff, der das an sich ambivalente, weil eben auch (lehramts)positivistisch lesbare locus-Modell subjektbezogen aufzunehmen und weiterzuführen vermag. P.s textpragmatische Erschließung des Kommentarbegriffs ist m. E. sehr erhellend, ebenso dessen systematisch-theol. Würdigung. Daß P. den Juden Jesus als Kommentandum und Kommentat des christlichen Textes auffaßt, ist gleichfalls eine seiner kommentartheol. produktiven Überlegungen. Inwieweit ein solches Verständnis bei Balthasar angezielt und verfehlt wird, wird wohl deutlich; allerdings fallen die Passagen zu den arg divergierenden theol. Positionen etwas aus dem Argumentationsgang heraus.

Für interessant und relevant halte ich die Ausbuchstabierung des vierfachen jüdischen Non. Daran sind m. E. insbesondere die Ausführungen zur schuldhaften Praxis hervorzuheben. P. zeigt eindringlich, daß das Einstehen der Zeugen für den Bezeugten nicht nur für die „glücklichen" Fälle dieser Beziehung angenommen werden kann. Seinen Rekurs auf die Traditionen negativer Theologie, seiner Betonung der Bedeutung von Anamnese und Imagination sowie der Problematisierung der theol. Trauerarbeit stimme ich ganz zu. Ich habe allerdings Vorbehalte gegenüber der Rede vom „Erfinden" und „Fabulieren", selbst wenn sie provokativ-rhetorisch gemeint sein sollte. Eine Engführung wird in der bisweilen allzusehr beschränkten Auswahl seiner Gespächspartner sichtbar; so fehlt z. B. bei der Diskussion kontextueller Theologie jeder Hinweis auf R. Schreiter, der zudem einiges zur Erhellung des Kommentarbegriffs beizutragen hätte; und als jüdische Gespächspartner werden vornehmlich Holocausttheologen (E. Wiesel, E. Fackenheim, A. Cohen) herangezogen, während die innerjüdische Kritik dieser Theologie, wie sie etwa M. Ellis formuliert (von der palästinensischen eines N. S. Ateek, den P.s christlicher Kronzeuge Marquardt jüngst selbst zu Wort kommen läßt, ganz zu schweigen), unberücksichtigt bleibt.

Bei alledem arbeitet P. überzeugend heraus, daß der jüdischen und christlichen Theologie ein subjekthafter wie lokalisierbarer Zeugnischarakter eigen ist, daß darum Theologie kontextuell zu sein hat, also an konkrete Topoi gebunden ist und auf ebenso nichtarbiträre wie nichthintergehbare Orte wie Auschwitz verwiesen ist. Worum es in der christlichen Theologie in der Tat geht, ist ein Sich-Abarbeiten an einem *horror vacui*, dem Fehlen der verdrängten, verleugneten, vernichteten Juden. Daß P. dies klipp und klar formuliert hat, macht die Bedeutung seiner Arbeit aus.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Schöppner, Lothar: **Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog.** Empirische Analyse des Würzburger Lernprojekts. – Freiburg: Herder 1993. 480 S. (Lernprozeß Christen – Juden, 7), kart. DM 78,00 ISBN: 3–451–23038–0

Es gab in den letzten Jahren wichtige Bemühungen der Religionspädagogik (Exeler, Fiedler, Biemer, Reck u. a.), die traditionelle Sicht des Judentums im Religionsunterricht (RU) zu korrigieren und sowohl das Verhältnis von Judentum und Christentum theologisch und historisch neu zu bestimmen, wie auch das Judentum in seinem eigenen Profil und seiner Eigenständigkeit besser darzustellen. Manche Schulbücher haben von diesen Arbeiten profitiert, so daß sie eine verantwortbare Darstellung des Judentums bieten. Im Rahmen dieser Entwicklung ist auch die vorliegende Publikation zu sehen. Sie schreibt die vorangegangenen Bemühungen um ein Neuverständnis fort und setzt wichtige neue Akzente.

Gegenstand der Publikation ist das 1987 an der Univ. Würzburg durchgeführte kommunikative Lernprojekt „Juden und Christen", das von Paul Neuenzeit inspiriert, geplant und organisiert wurde.

Ganz singulär war das Projekt dadurch, daß an ihm Juden und Christen teilnahmen und nicht nur, wie es sonst fast immer die Regel ist, Christen über Juden, sondern mit Juden sprachen. Zusammen mit den christlichen Studenten nahmen durchschnittlich zehn bis zwölf Juden an den verschiedenen Projektveranstaltungen teil, unter ihnen Schüler, Studenten und auch ältere Leute. Man macht sich kaum eine Vorstellung davon, wie schwierig es schon im Vorfeld war, hinreichend viele jüdische Teilnehmer für das

Projekt zu finden. Leider war der Teilnehmerkreis für die Dauer des ganzen Projekts nicht ganz gleichbleibend, sondern unterlag einer gewissen Fluktuation, so daß die Konstanz der Arbeit gerade im Blick auf die angestrebten kommunikativen Prozesse etwas litt.

Schon bei der Planung traten manche Schwierigkeiten zutage. Sie betrafen das Konzept und die Finanzierung, aber auch so heikle Punkte im christlich-jüdischen Miteinander wie Gottesdienst, Sabbat und koschere Mahlzeiten. Hier sei nur etwas über die Zielsetzung gesagt. Den Veranstaltern kam es nicht darauf an, ein neues Curriculum für den RU zu entwerfen, da es dazu schon akzeptable Publikationen gibt. Vielmehr sollten sich die jüdisch-christlichen Teilnehmer in unmittelbaren und konkreten Begegnungen gut kennenlernen und auf der Basis neuer, hierzulande sonst kaum zu machender Erfahrungen der Vorurteilsproblematik stellen, Ansätze zur Vermeidung von Vorurteilen finden, antisemitische Tendenzen in unserem Land analysieren und tragfähige Grundlagen für ein humanes Miteinander von Juden und Christen finden. So sollte ein Modell für den christlich-jüdischen Dialog entstehen können. Methodisch orientierte sich die Arbeit am Konzept der kommunikativen Didaktik, die nicht nur die Inhaltsebene, sondern intensiv auch die Beziehungsebene der Teilnehmer berücksichtigt, dabei auf die Dialektik von Rede und Gegenrede achtet, die Begegnung selbst als Lernprozeß begreift und vor allem nicht-autoritäres Lernen fördert. Die Berechtigung und Aktualität des Programms und seiner Methode leuchtet heute mehr noch als vor neun Jahren ein.

Die vorliegende umfangreiche Diss. stellt Planung, Verlauf und Auswertung des Projekts minuziös dar. So gut wie alle Details der verschiedenen Veranstaltungen werden präsentiert, analysiert und zusammengefaßt. Tonbänder, Protokolle und Fragebögen werden ausgewertet. Die Erinnerungen der Teilnehmer (leider nicht in gleicher Weise die der eingeladenen Mitarbeiter) fließen oft im Originalton mit ein und geben der Arbeit an vielen Stellen Authentizität und konkrete Lebendigkeit, während die vielen Statistiken am Ende zeigen, auf welch nachprüfbaren Daten die Untersuchung beruht.

Bemerkenswerterweise traten im Verlauf des Projekts manche Probleme auf, die seit langem im christlich-jüdischen Dialog besprochen werden, also z. B. Fragen nach Thora, Messias und Wahrheitsanspruch. Die üblichen Mißverständnisse und Vorurteile kamen auch in diesem Kreis zur Sprache. Aber im ganzen hat das Projekt seine Zielsetzung in hohem Maß erreicht. Zu fragen ist allerdings, ob es Modellcharakter für den christlich-jüdischen Dialog haben kann, da es unter außergewöhnlichen personellen, finanziellen und zeitlichen Rahmenbedingungen ablief, die sonst so nicht mehr in Deutschland vorfindbar sind, wenn man einmal vom Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken absieht. Wo können sich schon hierzulande Juden und Christen zu intensiver gemeinsamer Arbeit an religiösen, politischen, sozialen und pädagogischen Fragestellungen zusammenfinden? Und wo dies geschieht, muß immer wieder ein neuer Anfang gemacht werden, der die begrenzten, teilweise auch vorurteilsbehafteten Kenntnisse der Teilnehmer berücksichtigt und auf die Einstellungen und Fragen eingeht, die im heutigen christlich-jüdischen Dialog eigentlich kein Problem mehr sein sollten.

Wer sich in Zukunft mit dem Themenkomplex wissenschaftlich befassen will, wird bei der empirischen Analyse Sch.s Material finden, wie es sonst nirgends in Deutschland zusammengestellt ist. Trotzdem bleiben einige Fragen, z. B. ob die – statistisch gesehen – relativ geringe Teilnehmerzahl genügt, um jeweils verläßliche Aussagen auch nur über die Veranstaltungen selbst zu machen. Unter den Seelsorgern und Lehrern wird es nur wenige geben, die diese Arbeit mit Gewinn studieren können, weil sie auf weite Strecken zu detailliert auf die einzelnen Phasen des Lernprojekts bezogen ist. Diese seien deshalb auf das Buch von Paul Neuenzeit selbst hingewiesen, das aus demselben Projekt hervorgegangen ist.[1] Aber Schulbuchautoren und Lehrplankommissionen können und sollten aus der engagierten und inhaltsreichen Studie Sch.s Gewinn ziehen. Wenn die hier dargelegten Intentionen, Erkenntnisse und Methoden mehr und mehr auch die religionspädagogische Praxis bestimmten, hätte sich die Arbeit Sch.s, Neuenzeits und aller Beteiligten gelohnt.

Bonn Werner Trutwin

Gay, Ruth: **Geschichte der Juden in Deutschland.** Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg. – München: Beck 1993. 280 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-37603-7

Seit einigen Jahren ist ein rapide zunehmendes Interesse an der Geschichte der Juden in Deutschland zu konstatieren. Angesichts dieses Sachlage nimmt es nicht wunder, daß eine starke Nachfrage nach kompakten und kompetenten Überblicksdarstellungen besteht. Das Buch von R. Gay kommt diesem Bedürfnis entgegen. Auch wenn es beispielsweise mit der in Friedrich Battenbergs Überblickswerk „Das europäische Zeitalter der Juden" aus dem Jahr 1990 ausgebreiteten Informationsfülle nicht konkurrieren kann, bietet es sich doch als Alternative oder auch Ergänzung dazu an.

Sein großer Vorteil besteht in einer vorzüglichen Mischung aus Text und Bild einerseits und einer sorgsam übersetzten Darstellung, die geschickt zwischen der Vermittlung äußerer und innerer Geschichte der Juden und ihrer Kultur die Waage hält, andererseits. Das exquisite Bildmaterial ist mit großer Sachkunde ausgewählt worden und illustriert die Darlegungen der Vf.in ebenso anschaulich wie insgesamt 53 Quellenauszüge. Freilich hätte man sich darüber hinaus ein Mehr an Tabellen und Karten gewünscht. Die auf S. 40 abgedruckte hochbetagte Karte jüdischer Siedlungen im Spätmittelalter sollte hingegen künftig keine Verwendung mehr finden. Der Bd wird beschlossen von einem ausführlichen Register sowie einer Liste mit Literaturhinweisen.

G. hebt zu Recht hervor, daß die Mehrzahl der einschlägigen Publikationen dem 19. und 20. Jh. gewidmet ist. Auch bei ihr nimmt dieser Zeitraum über die Hälfte des Bdes in Anspruch – eine Ungleichgewichtigkeit, die auch ihrem eigenen Forschungsinteresse und dem ihres Mannes, des bekannten Historikers und Psychoanalytikers Peter Gay, eines in Berlin geborenen jüdischen Emigranten, der die Einleitung des Werkes verfaßt hat, entgegenkam. Ebenfalls sehr intensiv ist die Konzentration auf bedeutende jüdische Stadtgemeinden (Berlin, Frankfurt etc.), während das seit dem Ausgang des Mittelalters immer stärker in Erscheinung tretende Landjudentum erst im vorletzten von sieben Kap.n – zusammen mit den osteuropäischen Juden – zu seinem Recht kommt.

Das erste Kap. präsentiert als früheste Judengemeinde auf deutschem Boden Köln, das sogar einen „Oberrabbiner" (eine mißlungene Übersetzung von „Archisynagogos") besessen habe, und beruft sich zum Beweis auf die bekannten konstantinischen Dekrete der Jahre 321 und 331, denen jedoch kaum lokaler Beweiswert zukommt, da es sich lediglich um allgemeine Erlasse gehandelt hat. Der Mittelalterteil bemüht sich besonders, dem Leser die reiche Kultur der Juden nahezubringen, bevor die Ausdrucksformen von Judenfeindschaft in dieser Zeit referiert werden. Mehrere sachliche Fehler haben sich hier eingeschlichen, die aber nicht immer zu Lasten der Vf.in gehen.

Allerdings stellte Heinrich IV. den Juden natürlich nicht 1157, sondern im Jahre 1090 Privilegien aus. Auch bleibt zu betonen, daß der Beweis für eine besondere Judenfeindlichkeit der Geißler bislang nicht zu führen war. Die pauschale Behauptung, die Juden hätten sich im Mittelalter, da angeblich unbewaffnet, „in ganz Europa" (sic) den Ruf eines Feiglings zugezogen (36), ist die wohl gravierendste Verzeichnung jüdischer Existenz im Bd von G., die jedoch im zweiten Kap. mit einem lesenswerten Überblick über das jüdische Gemeindeleben und seine Institutionen aufwartet.

In der Folge wird die Geschichte mit Vorliebe am Leitfaden prominenter Persönlichkeiten weiterverfolgt und kenntnisreich erzählt, wobei es symptomatisch ist für den Stand der Forschung, daß, gäbe es da nicht die berühmte Memoirenschreiberin Glückel von Hameln oder den Pseudomessias Sabbatai Zwi, das 17. Jh. – abgesehen vom Fettmilch-Aufstand – fast gänzlich unter den Tisch gefallen wäre. Ausführlich wird die labile Existenz der Hofjuden beleuchtet, die ihre so sehr angefeindete Stellung im Umkreis der Mächtigen auch häufig zum Vorteil ihrer Glaubensgenossen zu nutzen bemüht waren.

Die überragende Gestalt Moses Mendelssohn wird im vierten Kap. mit den weniger vertrauten Geistesgrößen David Friedländer – der im Jahre 1799 schon die Kühnheit besaß vorzuschlagen, das Judentum als Sekte des Protestantismus anzuerkennen – und Salomon Maimon kontrastiert, dem ruhelosen Ostjuden, der zur Empörung vieler bereits gänzlich an der Religion als dem traditionellen Eckpfeiler des Judentums zu rütteln begann.

Die Frage nach der jüdischen Identität durchzieht als ein Leitthema das fünfte Kap., das dem so wechselvollen „Ringen um die Emanzipation" der Juden – besonders in Preußen – gewidmet ist. Der Weg dorthin ließ sich auch durch einen Übertritt zum Christentum nicht beschleunigen, wie nicht nur Heinrich Heine und Ludwig Börne schmerzlich erfahren mußten. Der weit weniger bekannte Leutnant Meno Burg konvertierte nicht, ertrug den verbreiteten antijüdischen Spott und brachte es wenigstens noch zum Major, was schon einer Sensation gleichkam. Selbst als die formale Gleichstellung der Juden im Bismarckreich endlich – wenn auch keineswegs vollständig – errungen war, konnten sogar die arrivierten jüdischen „Magnaten" eine gesellschaftliche Außenseiterposition letztlich nicht überwinden.

Auch eine in manchen Fällen bis zur Deutschtümelei gesteigerte Assimilationsbereitschaft konnte daran nichts ändern. Die Religion spielte im Leben der meisten Juden des Kaiserreichs, welche sich an die moderne Welt anpaßten, eine zunehmend untergeordnete Rolle – trotz pompöser Synagogenbauten und zahlreicher Reformrichtungen im Judentum, von orthodox bis liberal, die u. a. eigene Rabbinerseminare gründeten. Einen Weg, dem in Deutschland grassierenden Antisemitismus zu entkommen, boten dann jedoch die Zionisten. Noch blieb die Zahl der Anhänger klein; dem Central-Verein der Juden

[1] Neuenzeit, Paul: „Juden und Christen. – Auf neuen Wegen zum Gespräch. Ziele, Themen, Lernprozesse" (Echter 1990, 216 S.); hier finden sich kürzere Beschreibungen des Projekts und wichtige Anregungen für die Arbeit in kompakter Form.

kam eine jüdisch-nationale Strömung höchst ungelegen. Dennoch verließen im 19. Jh. deutsche Juden zu Zehntausenden ihr Heimatland. Sie wanderten nach Amerika aus mit der Folge, daß manche Gemeinden regelrecht ausbluteten.

Im Schlußkap. – überschrieben mit „Das Ende" (sc. der „1600 Jahre deutsch-jüdischer Geschichte") – verfolgt G. nach der Schilderung der Weimarer Verhältnisse und der Greuel der Nazi-Ära anschaulich den Weg derer, die den unerträglich gewordenen Verhältnissen in Deutschland schließlich doch durch eine Emigration nach Palästina entkamen. Von einer detaillierten Darstellung der Vernichtung der Juden während des Zweiten Weltkriegs hat G. abgesehen. Ihr Schlußwort ist bitter: „Im heutigen Deutschland leben Juden wie seit Jahrtausenden – am Rande, im Exil." Doch nach wie vor stellt sich die Frage, wie sich jüdische Identität in einer weitgehend säkularisierten Umwelt ohne religiöse Bindung überhaupt noch manifestieren kann. – Wie lange wird es dauern, bis auch die praktizierenden Christen in Deutschland zur „Randgruppe" geworden sind?

Trier Gerd Mentgen

Hufnagel, Cordula: **Die kultische Gebärde.** Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs. – Freiburg/München: K. Alber 1994. 175 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-495-47790-X

Die an der Freien Univ. Berlin erstellte phil. Diss. will Rosenzweigs Denken entgegen dessen Interpretation als Sprachphilosophie und als Philosophie der Offenbarung, womit ein Verständnis des Autors als eines Kritikers der Totalität einhergeht, als eine Philosophie der Erlösung lesen, die selbst wiederum eine Totalität anvisiere und darstelle. Die Vf.in sieht hinter Rosenzweigs Denken einen „Willen zur Totalität" (11) und sucht dessen phil. Hauptwerk in weitgehender Kontinuität zu Schellings idealistischem System zu erfassen. Den „Stern der Erlösung" gelte es als das zu charakterisieren, was er seinem Titel nach sein will, eine Philosophie der Erlösung, die die Notwendigkeit betont, diese in der Gegenwart vorwegzunehmen. Der „Stern" erweist sich H. zufolge damit „als ein Endpunkt der unter der Formel ‚Wende zur Ästhetik' zusammengefaßten Bestrebungen, Totalität zu denken und zu verwirklichen" (152). Zugleich erkennt H. in Rosenzweigs Ästhetik eine Tendenz zur Entspiritualisierung und Säkularisierung, die Kunst nicht länger idealistisch im Geist verankert, vergöttert und als autonom begreift, sondern sie ins Leben hineinführen und in den Dienst des Kultes stellen will.

Der Kult erst gibt dem Leben Gestalt. Im Judentum stellt er die vorgängige Gemeinschaft einerseits dar und nimmt in den Festen der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung – zu den letzteren fehlen nach Rosenzweig Parallelen im Christentum – andererseits die Erlösung vorweg. Die Ewigkeit der Erlösung wird dabei vor allem im liturgisch eingeübten gemeinsamen Schweigen wahrgenommen und antizipiert; sie kommt in der kultischen Gebärde jenseits von Tat und Rede zum Ausdruck. Wie die jüdische Liturgie Selbstdarstellung der Gemeinschaft ist, so sieht Rosenzweig in deren weltlichem Pendant, dem „Volksspiel", das er als ein johanneisches Fest versteht, die Einheit von Kunst und Leben vollzogen. Doch „gegenüber der wahren Einheit des heiligen Volks bleibt die Inszenierung der Einheit im Volksspiel ein bloßer Wahn ... Das Volksspiel ist die Selbstdarstellung der messianischen Politik der Völker und Nationen, die in ihm ein ‚Wir' als ewig feiern und behaupten, das doch nur eine weitere Etappe des Ewigen Wegs bedeuten kann" (137). Das Christentum bleibt die Religion des Weges – auch in seiner säkularisierten Gestalt, in der seit der Französischen Revolution im Begriff der Nation eine Christianisierung des Volksbegriffs stattfindet. Es bleibt auch in dieser johanneischen Epoche, welche das Reich Gottes in der Welt zu verwirklichen sucht, ein ewiger Antipode zum Judentum, wobei die Verwirklichung in der Welt des „Volkstums" eben auf das zugeht, was das ewige Volk der Juden schon immer ist.

H. stellt zu Recht die massiven Anleihen Rosenzweigs bei Schellings „Weltaltern" und seiner „Philosophie der Kunst" heraus. Sie unterstreicht ganz richtig Rosenzweigs aus heutiger Sicht befremdliche „Wendung zum Volkstum" (17), die ihn einmal mehr als einen Zeitgenossen Heideggers erweist. Gleichwohl enthalten seine Ausführungen zum notwendigen Nebeneinander von Judentum als ewigen Volk und Christentum als ewigem Weg, die in einer soziologisch aufgeklärten Liturgik expliziert werden, m. E. fruchtbare Einsichten in die Angewiesenheit beider aufeinander sowie ihre freilich konfliktuelle Bindung aneinander. Sie beleuchten zugleich die Komplementarität von Sein und Handeln, die mit Rosenzweig und Lévinas als eine solche von (jüdischem) Zeugesein und (christlichem) Zeugnisgeben gelesen werden kann. In diesen Überlegungen finden sich zudem wichtige sprach- und handlungsphilosophische Einsichten, die Rosenzweig in der Tat zu einem der sprachphilosophisch anregendsten Denker der ersten Jh.hälfte machen. Aus der Perspektive idealistischer Ästhetik mag dessen Theorie der Kunst einschließlich der kultischen Gebärde als eine „gigantische Ästhetisierung" (119) erscheinen, die eine kultische Funktionalisierung der Kunst verficht. Dem von der Vf.in hier am Werk gesehenen „Willen zur Totalität" widerspricht m. E. allerdings der von ihr gleichfalls registrierte „apokalyptische Grundansatz Rosenzweigs" (90). Dieser stellt, wie v. a. S. Mosès im Anschluß an Lévinas deutlich macht, dem geschichtsphilosophischen Versöhnungsdenken ein die Diskontinuität und den Bruch betontes Offenbarungsdenken entgegen; den falsche Versöhnung versprechenden Götzen Staat und Kunst gegenüber erwartet und erhofft er von Gott allein Vollendung, Erlösung, sein Reich. Eben dieses gilt es im Gebet zu erbitten, in der Liturgie zu erzählen und vorwegnehmend darzustellen, im Alltag des Lebens handelnd zu antizipieren.

Frankfurt Edmund Arens

Bibelwissenschaft

Söding, Thomas: **Mehr als ein Buch.** Die Bibel begreifen. – Freiburg: Herder 1995. 448 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-451-23633-8

Das Buch geht auf Vorlesungen zurück, die Vf. an der Univ. Wuppertal im Rahmen der Lehrer/innen-Ausbildung gehalten hat. Es versteht sich als eine kleine „Theologie der Heiligen Schrift" (5) und will „einen Eindruck von der Aktualität und Bedeutung vermitteln, die der Bibel als ganzer in der Vielzahl ihrer Themen und Aussagen zukommt" (ebd.). Die bewußt getroffenen Vorentscheidungen bestehen darin, daß der Blick auf die *ganze* Bibel gerichtet, der Fragehorizont zur *Fundamentaltheologie* hin offengehalten und die Darstellung in *ökumenischem Geist* vorgenommen wird.

Die Durchführung erfolgt in acht Teilen. Die drei ersten Teile informieren über den Anspruch der Bibel, „Heilige Schrift" zu sein, über die aktuelle Ambivalenz ihrer Rezeption, über die Vielzahl der Schriften und Formen sowie über das Verhältnis der beiden Testamente zueinander. Dabei werden durchweg sachkundige und ansprechende Informationen sowie in strittigen Fragen besonnene Antworten gegeben. So wird z. B. beim Umgang mit der Frage nach der „Einheit der Schrift" zu Recht einerseits die Notwendigkeit dieser theologischen Fragestellung bewußt gemacht und andererseits auf die Grenzen der Beantwortungsmöglichkeiten hingewiesen sowie vor Verengungen etwa eines „Kanons im Kanon" (77) gewarnt. Die Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT bezeichnet S. zutreffend als das „wichtigste und ... umstrittenste Problem der Bibeltheologie" und als unverzichtbares „Thema des jüdisch-christlichen Dialoges" (89). Er wendet sich gegen eine christliche Abwertung bzw. Vereinnahmung des AT, wie sie in der Alten Kirche etwa durch den Barnabasbrief und z. T. durch Irenäus, in neuerer Zeit etwa durch Schleiermacher, Bultmann und v. Balthasar geschah. Aber ebenso entschieden wendet sich Söding gegen einen Trend der Aufwertung des Alten Testaments, wenn diese auf Kosten des Neuen vorgenommen und dabei dem Eigengewicht des Neuen nicht genügend Rechnung getragen wird, wie es z. T. etwa bei M. Görg (103), A. A. van Ruler (104), K. H. Miskotte (ebd.) und E. Zenger (105f.) der Fall zu sein scheint. Demgegenüber gelte es, „den spezifischen Wert sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments zu beachten, ... die Spannung zwischen den beiden Teilen der *einen* Bibel aufrecht zu erhalten" (106). Unter der Wahrung dieser Spannungseinheit ergebe sich als „Neuheit des Neuen Testaments" vor allem eine christologisch vermittelte Theozentrik, die darin bestehe, „daß Gott durch die Person Jesu Christi, seine Inkarnation, sein Wirken, seinen Tod, seine Auferweckung und Erhöhung, etwas ganz Neues begonnen [habe], das unableitbar, unvordenklich, unberechenbar, rein aus Gottes Gnadenentschluß ins Werk gesetzt worden" sei (111), freilich von dem *einen* Gott, den beide Testamente bezeugen, und gläubig gedeutet als (Teil-) Erfüllung von dessen Verheißungen. Eine derartige Betrachtungsweise führe allerdings auch unumgänglich dazu, einen prinzipiellen Unterschied „zwischen einer jüdischen und einer christlichen Einschätzung der israelitischen Schrift zu konstatieren" (116).

Nach diesen Grundlegungen versucht S. in den folgenden fünf Teilen die Aktualität der Bibel bewußt zu machen, und zwar als Buch „des Lebens", „des Glaubens", „der Kirche", „des Wortes Gottes" und als „Lese-Buch". Jeder dieser Teile ist so aufgebaut, daß zum jeweiligen Gesichtspunkt Textbeispiele aus dem AT und NT dargeboten und kommentierend erschlossen werden. Der Ertrag wird sodann in einem umfassenderen geistigen Zusammenhang reflektiert.

Als konkretes Beispiel dieser Durchführung greife ich die Darstellung der Bibel „als Buch des Lebens" heraus (118–206): Drei Gesichtspunkte werden dabei behandelt: Die Bibel „als Spiegel für die Wirklichkeit des Lebens", als „Anwältin für die Würde des Lebens" und „als Weisung zu gelingendem Leben". Der erste Gesichtspunkt wird durch Gen 4,1–6 (Brudermord) und Röm 7,14–25 (Ich elender Mensch), der zweite Gesichtspunkt durch Ps 8 (Was

ist der Mensch?) und Joh 3,1–9 (Wiedergeburt zum wahren Leben), der dritte Gesichtspunkt durch Ex 20,17; Dt 5,21 (Nicht begehren!) und Mt 5,38–48 (Liebt eure Feinde!) beleuchtet. Bei den Auswertungen für eine Lebensbetrachtung in unserer Zeit bezieht S. weitere Anregungen aus der Geistesgeschichte, z. B. aus Philosophie und Literatur mit ein.

S. beschreitet und eröffnet mit derartigen Textbegegnungen und -erschließungen einen Weg, der den Gefahren fachwissenschaftlicher oder biblizistischer Verengung und Erstarrung entgeht. Leserinnen und Leser werden dazu angeregt, ihre Lebensfragen im Licht der biblischen Botschaft zu bedenken, und zwar so, daß dies in kritischem Bewußtsein, in einem weitgespannten geistigen Horizont, im Gespräch mit anderen Anwortversuchen und vor allem auch in der Begegnung mit den Ausdrucksformen von Kunst und Literatur geschieht. Dem informativ reichhaltigen und ästhetisch ansprechenden Buch ist eine große Verbreitung zu wünschen.

Vallendar Alfons Weiser

Klauck, Hans-Josef: **Die religiöse Umwelt des Urchristentums I.** Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 207 S. (Studienbücher Theologie, 9,1), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-010312-1

Klauck, Hans-Josef: **Die religiöse Umwelt des Urchristentums II.** Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 206 S. (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 9,2), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-013781-6

Das letzte deutschsprachige Lehrbuch zur kulturellen Umwelt des NT von E. Lohse erschien 1971 (7. Aufl. 1986). Die weitergehende Forschung, z. B. auf dem Feld der Mysterienkulte, machte eine neue Darstellung dringlich. Nun legt der Würzburger Neutestamentler ein reichhaltiges Studienbuch vor, das sich durch theoretische Reflexion, z. B. über das Verhältnis von Religion und Magie (174f), wie durch anschauliche, hervorragend aufgeschlüsselte Textbeispiele (Bilder kamen offenbar aus Kostengründen nicht in Frage, hier muß man weiterhin Leipold-Grundmann Bd 3 zu Rate ziehen) zugleich auszeichnet. Aktuelle und repräsentative Literaturangaben leiten die einzelnen Abschnitte ein. Der Preis für die größere Ausführlichkeit gegenüber Lohse sind allerdings zwei Bde, wobei das bei Lohse noch mitbehandelte Judentum sowie politische Geschichte und soziale Verhältnisse ausgeklammert werden. Doch auch die „heidnische" Religion erdrückt durch ihre Materialfülle, so daß Auswahl geboten ist. K. konzentriert sich auf das, „was vom Neuen Testament her und für das Verständnis von ntl. Texten besonders informativ erscheint" (25). Er setzt pädagogisch geschickt oft mit ntl. Aufhängern ein und deutet einige Male die Relevanz der Ausführungen für den Vergleich mit dem NT an:

I 58 kurz zu christlichen Gemeinden als „Vereinen", 126ff zu Mysterien und Sakramenten, 139 zu Wundern, 145f zum „theios aner", 149 zu Prophetie, 172 zu Jesus als Magier, II 17f zu Spuren des Herrscherkultes in Lk 2; Weish 14,17–21 und Apg 12,20–23.57f.65.69f in der Offb, 73f zu seinen Berührungen mit der ntl. Christologie, 75ff zu den Philosophenschulen in Apg 17; 111ff zu kynischen Elementen im frühen Christentum, 123 zu epikureischen Grundsätzen in Weish 2; 1 Kor 15,32, 143.148f Rückblicke auf den Bezug von Philosophie und Gnosis zum NT.

Problembewußter als die Religionsgeschichtliche Schule wehrt er vorschnellen Ableitungen, die es von – dennoch bedenkenswerten – „strukturellen Ähnlichkeiten" zu unterscheiden gelte (I 22). Im ganzen möchte er eher den griechisch-römischen „Rezeptionshorizont" der christlichen Botschaft ausbreiten. Eine ausgesprochene Konfrontation kann und will das Buch allerdings wohl nicht leisten[1].

Nach meinem Urteil ist das diffuse Material sehr sorgfältig recherchiert und fast fehlerfrei dargeboten. Wenige unbedeutende Versehen habe ich dem Vf. mitgeteilt. Er ist fast immer auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Diskussion, die er öfter referiert, manchmal ohne eine Entscheidung zu treffen. So muß das Buch an seinem Zweck als Erstinformation für Theologiestudenten gemessen werden. Hier hätte ich weniges etwas anders gewichtet oder angeordnet.

So ist der Teil über die Mysterien, in den die Habil.schrift des Vf. eingegangen ist, besonders umfangreich (51 S.) geraten. Das könnte beim Leser Mißverständnisse über ihre quantitative Bedeutung gegenüber der relativ kurz vorgestellten Polisreligion (22 S.) erzeugen. Z. B. fehlt dort die Agora als Kultstätte. Auch setzt K. bei den akademischen Normalverbrauchern doch etwas viel voraus, wenn er meint, das komplizierte polytheistische System sei ihnen mit einer knappen Liste genügend nahegebracht und es könne nicht seine Aufgabe sein, den Mythos der einzelnen Göttergestalten zu erzählen, ihren Kult zu beschreiben und ihre Funktionen zu umreißen (I 39). Zudem sind die Literaturangaben zu „Götter und Götterbilder" (I 10) ausnahmsweise mager. Auch finde ich es wenig glücklich, daß die Mantik unter „Volksglaube von A bis Z" untergebracht ist. Das entspricht unserer modernen Einschätzung, aber nicht dem offiziellen Stellenwert, den sie sowohl bei den Griechen (Delphi!) wie bei den Römern hatte.

Trotz großer Einläßlichkeit ist manches noch zu gedrängt formuliert:

Z. B. wird unvermittelt Sabazios (I 101) eingeführt. Daß der Ritus mit der Schlange „die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit" andeuten soll, ist Interpretation (bei Clemens polemisch!). In Bd I (106) könnte man meinen, daß Kybele erst 284 v. Chr. nach Griechenland eingedrungen ist. Es wird nicht klar, daß die Ilias Asklepius (inkonsequent ist die teilw. lat. Endung bei griech. männl. Personennamen) zwar kennt, aber nicht als Heil*gott* (I 130).

Die drei Hauptpriester von Eleusis werden als „Schauspieler" einer „liturgisch-rituellen Pantomime" in Betracht gezogen (I 93), nicht aber die Priesterinnen, die in der Felsenhöhle beim Plutonium die Trauer um Kore und ihr Wiedererscheinen darstellen konnten[2].

Einmal wird der Leser perplex gelassen vor einem Nebeneinander von Deutungen (I 107 beim Attismythos), ein andermal vertritt K. kühne Thesen, so im Anschluß an W. Burkert: Weil späte Allegorese den Gott des Weines mit dem im orphischen Mythos zerrissenen Kind zusammenbringt, soll der klassische Dionysos selber den Sparagmos erleiden und Pentheus in den Bakchen als sein Stellvertreter fungieren (I 97ff).

Aber das sind unwesentliche Ausstellungen und Ermessensfragen. Im ganzen ist der Leser beeindruckt von der Fülle der Informationen, die ihm dennoch übersichtlich und appetitlich nahegebracht wird. K. hat zwei lehrreiche und interessante Bde geschrieben, die sicher über den primär angezielten theologischen Konsumentenkreis hinaus Leser finden werden. Denn es gibt m. E. derzeit kaum eine so gut lesbare und umfassende Einführung in die religiöse Welt des Altertums um die Zeit Jesu.

Mainz Dieter Zeller

Exegese des AT und NT

Wischmeyer, Oda, **Die Kultur des Buches Jesus Sirach**, hg. v. Erich Gräßer. – Berlin, New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1995. 318 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 77), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014564-2

Die überarbeitete und mit neuester Literatur ergänzte Heidelberger Habil.schrift (1992) will alternativ und komplementär zu gegenwärtigen Sirachstudien zu Text, Theologie bzw. theologiegeschichtlicher Stellung Sirachs das „Bild eines Kulturentwurfs einer historischen Persönlichkeit im Kontext seiner nationalen zeitgenössischen Kultur" (19) zeichnen, dazu gehört die Darstellung der Kultur in ihrer ganzen Breite, entsprechend dem integralen, synthetischen Denken Sirachs sowie eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kultur und Religion für Sirach: Die „kulturelle Welt" wird dabei verstanden als „Gesamtheit aller derjenigen Leistungen und Orientierungen des Menschen, die seine „bloße Natur fortentwickeln und überschreiten" (20), wobei die Zeit Sirachs von der Verengung des Begriffes auf die „höhere Kultur" der „Künste und . . . Literatur" (21) noch weit entfernt war. Die Vf.in versucht auch, Einsichten und Begriffe der empirischen Kulturanthropologie für die Analyse der Kultur Sirachs als Kultur einer bestimmten Gruppe in Israel um 200 v. Chr. fruchtbar zu machen (22f). Nach dieser Einführung (1–25) in Zielsetzung, Begriffe und Forschungsstand zur Diskussion um die Kultur Israels in vormakkabäischer Zeit werden in Teil I (26–82) die Rahmenbedingungen der Kultur Sirachs dargestellt (Familie, Arbeit und Beruf, Gesellschaft, Politik und Staat, Recht). Teil II (83–247) entfaltet die Kultur Sirachs unter den Aspekten von Kultur als hervorbringender Kraft (Materielle Kultur, Sitten und Gebräuche, Kunst und Musik, Sprache und Literatur) bzw. Kultur als innerer Kultivierung (Erziehung und Bildung, Seelenleitung). Teil III (248–293) gilt dem Verhältnis Religion und Kultur sowie Sirachs Religion.

Anstelle einer Referierung der einzelnen Kap. sei die abschließende Bilanz über „Sirachs fromme Kultur" (294–302) skizziert:

Sirachs Schrift „zeigt den Prozeß der Etablierung einer Kultur als Größe sui generis im Rahmen der Religion Israels" (295), wobei die Religion Strukturen und Gegenstände vorgibt. Kultur und Religion der Sirachzeit begegnen sich vornehmlich auf literarischem Gebiet; dabei gilt die eigentliche Arbeit Sirachs hinter bzw. vor dem literarischen Werk den mündlichen Redeformen; die meditierende Erforschung bzw. Aktualisierung der Tora als stän-

[1] Vgl. meine Skizze „Christus unter den Göttern" (Sachbücher zur Bibel 11), Stuttgart 1993.

[2] Das bestätigt die neuere, von Klauck nicht registrierte Untersuchung von K. Clinton, Myth and Cult, Stockholm 1992, bes. 88ff.

dige Neufassung von Theologie, Ethik, Anthropologie und Geschichte des Gottesvolkes ermöglicht einen aus der Religion erwachsenden kulturellen Freiraum. Auch Themen der pädagogischen und psychischen Kultur illustrieren Ausgestaltung und Qualifikation des kulturellen Raumes. So dient die mündlich-literarische Tätigkeit des Weisen, der sich genauso religiös wertvoll und gewichtig wie die Priesterschaft versteht, der Formung gebildeter junger Männner bzw. älterer Weiser. Neben der Menschen- und Seelenbildung steht der Inhalt der Weisheitslehre, insbesondere der Anthropologie und der Ethik als Aktualisierung der Tora, die dem Intellekt ihren Spielraum läßt. So erwächst der von Sirach mitgestaltete kulturelle Raum aus Kräften der Religion, führt aber auch in einen „produktiven Überschuß" (296) über die Erfordernisse der Religion hinaus (schriftstellerische Tätigkeit, eigene Lehre, Menschenbildung). Bemerkenswert ist dabei, daß der Weise dem kulturellen Umfeld seiner Tätigkeit verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit widmet: So gehen von der Religion keine schöpferischen Impulse für die patriarchalisch geprägte Familie (Stellung von Frau und Kindern!) sowie für Arbeit und Beruf aus (ausgenommen das Interesse für den Arzt bzw. Weisheitslehrer und Priester). In der im Buch bezeugten Kultur einer Oberschicht (vgl. 298) wird Religion interessanterweise an den Rändern der Gesellschaft in einer Kultur des Opfers für die Armen, Fremden und Witwen gestaltend wirksam. Beispiele gelungener Synthese von Kultur und Religion sind Literatur (Gotteslob, Musik, Weisheitsrede) sowie Erziehung und Bildung, d. h. eine literarisch-pädagogische Konzentration der kulturellen Kräfte (292) in Richtung einer humanistischen Kultur mit Hilfe der von der Tora bestimmten Weisheit. Sirachs Religion vollzieht sich in seiner individuellen Gebets- und Weisheitsfrömmigkeit im Umfeld des Tempels.

Mit besonderem Interesse liest man das Resümee zur Problematik der konservativ-elitären Konzeption Sirachs (298–302): Obwohl Ausdruck einer glücklichen Stunde frühjüdischer Kultur, bot sie auch der angezielten Oberschicht kaum eine realistisch-praktikable Bildung an: zum einen, weil sie nicht hellenistisch war, zum anderen auf Grund des eher quietistischen Ideals der privaten Kultivierung der Seele, dem politisches Realitätsbewußtsein und politische Perspektiven für die Gegenwart fehlten. So entwickelte die Makkabäerrevolution trotz des Scheiterns der Hellenisierung anders als Sirach eine politisch-aktivistische Kultur, während Sirachs intellektuell-fromme individuelle Kultur im Alexandrien des Enkels eher Raum und Echo finden konnte, wo ein Philo auch Sirachs Defizit mangelnder Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie aufarbeiten konnte. Sirach hatte sich ja (vgl. 3,21–24; 39,21.34) von seinem Entwurf des lobenden Intellektes die Möglichkeiten selbständigen Fragens *verboten* (302).

Der Wert der Studie liegt in der neuen, bisher vernachlässigten Fragestellung nach der Kultur Sirachs und seines Kreises sowie im m. E. begründeten Urteil über die Qualität aber auch die Probleme und Grenzen von dessen kulturellem Konzept am Vorabend des Makkabäeraufstandes. Darüber hinaus sei neben der reichen Dokumentation zu den einzelnen Bereichen frühjüdischer Kultur und Gesellschaft auf beachtenswerte Einzelaspekte hingewiesen: u.a. auf Sach- und Strukturparallelen (ohne Abhängigkeit) zur griechischen Welt, insbesondere im gewichtigen und originellen Kap. 11 über die Seelenleitung (201–247; vgl. 207f) sowie in der Funktion des Weisen analog zu privaten hellenistischen Philosophenschulen (176f). Sir ist Zeuge eines neuen in die Oberschicht aufsteigenden Standes von (nichtpriesterlichen) Weisen (61–64).

Es mag ein (kaum vermeidbarer) Nachteil dieser dankenswerten synchron-synthetischen Studie sein, daß trotz der nachdrücklich betonten literarisch-sprachlichen Dimension Sirachs nur selten größere zusammenhängende Texte direkt zur Sprache kommen. Eine Diskussion der gesamten Texte zu einem Bereich hätte wohl auch das Bild da und dort verändert (vgl. z. B.: Fr. V. Reiterer, Die Stellung Ben Siras zur „Arbeit" in: ders., Hg., Ein Gott, eine Offenbarung. FS N. Füglister, Würzburg 1991, 257–289 sowie G. L. Prato, Classi lavorative e „otium" sapienziale in: De Gennaro, ed., Lavoro e riposo nella Biblia, Rom 1987, 149–175 zu Sir 38,24–39,11). Offenbar bleibend schwierig scheint eine Charakterisierung Sirachs: S. 283 nennt die Vf.in dessen Denken und Leben „nicht dynamisch-prozessual", sondern statisch und dezisionistisch, dozierend-doktrinär; S. 292 wird seine Kultur als „dynamisch-prozeßhaft, personen-, statt gegenstands- und sachbezogen" bezeichnet! Ein Stellenregister wäre gerade bei dieser Arbeit höchst notwendig und wünschenswert gewesen.

Graz Johannes Marböck

Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie. Mit Beiträgen von Hans Hübner, Lothar Ruppert und Nikolaus Walter, hg. von Hans Hübner. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. VII, 112 S. (Biblisch-Theologische Studien, 22), kart. DM 34,00 ISBN: 3-7887-1447-6

Die Projektgruppe „Biblische Theologie" der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie legt in diesem Bändchen drei Referate ihrer Tagung im März 1991 über das Buch der Weisheit vor. Bei dem Beitrag von Lothar Ruppert, Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21. Zum Neuverständnis und zur Aktualisierung alttestamentlicher Tradition in der Sapientia Salomonis (1–54), durfte man gespannt sein, wie der Vf., der sich in seiner Habil. von 1970 (Veröffentlichungen 1972) schon zum selben Buchteil der Weisheit geäußert hatte, die inzwischen weitergegangene Diskussion aufgreifen würde und in welchen Punkten es ihm gelänge, sie weiterzuführen. Damals hatte er gemeint, Weish 2,12*–20 und 5,1–7 aus dem vorliegenden Kontext herauslösen und die so ausgegrenzten Textstücke als eine in Palästina entstandene schriftliche hebräische Vorlage aus dem ersten Viertel des 1. Jh.s v. Chr. ausmachen zu können, die vom Vf. des Weisheitsbuches ins Griechische übersetzt und für sein Werk bearbeitet worden sei.

Während diese „Diptychon"-Hypothese von einigen Neutestamentlern ohne weiteres als bewiesen aufgegriffen wurde (vgl. z. B. K. Th. Kleinknecht 1984, 104–110, und im Anschluß an ihn V. Hampel 1990, 268), nahmen Kenner des Weisheitsbuches sie entweder nur höflich-reserviert zur Kenntnis (z. B. D. Winston 1979, 21 Anm. 28: „interessante Variante der Theorie F. Fokkes von 1913", die aber bezüglich einer hebräischen Vorlage zu Weish auch unter Winstons Verdikt „virtually untenable" (17) fällt; J. Vílchez Líndez 1990, 21 Anm. 11; vgl. auch M. Gilbert (nach einem Kurzreferat der These von R.) in: DB.S IX, 1986, 62: „Les différentes démonstrations (einer hebräischen Vorlage), pour quelques chapitres . . . ou pour la totalité du livre, n'ont convaincu aucun commentateur récent de Sagesse") oder lehnten sie ausdrücklich als unbeweisbar und unwahrscheinlich ab (z. B. A. Schmitt in seinem Kommentar 1986, 16, und in seinen Artikeln: Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit, *in*: FS P.W. Scheele, Würzburg 1988, 36f Anm. 9; und: Komposition, Tradition und zeitgeschichtlicher Hintergrund in Weish 1,16–2,24 und 4,20–5,23, *in*: FS W. Richter, St. Ottilien 1991, 403–421, bes. 406–411; vgl. die zurückhaltende Kritik in dem auch Ruppert bekannten Aufsatz von H. Hübner, Zur Ethik der Sapientia Salomonis, *in*: FS H. Greeven 1986, 171: „Seine Gründe scheinen mir zumindest nicht durchschlagend").

Da das „Ergebnis" (48–54) von L. Rupperts hier zu besprechendem Tagungsbeitrag weithin auf seinen literarkritischen Hypothesen von 1972 und wenig wahrscheinlichen literarhistorischen Annahmen und Folgerungen beruht, an denen er ohne neue Auseinandersetzung weiterhin festhält, sei im folgenden die Aufmerksamkeit nur auf diesen Teil seiner Darlegungen gerichtet, um den bereits eingetretenen Bestätigungscirculus zu unterbrechen.

Nicht „die literarkritische Untersuchung eines derart kunstvoll strukturierten und stimmig erscheinenden Textes (ist) für abwegig zu halten" (5) – sie könnte ja bei unvoreingenommenem Vorgehen durchaus zur Feststellung der Einheitlichkeit des Textes bei vielerlei Bezugnahme auf Schrifttradition kommen –, sondern einige Schlußfolgerungen von Ruppert aus seinen Beobachtungen am Text.

a. Daß in 2,12ff, „wie schon der Artikel verrät, *ein ganz bestimmter Gerechter* gemeint" sei (6), ist unwahrscheinlich: δίκαιος kann in Weish (wie in Pss und Spr) im Sg. *mit* (2,12.18; 3,10; 5,1; 12,19) oder *ohne* Artikel (2,10; 4,7.16) in verallgemeinernder Bedeutung stehen (BDR § 139: kollektiver [genereller] Singular); eher ist in 2,12 an die üblicherweise mit Artikel geschehende Wiederaufnahme der in 2,10 (δίκαιος im Sg. ohne Artikel) eingeführten und mit „arm, Witwe, Greis" spezifizierten Gruppe zu denken. A. Schmitt macht in BZ 37 (1993) 239f Anm. 14 zu Recht darauf aufmerksam, daß nach dem Gedankengang des Buches auch die ebenfalls im kollektiven Sg. genannten στεῖρα 3,13, εὐνοῦχος 3,14 und σοφός 4,17 zur Gruppe der Gerechten zählen; vgl. auch C. Larcher I 261f.

b. 2,10–11 „kaschiert" demnach nicht „notdürftig einen Gegensatz" (7), sondern faßt am Beginn der zweiten Redehälfte (2,10–20) mottoartig das in 2,12–20 Ausgeführte zusammen.

c. Die Frage von R.: „Warum sollte der Vf. der Sap den begründenden Nebensatz (2,12aβ) exakt, den Hauptsatz indes ungenau . . . zitiert haben?" verliert ihre rhetorische Wucht angesichts der Beobachtung, daß Weisheit daneben überhaupt nur noch in 15,10a einen Jesajatext (44,20^{LXX} [diff. MT]) „exakt zitiert". Seine Verbundenheit mit den Aussagen und den Gedanken der Heiligen Schrift drückt der Vf. durch Anspielungen und Verwendung charakteristischer Wörter und Wendungen, sehr selten nur durch Zitate aus. Dabei bildet der Unterschied von LXX und MT in Jes 3,10 noch ein weiteres Problem, das mit „berühmte Fehlübersetzung" wohl nicht genügend ausgelotet ist. Woher auch immer Ruppert wissen mag, daß im Gedankengang des Vf.s δήσωμεν (so Jes 3,10^{LXX}) „genauso gut zum Folgenden passen würde" wie ἐνεδρεύσωμεν (Weish 2,12) – die Behauptung, „der Anfang von 2,12ff (2,12aα) [verweise] auf eine selbständige Einheit, die der Vf. der Sap durch Rückgriff auf Is 3,10 (gemeint ist: durch 2,12aβ–b) notdürftig in den jetzigen Zusammenhang einbinden konnte" (7), wird so nicht zureichend begründet.

d. Geradezu in Widerspruch zur Grundüberzeugung des Vf.s von Weish steht der folgende Satz von Ruppert: „Folglich steht hinter 2,12*ff ein eminent religiöser, ja theologischer Konflikt, mit dem die den Frevlern (Gottlosen) in 2,10f zugeschriebene soziale Unterdrückung und Ausbeutung im Grunde nichts gemein hat" (8). Bereits im Buchproömium (1,1–15), das mit dem Anliegen des ganzen Buches beginnt: „Liebt die Gerechtigkeit!", führt der Vf. aus, wie ‚verkrümmtes' theologisches Denken zum Murren gegen Gott, zum Verleumden von Mitmenschen, ja zum Mord führt. Nicht „gut denken" über den HERRN, also unrichtige Theo-Logie, hat nach der Überzeugung des Vf.s von Weish katastrophale Folgen gerade für den sozialen Bereich.

e. Ebensowenig ist die Verwendung von πειράζειν eine Stütze der literarkritischen Operationen von Ruppert (9), eher ein beachtliches Gegenargument. Der Vf. von Weish leuchtet in den ersten Buchabschnitten die biblische Bedeutungsbreite dieses Wortes aus („auf die Probe stellen, versuchen, experimentieren, überprüfen, erfahren"): Nach 1,2 läßt Gott sich von denen finden, die ihn nicht *versuchen*; nach 2,17 wollen die ἀσεβεῖς *überprüfen*, was beim (von ihnen gewaltsam herbeigeführten) Lebensende des δίκαιος geschieht; schließlich *erfahren* sie selbst nach 2,24 den Tod, dessen Parteigänger sie lebenslang waren; in 3,5 jedoch (innerhalb des Abschnitts über das Sterben der Gerechten) deckt der Vf. die Selbsttäuschung der ἀσεβεῖς auf: Nicht sie *überprüfen* den Gerechten durch all ihr Unrecht, sondern Gott ist es, der ihn *auf die Probe stellt*, läutert und zu sich nimmt.

f. In einer Beobachtung ist L. Ruppert (gegen A. Schmitt in allen seinen Veröffentlichungen, soweit ich sehe) zu folgen: In dem konzentrisch-symmetrischen Aufbau des ersten Buchteils (1,1–6,21) beginnt die Entsprechung zu 1,16–2,24 mit 5,1 (und nicht schon mit 4,20). Daraus läßt sich aber keineswegs eine Stütze für die Vermutung gewinnen, 4,20 solle „auf eine eher ungeschickte Weise . . . (eine) starke Spannung zwischen 4,19 einerseits und 5,1ff andererseits ausgleichen" (11). Vielmehr ist 4,20 eines der häufigen Beispiele der Eigenart des Vf.s von Weish, eine *Themenankündigung* für den folgenden Abschnitt am Schluß des vorhergehenden zu formulieren (so auch 1,11–15; 2,22–24; 8,21; 9,18 u. ö.). Daneben verwendet er auch *überschriftartige Einleitungen* eines Abschnitts (z. B. 6,22–25; 13,1.10; 15,14).

g. L. Ruppert (mit F. Perrenchio, J. Vílchez Líndez u. a.) ist wohl darin recht zu geben, daß in der zweiten Rede der ἀσεβεῖς (5,4–13) nach 5,4–5 der zweite Unterabschnitt eher nur 5,6–7 umfaßt (Weg-Thematik und *-inclusio*; ganz gleich, ob man in 7a mit Ziegler den schwierigen Text durch Konjektur ändert oder den Wortlaut der Hss. und meisten Übersetzungen beibehält). Die Einheit dieser Rede 5,4–5. 6–7. 8–13 mit ihrem situierenden und kommentierenden Rahmen 5,1–3. 14 und daß sie spiegelbildlich der ersten Rede (2,1b–5. 6–9. 10–20) mit ihrem Rahmen (1,16–2,1a. 21–24) korrespondiert, wird durch diese Beobachtung nicht angetastet. Es zeigt sich auch keinerlei Anlaß, 5,1–7 (als ‚Vorlage') auszugrenzen und dem Vf. von Weish abzusprechen. Auch „stößt sich das ‚Stöhnen' in 5,3b" durchaus nicht „mit den Verben der Erregung in 5,2"; in V. 6 und 7 ist keine zur Vermutung eines anderen Verfassers oder Bearbeiters (13–15; neu bei Ruppert gegenüber 1972) nötigende „Spannung zu registrieren", und „die Aussagen in V. 6b und 6c unterbrechen" für den unvoreingenommenen Leser keineswegs „allzu deutlich das Wegmotiv", sondern entfalten das mit dem ‚Abirren vom Weg der Wahrheit' und ‚Nichterkennen des Weges des HERRN' Gemeinte in der Art des Vf.s von Weish (wie auch mit anderen Worten V. 7a–b).

h. Der selektive Konkordanzvergleich von Wörtern und Ausdrükken der ausgegrenzten Textstücke mit dem übrigen Buch der Weisheit (16–17) rechtfertigt nicht die Vermutung, sie seien dem Buchautor abzusprechen, sonst müßten dem Vf. von Weish noch sehr viele andere Abschnitte abgesprochen werden, wo mehrere Hapaxlegomena libri oder totius LXX oder Wörter verwendet werden, die er an anderen Stellen des Buches in anderer semantischer Nuancierung benutzt.

i. Die Gattungsbestimmung der beiden ausgegrenzten Textfragmente (‚Diptychon') als „Flugblatt" (50) schafft mehr Probleme als sie löst.

Da in Weish 1,1–6,21 keine zu literarkritischen Ausgrenzungen *nötigenden* oder sie nahelegenden „Brüche und Spannungen" existieren und keine Vorlagen von anderer Hand anzunehmen sind, dürfte auch das Verhältnis des Vf.s des Weisheitsbuches zur Heiligen Schrift, innerhalb deren verschiedener Aussagen und Vorstellungen, insbesondere der Psalmen und des Jesajabuches, er sich souverän und eigenständig bewegt, im ganzen anders zu bestimmen sein als es bei Ruppert geschieht („. . . die ständigen, mitunter fast krampfhaft anmutenden Anspielungen auf Texte einer kanonischen Prophetenschrift . . ." ,54). Interessierten ist darum die Behandlung dieser Fragestellung im Blick auf Methode und Ergebnis z. B. in den obengenannten Aufsätzen von A. Schmitt eher zu empfehlen.

Hans Hübner, Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie (55–81) gibt einen Einblick in weitere Vorarbeiten des Vf.s zu seinem in der Reihe ATD angekündigten Kommentar zum Buch der Weisheit. In kritischem Gespräch mit wichtigen Repräsentanten der älteren Forschung (z. B. P. Heinisch, J. Fichtner, C. Larcher) gelangt er bei einer Durchsicht von Weish 7 zu der überzeugenden These, daß der Vf. nicht durch einfache Übernahme *eines* Denksystems, sondern durch eine in Dienst nehmende „Verbindung von weltanschaulichen Vorstellungen der *Stoa und* philosophischen Vorstellungen *platonischen* Denkens" (79) seiner theologischen Überzeugung von der absoluten Transzendenz Gottes zugleich mit seinem weltimmanenten Wirken durch die Weisheit bzw. den ihr innewohnenden Geist Ausdruck verleiht. Hübner ist darin zuzustimmen, daß man dem Vf. von Weish „mit dem abwertenden Begriff des Eklektizismus nicht wirklich gerecht wird . . . (und) seinen Umgang sowohl mit dem Alten Testament als auch mit philosophischen Lehrmeinungen nur mit Hochachtung zur Kenntnis nehmen" kann (74–75). Die Nähe einiger Gedanken des Apostels Paulus zu der im Buch der Weisheit erkennbaren Denkweise hebt Hübner mit Recht hervor. Infolge der politischen Ereignisse hatte sich die Veröffentlichung der im August 1988 bei der AGAT-Tagung in Erfurt gehaltenen Referate bis ins Jahr 1991 verzögert (Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit, hg. von G. Hentschel und E. Zenger. Erfurter Theologische Schriften 19, Leipzig 1991), so daß mein Aufsatz zum gleichen Textabschnitt: „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden. Weish 7,22–8,1 innerhalb des ἐγκώμιον τῆς σοφίας (6,22–11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität" (67–102) von Hübner bei seinem Referat noch nicht berücksichtigt werden konnte. Dort finden sich noch einige Ergänzungen zu den anregenden Ausführungen des Vf.s.

Nikolaus Walter, Sapientia Salomonis und Paulus. Bericht über eine Hallenser Diss. von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971 (83–108), stellt diese von Gerhard Delling betreute, nicht veröffentlichte Abhandlung (nur eine kurze Selbstdarstellung erschien in der ThLZ 1973) mit einer biographischen Notiz über den früh verstorbenen P.-G. Keyser (1928–1987) vor. Bei der Lektüre dieses Berichts ergeben sich allerdings ständig Schwierigkeiten, da es nicht möglich ist, das Referat von Walter durch einen Blick auf die Einzelargumentation in der Diss. zu klären, z. B.: Wie gelangt Keyser zu einer „Einsicht in die strukturelle Schlüsselstellung von *Kap. 10*" (87f.92.102)? Hatte Keyser die Aufbausignale des Buches gar nicht erfaßt? Was veranlaßte ihn zu diesem Fehlurteil? Was bedeuten Formulierungen wie „vom Vf. eingetragen" oder „vom Vf. selbst gestaltet", wenn das Buch aus *einer* Hand stammt? Wie begründet Keyser, daß sich „indirekt die Anrede natürlich an jeden (heidnischen) Leser" richte (90), daß „nach Kap. 1–5 der Tod wirklich ‚der Sünde Sold', keine Naturgegebenheit" sei (89)? Bleibt bei Keyser die völlig verschiedene Textpragmatik zwischen Weish und Röm ganz unbeachtet? Wie stichhaltig sind Urteile wie „die Souveränität Gottes seinem eigenen Volk gegenüber (sei) nicht gewahrt. . . Sap (könne sich) mit der Verborgenheit des Geschichtshandelns Gottes nicht abfinden, sondern (suche) nach rationalen Begründungen . . ." (103)? Spricht Keyser so auch von anderen Texten der Bibel? Nach zwei Jahrzehnten intensiver internationaler Forschung am Buch der Weisheit, von der Keyser noch nicht gelernt hatte und mit der er sich nicht mehr auseinandersetzen konnte, drängt sich die Frage auf, ob es wirklich hilfreich und für den Verstorbenen ehrend ist, in der Form eines Berichtes anderes darzustellen als solche Beobachtungen und Urteile, die durch die weitere Forschung bestätigt wurden oder einer kritischen Prüfung standhalten. Dem Anliegen einer gerechten Einordnung des Verdienstes von Keyser (Weish als wichtiges Zeugnis für jüdische Diasporatheologie, aus der auch Paulus kommt, gesehen zu haben) entspricht dann der sehr lesenswerte Schlußabsatz von Walter (104–108). Ein Stellenregister (109–112) beschließt den Bd.

Frankfurt am Main Helmut Engel SJ

Thüsing, Wilhelm: **Studien zur neutestamentlichen Theologie,** hg. v. Thomas Söding. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 327 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 82), Ln. DM 198,00 ISBN: 3-16-146337-4

Nennt man den Namen Wilhelm Thüsing, so wird, wer auch nur einigermaßen in der exegetisch-ntl. Literatur bewandert ist, sofort den Begriff *Theozentrik* assoziieren. 1965 erschien in erster Aufl. in der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen" als Bd 1 der „Neue(n) Folge" seine Paulus-Monographie mit dem Titel „Per Christum in Deum", einem Titel, der für die theologische Intention seiner gesamten wissenschaftlichen Wirksamkeit hindurch bezeichnend war und ist. Das gilt auch für den damaligen Untertitel „Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik". 1986 erschien das Buch in erweiterter Form als erster Bd der geplanten Trilogie „Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie". Der ursprüngliche Haupttitel wurde zum Untertitel, der ursprüngliche Untertitel zur Teilaussage des neuen Untertitels.[1] Ebenfalls bezeichnend ist die Erweiterung der dritten Aufl., denn sie enthält vor allem hermeneutisch-methodische Vorüberlegungen zum Gesamtwerk.

Die hier nun zu rezensierenden „Studien zur neutestamentlichen Theologie" fügen sich in dieses Bild. Thomas Söding, ein Schüler Th.s, hat sie herausgegeben. Dessen Vorwort charakterisiert die Aufsatzsammlung in ausgezeichneter Weise. Der Rez. hätte es im Grunde sehr einfach. Er brauchte eigentlich nur aus ihm einige Passagen zu zitieren, und schon wäre die Rezension geschrieben. Ich

[1] Vgl. meine Rez. in ThLZ 113 (1988), 820f.

will es mir aber nicht ganz so bequem machen und begehe nur ein Teilplagiat. Ich zitiere nämlich nur einige wenige Sätze aus diesem Vorwort:

„Zur Generation der katholischen Exegeten gehörend, die den historisch-kritischen Methoden der Exegese in ihrer Konfession Anerkennung verschafft haben, war ihm früh klar, daß mit Harmonisierungen und Systematisierungen der verschiedenartigen neutestamentlichen Konzeptionen nichts gewonnen ist. Von der Notwendigkeit des Dialoges der Exegese mit der systematischen Theologie überzeugt, erkannte er freilich auch immer mehr, daß der Reichtum, der in der Vielfalt liegt, die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments und letztlich der ganzen christlichen Bibel nicht obsolet macht, sondern erst in der richtigen Weise zuspitzt. Seine ‚Theologie' entwirft eine neue Konzeption, die sowohl die vielfältigen Unterschiede als auch die verborgene Einheit des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses adäquater zu erfassen hilft."

Der Titel des Buches ist richtig gewählt. In der Tat handelt es sich um Studien zur *Theologie* des NTs! Und dieser Sachverhalt ist es, der in einer Zeit, in der das Wort „Theologie" zuweilen seine Inflation erlebt, die sog. Sache der Theologie aber oft – gerade unter diesem Titel! – eine Deflation erleidet, diese Studien so wertvoll macht. Denn in Th. haben wir einen Exegeten vor uns, dem es im tiefsten um Theologie geht. Söding hat recht, wenn er in seinem Vorwort sagt, daß die Aufsätze die ntl. Schriften auf ihre theologischen Leitgedanken absuchten; „sie arbeiten zentrale Themen der Theologie auf, um ihre ntl. Basis zu erkennen". So kann Söding diese theologischen Beiträge mit Recht als „Dokumente eines Denkweges" charakterisieren. Wer aber seinen *Denkweg* erkennen läßt, zeigt seine geistige Beweglichkeit und die Strategie seines Denkens. Doch ehe weitere Aussagen zum Inhalt der Lebensarbeit von Th. – er wird 1996 75 Jahre alt und darf somit nicht nur nach vorn, sondern auch zurück schauen! – erfolgen, der Überblick über den Aufsatzband.

Die Aufsätze sind unter fünf übergreifenden Themen zusammengestellt: *I. Suche nach dem Ganzen der neutestamentlichen Botschaft* (1. Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. 2. „Milch" und „feste Speise" (1 Kor 3,1f und Hebr 5,11–6,3.). *II. Deus semper maior* (3. Das Gottesbild des NTs. 4. Der Gott der Hoffnung (Röm 15,13). 5. Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen. 6. Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes. 7. Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse. 8. Die Vision des „Neuen Jerusalem" (Apk 21,1–22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung.) *III. Antwort des Glaubens* (9. Das Opfer der Christen nach dem Neuen Testament. 10. „Laßt uns hinzutreten . . ." (Hebr 10,22). 11. Die Botschaft des NTs – Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung? 12. Glaube an die Liebe). *IV. Diakonie der Kirche* (13. Aufgabe der Kirche und Dienst in der Kirche. 14. Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament). *V. Kontinuität mit dem Ursprung* (15. Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret. 16. Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte.). Außer dem Nachweis der Erstveröffentlichungen finden sich am Ende des Buches ein Schriftstellen-, ein Autoren- und ein Sachregister.

Einen Aufsatzbd zu rezensieren bedeutet, eklektisch vorgehen zu müssen und an Beispielen, deren Auswahl notwendig das Stigma einer gewissen Willkür trägt, das Anliegen eines Vf.s zu veranschaulichen. So soll auch hier symptomatisch an einzelnen Aufsätzen aufgewiesen werden, was die theologische Intention Th.s ausmacht. Von besonderer Wichtigkeit ist bereits der erste Aufsatz, der mit dem Titel *„Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma"* einen breiten Zeithorizont absteckt, durch den Untertitel „Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie" aber ein begrenzteres Thema indiziert. Doch geht es immerhin um das Verhältnis von Exegese und Theologie, genauer noch, um Exegese *innerhalb* der Theologie. Damit hat Th. Exegese *als* Theologie deutlich gemacht. Es geht ihm um den „glaubensgeschichtliche(n) ‚Ort' des Neuen Testaments" (3), expliziter gesagt, um „das Zusammentreffen von Jahweglaube und christologischem Bekenntnis innerhalb des NTs", das nicht zufällig sei (4) und in der Tat auch nicht zufällig ist. Th. kommt dann auf die Auferstehungsfrage zu sprechen. Mit theologischem Recht verweist er auf *Gerhard Ebeling*, nach dem, was Auferweckung von den Toten heißt, nur verstehen kann, wer ahnt, was Gott heißt. Von dem, was Gott heißt, versucht er nahezu alle drängenden Fragen, die mit dem NT gegeben sind, zu verstehen. Wichtig ist, daß er vom Evangelium her die Theologie als Einheit darzulegen sich bemüht, daß er von dort thematisch die Systematische und Praktische Theologie anvisiert. Es geht in die richtige Richtung, wenn er das „Suchen des Ganzen" als Aufgabe der Auslegung des NTs bezeichnet (17). Natürlich wäre hier oder dort Detailkritik zu üben, wäre hier oder dort diese oder jene kritische Frage ausführlicher zu erörtern. Das ist natürlich in einer Rezension nicht möglich. Wichtig ist die überzeugende Gesamtrichtigung!

Unbedingt zu nennen ist der Aufsatz *„Das Gottesbild des NTs"*. Söding hat ihn mit Recht als ersten Beitrag unter der Aufsatzgruppe *Deus semper maior* abgedruckt. Es liegt in der Eigenart des theologischen Denkens von Th., daß er mit der Frage nach dem Zusammenhang von Theo-logie (auch diese Orthographie ist bezeichnend) und Christologie im NT einsetzt. Wörtlich (59): „Die Themafrage nach dem Gottesbild des NT kann also auch als die Frage nach der ‚christologischen Theologie des NT' gestellt werden." Als „Zentralproblem" formuliert er in diesem Zusammenhang „Wie kann Gotteserfahrung christologisch vermittelt bzw. erst eigentlich ermöglicht werden?"[2] Und wiederum ist Gerhard Ebeling einer der ersten theologischen Gewährsmänner seiner Ausführungen. Und ebenso steht die Auferweckungsfrage so ziemlich am Anfang seiner Überlegungen (62): „Verstehensvoraussetzungen durch einen ersten Ansatz beim historischen Jesus und bei der ursprünglichen Auferweckungserfahrung". Interessant sind die Skizzen der paulinischen und johanneischen Theologie, beide zuerst als christologisch-soteriologische Theologie und dann unter dem Gesichtspunkt der „Gotteserfahrung" expliziert. Von dort geht er zur Jesusfrage über, genauer: zum Gottesverhältnis Jesu (das „objektivierte" Gottesverständnis Jesu; Die „Gotteserfahrung" Jesu), und zur Gotteserfahrung der Jünger Jesu. Fast ist es schon der Ansatz einer Biblischen Theologie (im Sinne von gesamtbiblischer Theologie), wenn dieser Aufsatz mit Ausführungen über „Das Verhältnis der christologischen Theologie des NT zur Jahwe-Theologie des AT" schließt. Dieser notwendig oberflächliche Hinweis auf den Inhalt gerade dieses Aufsatzes möge zur gründlichen Lektüre anregen. Die letzten Aufsätze, die ich – wiederum ein wenig willkürlich – auswähle, sind die beiden über die Apokalypse: „Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse" und „die Vision des ‚Neuen Jerusalem' (Apk 21,1–22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung". Auch sie verweisen wieder betont auf die Gottesfrage bzw. die Frage nach der Herrschaft Gottes. Th. dürfte wohl zuzupflichten sein, wenn er die Herrschaftsübernahme Gottes als die „theologische Mitte" schon der Gerichtsvisionen bezeichnet und dann in Apk 21 die Vollendung dieser Herrschaft dargestellt sieht (151).

Alles in allem: Die Sammlung der Aufsätze von Th. ist eine große Bereicherung für die exegetische Wissenschaft, sofern sie sich als Theologie versteht. Denn diese Aufsätze vermögen ihre Leser dazu anzuregen, Christologie immer tiefer als Theologie zu verstehen. Denn Theologie ohne Christologie ist die Negation Gottes als des in der Geschichte wirkenden Gottes. Und Christologie ohne Theologie ist die Negation des Fundamentes der Christologie. So führt uns Th. auf den richtigen Weg: Theologie kann und darf nicht anders denn *als* Christologie verstanden werden. Dafür gebührt dem Münsteraner Neutestamentler herzlicher Dank!

Göttingen Hans Hübner

Giesen, Heinz: **Herrschaft Gottes – heute oder morgen?** Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien – Regensburg: F. Pustet 1995. 162 S. (Biblische Untersuchungen, 26), kart. DM 38,00 ISBN: 3-7917-1454-6

Heinz Giesen, Prof. für neutestamentliche Exegese und Theologie an der Phil.-theol. Hochschule der Redemptoristen in Hennef, legt hier eine zusammenfassende Darstellung seiner zuvor schon in mehreren Aufsätzen und Artikeln publizierten Deutung der eschatologischen Botschaft Jesu und des Neuen Testaments vor.

Das erste Kap.: „Vorgeschichte der Vorstellung von der Herrschaft Gottes" (7–22) gibt einen kursorischen Überblick zu atl. und frühjüdischen Zeugnissen. So ist nach G. z. B. der „Menschensohn" in Dan 7,13–14 kollektiv zu verstehen.

Nach einer Skizze zum Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer (23–34) stellt G. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft in einzelnen Logien, in seinen Gleichnissen und in seinem Verhalten (einschließlich seinem ureigenen Todesverständnis) dar (35–97). Trotz seiner durchgehenden Betonung der unauflöslichen Beziehung zwischen dem Evangelium und seinem Boten nimmt G. an, daß sich der Glaube in den Wundererzählungen der Synoptiker nicht auf Jesus, sondern auf Gott richte (75f). Treffender ist aber von einem Glauben zu sprechen, der sich auf den Gott richtet, der hic et nunc durch Jesus wirksam zum Heil der Menschen eingreift. Dann aber richtet sich der Glaube auch auf Jesus selbst.

Im letzten Hauptteil „Die Herrschaft Gottes in der nachösterlichen Sicht: die ‚Terminworte' der Evangelien" (98–138) führt G. seine These aus, Mk 1,14–15; 4,11; 9,1; 13,24–25.26.27.30 und 14,62 seien *nicht* auf die Naherwartung eines nahen Endes der Welt bzw. die Parusie zu beziehen, sondern lägen auf einer gemeinsamen Sinnlinie, die die nachösterliche Situation der Glaubenden deutet (vgl. 5.98). Diese Leitthese von G. überzeugt den Rez.en gleichwohl nicht. Die konstitutive Zeitachse in der Verkündigung Jesu, das spannungsvolle Mit- und Nebeneinander von Theologie und Eschatologie, wird aus dem Blick verloren (bzw. bestritten), wenn seine Verkündigung weitgehend nur personal (vgl. 134) bzw. gemeinschaftsbegründend (vgl. 6.79.134f) verstanden wird oder als austauschbar erklärt wird mit der Verkündigung Jesu von seinem Vater (vgl. 77.134).

Die Ausführungen sind durchgehend knapp gehalten und lassen sich insgesamt als Einführung in die jeweilige Fragestellung verstehen. Methodologische und hermeneutische Hinweise zur Rückfrage nach Jesus fehlen.

Klaus Scholtissek Würzburg

[2] Der ganze Satz von Th. kursiv gedruckt.

Neueste Kirchengeschichte

Lächele, Rainer: **Ein Volk, ein Reich, ein Glaube.** Die „Deutschen Christen" in Württemberg 1925–1960. – Stuttgart: Calwer Verlag 1994. XII, 319 S. (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 12), kart DM 44,00 ISBN: 3-7668-3284-0

Die regionale Erforschung des evangelischen Kirchenkampfes wird durch diese ausgewogene, aspektreiche und gut lesbare Darstellung der Geschichte der deutschchristlichen Bewegung in Württemberg wesentlich bereichert. Das Buch, die Diss. des bereits mehrfach einschlägig mit zeithistorischen Beiträgen und als Mitherausgeber des Sammelbdes über das traditionsreiche Tübinger Stift 1930–1950 hervorgetretenen Vf. (vgl. das Literaturverzeichnis, 299), zeichnet sich durch klare und übersichtliche verlaufsgeschichtliche Disposition aus. Der früh verstorbene Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder hat seinerzeit noch den ersten Anstoß zu diesem Promotionsprojekt gegeben. Die Diss., die hier in leicht überarbeiteter Fassung vorliegt, wurde im Sommersemester 1992 vom Fachbereich Ev. Theol. und Kath. Theol. und deren Didaktik an der Univ. Gießen angenommen, umfassend betreut von Martin Greschat (319).

Betont kritisch-objektiv versucht der Vf., „die Deutschen Christen jenseits der allzu schnellen Bewertung als Häretiker oder als Faschisten zunächst einmal in den historischen Fakten zur Kenntnis zu nehmen": „Die angestrebte Synthese von Christentum und Nationalsozialismus scheiterte – das wissen wir heute. Warum sie über so lange Zeit jedoch viele zu fesseln vermochte, soll im folgenden behandelt werden." (5)

Daß dies keineswegs bloß Absichtserklärung ist, zeigt die Lektüre. Einfühlsam und differenziert wird ein lebensechtes Bild von Personen und Vorgängen vermittelt. Der chronologische Duktus der vorwiegend narrativen Darstellung wird jeweils am Kap.ende unterbrochen durch hilfreich analysierende und resümierende Zäsuren. Es entsteht so ein ebenso übersichtliches wie anschauliches Bild von Entstehung, Formierung, Gestalt und Wollen der Bewegung der Deutschen Christen (DC) in der evangelischen Landeskirche Württembergs, die unter der Leitung des Landesbischof Theophil Wurm zu den sogenannten intakten Landeskirchen zählte. Dabei wird die „Volkskirchenbewegung Deutsche Christen", die sich von der Reichsbewegung DC separierte und Verbindung mit der von Thüringen ausgehenden Nationalkirchlichen Bewegung DC suchte, auch in ihren Führerpersönlichkeiten konturiert dargestellt.

Über die kirchlichen Verhältnisse Württembergs im Dritten Reich wurde zwar schon frühzeitig geschrieben, so von Heinrich Hermelink (1950); Theodor Dipper berichtete (1960) über die württembergische Bekenntnisgemeinschaft. Bezug genommen wird auch auf Arbeiten des Rez., die im landeskirchlichen Teil die Geschichte der DC Württembergs exkurshaft berücksichtigen („Die Deutschen Christen", 1964, und „Der evangelische Kirchenkampf", 3 Bde., 1976/84). Die sechsbändige Dokumentation von Gerhard Schäfer aus Archivalien des Evangelischen Oberkirchenrats Stuttgart (1971–86) bietet eine solide landeskirchliche Quellenbasis. Angesichts der auch in Württemberg weithin vernichteten DC-Akten versucht der Vf. indes, die Quellenlage regional- und lokalgeschichtlich durch neues aussagekräftiges Material zu verbreitern, um „die deutsch-christliche Bewegung in ihrer Binnenperspektive wahrzunehmen" (1). Materialdefizite werden durch unveröffentlichtes und unbekanntes Quellenmaterial in der Altregistratur des Stuttgarter Evangelischen Oberkirchenrates ausgeglichen, ebenso durch Einsicht in Personalakten deutsch-christlicher Geistlicher und durch Akten einiger Dekanats- und Pfarrämter, die viele lokale, aber auch regional relevante Vorgänge dokumentierten, die die Stuttgarter Kirchenleitung seinerzeit nicht erreichten, aber für die deutsch-christlichen Aktivitäten aussagefähig sind. Die Akten des württembergischen Kultusministeriums überdauerten den Zweiten Weltkrieg zwar nur als Restbestände. Doch beleuchten Akten einiger NSDAP-Kreisleitungen regionale und lokale deutsch-christliche Vorgänge.

Konzeptionell bedeutsam ist auch, daß „die historischen Wurzeln wie auch das Fortbestehen der deutsch-christlichen Bewegungen nach 1945 in den Blick genommen" werden (2). Die „Arbeitsgemeinschaft Völkisch-Sozialer Pfarrer" in Württemberg war bereits Mitte der zwanziger Jahre präsent. Schon ein Aufruf aus dem Jahre 1925 trug die Namen der DC Pfarrer Karl Steger und Wilhelm Rehm, letzterer 1935 bis 1938 Leiter der Reichsbewegung DC. Über die Zeit nach 1945 gibt Kap. sechs Auskunft: *„Auf neuen Wegen? Die württembergischen Deutschen Christen in der Nachkriegszeit (1945–1960)."* Neben organisations- und ideologiehistorischem Aspekt wird auch der soziologischen Frage nachgegangen, ob und wieweit die DC schichten- oder generationsabhängig waren und welche Berufsstände eigentlich zu ihnen gehörten. Statistische Diagramme sind beigegeben, auch reproduzierte zeitgenössische Texte und Porträts regionaler DC-Exponenten.

Waren in Kap. eins die *„frühen Jahre (1925–1933)"* präsent, so zeigt Kap. zwei *„Die gescheiterte Revolution"* die Gründung der Glaubensbewegung DC in Württemberg, den Machtkampf und die Konflikte im Jahre 1933 auf. Bereits Herbst 1933 distanzierten sich etwa 150 württembergische Pfarrer wieder von den DC. Führend bei dieser „Sezession" war die Gruppe um den späteren Oberkirchenrat Wilhelm Pressel, um Dr. Kurt Hutten und Gotthilf Weber; letzterer bald besonders stark bekenntnissynodal engagiert. Dem Mißverständnis wird gewehrt, daß Ablehnung der deutschchristlichen Gleichschaltungspolitik damals bereits als Opposition zum NS-Staat verstanden worden sei (50).

Die „Volkskirchenbewegung DC" umfaßte den überwiegenden Teil des DC-Gaues Württemberg. Die bei der Reichsbewegung DC bleibende Gruppe konnte im Juli 1936 nur noch 60 der 400 DC-Funktionäre hinter sich bringen. Zu ihrem Leiter Pfarrer Eberhard Krauss (Ebingen) gehörten gerade 37 Geistliche und 2000 Laien. Im Mittelpunkt von Kap. vier *„Eigene Wege (1937–1939)"* steht der Konflikt um Pfarrer Georg Schneider (Leonhardskirche Stuttgart). Sein wegen Kriegsdienst und Gefangenschaft erst nach dem Krieg abgeschlossenes kirchliches Disziplinarverfahren endete 1951 mit seiner Pensionierung als Pfarrer und Übergang in den Schuldienst seit 1954.

Neben Georg Schneider werden auch einige andere Exponenten der „Volkskirchenbewegung DC" in Württemberg vorgestellt, so die Pfarrer Karl Griesinger (Ulm) und Dr. Immanuel Schairer (Hedelfingen) mit seinem radikalen DC-Blatt „Deutscher Sonntag". In der Kriegszeit macht eine „neue Führergestalt der Deutschen Christen" in Württemberg von sich reden: der ehemalige Kapuzinermönch und China-Missionar Hermann Joseph Schäfer-Wald, der nach 1945 aktiv blieb. An ihm zeigt sich die überkonfessionelle Zielrichtung der Nationalkirchlichen (sog. Thüringer DC). Neben nicht mehr praktizierenden Katholiken hatte ihre Reichsgemeindeleitung einige wenige ehemals römisch-katholische bzw. altkatholische Kleriker übernommen.

Zur Entnazifizierung nach 1945 liefert L. interessante Fallbeschreibungen. Über das Verhältnis der DC zum NS-System bestanden innerhalb der verschiedenen Abteilungen der amerikanischen Militärregierung wie auch bei den Spruchkammern durchaus konträre Meinungen. Im Blick auf zu gewährende Religionsfreiheit gestattete die Abteilung „Religious Affairs" der amerikanischen Militärregierung schon 1945 das „rein religiöse" Wirken von Nachfolgegruppen der DC in Württemberg. Da ehemalige DC das als Argument bei der Entnazifizierung zu ihren Gunsten verwendeten, kam es im Frühjahr 1948 zu einem erbitterten Konflikt zwischen der „Religious Affairs Branch" und der „Denazification Division", den endgültig erst die Legal Division bei der württembergischen Militärregierung lösen konnte. Man meinte schließlich jedoch, daß diese DC-Nachfolgegruppen keine ernsthafte politische Bedrohung darstellten.

Zur personenspezifischen Entnazifizierungspraxis vermitteln *„Fallbeschreibungen"* in Kap. fünf Näheres: Die „Fälle" des Pfarrers Eduard Le Seur sowie „Gabbal" und Schairer. Bei „Gabbal" handelt es sich um Pfarrer Siegfried Leffler (wegen Benutzung von Spruchkammerakten aus „personenschutzrechtlichen Gründen" hier mit dem Pseudonym „Gabbal" gekennzeichnet, aber unschwer zu entschlüsseln). Ehemals Leiter der Nationalkirchlichen Einigung DC in Thüringen und Oberregierungsrat im Weimarer Volksbildungsministerium, wurde Leffler 1947 aus einem Entlastungszeugen im Verfahren gegen Eduard Le Seur, der Berufsverbot erhielt, zum Angeklagten, der auf Anordnung des öffentlichen Anklägers verhaftet und zu einem Jahr Arbeitslager verurteilt wurde. Seine Inhaftierung als Zeuge im Spruchkammerverfahren stieß u. a. auch auf landeskirchliches Befremden, so bei Landesbischof Wurm, der am 9. 8. 1947 an das württembergische „Befreiungsministerium" schrieb: „Wir wünschen auch nicht in den Verdacht zu kommen, daß wir unter den veränderten politischen Bedingungen durch Vermittlung der Spruchkammern an den führenden Männern der Deutschen Christen Vergeltung üben oder sie in sonstiger Weise schädigen wollen." (S.189) Im übrigen forderte Wurm schon 1945 rein kirchliche Kriterien für eine Beurteilung der Pfarrer (S. 182). Auch das Spruchkammerurteil gegen Schairer lautete auf Arbeitslager, aber wegen seines desolaten Gesundheitszustandes wurde er bald entlassen. Der betagte Schorndorfer Fabrikant Otto Breuninger, der ein Förderer der DC gewesen war, wurde schließlich nur in die Kategorie der „Mitläufer eingestuft.

Die weitere Entwicklung und Fusion von DC-Folgegruppen seit 1945 wird auf der Grundlage von Archivmaterial übersichtlich dargestellt.

In der Arbeit werden auch die religions- und ideologiepolitischen Wandlungsprozesse während des Dritten Reiches regionalgeschichtlich aufgewiesen, so das etwa seit 1937 wahrnehmbare Abrücken der NSDAP auch von den DC. Auch die Frage deutschchristlicher Feiergestaltung während der NS-Zeit kommt zur Sprache (nichttrinitarische DC-Taufen, Notwendigkeit evt. Konditionaltaufen nach 1945; DC-Konfirmationen u. a.).

Auf die im letzten Kapitel sieben enthaltenen *sozialgeschichtlichen Fragestellungen*, die tatsächlich ein Desiderat der Forschung markieren, wird abschließend eingegangen. Letzte Eindeutigkeit ist dabei freilich nicht zu erzielen. Die Analyse bezieht sich auf 131 „Fälle", Geistliche, die nach dem Desaster der Sportpalastkundgebung im November 1933 noch den DC in Württemberg treu blieben.

Der Vf. zeigt, daß die DC-Geistlichen sich im Blick auf soziale Herkunft und Mitgliedschaft in der NSDAP kaum von ihren Nicht-DC-Kollegen unter-

schieden: „Der These, daß der hohe NSDAP-Organisationsgrad der Pfarrer in keinem Zusammenhang zur kirchenpolitischen Orientierung steht, kommt somit hohe Wahrscheinlichkeit zu." (228). Manche DC-Geistliche waren schon im Dritten Reich aus den Kirchendienst geschieden; so hatte Schairer eine Stelle bei der Stadtverwaltung Stuttgart angenommen; etwa 10 schieden nach 1945 aus oder wurden pensioniert. Die DC-Laien gelten als ein „von der Mittelschicht geprägtes Phänomen" (230). Die Volkskirchenbewegung DC umfaßte im Jahre 1938 noch 27 Pfarrer; die Gesamtmitgliederrzahl der württembergischen DC hatte Mitte der dreißiger Jahre 27 000 betragen: ca. 1,5 Prozent der 1,72 Millionen württembergischer Protestanten. Die pietistischen landeskirchlichen Gemeinschaften vor dem Ersten Weltkrieg wiesen eine ähnlich hohe Mitgliederstärke auf (230)

Fazit: Die mit den notwendigen bibliographischen Hilfsmitteln ausgestattete Darstellung von L. stellt einen beachtlich weiterführenden Forschungsbeitrag zur württembergischen Kirchengeschichte im 20. Jh. dar.

Leipzig Kurt Meier

Theologiegeschichte

Dünzl, Franz: **Braut und Bräutigam.** Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. IX, 419 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 32), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146033-2

Die Auslegung des Hohelieds durch Gregor von Nyssa ist eines der am schwersten zugänglichen Werke der patristischen Literatur. So ist es kein Wunder, daß es vor D.s Arbeit keine vollständige deutsche Übersetzung gab und sich die Sekundärliteratur größtenteils auf Aufsätze beschränkte (zu nennen sind allerdings die Arbeiten von Canévet und Gargano, vgl. dazu 35, Anm. 136, die Gregors exegetische Hermeneutik untersuchen). Für die künftige Beschäftigung mit diesem Werk Gregors hat D. mit seiner Diss. eine ganz neue Grundlage geschaffen. Er bietet eine umfassende „Ersterschließung" von Gregors Hoheliedauslegung, von der aus er 1994 in der Reihe „Fontanes Christiani" eine vollständige deutsche Übersetzung vorgelegt hat.

D.s Zielsetzung ist dabei nicht von einem kirchenhistorischen Gesichtspunkt aus geleitet, vielmehr will er besonders die Eigenart von Gregors Exegese darstellen. Dementsprechend verfolgt er einen synchronen Ansatz (3, 397). Diachrone Aspekte, etwa die Einordnung von Gregors Art der Exegese innerhalb des ausgehenden 4. Jh.s oder der detaillierte Vergleich mit Origenes' Hoheliedauslegung liegen außerhalb der Fragestellung von D.s Arbeit.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: A. *Einleitungsfragen* (4–55), B. *Exegetischer Teil: Die Inhalte der Auslegung* (scil. im Sinne einer Textparaphrase, 56–222) und C. *Systematischer Teil: Die Darstellung der Gottesbeziehung* (223–396).

Der erste Teil zu den „Einleitungsfragen" ist recht knapp ausgefallen. Auf etwa 50 Seiten fragt D. nach dem Verfasser und den Adressaten, der Gattung und der Entstehung des Textes sowie nach der Methodik von Gregors Exegese. Grundlage ist dabei die gattungsgeschichtliche Einordnung als „Homilien" (9). Dabei wäre allerdings zu prüfen, ob die Hoheliedauslegung im Vergleich mit den in Nyssa gehaltenen Sermones wirklich „un tout autre ton" hat (so Daniélou bei D., 25, Anm. 91).

Für D. bilden die 15 Homilien eine Einheit, die wahrscheinlich in Nyssa nach 394 gehalten worden sind (30, 32). Diese Predigten seien dann von Gefährten mitstenographiert und von einem μεταγράφων ins Reine gesetzt, von Gregor per Diktat ergänzt und dann durch Abschreiben veröffentlicht worden (23). Mit der so vorgestellten Entstehung des Textes kombiniert D. seine Interpretation des Prologs, in dem Gregor die Entstehung des Textes selbst beschreibt (σημείωσις als Aufzeichnung durch die Gefährten, 15f, und ὑπηγορία als Diktat der Zusätze durch Gregor, 8f, Anm. 19), mit der von Lendle anläßlich der Edition des „Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem" hypothetisch beschriebenen „Editionstechnik". Dann wäre allerdings die Frage zu stellen, ob sich nicht die von Gregor diktierten Zusätze von dem durch den μεταγράφων erstellten Rohmanuskript literarkritisch abheben lassen müßten.

Solchen Problemen würde man entgehen, wenn man die Arbeit der Gefährten doch als Vorarbeit für die Predigten ansieht bzw. keinen μεταγράφων ansetzt (der im Prolog ja auch nicht genannt wird). Weitere Fragen zur Entstehung des Textes ließen sich angesichts der unterschiedlichen Länge der einzelnen Homilien[1] und der Gesamtzahl der Homilien stellen[2]. Schließlich bleibt fraglich, wie sich der Bezug zu der im Prolog genannten Fastenzeit herstellen läßt (D. ist eher vorsichtig, 29).

[1] So umfaßt Hom. VII 45 S., Hom. VIII aber nur 16 S. von Langerbecks Edition in Bd. VI der Gregorii Nysseni Opera (im folgenden GNO).

[2] 15 Homilien als Tagespredigten (vgl. GNO VI,71) reichen – die Randsonntage miteingerechnet – genau für zwei Wochen; könnte das nicht ein Hinweis auf einen zeitlich begrenzten Anlaß der Homilien sein?

Der Schwerpunkt von D.s Arbeit liegt nicht in der historischen Einordnung, sondern (dem synchronen Ansatz entsprechend) in der Auslegung des Inhalts. Als Grundlage dafür dient eine recht ausführliche Textparaphrase, die an vielen Stellen Gregors Auslegung mit der alttestamentlichen Exegese des hebräischen Textes im 20. Jh. vergleicht. „Damit ist nicht beabsichtigt, die Exegese Gregors aus der Sicht moderner Auslegung zu kritisieren – ihre Fremdheit für den heutigen Leser soll jedoch spürbar bleiben" (1).

D. stellt meistens den Gegensatz zwischen Gregors Auslegung und der modernen Exegese heraus, konstatiert aber auch an einigen Stellen die Übereinstimmung. Insgesamt stellt er beide Auslegungen durch Gedankenstriche voneinander getrennt (bis zu viermal auf einer Seite) recht unvermittelt nebeneinander. So bleibt zu fragen, was dieser Vergleich mit der modernen Exegese des hebräischen Textes für das Verständnis von Gregors Text austrägt. Ein Vergleich mit den Schwerpunkten von Origenes' Auslegung sowie eine Aufarbeitung der zahlreichen Verweise Langerbecks in GNO VI bleibt somit ein Desiderat. Die Paraphrase von Gregors Auslegung selbst ist an vielen Stellen sehr erhellend und vermittelt vor allem demjenigen, der in GNO VI eine Stelle nachschlagen möchte, einen raschen Zugriff auf den nicht immer leicht verständlichen Kontext.

Der Systematische Teil soll Gregors Aussagen nicht „in ein vorgegebenes dogmatisches System" einordnen (weswegen D. auch die Versuche Canévets, für die Hoheliedauslegung einen „Plan" aufzustellen, ablehnt; 391f, Anm. 1), sondern „behutsam die großen Linien theologischen Denkens in diesem Werk" freilegen und systematisieren (1).

D. konzentriert sich dabei auf vier Kerngedanken: „Gregors ‚pädagogische Perspektive' (Kap. I), seinen ‚Leitgedanken der Veränderung zum Besseren' (Kap. II), die ‚Chancen des Menschen angesichts der Unfaßbarkeit Gottes' (Kap. III) und das ‚Thema der erotischen Liebe' (Kap. V)" (223); das IV. Kap. stellt einen Exkurs zum Thema *Mystik* dar.

Die einzelnen Kap. beginnt D. mit einem Blick auf Gregors Terminologie, bevor er dann in unterschiedlicher Gliederung das jeweilige Thema bespricht und seine Erläuterungen jeweils zusammenfaßt („Auswertung" oder „Ergebnisse").

Die pädagogische Perspektive bezieht er auf die Erziehung durch den Schrifttext, die Unterweisung innerhalb des gedeuteten Hoheliedgeschehens und die Interpretation derselben als Belehrung innerhalb der Kirche (241). D.s Interesse richtet sich dabei vor allem auf diejenigen, die die Erziehung empfangen, also die Hörer der Predigt und die Gefährtinnen der Braut im Hohelied; die Christologie (etwa der Vergleich zwischen Salomo und Christus in GNO VI, 210–205) und die Ekklesiologie (vor allem die von Hom. VII entworfene Ämterlehre der Kirche; vgl. dazu die Diss. von Shea) werden dabei jedoch nur am Rande berührt (vgl. aber 238f, 314f). Anhand der Ämterlehre in Hom. VII und XV, die die Bischöfe, Priester, Asketen und Lehrer, nicht jedoch die Gemeindechristen ausführlich beschreibt, wäre die Frage zu stellen, ob Gregors Predigten einen konkreten Adressaten vor Augen haben. Die Ausrichtung der Ekklesiologie auf die Ämter und Asketen könnte vielleicht doch eher dafür sprechen, daß Gregor sich an Geistliche und Mönche wendet. Den Gedanken des Aufstieges der „Braut", also der Seele, ordnet D. in ähnliche Gedanken ein und faßt den gesamten Komplex unter dem Stichwort „Veränderung zum Besseren" zusammen (247). Er wendet sich gegen Daniélous Systematisierung eines Drei-Wege-Aufstieges, möchte aber Mühlenbergs Interpretation des Aufstiegs der Seele als einen solchen der Erkenntnis durch weitere Aspekte (besonders den der Ethik) ergänzt haben (284–288). Daß freilich der Erkenntnis bei dem Gedanken der Veränderung zum Besseren eine entscheidende Rolle zukommt, zeigt sich an den beiden folgenden Kap.n, die sich mit der Unfaßbarkeit Gottes und der „Mystik" auseinandersetzen.

Die Stärke von D.s Arbeit besteht darin, daß er die einzelnen Begriffe Gregors zur Grundlage seiner Auslegung macht[3]. Besonders die Kap. III–V bieten so eine sehr präzise Interpretation der differenzierten Gedanken Gregors. Dabei wird besonders deutlich, daß die apophatischen Aussagen Gregors nicht als negative Theologie zu einem prinzipiellen Agnostizismus führen, sondern sich hauptsächlich auf die φύσις Gottes beziehen (wobei D. zu Recht auf die Eunomiuskontroverse verweist), während im Bereich des Glaubens und der Veränderung der Seele zum Besseren durchaus ein Zugang zu Gott möglich ist, der allerdings niemals an sein Ziel gelangt (305). Genau diese Ambivalenz zwischen Unfaßbarkeit und indirektem Zugang weist D. in dem Begriff μυστήριον nach (332).

Von diesem Begriff aus beschäftigt sich D. mit der Frage, inwiefern sich von einer Mystik Gregors sprechen läßt. Vorstellungen wie die Einheit der Seele mit Gott oder die Ekstase beruhen ihm zufolge auf dem Hoheliedtext

[3] Nur einige wichtige seien hier genannt: α *privativum* 291f; ἀγάπη 354.369–374; αἴσθησις παρουσίας 300–305; Vorsilbe ἀνα- 244; διδάσκειν 224; ἔκστασις 346–349; ἕνωσις u. ä. 340–345; ἐπιθυμία 354f.364–369; ἔρως 356.369–374; μανθάνειν etc. 224f; μυσταγωγία 335f; μυστήριον 330–335; νύμφη/νύμφιος 380f; παιδεύειν 224f; Vorsilbe προ- 354; συζυγία 354 Anm. 2.382; ὕψος/ὑψοῦσθαι 245.

und gehören zum Gedanken der Veränderung der Seele zum Besseren (344, 349). Demnach schildert Gregor also nicht eine eigene, individuelle Erfahrung, sondern entwirft eine theologische Konzeption für alle Menschen (nicht nur für wenige ausgewählte Mystiker). Die Kennzeichnung als „mystisch" möchte D. auf den Gedanken bezogen wissen, daß die Veränderung der Seele sich als unendlich voranschreitendes Transzendieren verstehen läßt (344, 350). Er geht so den Weg zwischen Mühlenbergs auf den Unendlichkeitsbegriff ausgerichteter Interpretation (die er als „Engführung", 323, ergänzen möchte) und Daniélous „‚mystischer' Gregor-Interpretation" (323). Der Einordnung der Hoheliedauslegung als Gemeindepredigten entsprechend, lehnt er eine monastisch-spirituelle Interpretation als nicht belegbar ab (351f mit Anm. 72).

In dem V. Kap. zeigt D., daß Nygrens Interpretation von Eros und Agape für Gregors Hoheliedauslegung viel zu pauschal ist; vielmehr bedeutet ἔρως eine ganz besonders intensive Liebe, stellt also gegenüber ἀγάπη eine Steigerung dar; jedoch können beide Substantive sowohl von der Liebe Gottes wie auch von der des Menschen ausgesagt werden (373f). Das Thema der erotischen Liebe stellt D. zufolge für Gregor besonders die Möglichkeit dar, die Intensität des menschlichen Verlangens und die Dynamik des unendlichen Aufstiegs darzustellen (389f). In der Dynamik dieses Prozesses und der Zuwendung Gottes sieht D. schließlich die beiden inneren Punkte, die alle vier dargestellten Themen inhaltlich miteinander verbinden (394f).

D. hat ein nicht nur interessantes, sondern in vieler Hinsicht auch anregendes Buch vorgelegt. Für die Gregorforschung stellt seine Arbeit einen wichtigen Diskussionsbeitrag zu einem zentralen Werk dar. Dabei wirft sie erneut die Frage nach der Einordnung der Hoheliedauslegung auf.

Münster Volker Henning Drecoll

Hamm, Berndt / **Möller**, Bernd / **Wendebourg**, Dorothea: **Reformationstheorien.** Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 139 S., kart. DM 24,80

Zum hundertjährigen Reformationsjubiläum erschien 1617 in Holland ein mit schriftlichem Kommentar versehener Kupferstich, auf dem eine Tafelrunde zu sehen ist, die dicht gedrängt um ein den Bildmittelpunkt markierendes Kerzenlicht gruppiert ist: „t' Licht", so steht zu lesen, „is op den kandelaer gestelt". Dem Betrachter den Rücken zuwendend, eben noch im Vordergrund und doch schon an den äußersten Bildrand geschoben, repräsentieren ein anonymer Papst, ein Kardinal und ein Mönch, denen ein teuflischer Luzifer beigesellt ist, die Mächte der Finsternis und des falschen Scheins, welche das helle Licht der Reformation mit dem faulen Atem ihres Lügengeistes, wie es u. a. heißt, vergeblich auszublasen versuchen. Ihnen gegenüber und erleuchtet von dem klaren und warmen Licht, in welchem das vor ihm aufgeschlagene Bibelbuch erstrahlt, finden wir – in bewegt-bewegender Weise die offene Schrift auslegend – Martin Luther, daneben Calvin, der auf den (geschlossenen) Kanon verweist, und im Verein mit beiden eine Schar weiterer Reformatoren, die im Unterschied zu den feindseligen Dunkelmännern allesamt als individuelle Lichtgestalten mit unterschiedlicher Ausstrahlung dargestellt und namentlich benannt sind: Den Hauptpersonen eng verbunden Melanchthon und Beza, anschließend Hus, Bucer und Wyclif, dahinter Bullinger, Vermigli, Knox, Hieronymus von Prag, Zwingli und im zweiten Glied Zanchi, Perkins, Flacius und Oekolampad, ergänzt durch Georg von Anhalt, Jan Laski, Wilhelm Farel, Johannes Sleidan, Philipp Marnix und Franz du Jon, deren Porträts gesondert beigegeben sind. Alles in allem: ein Reformationsbild lichter Eintracht.

Daß sich das Problem von Einheit und Vielfalt der Reformation im Blick auf die historische Wirklichkeit komplexer und komplizierter darstellt, zeigt der exemplarische Disput, den drei Kirchenhistoriker aus Anlaß einer Göttinger Vorlesungsreihe und eines anschließenden Symposions geführt haben und der jetzt in Auszügen und in Zusammenhang mit je einem einschlägigen Aufsatz der Diskutanten veröffentlicht worden ist. Die Fragen, um die es in dem Disput im wesentlichen ging, sind im Vorwort folgendermaßen umschrieben: „Was ist das – *die* Reformation? Kann man von der einen Reformation überhaupt sprechen? Zerfällt sie nicht vielmehr bei genauerem Hinsehen in eine Vielzahl von Impulsen, Bewegungen, Konfessionen und Interessen? Oder ist das Verbindende und Gemeinsame so grundlegend, daß man sie als Einheit verstehen muß?" (5)

Folgt man Bernd Moeller (9–29: *Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation*), dann ist letztere Frage zumindest in bezug auf die Frühzeit der Reformation eindeutig zu bejahen. Unter modifizierter Bestätigung seiner 1984 entwickelten These (vgl. B. Moeller, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: ARG 75 [1984], 176–193), „in der Geschichte der Reformationsbewegung seien die Jahre vor 1525 als eine Phase der ‚lutherischen Engführung' zu charakterisieren" (21), spricht Moeller nun von einer „evangelischen Engführung" (vgl. 21, Anm. 22). Der der Musikwissenschaft entstammende Begriff der Engführung soll dabei das Phänomen benennen, „daß voneinander entfernte Linien zusammengeführt und verdichtet werden und durch diese Zusammenführung zu neuer Wirkung kommen. Etwas Vergleichbares", so Moeller, „hat sich ... in den Verständigungsprozessen der frühen Reformation ereignet." (130) Anders als etwa Franz Lau, der die frühe Reformation als „Wildwuchs" kennzeichnete (vgl. F. Lau, Reformationsgeschichte bis 1532, in: ders. / E. Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen ^{2}1969, bes. 2), ist Moeller daher der entschiedenen Meinung, „die Reformation sei in ihren Ursprüngen nicht in erster Linie als ein multiformer, sondern als ein kohärenter Vorgang einzuschätzen" (27), bei dem Luther eine unersetzliche, nicht austauschbare geschichtliche Rolle gespielt habe. Sei es doch die von diesem wiederentdeckte Rechtfertigungslehre gewesen, welche die Massen bewegt und in Kritik und Konstruktion zu einer jedenfalls anfangs gemeinsamen und keineswegs divergierenden oder gar in sich widersprüchlich-feindseligen geschichtlichen Bewegung – eben der Reformation – vereint habe.

Die Antithese zu dieser Auffassung formuliert Dorothea Wendebourg, deren Beitrag (31–51: *Die Einheit der Reformation als historisches Problem*. Der eingangs erwähnte Kupferstich findet sich S. 30) die gekupferte Reformationsconcordia späterer Zeiten sogleich mit den Realitäten der originären Historie zu konfrontieren sucht: „Nicht Eintracht, sondern Streitigkeiten, nicht Gemeinschaft, sondern Verweigerung der Abendmahlscommunio – so sah die Wirklichkeit aus." (32) Dem korrespondiert die historiographische Grundannahme Wendebourgs: „Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformation. Darin, daß die Führer der zeitgenössischen Kirche sich von den Reformatoren und reformatorischen Gemeinden trennten, die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen aufhoben – in den individuellen Exkommunikationen von der Bannbulle gegen Martin Luther an bis zu den Anathemata des Trienter Konzils –, darin wurden diese in all ihrer Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit zusammengefaßt." (34) Verdankt sich demnach die Einheit der Reformation, welche sich binnenperspektivisch nicht identifizieren läßt, dem außenperspektivischen Urteil der Gegenreformation, so ist es nur konsequent zu sagen, daß schon der Begriff der Reformation selbst nichts anderes ist als eine Funktion gegenreformatorischer Reaktion. Ohne sie und ohne die durch sie bezeichnete Alternative wäre es nach Wendebourg angemessener, den Singular „Reformation" durch den Plural „Reformationen" zu ersetzen. Daß diese Schlußfolgerung nicht zu ziehen ist, basiert, wie gesagt, nicht auf der von Wendebourg ausdrücklich geleugneten Möglichkeit, die Reformation vermittels eines theologischen oder genetischen Ansatzes binnenperspektivisch als Einheit zu begründen; vielmehr gelangt, um es zu wiederholen, die Reformation zur Einheit ihrer selbst und damit zu einem identischen Begriff erst durch das alternative Externurteil der Gegenreformation, dessen Außen nun freilich „gerade nicht äußerlich" (50), sondern so geartet sein soll, daß es die Singularform der Reformation und ihre Einheit nicht nur ermöglicht, sondern notwendigerweise hervorruft. „Die Reformation gibt es nur als eine Seite jenes Geschehens, in dem die westliche Christenheit auseinandertrat. Deshalb ist die Bruchlinie, an der das geschah, konstitutiv für die Sache selbst. Weil diese Bruchlinie aber als kirchentrennender Schnitt durch das Urteil der Gegenreformation gezogen wurde, wurde sie aus deren Sicht gezogen – nach dem Maßstab der Stellung zur kirchlichen Tradition als letztverbindlicher Instanz. Daran gemessen trat die westliche Kirche in zwei Teile auseinander, ist das eine Ergebnis der Trennung die reformatorische Christenheit und die gesamte Entwicklung, auf die dieser Teil zurückgeht, die eine Reformation – ebenso eine, wie die dem anderen Teil zugrundeliegende Gegenreformation. Und an jenem Maßstab gemessen sind alle Gegensätze innerhalb der Reformation zweitrangig, wie auch immer sie aus der Innenperspektive zu gewichten sind und von den Beteiligten eingeschätzt wurden." (50) Was immer dies genau bedeuten mag, klar ist neben der kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Orientierung der Perspektive (vgl. 62) die offenkundige Differenz zu der von Moeller bekräftigten (vgl. 52ff) Auffassung, die Reformation sei binnenperspektivisch und nicht zuletzt aufgrund ihres Schriftprinzips und ihrer Rechtfertigungslehre als ursprüngliche Einheit zu betrachten und von den Zeitgenossen auch als solche betrachtet worden.

Man muß kein Hegelianer sein, um die Erwartung zu hegen, daß dort, wo zwei sich streiten, ein dritter wenn nicht sich freuen, so zumindest darum bemüht sein wird, den vorhandenen Gegensatz zu vermitteln und dadurch aufzuheben, daß er dessen Bestimmungsgründe als Momente eines synthetischen Zusammenhangs vereint. Berndt Hamm enttäuscht diese Erwartung nicht: in seinem zu einer umfangreichen Studie ausgearbeiteten Referat (57–127: *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte*) bezieht er eine mediatorische Position, welche Gemeinsamkeit und Differenz verbindet und die Reformation als ein Geschehen zu würdigen sucht, in welcher gegebene Widersprüche umfassende Kohärenz nicht ausschließen und Einheit nicht gleichförmige Einheitlichkeit bedeuten muß. Was die kohärente Einheit der Reformation betrifft, so rechnet Hamm erklärtermaßen und in betontem Unterschied zu Wendebourg mit einem „inneren Zusammenhang der reformatorischen Bewegungen und Konfessionsrichtungen" (63), der es möglich und erforderlich macht, von der Reformation und ihrer sozusagen intrinsischen Identität zu sprechen. Dabei findet er das Gemeinsame der Reformation vor allem in dem fundamentalen Bruch mit dem mittelalterlichen Gradualismus. Ihm gegenüber stelle die normative Zentrierung (vgl. B. Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 [1992],

241–279), wie sie die Reformation mit ihrer Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes, der Heiligen Schrift als alleiniger Normquelle, der Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken, schließlich auch mit ihrem Gemeindeprinzip – um vom sonstigen 33-Punkte-Katalog Hamms zum „Gemeinsam-Reformatorischen" zu schweigen – erbringe, eine nicht mehr zu integrierende und damit systemsprengende Alternative dar, deren alternativer Charakter durchaus in der Eigendynamik der Reformation selbst begründet liege und keineswegs erst durch den gegenreformatorischen Kontext in Erscheinung trete. Bestätigt wird die reformationsinterne Gemeinsamkeit normativer Zentrierung durch dies, was Hamm als Durchdringungsvermögen und Überschreitungsfähigkeit der Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit der Reformation beschreibt, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Reformation tradierte soziale, politische, ökonomische und kulturelle Unterschiede zu integrieren bzw. transzendieren und sich nicht zuletzt auf diese Weise als identische Geschichtseinheit zu konstituieren vermochte. Erwähnt wird in diesem Zusammenhang auch und besonders „die große Durchlässigkeit zwischen den Stadtreformationen, den territorialfürstlichen Reformationen, dem ritterschaftlichen Eintreten für die Reformation und den bäuerlichen Reformationsvorgängen auf dem Dorfe, weiter die Durchlässigkeit zwischen einer sog. ‚Reformation von oben' und einer ‚Reformation von unten', der Reformation des ‚Gemeinen Mannes' und der obrigkeitlichen Reformation", ferner „de(r) Austausch zwischen den verschiedenen Reformationsgegenden Deutschlands und schließlich die Durchlässigkeit zwischen verschiedenen Phasen der Reformation, besonders die Kontinuität zwischen den Jahren vor und nach der Zäsur von 1525/1526" (112). Belegt dies und vieles mehr die intensive und extensive Kohärenz der in sich einen Reformation, so möchte Hamm doch auch – stärker als ihm dies unter der Voraussetzung der scharf kritisierten Moellerschen „Engführungsthese" als möglich erscheint – die mannigfach differierende und divergierende Vielfalt herausgestellt wissen: „Sobald die Reformationsbewegung eine gewisse Breite und Vielstimmigkeit erreicht, sobald neben Luther auch zahlreiche Prediger und neben ihnen auch viele Laien das Wort ergreifen, d. h. besonders nach dem Wormser Reichstag 1521/22 und kulminierend in den Jahren 1523–25, zeigt sich auch sofort – und zwar nicht nur in latenten Spannungen, sondern auch in offenen Konflikten – eine innerreformatorische Vielfalt und Divergenz. Es gab nie eine ‚enggeführte' Reformationsbewegung, nie eine Einheitlichkeit der Reformation." (122f)

Ergebnis: „Zur genuinen Reformation gehört das Gemeinsame ebenso wie die Vielfalt." (127) In diesem von Hamm auf den Begriff gebrachten Resultat wissen sich die Kontrahenten bei allem vorhergehenden Streit zum Schluß alle gut aufgehoben und auffällig einig. Offen scheinen im wesentlichen nur noch das Problem, „wie das Gemeinsame, wie das Verschiedene und Gegensätzliche zu gewichten" ist, und die Frage, „nach welchem Maßstab solche Gewichtung zu erfolgen hat" (132). „Solange diese Fragen nicht erörtert werden", meint Wendebourg, „besteht die Gefahr, daß ein Disput über unser Problem ein Schattenboxen darstellt, bei dem jeder auf einer anderen Ebene streitet, und schließlich Begriffe, die alle verwenden, aber unterschiedlich füllen – ‚Einheit', ‚Gemeinsamkeit', ‚Differenz' usw. – hin- und hergeschoben werden." (132f) Dem dürfte in der Tat so sein: doch lassen sich bekanntlich nicht nur Begriffe, sondern auch Gewichtungen einschließlich der Gewichtsmaße, nach denen sie erfolgen, verschieben, solange man kein kanonisches Richtmaß einzuführen gedenkt. Im entscheidenden dürfte das Problem daher auf die alte – nicht nur für die Kirchenhistoriographie relevante – Frage hinauslaufen, wie sich geschichtlich-rezipierende Anschauung und konstruktiv-interpretierender Begriff zueinander verhalten. Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind, hatte Kant einst konstatiert. Für die Aktualität dieser Feststellung bietet der Disput über Reformationstheorie einen manifesten Beleg. Seine Stärke besteht darin, daß er Anschauung und Begriff durchweg in Verbindung zu bringen versucht, seine verbleibende Schwäche, daß nicht hinreichend klar wird, in welcher Weise dies zu geschehen hat bzw. tatsächlich geschieht. Die Folge davon ist, daß in den einzelnen Reformationstheorien nicht immer deutlich wird, wie das Besondere des historischen Gegenstandes auf die Allgemeinheit der geschichtstheoretischen Kategorien bezogen ist und umgekehrt. Wie lautete das Hammsche Ergebnis, in dem die Kontrahenten je auf ihre Weise sich wiederfinden konnten? „Zur genuinen Reformation gehört das Gemeinsame ebenso wie die Vielfalt." (127) Diese Aussage ist gewiß nicht zu bestreiten. Doch liegt genau hier ihr Problem; es besteht näherhin darin, daß die zitierte Wendung in Konsequenz ihrer gesteigerten Abstraktheit und entgegen ihrem ausdrücklichen Inhalt keinen erkennbaren Bezug zum genuin Reformatorischen mehr aufweist, sondern in gänzlich unspezifischer Weise dies formuliert, was uneingeschränkt allgemeingültig für alles Geschichtliche in Anschlag zu bringen ist, ohne daß es dazu einer besonderen Anschauung bedürfte.

München Gunther Wenz

Dogmatik

Krenski, Thomas: **Hans Urs von Balthasar.** Das Gottesdrama. – Mainz: M. Grünewald 1995. 184 S. (Theologische Profile), kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1866-0

Nach seiner Freiburger Diss. „Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars", die 1990 in der „Sammlung Horizonte (Neue Folge, Bd 28)" des Johannesverlags Einsiedeln erschienen ist, kann Thomas Krenski nun mit einer weiteren Arbeit über den Schweizer Theologen aufwarten. Im Vorwort erklärt er seine Absicht: „Das vorliegende Buch verfolgt nicht das Ziel, eine flächendeckende Einführung in die weitverzweigte Theologie Hans Urs von Balthasars zu geben" (8). „Ziel . . . aber ist es, die ganzheitliche Genese ausgewählter theologischer Traktate zu verfolgen. Es bemüht sich, in Balthasars Leben und Werk die Synthese von Biographie und Theologie auszumachen" (7). Balthasars Theologie auf ihre biographischen Wurzeln zu befragen, scheint in der Tat ein vielversprechendes Unternehmen zu sein. Solange der Theologe lebte, dachten wohl nur wenige an die Biographie dieses außergewöhnlichen Mannes, der stets von seiner Person abgelenkt hat und nur das Werk sprechen lassen wollte. Erst nach seinem Tod regt sich allmählich auch das biographische Interesse. Ein solches Interesse verdient deshalb gefördert zu werden, weil zu erwarten steht, daß sich in der Biographie dieses Mannes ein Stück der neueren Theologiegeschichte wie in einem Brennpunkt versammelt und verdichtet. Doch bevor dieser umgreifende Horizont ins Auge gefaßt werden mag, ist erst einmal die eigentliche Biographie zu konturieren.

K. macht sich an die Arbeit, indem er ein (allerdings recht grobes) tabellarisches Raster des „Curriculum vitae" (Ausbildung, Basel 1940–1949, Zürich 1950–1956, Basel 1956–1988) an den Anfang stellt. Dieser „Erste Blick auf Hans Urs von Balthasar" wird dann in den sechs Kap.n, die sich in lockerer Folge anschließen, gleichsam mit schärferer Fokussierung auf gewisse Teilausschnitte fixiert. Zweifellos originell ist die Betitelung der Kap. mit den Namen ausgewählter Weggefährten (und einer Frau, deren Rolle mit dieser Kategorie freilich nicht adäquat beschrieben wird, wie die Ausführungen des Vf.s an der entsprechenden Stelle zeigen). Die Weggefährten fungieren wie Schlüssel, die jeweils den Zugang zu einem Aspekt der facettenreichen Persönlichkeit Balthasars und seines Werkes eröffnen sollen: Rudolf Allers zur Musikalität, Erich Przywara zum philosophischen Ingenium, Paul Claudel zum Theodramatiker Balthasar, Henri de Lubac zur Ekklesiologie, Adrienne von Speyr zu einer „experimentellen Dogmatik", Robert Rast zum spezifisch Balthasarschen Engagement in der Pastoral. Hier wird neben anderen Aktivitäten auch seine „Briefkartenseelsorge" angesprochen, die geradezu charismatischen Charakter hatte.

Jedes Kap. wird mit drei Punkten untergliedert, deren Formulierungen zu erkennen geben, daß ein kreativer Geist am Werke ist. Ein solches Vorgehen verheißt, ein möglichst lebensnahes Bild des Titelhelden entwerfen zu können, das auf jeden Fall der Gefahr entgeht, ihn über den konventionellen Leisten eines theologischen Faches zu schlagen. Denn jeder Balthasar-Leser wird schon nach wenigen Seiten erkennen, daß hier einer der selten gewordenen Vertreter universaler Gelehrsamkeit spricht, der die Fächer der Theologie auf souveräne Art zu übergreifen vermag.

Nach der Lektüre des Buches stellt sich die Frage, wie der Vf. sein originelles Konzept durchgeführt hat. Dazu meint der Rez. feststellen zu müssen, daß sich der Vf. selbst eine Grenze gezogen hat, indem er fast durchweg werkimmanent vorgeht. Er beschränkt sich im wesentlichen auf die Auswertung der autobiographischen Texte Balthasars und themenspezifischer Passagen aus dessen Œuvre. Besonders gut gelungen ist dabei m. E. die Zusammenraffung der „Theodramatik" auf den S. 62–85. Auch die als Begegnungspartner aufgerufenen Personen werden vorwiegend in der Binnenoptik Balthasars gesehen.

Um diese Grenze überschreiten zu können, wäre freilich eine Menge von Vorarbeiten notwendig gewesen, für die dem Vf. offensichtlich die Zeit gefehlt hat. Eine wissenschaftlich ernst zu nehmende Biographie muß vorerst noch auf sich warten lassen, bis auch ungedruckte Quellen, Archivalien, mündliche Zeitzeugen etc. kritisch gesichtet und ausgewertet worden sind.

Nachdem auf die prinzipielle, d. h. in der werkimmanenten Methode gelegene Grenze des Buches hingewiesen ist, sollen noch etliche Errata oder Fragezeichen mitgeteilt werden, um der künftigen Balthasar-Forschung den Umweg der Fehlersuche zu ersparen. Nur ungern schlüpft der Rez. in die undankbare Rolle des „Beckmessers", wenn er der Seitenzahl folgend die Dinge auflistet, die er während der Lektüre am Seitenrand vermerkt hat.

11: Die Gymnasialzeit datiert von 1917–1924 (nicht 1916–1923). *16*: „1920 begann der junge Balthasar seine Gymnasialzeit im Schweizer Benediktinerkolleg Engelberg." Bereits am 11. Oktober 1917 trat Balthasar in die genannte

Stiftsschule ein. *16*: Den kurzen Aufsatz „Die Kunst der Fuge" (1928), der gerade drei Seiten füllt – auf der vierten stehen nur noch fünf Gedichtzeilen von Rudolf Borchardt –, zu einem „Artikel über die Struktur der abendländischen Musikgeschichte" hochzuschrauben, geht m. E. über die Absicht Balthasars hinaus, der im Untertitel bescheidenere Töne angeschlagen hat, nämlich „Paralipomena zu einer Aufführung". *20*: Adrienne von Speyr war mit Heinrich Barth, dem älteren Bruder des Theologen, befreundet, nicht Christoph. *44*: Die Bekanntschaft zwischen Przywara und Balthasar könnte m. E. schon vor der Pullacher Zeit erfolgt sein und zwar im Sommer 1927 bei den Kursen des sog. „Michael-Instituts" in Wyhlen. Auf jeden Fall hatte Balthasar bereits vor seinem Ordenseintritt Przywara literarisch zur Kenntnis genommen, da er in zwei Anmerkungen seiner Promotion auf ihn verweist (S. 216, Anm. 342: E. Przywara, Das Geheimnis Kierkegaards, München 1929; S. 218 Anm. 458: ders., Eschatologismus, in: Stimmen der Zeit 1929, 229).

55 (u. S. 160): „Wenn man das Programmheft des Schauspielhauses Zürich aus den Jahren 1943/44 zur Hand nähme, stieße man auf den ersten Seiten auf einen Beitrag des Basler Studentenpfarrer Hans Urs von Balthasar . . . Wie kommt der Priester Hans Urs von Balthasar dazu, mit einem Leitartikel ein Theaterereignis zu kommentieren, das darin bestand, daß Paul Claudels Drama ‚Le soulier de satin' vor seiner französischen Uraufführung in Zürich seine deutsche Erstaufführung erlebte"? Ich habe das erwähnte Programmheft vor mir liegen und dazu die Korrespondenz, die ich vor Jahren im Zusammenhang meiner Balthasar-Diss. mit dem Schauspielhaus Zürich geführt habe. Die deutschsprachige Erstaufführung von „Der seidene Schuh" (in der Übertragung von Balthasar) war am 10. Juni 1944. Die Uraufführung (in einer für die Bühne gekürzten Fassung) fand bereits am 27. November 1943 in der „Comédie Française" in Paris statt (vgl. Kindlers Literaturlexikon VI, Zürich 1982, 8919). In einem Interview mit Angelo Scola sagte Balthasar: „Claudel, Péguy und Bernanos sind mir unentbehrliche Lebensgefährten geworden, den ‚Seidenschuh' habe ich mindestens fünfmal übersetzt, bis er seine deutsche Endgestalt fand (er wurde in Zürich zum erstenmal deutsch aufgeführt, noch ehe die Pariser Uraufführung stattfand)" (Prüft alles, das Gute behaltet, Ostfildern 1986,9). Diesen Passus hat K. offensichtlich im Auge. Doch mit den historischen Daten läßt sich diese Aussage nicht vereinen. Hier muß Balthasar beim Gespräch ein Gedächtnisfehler unterlaufen sein. Er hat m. E. die Daten von Claudels „Seidenen Schuh" mit denen von Bernanos „Die begnadete Angst" verwechselt. Denn beim letztgenannten Drama trifft es zu, daß die Uraufführung in der deutschen Fassung (übersetzt von Eckart Peterich) am 14. Juni 1951 in Zürich noch vor der französischen Erstaufführung (Paris, 6. Juni 1952) erfolgt ist. Bekanntlich hat Balthasar auch an der Wiege dieser Uraufführung Pate gestanden, weil er die Zürcher Theatertruppe auf das von Albert Béguin in den „Cahiers du Rhône" veröffentlichte, ursprünglich als Drehbuchtext verfaßte, posthume Werk des Dichters Bernanos hingewiesen hatte. Im Programmheft zur Uraufführung schreibt Béguin: „Das Zürcher Schauspielhaus hat somit die Ehre der Uraufführung, die derjenigen von Paris, die für die nächste Saison angekündigt ist, vorausgeht . . ."

57: Der Name des Schauspielers lautet Kurt Horwitz. *64*: Balthasar studierte nicht „seit 1924 in Berlin", sondern verbrachte nur das Wintersemester 1926/27 in dieser Stadt. *74*, Anm. 77: lies „Der Schmerz Gottes". *82*, Anm. 104: Nachlaßbände III/IV, nicht II/IV. *89*: jansenistische. *92*: es fehlt die Quellenangabe des Briefes, der bei E. Guerriero, S. 410 im Anhang abgedruckt ist. *101*: Die „Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe" umspannt den Zeitraum von 1942–1952 mit 51 Bändchen. *104*: Die Reihe heißt „Beten heute".

121: Gegen die Interpretation von Balthasars Aufsatz „Integralismus heute" (1988) möchte ich Bedenken anmelden. Wie K. richtig vermerkt, handelt es sich bei dem Aufsatz um eine Umarbeitung des älteren Aufsatzes „Integralismus" (1963). Während die erste Fassung offen das „Opus Dei" nennt und attackiert, vermeidet die neue, umgearbeitete Fassung jedwede namentliche Nennung irgendeiner Gruppierung. Aber auch die scharfe Kritik von 1963 stand innerhalb der Klammer eines einleitenden Passus, den man nicht übergehen sollte. Ich zitiere: „Da die Integralisten keine Sekte sind, sondern Mitchristen in derselben katholischen Kirche, läßt sich ihr Bereich nur annähernd umgrenzen, in leisen Abschattungen vom Zentrum zur Peripherie hin. Wer von uns ist der Versuchung nie erlegen, Geistliches mit weltlichen Mitteln durchzusetzen? Doch wohl nur die authentischen Heiligen, und auch sie vielleicht erst nach Läuterungen. Mit den folgenden Hinweisen gilt es daher nicht, Mitchristen zu isolieren und an den Schandpfahl zu stellen; nur Hinweise auf etwas, was uns alle bedrohlich angeht, sind möglich, sind christlich tragbar. Wir solidarisieren uns mit dem, was wir kritisieren" (Wort und Wahrheit 18 [1963], 740). Die vom Vf. vorgelegte Zitaten-Collage ist keine umsichtige Interpretation des Textes und verstößt gegen die von Balthasar angemahnte Haltung. Im übrigen weiß ich aus authentischer mündlicher Quelle, daß für ihn die Streitsache „Opus Dei" ad acta gelegt war, nachdem es 1982 eine Personalprälatur geworden war und den Status eines Säkularinstitutes aufgegeben hatte. Der wunde Punkt lag also in der divergierenden Konzeption der Idee des Säkularinstitutes.

163: Der Ort, wo das „Michaels-Institut" seine Kurse abhielt, wird „Wyhlen" (jetzt: Grenzach-Wyhlen) geschrieben. Zum Michaels-Institut wären noch die Äußerungen von Max Müller, der auch ein ehemaliger Kursteilnehmer war, zu berücksichtigen (in: Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 35–38).*164*: 11. Z. v. o.: Lies 1945 (bzw. 8.12.1944), nicht 1948.

Während die Diss. den Vf. als theologischen Wissenschaftler ausgewiesen hat, zeigt er sich in diesem Werk von einer popularisierenden Seite. Er versteht es, die Früchte seiner wissenschaftlichen Untersuchung und erneuter Studien einem größeren Leserkreis in ansprechender Form mitzuteilen. Ausgehend von einem originellen Ansatz hat er in flüssiger Sprache ein Profil Balthasars gezeichnet, das für ein theologisch interessiertes Publikum bestimmt ist. Die Balthasar-Forschung wird dankbar den Ansatz aufgreifen, aber noch eine gute Wegstrecke intensiver Forschungsarbeit zurücklegen müssen, bis sich das Profil zur gültigen biographischen Gestalt rundet.

Augsburg Manfred Lochbrunner

Müller, Gerhard Ludwig: **Katholische Dogmatik.** Für Studium und Praxis der Theologie. – Freiburg: Herder 1995. XXXII, 879 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–23334–7

Diesem Dogmatikhandbuch „für Studium und Praxis der Theologie" wurde eine Auszeichnung zuteil, die höchst selten einem Opus katholischer Theologie widerfährt: Es wurde in der liberal-konservativen, jedenfalls nicht gerade theologieinteressierten „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" ziemlich ausführlich besprochen (12. April 1995). Vielleicht liegt der entscheidende Grund darin, der dort kurz und knapp – als Antwort auf die Frage, worin sich das Buch von vergleichbaren unterscheide – so umschrieben ist: „Man kann es wirklich durchlesen und verstehen, ohne sich überfressen zu müssen". Gerade die genannte Zeitung ist erhaben über den Verdacht, hier werde nur in simplifizierender Weise leichter sprachlicher Verständlichkeit das Wort geredet. Der Eindruck rührt wohl daher, weil es dem Vf. gelungen ist, die Grundfrage christlicher Dogmatik, nämlich die der Korrelation zwischen Gottes Selbstoffenbarung und Glaubensantwort des Menschen, in einem kritisch dogmatischen Entwurf auszubuchstabieren, in ein im besten Sinne des Wortes brauchbares und gut handhabbares Lehrbuch umzusetzen.

Korrelation heißt natürlich nicht, daß die Offenbarung „Antwort auf alle Fragen" des Menschen sei. Sie stellt den Menschen in Frage (Gottes „Selbstoffenbarung" ist die erste) und fordert ihn zur Antwort, aber so, daß diese Antwort in einer Weise gegeben wird, die dem in der Schöpfung angelegten Wesen des Menschen entspricht und deshalb zur Selbstverwirklichung des Menschen beiträgt, also zutiefst human ist. Damit wird aber auch die Theologie zu einer höchst existentiellen Angelegenheit. Wo sie sich dementsprechend artikuliert, wird sie verstanden.

Die Grundkorrelation wird vom Vf. im Fünferschritt einzelner Korrelationen entfaltet: Die Mariologie zeigt das Urbild des begnadeten Menschen und der Kirche. Der Schöpfungslehre (Protologie) korreliert die Vollendungslehre (Eschatologie). Der Vater steht in Bezug zur Sammlung der Kirche (Theologie, Ekklesiologie). Der Christologie steht die Heilsgegenwart Christi in der Kirche gegenüber (Sakramentenlehre). Die Pneumatologie entspricht der Gnadenlehre. Die heilsgeschichtliche Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes, die hier aufgezeigt und reflektiert wird, also sozusagen die Grundlinie des gesamten dogmatischen Diskurses, läßt auch eine eigene trinitarische Gotteslehre – wenigstens als „Hinblick" – zu.

Vor dem Hintergrund des dogmatischen Grundkompaß ist dann auch die Reihenfolge bzw. Parallelität der zwölf Einzelkap. zu beachten: 1. Offenbarungstheologische Erkenntnislehre, 2. Theologische Anthropologie / 8. Mariologie, 3. Schöpfungslehre / 9. Protologie, 4. Theologie / 10. Ekklesiologie, 5. Christologie und Soteriologie / 11. Sakramentenlehre, 6. Pneumatologie / 12. Gnadenlehre, 7. Trinitarische Gotteslehre (als das eigentliche Zentralkap.).

Der knappe Raum in dieser Zeitschrift gestattet es nicht, auf inhaltliche Einzelheiten einzugehen. Bestimmte Teilbereiche der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre erscheinen dem Rez. eher als zu knapp zugunsten der Erörterung anderer Fragen. Aber jeder Wissenschaftler hat seine Präferenzen. Es ist ohnehin erstaunlich, daß es hier einem einzelnen gelungen ist, das Ganze katholischer Dogmatik darzustellen, und zwar eben so, daß hier – im guten Sinn – ausgleichender Mittelkurs geschaffen wird. Um noch einmal die FAZ zu bemühen: „Bis hin zur Selbstverleugnung tritt der Autor keinem auf die Füße, hält millimetergenau den Mittelkurs zwischen Bibel, Thomas von Aquin und Karl Rahner, und öfter, als man denken möchte, gelingt das Manöver auch."

Das auch didaktisch sehr gelungene Buch (Gliederungen, Kernaussagen und Zitate in Kästchen, Literaturverzeichnisse und verschiedene Register) setzt in seiner Kategorie Maßstäbe.

Münster Harald Wagner

Stubenrauch, Bertram: **Dialogisches Dogma.** Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. – Freiburg: Herder 1995. 264 S. (Quaestiones disputatae, 158), kart. DM 48,00 ISBN: 3–451–02158–7

Wenn die Hg. der „Quaestiones Disputatae" – für den systematischen Bereich Peter Hünermann – eine Habil.schrift für wert

erachten, in die genannte Reihe aufgenommen und so einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu werden, ist das bereits ein erstes Indiz für die Qualität einer Arbeit. Diese Vermutung wird bei genauerer Lektüre und Analyse nicht enttäuscht. Es handelt sich, vorab und zusammenfassend gesagt, um eine äußerst wichtige Publikation „zur dogmatischen Begründung des interreligiösen Dialogs" – dies ist der Untertitel der bei Wolfgang Beinert in Regensburg erstellten Habil.schrift.

Im ersten Kap. werden zunächst einmal die bekannten Positionen zur *Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen* in Erinnerung gerufen (der exklusivistische, der inklusivistische und der pluralistische), womit sozusagen der weiteste Rahmen gespannt ist, in welchem dann einige dogmatisch bedeutende Positionen (K. Rahner, H. R. Schlette, H. Küng u. a.) eingetragen werden.

Vf. umreißt dann seine Absicht und Methode: „Die Arbeit verfolgt das Ziel, eine Theorie des Christentums aus der Perspektive der katholischen Dogmatik zu entfalten, um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Systemen anderer Religionen und mit den Mitteln der biblisch-kirchlichen Tradition zu bestimmen." (23) Die Studie will zugleich spekulativ sein und der Frage nachgehen, ob der christliche insbesondere katholisch geprägte Glaube imstande ist, zu den nichtchristlichen Religionen in ein positives Verhältnis zu treten, „wobei die argumentative Stoßrichtung innerchristlich und innerdogmatisch" bleibt (24). Aus dem Reichtum der eigenen, christlich (katholischen) Tradition soll dadurch dialogisches Potential erhoben werden. Grundgedanke ist die göttliche Kenose (Phil 2,7). Die Grundthese, die im ganzen Buch entfaltet wird, lautet: „Die Menschwerdung Gottes impliziert dessen dialogale Bezogenheit auf alle religiösen Äußerungen des menschlichen Geistes und damit seinen Willen, diese Äußerungen in seine welthafte Epiphanie zu integrieren" (26). Dabei ist noch wichtig, daß der Gedanke der Kenose mit dem des Pleromatischen zusammengebracht wird, wie es u. a. Kol (1,19; 2,9) nahelegt. Die Erniedrigung des Sohnes ist die Weise, in der Gottes Fülle welthaft zum Tragen kommt.

Der Argumentationsgang erstreckt sich im weiteren auf sieben Kap. Am Anfang steht eine erkenntnistheoretische Orientierung (Kap. 2: *Erkenntnis und Bekennen*), wo um den Begriff der Wahrheit gerungen wird: „Die Wahrheit des Gottes Jesu Christi ist wesentlich kenotisch bestimmt und darum, obwohl sie ‚von oben' kommt, für ein ‚von unten' offen – in der Polarität von Wahrheit und Gewißheit, von Wort und Erfahrung" (41). Die Kenose des sich zum Heil vermittelnden Gottes bleibt offen für die materiale Fülle der eigenständigen Schöpfung. Damit ist der Weg frei, die Wahrheitssuche mit den Bestrebungen in nichtchristlichen Religionen zu verbinden. Ja, in dem man dort die Suche nach dem unbedingt Verläßlichen antrifft, partipizieren sie sogar an dogmatischem Grundsachverhalt des Christentums, an der Auferstehung. Diese meint ihrer letzten Sinngebung nach: „Aufhebung des Kosmos in ein größeres Ganzes hinein, geistige Konzentration der Schöpfung im Namen Gottes" (49). Eigentlich muß sich, so S., „die Rezeption der göttlichen Wahrheit wie selbstverständlich auf eine Ökumene hin weiten, sobald man einsieht, daß das Urdogma selbst – das Auferstehungskerygma als Ansage des unendlichen jeden Menschen rettenden Gottes – nach, innerlich unermeßlich ist und deshalb alles ‚Außen' braucht, um verstehbar zu bleiben" (67).

Der Grundgedanke wird nun an elementaren Teilbereichen der Dogmatik erprobt und in ihnen sozusagen durchbuchstabiert: *Schöpfungs- und Erlösungslehre inklusive Christologie* (Kap. 3), *Anthropologie* (Kap. 4), *Pneumatologie und Ekklesiologie* (Kap. 5), *Gnadenlehre* (Kap. 6) – mit Überschneidungen im einzelnen. Überlegungen zu *Mystik und Ethik* schließen die Arbeit ab.

Indem Vf. das christliche Gottesbild kenotisch-pleromatisch interpretiert, ist es offen für eine dogmatisch-religionstheologische Deutung. Damit kann den Religionen eine offenbarungsrelevante Dignität zugesprochen werden, die gleichwohl die Offenbarung im Sohn in ihrer Einzigartigkeit und – gerade als Kenose und Pleroma Gottes in der Welt – in ihrer Außerordentlichkeit im Raum läßt.

Natürlich kann man Fragen stellen: Ob nicht aus der Breite biblisch-kirchlicher Tradition einzelne Elemente über-, andere unterbewertet sind, eben um das vorliegende Ergebnis zu erreichen; ob die Legitimation der Methode ganz geglückt ist; ob die Deutung der Auferstehung – und ihre Vermittlung zu den Religionen hin – überzeugt; ob Realitäten wie die Mystik wirklich eingeholt sind. Aber das alles schmälert nichts am Gesamtentwurf, der in der gegenwärtigen Diskussion Berücksichtigung finden muß. Der Vf., nunmehr Ordinarius für Dogmatik in Trier, hat sich mit dieser Arbeit bestens in den Kreis der Fachvertreter eingeführt.

Münster Harald Wagner

Christliche Sozialwissenschaften

Ernst, Wilhelm: **Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik.** – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart. sFr 32,00 ISBN: 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1

Der Sammelbd gibt die Referate mit zugeordneten Statements des internationalen Kongresses der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker wieder, der im August 1991 in Erfurt stattfand. Die Tagung war bereits vor dem Fall der Mauer an diesen Ort vergeben worden. Aufgrund dieser lokalen und historisch-politischen Konstellation lag die gesellschaftspolitische Schwerpunktsetzung der Tagung nahe.

Im Eingangsreferat informiert Karl-Heinz Ducke, in der Umbruchphase Moderator des Runden Tisches in Ostberlin und heute Pfarrer in Jena, über Gerechtigkeitsprobleme des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Transformationsprozesses. In diesem Beitrag sind wichtige Beobachtungen über die Strukturen der DDR zusammengestellt, die die Schwierigkeiten des deutsch-deutschen Einigungsprozesses erhellen können. Ausgangspunkt sind dabei das Recht und Gerechtigkeitsverständnis in der sozialistischen Gesellschaft und ihre verheerenden Auswirkungen auf das Bewußtsein und das Gesellschaftsverständnis der Menschen. D. betont, daß die Kirche durch Förderung der Gewissensbildung einen wichtigen Beitrag zur Herausbildung einer demokratischen Gesellschaft erbringen kann. Aus der spezifisch polnischen Sicht, wo es vor allem um die neue Rolle der institutionalisierten Kirche in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft geht, gibt Helmut Juros, Prof. für Sozialethik an der Theol. Fak. Warschau, ein ergänzendes Statement. J. weist auf die Gefahren des Antisemitismus und extremen Nationalismus hin. Beide Beiträge enthalten wichtige Einsichten zum Verständnis der Transformationsgesellschaften.

Der Würzburger Moraltheologe Bernhard Fraling greift dann mit der „Option für die Armen", die Perspektive, mit der die lateinamerikanische Theologie der Befreiung Gerechtigkeit für ihre Gesellschaften konkretisiert, auf. Es werden die biblischen Grundlagen sowie die theologischen und ethischen Implikationen der „Option für die Armen" behandelt. Ernstgenommen muß diese Option für die wissenschaftliche Reflexion der Theologie, das individuelle Handeln von Christen ebenso wie für ihr politisches Engagement gravierende Konsequenzen haben. In ihrem ergänzenden Statement weitet Marianne Heimbach-Steins, heute Professorin für Christliche Soziallehre in Bamberg, die Perspektive der „Armen" auf kommende Generationen aus, die anders als gegenwärtig Arme zwangsläufig strukturell aus Entscheidungen, die ihr Schicksal betreffen, ausgeklammert sind (Umwelt- und Ressourcenproblematik). Dabei greift sie auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zurück. Walter Lesch, Freiburg (Schweiz), problematisiert die Frage, wieweit eine „Option für die Armen" lediglich eine bloße Formel darstellt, weil die Bereitschaft fehlt, zu den gesellschaftlichen Konkretionen und den damit verbundenen Konflikten vorzustoßen. Weiterhin fragt er, wieweit diese Option mit dem Gesichtspunkt der Unparteilichkeit der Ethik kompatibel ist.

Der Kölner Sozialethiker Hans-Joachim Höhn entfaltet seine Überlegungen zum Thema „Soziale Gerechtigkeit und Freiheit" vor dem Hintergrund soziologisch-systemtheoretischer Überlegungen und den philosophischen Ansätzen der Diskursethik. Höhn hält Versuche aus der in der katholischen Sozialethik früher dominierenden Naturrechtsethik konkrete materielle Gerechtigkeitsnormen zu entfalten für überholt und spricht sich für die Zuwendung zu prozedualen Gerechtigkeitsvorstellungen aus. Der Grazer Moraltheologe Peter Inhofen tritt in seinem ergänzenden Statement für schrittweise Reformen statt radikaler Systemwechsel ein.

Nachdem Höhn mit der Aufnahme soziologisch-systemtheoretischer und diskursethischer Ansätze die eine Seite der in der Gesellschaftstheorie der Gegenwart einflußreichen Ansätze aufgegriffen hat, nimmt der Ingolstädter Wirtschaftsethiker Karl Homann die vertragstheoretisch-institutionenökonomische Perspektive auf. Für H. sind Fragen der „Sozialen Gerechtigkeit" nicht auf der individuellen Handlungsebene, sondern auf der kollektiven Ebene der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu diskutieren. Wie Höhn tritt H. für Verfahren zur Sicherung gesellschaftlicher Gerechtigkeit ein. Die gesellschaftlichen Entscheidungen für eine Privateigentumsordnung und eine Marktwirtschaft liegen systematisch auf einer Ebene wie der Sozialstaat. Daher stellen sozialstaatliche Regelungen keine disponible Masse beliebiger Politikgestaltung dar. H. betont die Bedeutung der Normenimplementierung im gesellschaftlichen Leben gegenüber der Dominanz der Begründungsproblematik in der Diskursethik. Bernhard Laux, Mitarbeiter der Fachstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, kritisiert die Konzeption von Homann in seinem Statement mit der Forderung, einen herrschaftsfreien gesellschaftlichen Diskurs jeder wirtschaftsethischen Gestaltung vorzuordnen. Er macht allerdings nicht deutlich, wie seine Vorstellungen praktisch in die soziale Realität umgesetzt werden können. Heiner Ludwig, Leiter der Kath. Bildungsstätte Heppenheim, stimmt Homann weitgehend zu, vermißt in dessen Ausführungen aber nähere Überlegungen zur Gestaltung der Arbeitswelt.

Der Bundesverfassungsrichter und Hochschullehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde behandelt Fragen der politischen Gerechtigkeit. Er geht dabei von den klassischen Gerechtigkeitsgrundsätze aus, um sie für den heutigen Horizont demokratischer Gesellschaften fruchtbar zu machen. Er spricht sich für die Einführung direktdemokratischer Elemente als partielle Korrektur der repräsentativen Demokratie aus. Thomas Hoppe weist ergänzend auf internationale Gerechtigkeitsprobleme, vor allem die Notwendigkeit einer europäischen Friedensordnung, hin. Leopold Neuhold befaßt sich mit dem Problem, Gerechtigkeit angesichts des Wertpluralismus moderner Gesellschaften konkret in politisches Handeln umzusetzen.

Hervorzuheben ist erstens die starke Beteiligung von Nichttheologen bzw. Ansätze anderer Wissenschaften, auch durch christliche

Ethiker, was deutlich macht, daß Interdisziplinarität für eine christliche Ethik immer unverzichtbarer wird. Zweitens ist anzumerken, daß bei einer Tagung christlicher Ethiker – ungeachtet der Akzentunterschiede zwischen den Vf.n, etwa wenn Homann Verbände eher negativ, Böckenförde eher positiv ansieht –, die traditionellen Denkweisen und Kategorien der Katholischen Soziallehre hier nur eine untergeordnete Rolle spielen und eine Vielzahl kritischer Anfragen an sie formuliert werden. Deutlich wird, daß Gerechtigkeit nicht ein für alle Mal erreichbar ist, sondern einen dynamischen Prozeß in der Gesellschaft darstellt. Der Bd enthält durchweg Beiträge auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau und bietet Anstöße zur Weiterentwicklung der Christlichen Sozialethik.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Religionspädagogik

Biehl, Peter: **Erfahrung, Glaube und Bildung.** Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1991. 260 S., kart DM 58,00 ISBN: 3-579-01770-5

Mit dieser Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster legt der bekannte evangelische Religionspädagoge Peter Biehl sechs Einzelstudien zum Themendreieck Erfahrung, Glaube und religiöse Erziehung und Bildung vor, von denen bereits fünf je einzeln zwischen 1982 und 1987 erschienen sind. Die meistens als Beiträge zu Sammelbden publizierten Studien liegen, ergänzt um einen Beitrag, der einer Neufassung des Bildungsbegriffs aus religionspädagogischer Perspektive gewidmet ist, nun zusammengefaßt vor. Dabei verfolgt der Vf. das Ziel, die innere Systematik seiner Einzelarbeiten deutlicher herauszukristallisieren, als dies bei verstreut erschienenen Beiträgen möglich ist. Diese sieht er in der Ausfaltung einer *erfahrungsbezogenen Religionspädagogik*.

Entsprechend arbeitet sich B. zunächst an der (vielgebrauchten und -mißbrauchten) *Kategorie der Erfahrung* ab (Studie eins) und sucht sie theologisch wie hermeneutisch zu klären. Er orientiert sich dabei spezifisch religionspädagogisch an der kritischen Thematisierung von Alltagserfahrungen, die mit Hilfe der inspirierenden (Symbol)Kraft religiöser Sprache als Befreiungserfahrungen aufspürt, aber auch initiiert und begleitet werden sollen.

Seinen dort gewonnenen dialektischen Erfahrungsbegriff bringt er in eine spannungsreiche *Beziehung zum christlichen Glauben* (Studie zwei), indem er die Diskussion in der evangelischen systematischen Theologie um die „natürliche Theologie" (besonders W. Pannenberg und E. Jüngel) aufnimmt und in der religionspädagogischen Aufgabe eines erfahrungsbezogenen Redens von Gott pointiert. Dabei widmet er der Unabschließbarkeit der Erfahrungen mit Gott, der anthropologischen Relevanz biblisch-christlicher Metaphern und Symbole in der theologischen Auslegung sowie einer an der Poesie biblischer Sprache orientierten Didaktik erfahrungsbezogenen Redens von Gott besondere Aufmerksamkeit. Die dritte Studie konkretisiert und entfaltet das Bemühen um ein solch wirklichkeitsbezogenes Sprechen von Gott in der Erschließung der *Rede zu Gott*, in elementaren Formen des Gebets.

Die sich anschließende vierte Studie sprengt den bisher erarbeiteten Zusammenhang von Erfahrung und Glaube, indem B. zunächst die – nicht nur die evangelische Religionspädagogik beschäftigende – Problematik des Verhältnisses zwischen *Systematischer Theologie und Religionspädagogik*, fokusiert auf das Problem des Verhältnisses von Evangelium und Religion, behandelt. Vor allem im Anschluß an G. Ebelings Verhältnisbestimmung, die zum einen die scharfe Spannung zwischen der Einzigkeit des Evangeliums und der Allgemeinheit von Religion betont, zum andern aber die Unmöglichkeit der Verkündigung des Evangeliums ohne Religion, und damit die bleibende Verwiesenheit beider aufeinander, gewinnt B. eine vertiefte Sicht der in den ersten beiden Studien behandelten Frage des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und christlicher Erfahrung. Die religionspädagogischen Konsequenzen treten zutage, wenn er etwa die Bedeutung des Religionsunterrichts auf das Faktum der (ambivalenten) Lebenswirklichkeit Religion ebenso bezieht wie auf die Unterscheidung von Evangelium und Religion als sein kritisches Prinzip.

Zugleich erhält diese Studie eine Scharnierfunktion zwischen den ersten drei und der folgenden, bisher unveröffentlichten und umfangreichsten, fünften Studie, insofern der *Neuformulierung des Bildungsbegriffs* hier der Boden bereitet wird. Luthers Anthropologie folgend, nach der der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit ein sprach-, erfahrungs- und handlungsfähiges, vor Gott verantwortliches Wesen ist, bestimmt der Vf. den Bildungsprozeß unter den Kategorien von Sprache, Erfahrung und Handlung. Damit erfährt die erfahrungsbezogene Religionspädagogik B.s hier ihre intensivste Verdichtung: Sprache ist Medium der Selbst- und Welterfahrung; Glaube ist eine neue „Erfahrung mit aller Erfahrung" (E. Jüngel); im Handeln vollzieht der Mensch das im Glauben empfangene und sich selbst als Person. Bildung hat die Erfahrungsfähigkeit zu fördern und zu begleiten, auch und gerade unter entfremdenden Alltagserfahrungen. Die abschließende sechste Studie hat hier ihren Anknüpfungspunkt, indem sie nach der Reichweite der *biographischen Methode* zur Erhellung und Mitteilbarkeit von Erfahrung fragt.

Der Zusammenhang der Einzelstudien untereinander ist durchweg erkennbar; es ist hilfreich, sie in dieser Form als erfahrungsbezogene Religionspädagogik zusammen sehen zu können. Zugleich wird immer wieder deutlich, daß sie als einzelne zu bestimmten religionspädagogischen Problemstellungen jeweils einen differenzierten und komplexen Beitrag geleistet haben. Daher liefert der vorliegende Bd eine anspruchsvolle Lektüre, die zuerst religionspädagogische Fachkreise interessieren dürfte. Darüber hinaus wird er aber allen jenen empfohlen, die sich einem streckenweise anstrengenden lesenden Mitvollzug dieses erfahrungsbezogenen Ansatzes aussetzen wollen. Sie werden durch diese Grundlegung der Religionspädagogik reichlich belohnt.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

Religionswissenschaft

Khoury, Paul: **L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle.** Islam et Sécularité, 1. – Altenberge/Würzburg: Oros Verlag/Echter 1994. 410 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 35/1), kart. DM 88,00 ISBN: 3-89375-103-3 / 3-429-01650-9

Trotz umfangreicher und vielfältiger Studien zum Islam, die angesichts der großen gegenwärtigen Aktualität in den verschiedensten Teilen der islamischen Welt in jüngster Zeit noch beträchtlich zugenommen haben, sind unsere Kenntnisse über diese große Weltreligion im Allgemeinen noch immer sehr gering. Das gilt im Speziellen auch für die zahlreichen, unterschiedlichen modernen geistigen und theologischen Entwicklungen. Auch einem interessierten Beobachter ist die Mehrzahl der einflußreichen Denker des gegenwärtigen Islams nicht einmal dem Namen nach bekannt, geschweige denn, daß deren Vorstellungen zur Kenntnis genommen werden. Die vorliegende Arbeit ist ein erster Schritt, um in dieser unbefriedigenden Lage Abhilfe zu schaffen.

In dieser material- und quellenreichen Studie werden die verschiedenen Reaktionen vor allem islamischer radikaler Denker, die der Vf. dankenswerterweise als „Islamisten" und nicht etwa als „Fundamentalisten" bezeichnet, auf den ‚Westen' zusammengestellt und analysiert. In diesem ersten Teil des auf zwei Bde projektierten Werkes wird nach einer Einleitung, in der der geschichtliche und sozio-kulturelle Kontext, in dem sich die verschiedenen referierten Autoren äußern, dargestellt wird, beschrieben, wie eine Vielzahl von bekannten und einflußreichen radikalen islamischen Denkern die verschiedenen Gesellschaftsmodelle sehen, die in diesem Westen entwickelt worden sind. Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der islamischen Kritik an dem westlichen, bürgerlich-liberalen bzw. an dem kommunistischen Projekt werden hier aufgeführt. Mir ist bisher kein Werk bekannt, in dem in allen Einzelheiten die in der Regel kritischen Positionen der islamischen radikalen Denker zu Fragen der Rolle des Individuums in einer liberalen oder kommunistischen Gesellschaft, zur Rolle des Nationalismus, der persönlichen Freiheiten oder der Wirtschaft in den beiden Systemen so umfassend dargestellt werden. Begriffe wie Demokratie, um deren Bedeutung für die orientalischen Gesellschaften, vor allem seit dem Beginn des 20. Jh., immer wieder gestritten wird, werden in ihrer islamischen Perzeption ebenfalls untersucht. Für den des Arabischen mächtigen europäischen Leser bietet ein im Anhang befindliches ‚Lexikon' zudem die Möglichkeit, einen Einblick in die spezifische Terminologie und Begrifflichkeit dieser islamischen Denker zu gewinnen.

Mir ist kein Werk bekannt, in dem auf einer derartig guten und vielschichtigen Quellenkenntnis diese sehr verschiedenen Aspekte westlichen politischen Lebens aus der islamischen Perspektive beschrieben werden. Mit großem Interesse darf man dem Erscheinen des zweiten Bdes dieses Werks entgegensehen, in dem das Verhältnis von Säkularisation und Islam und mögliche Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und der westlichen Welt behandelt werden sollen. Durch die sehr leserfreundliche Aufbereitung des Materials wird dieses Buch in Zukunft auch als Referenzwerk von all denen verwendet werden, die sich mit den radikalen Strömungen in der arabisch-islamischen Welt wissenschaftlich auseinandersetzen wollen. Dem Vf. ist für seine mühevolle und fruchtbare Arbeit herzlich zu danken.

Berlin Peter Heine

Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. v. Hartmut Bobzin mit erklärenden Anmerkungen v. Wolfdietrich Fischer. – Würzburg: Ergon 1995. 680 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3-928034-35-9

Seit das christliche Abendland begonnen hat, sich ernsthaft mit dem Islam zu befassen, wurde immer wieder versucht, das heilige Buch der Muslime, den Koran, teilweise oder vollständig zu übersetzen. Es gab auch Übersetzungen ins Deutsche, von denen der Hg. in

seiner Einleitung einige aufzählt. Die Übersetzer waren vor allem bemüht, den Lesern einen Zugang zum Verständnis des Inhaltes des Korans zu eröffnen, sie waren sich bewußt, daß die Faszination der Sprache des arabischen Originals sich kaum einfangen läßt. Josef von Hammer-Purgstall im 19. Jh. versuchte da und dort, dieser Sprache des Originals gerecht zu werden; er legte einige Abschnitte des Korans oder kürzere Suren in einer metrischen Prosa vor.

Erst dem Orientalisten und Dichter Friedrich Rückert (1788–1866) ist es gelungen, weite Teile des Korans so ins Deutsche zu übertragen, daß ein Eindruck von der gewaltigen Wirkung des arabischen Originals vermittelt wird. Diese Übertragung wurde erst nach dem Tod Rückerts und zum Andenken an seinen 100. Geburtstag vom Königsberger Orientalisten August Müller (1848–1892) im Jahr 1888 in Frankfurt veröffentlicht. Leider ist diese Ausgabe sorglos vorbereitet worden, mit Fehllesungen verunstaltet und durch „Textverbesserungen" an manchen Stellen entfremdet (vgl. die Einleitung, XXVIII).

Es ist nun das Verdienst des Erlanger Orientalisten Hartmut Bobzin, im vorliegenden Bd die von Rückert übersetzten Abschnitte und Suren des Korans in einer sorgfältig bearbeiteten Ausgabe den Lesern zu präsentieren. So sorgfältig, daß nicht einmal äußerliche Ungereimtheiten, die wohl aus Unachtsamkeit im Original übersehen wurden, beseitigt wurden, z. B.: 55e Sure, – 56. Sure, – 57. Sura, – Die 58e Sure, – Neunundfünfzigste Sura. Überschrieben ... (es folgt jeweils der Titel der Sure). So viel Pietät darf nicht den Verdacht aufkommen lassen, daß hier vor allem ein Dokument für den wissenschaftlichen Gebrauch (für Literaturgeschichte, Islamwissenschaft, Germanistik) penibel originalgetreu zur näheren Analyse vorgelegt werden soll. Sicherlich ist es nicht die Absicht des Hg.s.

Der Erlanger Islamwissenschaftler Wolfdietrich Fischer hat im Anschluß an den Text „erklärende Anmerkungen" (Muhammad und der Koran; Erklärungen zum Text; Anhang: Im Koran häufig vorkommende Begriffe und Namen) beigesteuert (483–573).

Nun darf der interessierte Leser diese von Literaten und Islamwissenschaftlern gleichermaßen geschätzte Übersetzung in die Hand nehmen und sich von der Qualität ihrer Sprache hinreißen lassen.

Münster Adel Theodor Khoury

Philosophie

Heidegger, Martin: **Phänomenologie des religiösen Lebens.** 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1995. XIII, 351 S. (Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorlesungen 1919–1944, 60), kart. DM 78,00 / Ln DM 88,00 ISBN: 3-465-02845-7 / 3-465-02846-5

M. Heidegger hielt im Sommersemester 1921 in Freiburg eine dreistündige Vorlesung über das Thema „Augustinus und der Neuplatonismus". Die Manuskripte dieser Vorlesung waren bis zur Veröffentlichung des nunmehrigen 60. Bdes im Gesamtwerk Heideggers unzugänglich. Gleichwohl hat diese Vorlesung schon über Jahrzehnte die Forschung, nicht zuletzt auch die Theologen beschäftigt. Man war für die Ausführungen dieser Vorlesung neben einzelnen Mitschriften und mündlichen Wiedergaben bis jetzt vor allem auf die Arbeit von O. Pöggeler (Der Denkweg M. Heideggers, Pfullingen 1963) angewiesen. Die Ausführungen Pöggelers zur Augustinusinterpretation fanden jedoch keine ungeteilte Zustimmung. So mahnte A. Guzzoni in seiner Besprechung von Pöggelers Buch: „Vieles und Entscheidendes an dieser Darstellung bleibt indes für uns bedenklich – und unnachprüfbar, weil es aus unveröffentlichten, dem Vf. jedoch bekannten Vorlesungen H.s geschöpft ist" (PhJ 71 [1963/64], 397–400, ebd. 398). K. Lehmann wies diese Bedenken zurück (Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: PhJ 74 [1966/67], 126–153, ebd. 127, Anm. 4). Er glaubte aber feststellen zu sollen – wie wir heute urteilen können, mit Recht –, Pöggeler interpretiere Augustins *fruitio*-Lehre in der Vorlesung H.s in einem Bogen, der „etwas zu weit im Blick auf den frühen Heidegger" gespannt sei (ebd. 147, Anm. 85). H. sieht nämlich in seiner späteren Nietzsche-Deutung nach Pöggeler in Nietzsches Rede vom ‚toten' Gott die letzte Konsequenz aus Augustins *fruitio Dei* Konzeption. Der Mensch, der Gott „wertet und genießt", ist der Mensch, der auch einmal „den längst ‚toten' Gott ‚tötet'" (ebd. 146f).

Neuerdings meint K. Flasch, Pöggeler habe von diesen Vorlesungen, die damals Aufsehen erregt hätten, „aus zweiter Hand einen wolkigen Bericht" gegeben. (FAZ 5. 12. 95). Dennoch bleibt festzuhalten, daß nach Auskunft von K. Lehmann Heidegger in einem persönlichen Gespräch mit ihm „Pöggelers Buch als ganzes billigte" (ebd. 127, Anm. 4). Auf die mißliche Grenze, die der historischen Erforschung des philosophischen Denkweges H.s durch die Unerreichbarkeit dieser Quelle, nämlich der Thematik der ‚Phänomenologie der Religion', gesetzt waren, wies 1974 A. Gethmann-Siefert in ihrer gründlichen Arbeit „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers" bemerkenswert deutlich hin (10). Darum kann sich auch W. Strolz in seinem Artikel „M. Heideggers Denkweg und der christliche Glaube" (in: ZSTh 31 [1989], 165–194) nur auf die Studie Pöggelers berufen.

Nun liegt die Vorlesung H.s gedruckt vor, und sogleich fand sie Aufmerksamkeit. So wählte K. Flasch, vielleicht ein wenig mit zu starken Worten, für die Besprechung des Bdes in der FAZ die Überschrift „Wiedergeburt im Abgrund Augustin". Und W. Strolz greift in einem neuen Beitrag: „Herkunft und Zukunft. M. Heideggers Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung" (in: HK 50 [1996], 203–207) aufgrund der in diesem Bd zusätzlich vorgelegten Heideggerschen Analysen der faktischen Lebenserfahrungen im frühen Christentum die neben Augustins existentiellem „Erfassungsvollzug" (Augustinus u. der Neuplatonismus, 176) auch eine beeindruckende „Explikation" paulinischer Texte enthalten, erneut die keineswegs entschiedene Frage nach Heideggers Verhältnis zur christlichen Theologie auf. Er gibt dazu einen guten Überblick über die intellektuelle Entwicklung Heideggers, aber sicher nur erst eine Einführung in dieses Problem.

Der Bd besteht aus drei Einheiten. Die erste (1–156) umfaßt die *„Einleitung in die Phänomenologie der Religion"*. Sie besteht aus zwei Teilen, deren erster eine „methodische Einleitung, Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie" (3–65) und deren zweiter eine „phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluß an Paulinische Briefe" (67–125) bringt. In dieser Einheit liegt die Vorlesung aus dem WS 1920/21 vor, die von M. Jung u. Th. Regehly herausgegeben ist und durch einen Anhang von „Aufzeichnungen und Entwürfe[n] zur Vorlesung" (127–156) ergänzt wird. Die Explikation religiöser Phänomene vollzieht H. mit exegetischen Beobachtungen vor allem zum Galater- und zum 1. u. 2. Thessalonicher-Brief.

Die zweite Einheit (157–299) gibt uns nunmehr die Möglichkeit, H.s Vorlesung *„Augustinus und der Neuplatonismus"* (157–246) selbst lesen zu können. Sie enthält zudem zwei Anhänge, von denen der erste „Notizen und Entwürfe zur Vorlesung" (S. 247–269) und der zweite „Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker", einem damaligen Privatdozenten der Uni Freiburg, nachträgt (270–299). Die Herausgabe besorgte Prof. Cl. Strube von der Gesamthochschule Wuppertal.

Die dritte Einheit enthält *„Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19"* über das Thema „Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik" (301–337). Auch diese Edition besorgte Cl. Strube.

Der Bd wird durch eine Inhaltsangabe eingeleitet (V–XIII) und mit einem Nachwort der(s) Hg.(s) (345–351) abgeschlossen.

Der Rez. hat nicht die Absicht und kann sie nicht haben, eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen dieses Bdes und seiner Augustinusinterpretation zu leisten. Dazu müßte eine begriffliche Klärung dieser Vorlesungen im Rahmen der philosophischen Entwicklung H.s. ausgearbeitet werden. Das würde das gattungsbestimmte Ziel dieses Beitrages und den hier zur Verfügung stehenden Platz überschreiten. Gleichwohl ist unbedingt anzumahnen, daß das Verstehen dieser Vorlesungen nicht ohne ein Studium des heideggerschen Denkweges möglich ist. Die Analysen dieses Bdes liegen nämlich auf jener Strecke dieses Weges, in der H. die Abwendung vom Nachdenken über das ‚Was' des Gegenstandes (Objektwissen) im Sinne der überlieferten Metaphysik hin zur „faktischen Lebenserfahrung" des „Daseins" vollzieht. H. spricht vom faktischen, bekümmerten, beunruhigten, geschichtlichen, geschehnishaften, gegenwärtigen Dasein (52–54). Es geht H. um die Frage, „Wie ... sich das eigene lebendige Dasein als beunruhigt durch die Geschichte zur Geschichte selbst (verhält)? Wie steht das faktische Leben *aus sich* zur Geschichte?" (53). Dabei werde sich zeigen, so meint H., „daß durch die Explikation des faktischen Daseins das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: So radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein" (54). „Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie", so konstatiert H., „wurde immer zu leicht genommen. Faßt man dieses Problem radikal, so findet man, daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung

in diese selbst zurück. Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental" (8, auch 15).

Was die Explikation der faktischen Lebenserfahrung bedeutet, zeigt gerade im Blick auf Augustinus H.s scharfe Abgrenzung seiner Interpretationsabsicht gegen E. Troeltsch (eine Interpretation von dessen Religionsphilosophie erfolgt bereits 19–30), A. von Harnack und W. Dilthey (160–173). Der erste Autor faßt nach H. Augustinus ‚kulturgeschichtlich', der zweite ‚dogmengeschichtlich' und der dritte ‚wissenschaftsgeschichtlich' (165), also nach H. im Sinne der „objektgeschichtlichen Einstellung" (167). In dieser Abgrenzung bezeichnet H. „die (Troeltsche) Betrachtung zwar denkbar ‚umfassend', aber auch ebenso wässrig . . .". „. . . Dilthey (habe) das innere Problem Augustins völlig mißverstanden." Da nun aber nach H. das „Wesentliche der faktischen Lebenserfahrung" gerade dies ausdrückt, „. . . daß das erfahrende Selbst und das Erfahrene nicht wie Dinge auseinandergerissen werden", und ‚Erfahren' „. . . das Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen" heißt (9), geht es H. nicht um „das Hinsehen auf das Objekt" (167), um eine „objektgeschichtliche Einstellung" (167), sondern um den „Vollzug" des Daseins, in dem der Wissenschaftsprozeß als historischer zugrunde gelegt wird (9).

Von diesem Ansatz her greift m. E. Heidegger gerade deshalb das in der Forschung so heiß umkämpfte zehnte Buch der augustinischen Confessiones auf, weil in keinem anderen augustinischen Werk der konkrete Vollzug des „Sich-Auseinander-Setzen(s) mit" im „faktischen" Dasein Augustinus, so gut beobachtet werden kann. Dessen Explikation im Sinne seiner Zielsetzung mochte sich H. deshalb besonders nahe legen. Noch zwölf Jahre später schrieb H. in einem Brief an Elisabeth Blochman, der späteren Professorin für Pädagogik in Marburg, am 14. April 1933: „Zum Geburtstag sende ich Ihnen die herzlichsten Glückwünsche. Ich denke, daß zu diesem Tag die ‚Bekenntnisse' am besten passen u. wünsche Ihnen einen reichen und dauernden Gewinn aus diesem großen Buch, u. die Kraft des Existierens, die es verströmt ist ja in der Tat unerschöpflich.

Ich finde es immer wieder am fruchtbarsten beim Lesen mit dem 10. Buch zu beginnen in eins mit dem 11. und dann erst mit dem ‚Biographischen', wenn man es überh[au]pt so nennen darf."[1]

Nun kann bei einer ersten Lektüre der Titel „Augustinus und der Neuplatonismus" Erstaunen hervorrufen, denn dieses Problem erfährt keine Erörterung im üblichen Sinn (vor allem 170–171: gegen Harnack und Dilthey). „Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern . . ." (173). H. will „. . . in der Behandlung Augustins ebensosehr das Theologische wie das Philosophische ganz konkret und bestimmt heranziehen, nicht etwa zuerst eine Philosophie herausdestillieren und sie dann zugrundelegen. Das Theologische und Philosophische soll dabei nicht in seinen Grenzen verwischt werden (keine philosophische Verwässerung der Theologie, keine religiöstuerische ‚Vertiefung' der Philosophie)" (173).

H. beginnt seine „phänomenologische Interpretation" (175) des zehnten Buches der Confessiones, in der phänomenologisch gleich philosophisch zu verstehen ist (5), mit treffsicheren Bemerkungen zu den Confessiones überhaupt. Zu ihrer (biographischen) Lücke zwischen 388 bis 400 bemerkt H.: „Keine ‚Lücke', wenn es überhaupt nicht auf biographisch objektive Darstellung ankommt, und zwar nicht primär" (177). Ebenso hervorhebenswert ist die andere Bemerkung: „der objektiv lange Exkurs über memoria hat eine prinzipielle Funktion" (176). Wer die Diskussionen über die Frage kennt, ob Augustinus streng thematisch oder mit abschweifenden Exkursen seine opera geschrieben habe (z. B. Marrou in seinen Retractationes), der weiß eine solche Bemerkung zu würdigen.

Die gezielte tiefgreifende und kristallklare Interpretation des Textes arbeitet Augustins Denkprozesse sehr profiliert heraus und bezeugt durch zuweilen durchblitzende Verweise auf andere augustinische Texte H.s reiche Kenntnis Augustins. Bekanntlich hat das zehnte Buch der Confessiones zwei große Themenkomplexe: der Abschnitt 10, 6,8–27,38 steht unter der Frage *quid autem amo, cum te amo*. Das Suchen danach, wer Gott sei, führt Augustinus über verschiedene Stufen, über die auch das Gedächtnis durchschritten wird, zu einer Antwort. Im Abschnitt 10, 28,39–39,64 prüft Augustinus, der das Leben „eine immerwährende Versuchung" nennt (Job 7,1 in conf. 10, 28,39 u. 32,48), gemäß dem Schriftwort aus 1 Joh 2,15–17, wie sehr die drei dort genannten Begierden als Versuchungen (*tentationes*) sein Leben vor Gott zu deformieren drohen.

Man könnte erwarten, daß H., der gerade nicht das Objektwissen Augustins herausarbeiten will und dem es eben nicht um Gott als „Objekt" des Wissens geht, den ersten Teil des Buches übergehen würde. Dem ist nicht so. Von den elf Paragraphen der Vorlesung dienen ihm fünf (8–12). Was darin mit H.s Methode zur Sprache kommt, sollen nur zwei Zitate zeigen. In einer Randbemerkung zu dem Satz *quid autem amo, cum te amo?* notiert er: „‚Cum te amo, besagt hier schon eine bestimmte existentielle Stufe; solche, die Erbarmung erfahren hat . . . und erst von da, im ‚cum', verkünden coelum et terra Gottes Lob, nicht aber, wenn ich naturwissenschaftlich forschend eingestellt bin" (179). Und zum Satz *Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est* (conf. 10, 6,10) korrigiert er: „Das braucht nicht objektivierend, griechisch-metaphysisch, wie Dilthey will, verstanden werden" (180). Bei der Interpretation des *gaudium de veritate* kommt die „veritas in der Abfallsrichtung" zur Sprache. Weil die Menschen, so sagt Augustinus, nicht die Wahrheit suchen, die Gott selbst ist, fallen (cadere) sie auf das, was ihnen erreichbar ist (conf. 10,33). H. kommentiert: „Das, worin sie in ihrer Geschäftigkeit aufgehen, die Lumpereien, an die sie sich wegwerfen, macht sie viel eher noch elender . . ." (199). Den Übergang zu der Interpretation der drei Versuchungen stellt H. unter das Thema „Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens" (§ 12, dort 205–210). Er leitet mit diesen Worten ein: „‚Deformis' ist mein Leben. – Nicht um sich zu entschuldigen . . . macht sich nun Augustinus klar, daß das Leben kein Spaziergang ist und gerade die ungeeignetste Gelegenheit, um sich wichtig zu machen" (205).

Die methodische Strenge H.s zeigt sich sehr deutlich in seiner kritischen Anzeige jener Schritte im Denken Augustins, wo er nach H. ins „Objektwissen" abgleitet (z. B. 193–194). Dieser Hinweis steht im Interpretationszusammenhang über die *vita beata*, von der Augustinus behauptet, er liebe sie, wenn er Gott liebe. H. konstatiert dazu: „Diese Antwort geht aus dem Vorangegangenen nicht hervor" (193). Das ist rein textual sehr gut beobachtet, aber ist anders zu bewerten, wenn man die beata-vita-Lehre im biographischen Denkprozeß Augustins sieht, der mit dem von H. wohl kaum in seiner Bedeutung erkannten Hortensius anhebt. Gerade diese Problematik ist noch nicht durch Objektwissen bestimmt, sondern ist bei Augustinus Denken im (existentiellen) „Vollzug". Das hat bereits Lehmann gesehen (ebd. 145).

Die Explikation der faktischen Lebenserfahrung Augustins, die H. aus Augustins' Lebensvollzug erarbeitet, geht nun zweifellos der „Erfahrung" Augustins nach, dennoch muß gesagt werden: sie steht im Dienst einer anderen Zielsetzung. Ganz deutlich zeigt gerade dies die Interpretation der drei *tentationes* (in der Vorlesung §§ 13–17), zu der der Hg. Strube, dem der Rez. zustimmt, den Hinweis gibt: „Heidegger hat sich hier das erarbeitet, was er später in ‚Sein und Zeit' als existentiale Analyse der Verfallenheit des Daseins durchführt" (349). Von dieser Erarbeitung sehen wir allerdings in dieser Vorlesung nur einen Ausschnitt, denn sie geht weiter, wie der „. . . sog. ‚Natorp-Bericht' Heideggers aus dem Jahre 1922 über Stand und Richtung seiner Aristoteles-Studien [zeigt], die unter dem Titel Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles . . ." später bekannt wurden (M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation, hg. von Hans-Ulrich Lessing, in: Dilthey Jahrbuch f. Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 [1989], 235–269, mit einem Nachwort des Hg.s 270–274, ebd. 270).

Das philosophische Motiv (zu diesem wichtigen Begriff vgl. 7, 10, 12, 13, 26, 166, 168, 169, 175, 180, 206, 208, 349), das H.s Interpretation des so oft verkannten zehnten Buches der Confessiones leitet, führt textanalytisch zu einer erfreulichen Aufwertung dieses Buches, und H.s Interpretation kann als Lektüre nur empfohlen werden. Ihr Gewinn ist aber nicht ohne Mühe zu erzielen.

Betrachtet man von dieser Interpretation der faktischen Lebenserfahrung aus, d. h. hier der (ur)christlichen Lebenserfahrung, noch einmal den heideggerschen Begriff der Theologie und von ihm her seine Stellungnahmen zur christlichen Theologie, so lassen zwei Bemerkungen aus dem in Tübingen (1927) und dann noch einmal in Marburg gehaltenen Vortrag (1928) über das Thema „Phänomenologie und Theologie" (Heidegger, Wegmarken Bd 9 ^{3}1996, 45–78 u. 482) aufhorchen. Dort heißt es: „Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d. h. geschehenden Geschichte" (54). Dieser Begriff, dessen Schärfe durch die Analysen unseres Bdes nachvollziehbar wird, rechtfertigt, was Lehmann beobachtet hat: H. habe „im paulinischen Kairos eine wesentliche Dimension entdeckt" (146). Er trägt aber auch die heideggersche Augustinusinterpretation. Dem Daseins-Vollzug Augustins, der sich in der durch seine biographische Glaubensgeschichte ermöglichten faktischen Lebenserfahrung ereignet hat, entspringt Augustins theologische Erkenntnis, die H. als und nur als Philosoph auswertet.

Aus ihr erhebt H. in der Tat Kategorien des faktischen Daseins, die bis dahin noch nicht formuliert worden sind. Der faktischen Lebenserfahrung entspringt nicht nur die Philosophie, sondern auch die Theologie. So kann denn H. wenig später in dem zitierten Vortrag eine Formulierung vorlegen, die an das ‚Entspringen' der Philosophie erinnert: „Alle theologische Erkenntnis ist in ihrer sachhaltigen Rechtmäßigkeit auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück" (61). Wie stellt sich das Problem der Beziehung H.s zu Glaube und Theologie dar, wenn man annimmt, H. habe durch eben diese Studien die Einsicht gewonnen, Glaube und Theologie seien gerade durch ihr „Entspringen" (ein wichtiger Begriff bei Heidegger) in und aus der Geschichte ein Phänomen solch eigener Art, das nur im faktischen Daseinsvollzug des

[1] Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969, hg. von J. W. Storck, Marbach am Neckar 1990, 62.

Menschen und nicht im Objektwissen wirksam wird? (Zur sachgerechten Interpretation dieses Vortrages sind H.s Bemerkungen zu diesem Vortrag im Brief vom 8. 9. 1928 an Frau Blochmann, 24–26, unbedingt mit zu bedenken). Merkwürdig finde ich, daß sowohl dieser schon 1969 gedruckte und bereits 1970 ins Französische übersetzte Vortrag wie auch die hervorgehobenen Zitate weder bei R. Schaeffler (Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980; vgl. im 5. Kap.: Seinsgeschick und Ereignis der Wahrheit – Martin Heidegger und die Katholische Theologie, 229–261) wie auch in dem wenig überzeugenden Referat über H. durch K. Skalicky (Die Gestalt der Philosophischen Gottlosigkeit, in: Bulletin ET 7 [1996], 45–56, bes. 50–54) eine Erwähnung gefunden haben. An dieser Sachlage ändert auch nichts das in einem unsauberen Zitat und ohne Quellenverweis von Skalicky aus diesem Vortrag beigebrachte Wort H.s, es gebe keine christliche Philosophie, das sei ein „hölzernes Eisen" schlechthin (H., Wegmarken, 66, u. Skalicky, 52).

Dem Hg. der Augustinus-Vorlesung sei für diesen Bd gedankt. Er wird es bei einem so mühevollen Unternehmen der Edition begrüßen, wenn bereits durch K. Flasch gegebene Hinweise zum Text der Edition ergänzt werden.

Der Hg. zitiert die von H. herangezogenen Zitate aus den aug. Werken nach dem Text der Migne-Ausgabe, und nicht nach den inzwischen im Augustinus-Lexikon leicht einsehbaren textkritischen Editionen. So kommt es zu Differenzen in der Zeichensetzung in den lat. Texten, wie *175*: retr. prol. 2; *178*: conf. 10, 5,7; *180f*: conf. 10, 7,11; *182*: 10, 8,15; *187*: conf. 10, 14,22; *187*: conf. 10, 8,14; *271* = doctr. chr. 1,4 (dazu falsche Wortfolge). Das Zitat aus ciu. auf S. 271, Anm. 2 steht nicht ciu. XXII, sondern ciu. 11,25. Ein verunglücktes Zitat findet man auf S. 181, Anm. 19 – im Ps 31,9 sind nicht „Roß und Mäuler", sondern „Roß und Maultier" gemeint. Auf S. 227, Anm. 1 sollte mit P. Knöll (CSEL 33) und Verheijen (CCL 27) statt conf. 10, 36,58 besser 10, 36,59 gelesen werden. Die vom Hg. bevorzugte Lesart von conf. 10, 21,30 (195) bringt auch Verheijen in seiner Textausgabe der Confessiones (CCL 27 p. 171, 11). Auf die telefonische Anfrage beim Hg., ob H.s Manuskript andere Hinweise auf Editionen der augustinischen Werke erkennen lasse, wie er das in dem schon zitierten Brief an Frau Blochmann getan hatte, als er schrieb: „Den lateinischen Text müssen Sie dazu nehmen schon des wundervollen Lateins wegen das gar nie übersetzt werden kann. Und am schönsten zu lesen ist der Text in der großen Ausgabe der Mauriner – nur so entfaltet sich die ganze Stimmung" (62), bekam ich die Auskunft, das sei nicht der Fall.

Jaspers bemerkt in seinen Notizen zu H.s „Sein und Zeit" „Spannung der welt- und gottlosen Existenz in sich selbst zu ungeheurer Intensität".[2] Wie, wenn auch hier wie schon vorher bei anderen – der Eindruck einer ‚gottlosen Existenz' entstand, weil es schwer zu verstehen ist, daß H. das „Dasein" methodisch streng philosophisch auszulegen und dem entsprechend existentiell zu leben gewillt war?[3] Sein Wort aus dem Jahre 1922, die Philosophie habe „grundsätzlich atheistisch" zu sein (Heidegger, Aristoteles 246), darf im Sinne H.s kaum als grundsätzliche Absage an den Gott der geschichtlichen Offenbarung verstanden werden. Sie ist Absage an interpretierende Systeme, wie eine scharfe Bemerkung in unserem 60. Bd (313) sehr klar erkennen läßt. Das führte zu vielfachen Komplikationen. Wie schwer es damit den Theologen geworden ist, H.s faktischen Lebensvollzug und damit auch sein Verhältnis zur Theologie zu deuten, ist hinreichend bekannt. Ob die kenntnisreiche Studie von Pero Brkic (Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fassung, Mainz 1994) H.s Begriff der Theologie überzeugend hat fassen können, scheint mir im Blick auf H.s Explikationen der urchristlichen Erfahrungen gerade in diesem neuen 60. Buch der Gesamtausgabe zweifelhaft, denn ihr fehlt (noch) die Analyse von Sinn und Bedeutung des faktischen Lebensvollzuges, der in und aus der „Geschichte" des Glaubens seine primäre Bestimmung nicht im „Objektwissen" hat. Der kurze Hinweis auf K. Lehmann (21, 22) kann dazu nicht genügen. Vorerst, so denke ich, müssen all diese Probleme ein „beständiger Diskussionspunkt" bleiben.

Münster Erich Feldmann

Splett, Jörg: **Gotteserfahrung im Denken.** Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. – Freiburg, München: K. Alber 1995, 4., überarbeitete Aufl. 300 S. (Alber-Reihe Philosophie), geb. DM 58,00 ISBN: 3-495-47824-8

Trifft es zu, daß „von christlicher Philosophie zumindest in den deutschsprachigen Ländern kaum mehr die Rede ist"[1], dann muß es als um so verdienstvoller bezeichnet werden, wenn irgendwo die Stimme erhoben wird, und dies umso mehr, wenn es erkennbar nicht nur deshalb geschieht, um eine ehrwürdige Tradition nicht einschlafen zu lassen, sondern weil das Gewicht der Sache, um die es eigentlich geht, dazu herausfordert. Von daher dürfte es auch kaum als illegitim oder überflüssig bezeichnet werden, einen Bd mit bereits zwanzig Jahre alten Beiträgen zur Sache ein viertes Mal aufzulegen; dies zeigt ja offensichtlich auch, daß die Texte Anklang finden und daß der gegenwärtige Markt philosophischer Ideen hierfür nicht ganz unempfänglich zu sein scheint. Dies ist um so erfreulicher, wenn es sich – wie im vorliegenden Fall – um eine Veröffentlichung handelt, die so dem Zeitgeist gar nicht verpflichtet sein kann, es wohl auch nie wollte. Dadurch dürfte sie aber noch geeigneter sein, sowohl interessierte Nichtchristen in das einzuführen, was „christliche Philosophie" sein kann, als auch reflektierend glaubende Christen zum Nachdenken über ihren Glauben, besonders unter heutigen Bedingungen, zu bringen.

J. Splett geht es, wie er im Vorwort zu dieser Aufl. seines für Insider beinahe schon als Klassiker zu bezeichnenden Buches „Gotteserfahrung im Denken" bemerkt, ausdrücklich um nichts weniger als „um *Bewahrheitung*" „des ‚theistischen' Redens von Gott". Er will diese leisten durch „eine transzendental-anthropologische Besinnung auf Grunderfahrungen und -vollzüge des Menschen bzw. auf Grundmomente in jeglichem Erfahren und Handeln" (9). Damit benennt S. den sachlichen Einheitspunkt der neun Kap., die – wie das Vorwort zur ersten Aufl. verrät – als „Gesamtausgabe" von Vorlesungen und bereits anderweitig erschienenen Einzelbeiträgen zu verstehen sind, also sowohl je für sich genommen, aber auch als Anläufe verstanden werden können, von verschiedenen Grunderfahrungen ausgehend zu eben dieser Bewahrheitung christlich-theistischer Gottesrede zu kommen. Bei näherem Hinsehen wird in der Tat erkennbar, daß die Beiträge nicht einfach nebeneinander stehen, sondern durchaus als konzentrische Kreise verstanden werden können, die, bei eher allgemeinen, aber doch grundlegenden Fragestellungen anhebend, Schritt für Schritt zum Kern vorstoßen, bis schließlich im letzten Kap. die Gottesfrage als „Frage Hiobs" in ihrer ganzen, weit über theoretisches Denken hinausgreifenden Dramatik zur Sprache kommt.

So können die ersten drei Kap. als Hinführung zur Gottesbeweisproblematik, die eigentlich erst im vierten Kap. beginnt, verstanden werden:

Im ersten Kap. „*Christliche Philosophie*" (11–28) wird – im wesentlichen auf dem Boden der Rahnerschen Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade – das Verhältnis von Theologie und Philosophie geklärt, womit ein Philosophiebegriff angesetzt ist, der prinzipiell dafür offen ist, auf Theologie hin überschritten ohne dabei aufgelöst zu werden oder die Theologie auflösend für sich zu vereinnahmen.

Kernpunkt des zweiten Kap.s „*Erfahrung und Reflexion*" (29–45) ist die Frage, in welchem Sinn überhaupt von Gotteserfahrung gesprochen werden kann, wenn anders Philosophie nichts anderes ist als reflektierte Erfahrung, also auch von Gott nicht erfahrungslos die Rede sein kann bzw. darf. Hier ist dann, mit mehrmaligem Bezug auf B. Welte, von „unthematischer Miterfahrung" bzw. „transzendentaler (Mit-)Erfahrung Gottes" (35), die als solche „selber schon ontologisch" (37) ist, also über sich hinausweist, die Rede.

Im dritten Kap. „*Anthropozentrik (Die Sinnfrage)*" (46–60) wird das Vorhergehende weitergeführt, indem die in allem mitgegebene unthematische Miterfahrung als für den Menschen konstitutiver Ausgriff auf (absoluten) Sinn ausgelegt wird. „Der Mensch hofft tatsächlich auf ein Heil ohne Einschränkung und Ausfall, in dem er gänzlich bewahrt ist, in dem alle gänzlich bewahrt sind" (59). Damit und mit der Feststellung, es gehöre zum epochalen Bewußtsein, und zwar nach Meinung des Vf.s 1996 offenbar nicht anders als im Jahr der Erstaufl. 1973, daß der Mensch nicht mehr nach einem „gnädigen Gott", aber nach dem Sinn des Lebens „überhaupt" (46) frage, sind die entscheidenden philosophische Würfel gefallen.

Die Kap. vier bis sechs bilden insofern den sachlichen Kern des Buches, als hier der Versuch, das „‚theistische' Reden von Gott" (9) „philosophisch zu rechtfertigen" (11) im eigentlichen Sinn unternommen wird und die Gottesbeweisproblematik in den Mittelpunkt rückt.

Im vierten Kap. „*Gottesbeweis Mitmenschlichkeit*" (61–88) wird das dritte Kap. dahingehend ausgefaltet, daß der sinnsuchende Mensch als solcher sich selbst transzendiert, um überhaupt Mensch sein zu können. Diese Selbsttranszendenz führt aber über die endliche Welt zum Mitmenschen und

[2] K. Jaspers, Notizen zu M. Heidegger, hg. von H. Saner, München/Zürich 1978, Nr. 9, S. 34, auch Nr. 7, S. 31.

[3] Den Brief an Prof. Krebs vom 9. 1. 1919 vgl.: H. Ott: M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt 1988, 106/7. Zum Problem der Methodologie gibt A. Gethmann-Siefert gute Beobachtungen, 42ff.

[1] So H. Schmidinger in seinem Bericht über „Christliche Philosophie" in: Information Philosophie, Nr. 5/95, hg. von P. Moser, Lörrach, 20–30, hier 24.

darüber hinaus unabweislich zum absoluten Du: „Der unendliche Horizont bejabarer Endlichkeit, der vom Endlichen konkret unausfüllbar ist, obwohl er nur daran – als ‚Horizont' (also anderes aufgehen lassend) – aufgeht, wäre ein sinnloser Widerspruch, wenn er nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-*Anruf* vom Absoluten (dem Heiligen) her konstituiert wäre" (87, Hervorhebung im Original unterstrichen). Auch insofern ist dieses Kap. zentral, als hier das Denken des Vf.s, wie auch die durchaus engagierte Sprache verrät, am intensivsten bei sich selbst ist und am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Weil sich S. bewußt ist, daß seinem „anthropologischen Argument" nicht von allen „volle Beweiskraft" zugetraut wird (89) – oder spürt er diesen Verdacht am Ende in sich selbst? – geht er im fünften Kap. *„Welt des Menschen – Gottes Welt"* (89–112) auf die traditionellen Gottesbeweise ein, die er als „das kosmologische" bzw. „das ontologische" (89) zusammenfaßt. Während er letzteres nur allzu kurz streift, bedenkt er ausführlich ersteres als „Kontingenzbeweis" und kommt zu dem bekannten, freilich umso umstritteneren Schluß: „Die verlangte adäquate Ursache von (unbestreitbar existentem) Kontingentem kann nicht ihrerseits kontingent, sie muß vielmehr absolut-unbedingt sein. (. . .) Und solch transzendenter In-sich-Stand, aus sich und bei sich, kann nicht weniger sein als personal" (104).

Unmittelbar an den Beweisgang der Existenz Gottes anschließend thematisiert S. im sechsten Kap. *„Theozentrik"* (113–136) den sich unweigerlich aufdrängenden theologischen Einwand, ein philosophisch bewiesener Gott sei als Ursache des Endlichen gerade nicht der religiös gewollte Gott in seiner unableitbaren „Herrlichkeit" (112). Hier entfaltet er wichtige Gedankengänge zum Verhältnis Gott–Welt als Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bzw. Urbild und Abbild, sowie zur Selbständigkeit und Freiheit des endlichen, sich selbst gegebenen Menschen und zur faktischen Gegebenheit endlicher Wirklichkeit überhaupt.

In drei weiteren Kap.n werden die zentralen Überlegungen zur Gottesbeweisproblematik vertieft bzw. auf konkrete Fragestellungen hin entfaltet. In Fortführung v. a. des sechsten Kap.s wird im siebten Kap. *„Gottes Menschlichkeit (Analogie)"* (137–165) das mit dem Begriff „Schöpfung" angezeigte Grundproblem des Verhältnisses Gott-Welt weiter reflektiert, indem die Gedanken der Partizipation und der Analogie thematisch werden, um mit deren Hilfe Freiheit und Abhängigkeit von Gott nicht als einander ausschließende Widersprüche ansehen zu müssen, sondern als notwendig aufeinander bezogene Prinzipien von Wirklichkeit erfassen zu können. Nach Meinung des Rez. finden sich hier die fruchtbarsten Überlegungen des gesamten Buches, nicht zuletzt insofern hier der Gedanke der Analogie, gefaßt als „Entsprechung" (143), nicht von der Univozität bzw. Äquivozität her verstanden, sondern letztere auf jenen zurückgeführt werden. Die Konsequenzen für manche Auffassungen hinsichtlich der Geschichte der Metaphysik, die leider hier nicht entfaltet werden, wären beträchtlich, von den systematischen Implikationen ganz abgesehen.

Das achte Kap. *„Der göttliche Gott"* (166–206) ist am erkennbarsten eine in sich selbständige Abhandlung zum Atheismusproblem, die hier eingefügt wurde. Für das Thema des Buches sind insbesondere die Ausführungen zum Atheismus als Wahrer der „Unbegreiflichkeit" des „je größeren Gottes" von Bedeutung. Von daher ist „Glaube" nach S. nur dann „wahrhaft Glaube (und nicht Aberglaube)", wenn er den Atheismus zwar nicht als „ihn selbst (der ja gerade einen Aspekt fälschlich verselbständigt), aber sein Anliegen als eigenes Moment in sich enthält" (199f). Damit wird der Sache nach das Atheismusproblem mit dem zentralen theologischen und philosophischen Topos der „negativen Theologie" verknüpft, was aber leider nicht näher entfaltet wird.

Im neunten Kap. über das Theodizeeproblem *„Die Frage Hiobs"* (207–255) findet das Buch seinen Abschluß, der insofern als beinahe dramatischer Höhepunkt der Sachthematik des ganzen bezeichnet werden muß, als S. dem „Schmerz, der Not und dem vergeblich ‚himmelschreienden' Unrecht in dieser Welt" (207) nicht ausweicht, sondern diesen mit letzter Radikalität dem vorher „bewiesenen" Gott sozusagen vorhält. Dabei bleibt auch Auschwitz nicht ausgespart und wird die Möglichkeit einer Welt ohne Gott durchgespielt.

Die undramatische „Lösung" des Vf.s ist freilich nicht neu: Auch nach seiner Auffassung wird die Frage Ijobs „nicht beantwortet, aber gestillt" (254), nämlich durch den Glauben an den Gott, als dessen „Pseudonym", so S., schon Thomas von Aquin „die Glückseligkeit" bezeichnet habe, der so aber „in den angeldlichen Vorerfahrungen ihrer uns heimsucht: der Gott der Hoffnung" (255).

Angefügt sind, wie bereits in der ersten Aufl., *„Drei Exkurse"* (256–276), und zwar ein erster zu Kap. 5, der in kritischer Auseinandersetzung mit Kant dessen Gottespostulat auf den als notwendig existierend zu denkenden Gott hin öffnet; ein zweiter zu Kap. 6, in welchem der Zusammenhang von Gott und Freiheit weiter vertieft wird; und schließlich ein dritter zu Kap. 7, in welchem das Verhältnis Gott-Geschöpf noch einmal als Verhältnis von Subjekten entfaltet und so der sich dialogisch gebende Gott als der zugleich absolut transzendente begriffen wird.

Unbestreitbar handelt es sich bei der Frage der „Bewahrheitung" (9) menschlichen Redens von Gott um eine zeitunabhängige, für Theologie und Philosophie gleichermaßen konstitutive Thematik, der auch und gerade im Kontext des postmodernen „anything goes" nicht ausgewichen werden darf. Wer sich hier grundlegend orientieren will, findet in S.s Buch einen noch immer geeigneten Führer durch das historisch wie systematisch nicht leicht überschaubare, ja manchmal gefährlich abschüssige Gelände der Gottesbeweisproblematik, der gerade angesichts mancher Hürden durch sorgsame erwogene Argumentationsschritte ermuntert, die Zielsuche nicht vorschnell aufzugeben. So muß es nicht von Nachteil sein, daß dabei Wege eingeschlagen werden, die zu gehen heute sicherlich noch weniger als vor zwanzig Jahren begehbar und wirklich zum Ziel führend angesehen werden. Nur allzu schlagwortartig können die wichtigsten hier benannt werden: die mit den Namen Heidegger und v. a. Welte verbundene Phänomenologie, der transzendentaltheologische Ansatz Rahners und der Personalismus eines Ebner und Buber.

Doch soll damit gerade nicht gesagt sein, daß S. seinerseits ausgetretenen Pfaden folgt, vielmehr besteht seine Stärke wohl nicht zuletzt darin, unter Zuhilfenahme solcher Vorgänger durchaus seinen Weg zu gehen, so aber den Leser umso mehr dazu zu bringen, seinerseits sich selbständig auf die Suche nach dem eigenen Weg zum Ziel zu machen, d. h. im Sinne des Vf.s: die „Gotteserfahrung im Denken" so auszuloten, daß dem, der sich frei darauf einläßt, Gott als Ursprung, Weg und Ziel seiner Suche, seiner je eigenen Existenz, auf ganz persönliche Weise aufgehen wird.

Wohl mehr als der angegebene äußerliche Gesichtspunkt, den Seitenumfang der vierten gegenüber den früheren nicht zu verändern (vgl. Vorwort, 10), dürfte die innere Geschlossenheit der Sache den Vf. dazu gebracht haben, keine wesentlichen Veränderungen vorzunehmen und sich auf gegenwärtig im Vordergrund stehende Fragestellungen nicht ausführlich einzulassen. So bleibt es bei wenigen, kaum wahrnehmbaren Änderungen im Text, bzw. gar nur in den Anmerkungen, die freilich erkennen lassen, daß S. sehr wohl um die gegenwärtigen Diskussionen weiß, so daß die Hoffnung ausgesprochen sei, die damit geweckten Erwartungen mögen eines Tages erfüllt werden. Um nur zwei Beispiele zu nennen:

a) Im Rahmen seiner Ausführungen zum „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit" bezieht sich S. in einer Anmerkung (68, Anm. 9) auf H. Verweyen „Gottes letztes Wort" (Düsseldorf 1991, 131f), und weist damit dessen Einwand gegen „einen Gottesbeweis mit Hilfe des Finalitätsprinzips" (Verweyen, 130), wie Verweyen S. auslegt, zurück. Eine wirkliche Sachauseinandersetzung findet freilich nicht statt. Es wäre für beide Seiten bzw. für die zur Diskussion stehende Sache zu wünschen, daß diese nicht auf sich warten ließe, fände doch so nicht nur S. explizit Anschluß an die gegenwärtige – v. a. in der Fundamentaltheologie neu aufgebrochene – Diskussion um die Möglichkeit rationaler (Letzt- bzw. Erst-) Begründung von Theologie, sondern würde diese ihrerseits stärker als bisher mit wichtigen Strängen theologischen Denkens verbunden bzw. konfrontiert.

b) Im siebten Kap. finden sich wichtige Darlegungen zum Analogieproblem und in diesem Zusammenhang zum Schöpfungsverständnis sowie zum Symbolbegriff. Damit aber sind drei miteinander eng verknüpfte Problemfelder eröffnet, die allesamt gerade auch im Horizont „profanen" Philosophierens der Gegenwart mehr und mehr zentral zu werden scheinen und somit zunehmend wichtige Anknüpfungspunkte für den Dialog darstellen dürften. Man denke nur an die gegenwärtigen Diskussionen um den Symbolbegriff, z. B. im Anschluß an Ch. S. Peirce, an die bis zu „Analogie-Verboten" reichenden Auseinandersetzungen im wissenschaftstheoretischen Kontext und an den nicht selten rein assoziativen, inflationären Gebrauch des Schöpfungsgedankens in ökologisch ausgerichteten Denkansätzen. Dies zeigt noch einmal, mit welcher Sensibilität S. bereits vor zwei Jahrzehnten uns jetzt zunehmend zentral erscheinende Fragen angeschnitten hat; es macht aber auch deutlich, wie sehr die nach wie vor aktuelle Sache weniger nach nochmaliger Aktualisierung als nach Vertiefung und Weiterführung drängt.

Demgegenüber ist es relativ unerheblich, was aber nicht verschwiegen werden soll, weil es manchmal doch ärgerlich irritierend ist, daß die für die vierte Aufl. vorgenommenen Veränderungen jedenfalls in formaler Hinsicht nicht immer als Verbesserungen bezeichnet werden können. Bedauerlicherweise haben sich nämlich einige teilweise sinnentstellende Flüchtigkeitsfehler eingeschlichen, die nur anhand eines Vergleichs mit der ersten Aufl. für den Leser behebbar sind, z. B. „verteilt" statt „vereitelt" (58); ein Name „(Konrad Weiß)" steht auf S. 133 mitten im Text, gehört aber in

die dortige Anm. 36; „Glaubensgewißheit in Freiburg" (sic!) statt „Glaubensgewißheit in Freiheit" (184, Anm. 20), u. a. Darüber hinaus kann Rez. eine gewisse Irritation darüber nicht verschweigen, daß in den völlig überarbeiteten Literaturhinweisen die von Herausgebern verantworteten Werke nicht ausgehend von deren Namen, sondern vom Sachtitel her alphabetisch eingeordnet sind, so daß z. B. der von W. Pannenberg herausgegebene Bd „Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur" nicht bei den übrigen Werken Pannenbergs, sondern nach „Dessauer Ph. etc." zu finden ist. Ist auch hier dem Überarbeiter bzw. Verlagslektor ein Programmierungsfehler unterlaufen oder hat dies einen tieferen Sinn?

Es ist im Interesse der Sache zu hoffen, daß solche Petitessen bei der Lektüre nicht verdrießen oder aufhalten mögen. Noch einmal sei deshalb auf das unbestreitbare Sachgewicht der von S. erneut in die philosophisch-theologische Diskussion eingebrachten Fragestellungen hingewiesen, v. a. aber sei die Erwartung ausgesprochen, daß die nunmehr vierte Aufl. zum Impuls werde, diese Diskussion sachkritisch weiterzuführen, wozu dieses Werk nicht nur Anstöße gibt, sondern in vielfacher Hinsicht geradezu verpflichtet.

Dresden Albert Franz

Kurzrezensionen

Bovon, François: **New Testament Traditions And Apocryphal Narratives.** Translated by Jane Haapiseva-Hunter. – Allison Park PA: Pickwick Publications 1994. X, 256 S. (Princeton theological monograph series, 36), kart. $ 59,95 ISBN: 1-55635-024-4

Hinter dem weit gesteckten Titel verbergen sich 13 thematisch disparate Aufsätze aus den Jahren 1968–1986, mit denen der bekannte franco-schweizer Lukasspezialist einige seiner Forschungsschwerpunkte einem Publikum erschließen möchte, das des Französischen und Deutschen nicht mächtig ist (zwei Beiträge wurden im Original auf Deutsch verfaßt, vier weitere liegen anderweitig in deutscher Übersetzung vor). Den Schwerpunkt der Sammlung bilden sechs Beiträge zu Lukas; je zwei sind Paulus und christlichen Apokryphen gewidmet. Die Aufsätze wurden von B. nicht überarbeitet oder aktualisiert. Dafür ermöglichen umfangreiche Begriffs- und Stellenregister, bestimmte Themen durch die unterschiedlichen Problemstellungen aus fast zwei Jahrzehnten zu verfolgen.

B. J.

Görres, Ida Friederike: **Die leibhaftige Kirche.** Gespräch unter Laien. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 287 S. (Kriterien, 90), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-321-9

Es ist nicht unwichtig, daß dieses 1950 erstmals erschiene Buch (eigentlich Briefe) neu aufgelegt ist. In einer Zeit, die ebenso stark von Kirchenkritik geprägt ist wie von ekklesiologischem Fundamentalismus, sollten die Grundgedanken dieser an Guardini orientierten Ekklesiologie daraufhin geprüft werden, ob sie in diesen Diskussionen weiterführend und hilfreich sind oder ob sie – wie manche meinen – nur noch theologiegeschichtlichen Charakter haben.

H. E. W.

Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd 1. Alte Kirche und Mittelalter. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. XVII, 693 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-579-00093-4

Hier wird ein Lehrbuch vorgelegt, das sich in besonderer Weise für den alltäglichen Studienbetrieb empfiehlt. Komplizierte Sachverhalte der Alten Kirchen- und Dogmengeschichte werden verständlich gemacht und in größere Zusammenhänge eingeordnet. Wer Vertiefung sucht, erhält (meist im Kleindruck) vertiefende Informationen und hilfreiche Literaturangaben. Tabellen, Karten, Frageschemata und ausgezeichnete Register erhöhen den didaktischen Wert des Buches. Man kann es auch katholischen Studierenden empfehlen, zumal es hier z. Z. nichts Vergleichbares gibt.

H. E. W.

Heidenberger, Felix: **Das Paradies wird euch gehören.** Die Geschichte der Apostel. – München: Ullstein Langen Müller 1996. 302 S., geb. DM 39,90 ISBN: 3-7844-2564-X

Der ehemalige Fernsehjournalist H. entwirft eine fiktive Romanhandlung, die sich in groben Zügen an den Aussagen der Apostelgeschichte orientiert. Zusätzlich werden andere zeitgeschichtliche Ereignisse sowie Mythen und Legenden in eine Story einbezogen, die sicherlich nicht als Darstellung von historischer Wirklichkeit zu verstehen ist, sondern eher als ein Angebot, eine eigene Vorstellung der geschichtlichen Ereignisse zu entwickeln. Für ein phantasievolles Publikum birgt dieses Buch sicher einige Stunden abwechslungsreicher Lektüre; wollte man es unter die exegetische Brille nehmen, so blieben doch noch einige offene Fragen.

A. L.

Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet. Dankesgabe für Jürgen Fangmeier, hg. v. Dieter J e s c h k e u. a. – Wuppertal / Zürich: Brockhaus 1994. 319 S. (TVG Monographien und Studienbücher), kart. DM 58,00 ISBN: 3-417-29395-2

FSen haben ihre eigene Gesetzmäßigkeit, der auch die Dankesgabe für Jürgen Fangmeier folgt. Um Anerkennung und Ehrung für einen theologischen Lehrer, der 26 Jahre lang als Prof. und als Pfarrer das evangelisch-reformierte Leben in Wuppertal wissenschaftlich und pastoral mitgeprägt hat, geht es dem Vf.kreis von Schülern und Kollegen. Dabei bleibt naturgemäß die Einheitlichkeit der Beiträge auf der Strecke. Persönliche Zeugnisse stehen neben Predigten und fachwissenschaftlichen Ausführungen. Die behandelten Themen entstammen den Schwerpunkten der Arbeit Fangmeiers, namentlich dem christlich-jüdischen Dialog und der Theologie Karl Barths. Wie schon angedeutet, wird keiner der Beiträge zu einer wirklichen theologischen „Tiefenbohrung"; dazu haben die 31 Vf.innen und Vf. auf 320 S. zu wenig Raum. Dennoch lohnt sich die Lektüre dieser Dankesgabe nicht nur für „Insider". Das liegt an dem Rundblick über reformierte Theologie – nicht zuletzt die von Karl Barth – und reformiertes Gemeindeleben, den die Schrift gewährt. Er bereitet trotz klaren konfessionellen Profils auch in ökumenischer Hinsicht Freude.

R. L.

Kandler, Karl-Hermann: **Nikolaus von Kues.** Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 170 S., 8 Abb. ISBN: 3-525-55430-3

Vf. legt hier eine Cusanus-Biographie vor, die sich bis 1450 auf die „Acta Cusana" stützt, danach auf E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie. Münster ^{8}1992. Ursprünglich war das Manuskript für die im Union-Verlag (Ost-) Berlin geplante Reihe „Biographien zur Kirchengeschichte" erstellt worden; wegen der gesellschaftlichen Umwälzungen in der ehemaligen DDR konnte es mit einer gewissen Zeitverzögerung nun doch noch erscheinen.

Nach einer Einführung in „Leben und Wirken" (9–54) geht Vf. auf das umfangreiche Schrifttum des Cusanus ein, wobei im „Überblick über seine Werke" (56 ff) die Hinweise meist recht kurz ausfallen; als eigenwillig und selektiv erweisen sich die erwähnten Titel in der „Sekundärliteratur" (154 ff).

L. H.

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

Dieses nicht eigentlich dem wissenschaftlichen Bereich zuzuordnende Buch geht auf Beiträge für Zeitschriften und Vorträge des Bischofs von Gurk-Klagenfurt zurück, der zugleich Referent für Kultur und Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz ist. Der Inhalt läßt sich vielleicht mit folgendem Satz umschreiben: „Wenn die Kirche sich der Kunst verschließt, dann verfällt sie leichter der Versuchung zu irgendeiner Variante von Pelagianismus, gerät in Gefahr, sich auf eine moralisch-politische Leistungsgesellschaft zu reduzieren" (194). Die einzelnen Kap. stehen unter den Überschriften: Das Bild des Glaubens, Das Wort des Glaubens, Fragen zur Liturgie, Grenzen, Gespräche, Perspektiven. Das Buch regt in allen Passagen zum Nachdenken an und eröffnet häufig Perspektiven, die immer anregend sind.

K. R.

Karrer, Andreas: **Bekenntnis und Ökumene.** Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 352 S. (Kirche und Konfession, 38), kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-56542-9

Diese von Lukas Vischer betreute Diss. widmet sich Dokumenten und Ergebnissen aus der Frühzeit der ökumenischen Bewegung, die bisher z. T. nur schwer, bzw. überhaupt nicht zugänglich waren. Dabei sind besonders innere Probleme und Fragestellungen im Blick, u. a. die Bekenntnisdiskussion seit der Weltmissionskonferenz in Edinburg 1910 (mit Vorgeschichte). Die Bekenntnisdebatte wird dann bis Ende der Zwanziger Jahre – mit Ausblick auf die Gegenwart, wo das konziliar strukturierte Bekenntnis angesagt ist – vorgestellt, analysiert und gedeutet. Ein Buch, das auch der – ökumenisch „interessierte" – katholische Theologe mit Gewinn liest.
H. E. W.

Lies, Lothar: **Europa und die Kirchen.** Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit. – Thaur: Kulturverlag 1995. 154 S., brosch. DM 34,80 ISBN: 3-85400-006-5

Zwar redet der Papst seit langem von einer Neuevangelisierung Europas, jedoch ist der Europagedanke, der die Kirchen herausfordert, theologisch nur wenig reflektiert. Das Buch des Innsbrucker Dogmatikers schafft hier Abhilfe, wenigstens soweit das ein Taschenbuch leisten kann. Die Kap.überschriften lassen erkennen, worum es geht: I. Verunsichertes Europa – Verunsicherung der Kirchen; II. Europa – Anfragen und Forderungen an die Kirchen; III. Abendländische Theologie und die Kirchen; IV. Unaufgebbare Elemente der christlichen Kirchen; V. Neue Plausibilität und Katholizität der Kirchen. Ein einschlägiges Literaturverzeichnis von über 50 (neuen bis neuesten) Titeln rundet das Buch ab. H. E. W.

Lohse, Bernhard: **Epochen der Dogmengeschichte.** (Hamburger Theologische Studien, 8), Münster: Lit-Verlag 1994, 8. Aufl., 278 S., brosch. 24,80 DM ISBN: 3-8258-2011-4

Dieses wichtige Buch, 1963 erstmals erschienen, und oft gewürdigt, liegt nun in der achten Aufl. vor. In vielen Punkten ist es auf den neuesten Stand gebracht. Der Vf. kann sagen: „Zu größeren Eingriffen sah ich mich bei den Neuauflagen weder in der Grundkonzeption noch auch in den einzelnen Kapiteln veranlaßt" (Vorwort). So darf dieses für das Studium so wichtige – fast unentbehrliche – Buch auch hier nur kurz in Erinnerung gerufen und weiterhin aufs nachdrücklichste empfohlen werden. Das gilt auch besonders im Blick auf Studierende der Katholischen Theologie, da katholischerseits kaum etwas entsprechendes zur Hand ist. Die katholische Lehrentwicklung seit der Reformation wird vom Vf. mit dargestellt, hinsichtlich hier gelegentlich sich zeigender Einseitigkeiten wird der katholische Benutzer differenzieren können. H. E. W.

Pluralismus und Identität, hg. v. Joachim Mehlhausen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 637 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 8), kart. DM 98,00 ISBN: 3-579-001055-1

Der Sammelbd dokumentiert den VIII. Europäischen Theologenkongreß, der auf Einladung der Ev.-Theol. Fak. Wien sowie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, im September 1993 in Wien stattfand. Entstanden ist eine eindrucksvolle Zusammenschau der Situation des neuzeitlichen Protestantismus, in dem „alles erlaubt" scheint (im Sinne des postmodernen „Anything goes"), der aber – gerade deshalb – um seine Identität ringt, um sein „inneres Gesetz", wie es zu Anfang mit F. D. Schleiermacher gesagt wird. Fachleute aus den wichtigsten theologischen Bereichen kommen in den ca. vierzig Beiträgen zu Wort. Das Buch ist auch für den katholischen Leser schon deshalb wichtig, weil hier eine Diskussion geführt wird, die in der katholischen Theologie im vollen Umfang erst noch zu leisten ist. Das gute Sachregister, das die Brauchbarkeit des Buches wesentlich erhöht, ist hervorzuheben. H. E. W.

Rouet, Albert: Art et liturgie. – Paris: Desclée de Brouwer 1992. 147 S., kart. FF 92,00 ISBN: 2-220-03328-7

Wie schon der programmatische Titel dieses französischsprachigen Buches verheißt, setzt sich Albert Rouet, der Weihbischof der Diözese Paris, in sechs Kap.n (Art et liturgie. „Quand Dieu met au large" [Ps 119,32]; L'expression artistique dans l'Église; Le berger du temps; L'espace ecclésial; Dans et foi; Peuple de baptisés, peuple de liturges) mit dem Verhältnis von Kunst und Liturgie auseinander, weniger als fundiert wissenschaftliche Studie als vielmehr in Form mehrerer Essays („Les relations de l'Art et de la Liturgie ne sont pas d'abord d'ordre intellectuell, mais existentiel", 7). Er deckt dabei zahlreiche bibeltheologische Hintergründe auf, und versucht mit der Perspektive auf eine Wiederentdeckung der „ars celebrandi" Architektur, Musik, Malerei etc. als wichtige Elemente des „Gesamtkunstwerkes" Liturgie hervorzuheben, wobei Vf. seine Ausführungen an einigen Stellen exklusiv auf den Vorsteher hin formuliert. In unseren Gesellschaftsformen erschweren der Hang zu einer ungebremsten Individualisierung ebenso wie das Nicht-zur-Kenntnis-nehmen moderner Kunst kirchlicherseits den Weg zu einer wirklichen Erneuerung der Liturgie in Korrespondenz oder auch Konfrontation mit den Künsten. Die Schrift versteht sich als ein Beitrag auf dem Weg zu einer vollen und authentischen Feier des „mystère liturgique", wobei von Seiten und aus der Sicht der Kunstschaffenden möglicherweise Unbehagen besteht, ihre Materie für die Liturgie „dienstbar" zu machen. Vf. will Dimensionen eröffnen und dazu einladen, auch heute das Gespräch mit allen Kunstrichtungen wiederaufzunehmen, und auch die Schöpfung neuer Werke anzuregen, damit die Liturgie immer neu zu einer sinnenfreudigen Feier werden kann. D. T.

Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch, hg. v. Ludger Schenke. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 317 S. (Stuttgarter Bibelstudien), kart. DM 39,- ISBN: 3-460-32721-9

Im vorliegenden Bd – eine Festgabe für W. Pesch zum 65. Geburtstag – sammelt der Hg. fünfzehn Aufsätze von engen Freunden und Kollegen des Jubilars, die ihm auf diese Weise für die langjährige Hg.schaft der „Stuttgarter Bibelstudien" danken wollen. Das gemeinsame, umfassende Thema der Beiträge ist das Matthäusevangelium, mit dem die Vf. an die exegetische Vorliebe von W. Pesch anknüpfen und sein programmatisches Anliegen zu dieser Schrift fortsetzen. Die Aufsätze bieten einen breit gefächerten Zugang zu der vielgestaltigen Textwelt des Matthäusevangeliums und entwikkeln sowohl durch gezielte Einzelexegesen, wie auch durch die Untersuchung größerer Textzusammenhänge eine lesenswerte Perspektive matthäischer Theologie. A. L.

Sedmak, Clemens: **Vorherwissen Gottes – Freiheit des Menschen – Kontingenz der Welt.** Beitrag zu einer systematischen Diskussion. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 190 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 550), brosch. DM 65,00 ISBN: 3-631-49049-6

Die systematische Vermittlung der Allmachtsprädikation Gottes mit der Frage nach der Freiheit des Menschen ist wegen des Theodizeeproblems spätestens seit Augustinus zu einem der großen Probleme der Theologie geworden. Der Vf. legt mit seiner Schrift einen Versuch vor, der grundlegende Einsichten des Duns Scotus aufnimmt: Die Kontingenz der Welt und die Freiheit des Menschen gründen in der gegen das aristotelische Denken wieder hervorgehobenen Freiheit Gottes (117). Schöpfung und Heilszuwendung Gottes werden von hieraus als kontingente Taten Gottes verstanden. (173) Die gut lesbare Arbeit fügt sich ein in eine seit einigen Jahren zu beobachtende Tendenz, genuin biblische Motive nominalistischen Denkens, die Wiederentdeckung der *potentia dei absoluta* und damit Freiheit Gottes, theologisch fruchtbar zu machen. M. S.

Steyn, Gert Jacobus: **Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum.** – Kampen: KOK Pharos 1995. VIII, 290 S., kart. hfl 69,90 ISBN: 90-390-0131-6

Der Bd behandelt Verwendung und Verständnis der Septuaginta in der Apostelgeschichte. Die Zitate werden unter einem textgeschichtlichen, methodologischen und hermeneutischen Aspekt untersucht. Ihre Einbettung in von Lukas gestaltete Figurenrede wird dabei besonders berücksichtigt. Die Originalität dieser Studie, die mit lobenswerter sprachlicher und gedanklicher Klarheit eine echte Lücke in der neutestamentlichen Exegese schließt, liegt im Aufweis der pragmatischen Wirkung, die sich aus der gezielten Zuordnung „normativer" Schriftzitate zu autoritativen Figuren des Urchristentums ergibt. – Man darf hoffen, daß eine entsprechende Analyse der hier nicht berücksichtigten Reden (Apg 4,23–31; 7,2–53; 15,14–21) an anderer Stelle nachgereicht wird. B. J.

Welck, Christian: **Erzählte Zeichen.** Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XIII, 377 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 69), kart. DM 98,00 ISBN: 3-16-146249-1

Der Titel dieser Studie – eine leicht überarbeitete Fassung der im WS 91/92 von der Kirchl. Hochschule Bethel angenommenen Diss.

– bringt das Anliegen des Vf. präzise auf den Punkt: Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums sind als „Erzählte Zeichen" zu lesen und damit zunächst in ihrer literarischen Form wahrzunehmen. Das Plädoyer für einen Wechsel von „oft allzu fraglos angewandten" historischen zu literarischen Konkretionen moderner Bibelauslegung wird sehr fundiert begründet und an den entsprechenden Texten eindrucksvoll demonstriert. Die einzelnen Wundergeschichten werden auf diese Weise als „beispielhafte Jesuserzählungen" interpretiert und schließlich in pragmatischer Hinsicht als instruktive Texte für die johanneische Erzählgemeinschaft hervorgehoben. Daß für ein solches Verständnis die Einbeziehung des gesamten Textmaterials unerläßlich ist, zeigt die ausblickartige Einbeziehung von Kap. 21 als „Ätiologie der johanneischen Jesuserzählung". Insgesamt liegt eine innovative Arbeit vor, die die Johannesexegese ein gutes Stück vorantreibt. A. L.

Notizen

„Kontextuelle Christologie"

Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, 23.–27. 9. 96 in Freising

110 Theologinnen und Theologen mit ihren je eigenen Hintergründen, Ansätzen und Denkgewohnheiten treffen sich zur Dogmatikertagung. Sie finden Gelegenheit zum Austausch, werden aber auch konfrontiert mit ihren Schwierigkeiten, über die individuellen Grenzen hinweg zu Dialog und Verständigung zu finden. So bildet die Tagung nicht nur den konkreten Kontext für die Diskussionen über die „kontextuelle Christologie", sondern läßt selbst schon den Tatbestand anschaulich werden, daß jede Rede von Christus unausweichlich in einem Kontext steht und durch diesen geprägt ist.

Deshalb können Referate, die verschiedene Zusammenhänge beleuchten, in denen von Christus die Rede ist, zunächst mit Zustimmung rechnen. Doch sei es *K.-J. Kuschels* Erinnerung an nicht-christliche literarische Adaptionen des Christusmotivs, seien es *K.-H. Ohligs* Aufweis der divergierenden geistesgeschichtlichen Kontexte der altkirchlichen Lehrentwicklung oder *F. Wilfreds* Brükkenschläge zwischen Motiven der klassischen indischen Religion und des Christentums, seien es schließlich *J. Wohlmuths* Anknüpfung an die Ästhetik-Diskussion der Neuzeit, die über die Liturgie für die Christologie relevant wird, oder *D. Sattlers* Überblick über feministische Perspektiven auf die soteriologische Bedeutung Christi: So unbestritten das Faktum der hier aufgezeigten Kontextualität der Christologie auch ist, so fraglich bleiben dessen Bedeutung und Konsequenzen. Impliziert die Anerkennung der Kontextualität den Verzicht auf ein allgemeingültiges Christusverständnis oder gar auf jegliche Kriterien, die die Unterscheidung zwischen einer angemessenen und unangemessenen Berufung auf die Gestalt Christi und das kirchliche Christusbekenntnis erlauben?

B. Hallensleben sucht in ihrem Referat das Wort Gottes, den Logos als den Text zu deuten, zu dem alle Theologie erst als Kontext entsteht; *G. L. Müller* sieht in der – notwendig durch den historischen und kulturellen Kontext geprägten – Begegnung mit Christus den Zugang zu dessen universaler Bedeutung eröffnet. Doch auch solche Ansätze bleiben je ihren Voraussetzungen verbunden, eignen sich insofern nicht als Metatheorie für die Vielfalt kontextueller Christologien. *H. Kessler* verzichtet deshalb auf eine ausgeführte Christologie zugunsten der Erhebung von Kriterien, an denen sich ein Christusbild messen lassen muß, das christlich zu sein beansprucht. Dabei wird deutlich, daß solche Maßstäbe keinen rein formalen Charakter haben können, sondern sich allein aus dem Inhalt des Christusbekenntnisses ableiten lassen.

Daß die eigenen Dialogschwierigkeiten und die Komplexität des Themas Ratlosigkeit hinterließen, kann nicht verwundern. Gerade deshalb darf die Tagung es sich als Verdienst anrechnen, dem künftigen Fragen Richtungen aufgezeigt zu haben: Zum einen ist das Problem der Kontextualität jeder Christologie, in dem die ältere Frage von Inkulturation und kultureller Prägung des Christentums weitergeführt wird, von der Kritik des christlichen Wahrheitsanspruchs im Dialog der Religionen zu unterscheiden, zugleich aber auf sie zu beziehen. Zum zweiten gilt es, auch bezüglich des Christusbekenntnisses die erkenntnistheoretische Differenzierung zwischen den Entdeckungs- und den Begründungszusammenhängen der einzelnen Aussagen durchzuhalten: Daß eine bestimmte Formel innerhalb eines spezifischen Kontextes gefunden wurde, diskreditiert nicht notwendig ihre umfassende Geltung. Schließlich wird erst ein weiteres Nachdenken über den Status des Redens von Gottesoffenbarungen erkennen lassen, daß die kontextuelle Eingebundenheit jedes Christusbekenntnis zwar begrenzt, aber auch unverzichtbar ist.

Münster Michael Bongardt

Zwei Symposien über Johann Adam Möhler

Man sollte zurückhaltend sein, einen Theologen den „größten" seines Jh.s zu nennen, wie es gelegentlich – wenigstens für die katholische Theologie – im Blick auf Johann Adam Möhler geschieht. Daß er aber zu den bedeutendsten zählte und durch seine Gedanken und Ideen sogar noch das Zweite Vatikanum beeinflußt hat, hierin nur John Henry Newman vergleichbar, dürfte unbestritten sein.

Demgegenüber war die Zahl der Veranstaltungen anläßlich seines 200. Geburtstages eher klein, aber doch wohl hochkarätig. Vom 18.–20. März führte der Unterzeichnende mit den Mitarbeitern seines Lehrstuhls (Dogmatik und Dogmengeschichte) in Zusammenarbeit mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn ein Symposium in den Räumen dieses Instituts durch. Die entsprechende Veranstaltung bei der Kath. Akademie Stuttgart-Hohenheim fand vom 17.–19. Mai 1996 statt. Die Referenten, fast alle ausgewiesene Möhler-Kenner, waren teilweise identisch, so daß sich auch die Publikation in einem einzigen Buch empfahl (Johann Adam Möhler – Kirchenvater der Moderne, hg. v. H. Wagner, Paderborn 1996). Von Bischof Walter Kasper, der an der Veranstaltung in Stuttgart zeitweise persönlich beteiligt war, stammt das Vorwort, in das Gedanken seiner glänzenden Predigt anläßlich des Symposions einfließen. Themen der Symposien waren – unter mehr geschichtlichen Gesichtspunkten – das Verhältnis zwischen Möhler und Döllinger (*V. Conzemius*) bzw. die sachliche Beziehung zwischen dem Denken Möhlers und dem J. H. Newmans (*G. Biemer*). Der Unterzeichnende analysierte die Wirkung Möhlers auf die Römische Schule. *G. L. Müller, P. W. Scheele* und *M. Striet* trugen wichtige systematische Aspekte bei. *R. Rieger* betrat mit seinen Untersuchungen zur Exegese Möhlers Neuland.

Gleichwohl – oder gerade in den Diskussionen der Referate – zeigte sich, daß es noch etliche Desiderate an eine künftige Möhlerforschung gibt, u. a. Möhlers Geschichtstheologie, seine Beziehung zum Idealismus sowie zu bestimmten evangelischen Theologen, seine Wertung der Hl. Schrift betreffend u. a.

Münster Harald Wagner

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

Theologie der Gegenwart 3, 1996. Hg. von der Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1996. kart. DM 15,50 ISSN: 0342–1457: S. 162–171: Majorano, Sabatino: Zum Verständnis des Gewissens bei Alfons von Liguori und in der Redemptoristischen Tradition; S. 172–183: O'Neil, Kevin J.: Die Bildung des Gewissens als Thema heutiger Moraltheologie. Konvergenzpunkte zur Sicht des hl. Alfons von Liguori; S. 184–199: Franz, Albert: Glauben heute zwischen postmoderner Beliebigkeit und der Versuch des Fundamentalismus; S. 200–208: Lippert, Peter: Drei große Herausforderungen für den Glauben und die Spiritualität des katholischen Christen heute und morgen; S. 209–234: Furger, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (II.). Versuche einer Trendbestimmung 30 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils (Analyse – allgemein).

Zeitschrift für katholische Theologie 3, 1996. Hg. v. d. Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: Herder

1996. kart. DM 35,00 ISSN: 0342–1457: S. 317–344: SCHWAGER, R. / NIEWIADOMSKI, J.: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm; S. 345–360: HOPING, H.: Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie; S. 361–370: MÜLLER, W. W.: ‚Gratia supponit naturam'. Was trägt ein scholastisches Axiom zur Kontigenzbewältigung bei?; S. 371–378: NEUFELD, K.-H.: Christlicher Osten? Forschung, Geschichte, Studium angesichts aktueller Herausforderungen; S. 379–386: BATLOGG, A. / ZAHLAUER, A.: Rahner in 32 Bänden. Anmerkungen zur Karl-Rahner-Gesamtausgabe.

Kirche – postmodern „überholt"? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs, hg. von Josef Homeyer / Georg Steins. – München: Don Bosco Verlag 1996. 144 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7698-0838-X: S. 20–35: ABEL, Peter: Überleben? Pastoraltheologische Beobachtungen zur Lage von Religion und Kirche; S. 36–56: SCHREER, Werner: Kirche. Aus alter Erfahrung zu neuem Aufbruch; S. 57–74: STEINS, Georg: Gottesverwechslung, Gottesvergessenheit und Religionsfreudigkeit. Oder: Wenn doch die Propheten einbrächen; S. 75–90: VALENTIN, Joachim: Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Stimmen? Religiöse Erfahrungen zwischen Beliebigkeit und Authentizität; S. 91–114: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Ein Orginal sein. Bedingungen von Kirchlichkeit in der Postmoderne; S. 115–138: ABEL, Peter: „Seht, wie das Land beschaffen ist" (Num 13,18). Ein Versuch zu künftigen Sozialgestalten christlichen Glaubens; S. 139–161: HOMEYER, Josef: Auf neue Art Kirche sein. Erfahrungen und Hoffnungen.

Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Festschrift für Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, hg. von Klaus-Peter Pfeiffer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 318 S., geb. DM 86,00 ISBN: 3-8260-1151-1: GRAU, Gerd-Günther: Marginalismus und Allgemeinheit in der Philosophie Nietzsches; S. 23–29: SZIBORSKY, Lucia: Marginalistische Momente im Denken Schellings; S. 31–38: ULKE, Karl Dieter: An den Rand geschrieben. Montaigne als Marginalist; S. 39–49: KAWAMURA-HANAOKA, Eiko: Die Erfahrung des absoluten Nichts; S. 51–56: PANIKKAR, Raimon: Marginalization in Intercultural Translations; S. 57–64: WALF, Knut: Marginalismus im Daoismus; S. 65–72: ABBT, Imelda: Ohne Freundschaft kein Humanismus. Ein Beitrag angewandter Philosophie; S. 73–79: CAVANA, Maria Luisa P.: Der Femeninismus ist (k)ein Marginalismus; S. 81–87: GEYER, Karl Friedrich: Marginalismus und Möglichkeitssinn; S. 89–95: HELL, Cornelius: Zweifel und Veränderung. Reflexion zur Funktion der Skepsis; S. 97–106: PENZO, Giorgio: Die dialektische Polarität von Macht und Ohnmacht und der Marginalismus. Das Problem Gottes vor dem Nichts; S. 107–116: PFEIFFER, Klaus-Peter: Sind „Texte" veränderbar? Einige Randbemerkungen; S. 117–125: PIEPER, Annemarie: Der Philosoph als Marginalist: Platzhalter der Freiheit; S. 127–133: POST, Werner: Marginalien zur Philosophie; S. 135–142: WEYEMBERGH, Maurice: Der Marginalismus: Ein romantischer Humanismus?; S. 145–154: HOFFMANN, Paul: Perspektiven für eine Kirche der Zukunft; S. 155–161: METZ, Johann Baptist: Dimensionen der Anamnetik. Über verdrängte oder marginalisierte biblische Traditionen; S. 163–175: SCHILLEBEECKX, Edward: Auf der Suche nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe. Marginalismus und Humanismus; S. 177–185: SENN, Felix: In wessen Diensten steht die Theologie? Elemente einer theologischen Grundlegung marginalistischer Option; S. 187–201: WENZEL, Knut: Ränder im Text. Annäherungen an Mark Taylors dekonstruktionistische „A/theologie"; S. 205–207: AMERY, Carl: L'Homme Bricoleur oder Die letztendliche Ohnmacht des Textes; S. 209–215: GAY-CROSIER, Raymond: Albert Camus: algérianité et marginalité; S. 217–221: HERMANN, Ingo: Der bearbeitete Text oder Die Rückgewinnung der Kultur; S. 223–234: PETZEL, Paul: Marginalismus und Diasporismus; S. 235: PRINZ, Walter: Ohne Titel. Gouache; S. 237–246: SCHLETTE, Ruth: „... auf der Suche nach Sonnen, Morgenröte, Sturm, Vergessen" Lyrik als Grenzüberschreitung: Alfonsina Storni; S. 247–253: WERNICKE, Horst: Exil und Grenze als Ort der Dichtung. Erkundungen des „Marginalen" im künstlerischen Selbstverständnis Franz Kafkas und Albert Camus'; S. 255–262: YADEL, Martina: Vom „Escart" zum „Instant". Marginalität und Marginalismus bei Jean Grenier; S. 265–269: HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich: Historisch-philosophische Marginalien; S. 271–277: LÖNNE, Karl-Egon: Allgegenwärtiger Humanismus?; S. 279–286: NEUDECK, Rubert: Bosnien. „Striptease unseres Humanismus" Marginalismus ist ein Humanismus?; S. 287–291: SÄNDIG, Brigitte: Randhalten? Rand erhalten!; S. 293–299: WEINZIERL, Erika: „Zigeuner" als Beispiel historisch-gesellschaftlicher Marginalisierung in Österreich; S. 303–314: SCHLETTE, Heinz Robert: Der Marginalismus ist ein Humanismus.

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd. 2. Das Weibliche. Hg. von José Sánchez de Murillo. – Würzburg: Echter 1996. 415 S. (Edith-Stein-Jahrbuch, 2), kart. DM 58,00 ISBN: 3-429-01782-3: S. 15–30: PÖGGELER, Otto: Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie; S. 55–67: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Gleichheit und Unterschied. Wo ist die Frauenfrage angelangt?; S. 68–103: DE MURILLO, José Sánchez: Vom Wesen des Weiblichen; S. 104–113: SÖLLE, Dorothee: Das Bild der Frau im Christentum; S. 114–138: PLATTIG, Michael: „Die Gewalt der nackten Minne". Gedanken zur weiblichen Mystik; S. 139–151: DOBHAN, Ulrich: Der Name Teresa; S. 152–164: HORN, Gisela: Frauenaufbruch. Das Beispiel Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel (1764–1839); S. 165–174: BELLO, Angela Ales: Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie. Hedwig Conrad-Martius – Edith Stein – Gerda Walter; S. 175–192: ORTEGA MUÑOZ, Juan Ferdinand: Die dichterische Vernunft. Zum Denken von María Zambrano; S. 193–206: KÜHN, Rolf: Sinnlichkeitsvermögen und Offenbarung. Zur Geschlechterdifferenz nach Simone Weil; S. 207–226: SCHIWY, Günther: Mystik der Vergeistigung. Das Weibliche bei Teilhard de Chardin; S. 227–234: BÁEZ, Silvio José: Die Indio-Frau; S. 235–248: NJERI MWAURA, Philomena: Die Situation der afrikanischen Frau am Beispiel Kenia; S. 249–262: ROZARIO, Lilian: Indische Frauen gestern und heute; S. 265–282: HELD, Klaus: Generative Zeiterfahrung; S. 283–290: HÖCK, Wilhelm: Die Gnade des Zweifels. Skepsis und Bereitschaft für Neue, Unbekannte; S. 291–294: MEIER-KAISER, Bettina: Devī. Des Einen weibliches Gesicht; S. 295–297: WALTHER, Wiebke: Eine Liebende der Nacht. Nāzik al-Malā'ika; S. 301–314: RINSER, Luise: Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute; S. 315–320: DE MURILLO, José Sánchez: Der Mensch im Aufbruch. Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft; S. 321–331: WOLFF, Otto: Von der kosmischen Dimension der Geschlechter; S. 332–336: HANSEN, Ursula: „Seht die Welt mit den Augen der Frau". 4. Weltfrauenkonferenz in Peking; S. 337–343: SAUER-PHILIPPEK, Margarete: Der Traum von einer anderen Welt; S. 347–360: MARTEN, Rainer: Edith Stein und Martin Heidegger; S. 361–374: WOBBE, Theresa: „Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein ...". Edmund Husserl und Edith Stein; S. 375–391: MÜLLER, Andreas Uwe: Das Steinsche Werk in Deutschland. Bibliographische Hinweise; S. 392–405: NEYER, Maria Amata: Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden. Ergänzungen zu Band 14 der Werke Edith Steins; S. 406–412: HERBSTRITH, Waltraud: Edith Stein – ihrer Zeit voraus.

Himmel – Hölle – Fegefeuer. Theologisches Kontaktstudium 1995, hg. von Albert Biesinger / Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 133 S. (Kontakte, 3), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2522-6: BIESINGER, Albert: Kommt die religiöse Erziehung ohne die Vorstellung von Himmel-Hölle-Fegefeuer aus?; S. 31–54: KUSCHEL, Karl-Josef: Die Erfahrungen des Höllischen und Teuflischen in der Literatur des 20. Jahrhunderts; S. 55–74: NIEHR, Herbert: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Die biblischen Grundlagen; S. 75–105: KÖHLER, Joachim: Wider den Mißbrauch von Bildern des Glaubens. Beobachtungen des Historikers zur Instrumentalisierung von Bildern; S. 107–131: HILBERATH, Bernd Jochen: Reinkarnation oder Auferstehung der Toten? Ein Vergleich zweier Hoffnungsbilder.

Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, hg. von Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 139 S. (Kontakte, 4), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2523-4: S. 9–37: BAUSENHART, Guido: Zur Feier der Beauftragung von Pastoralreferent(inn)en. Befund – Reflexion – Optionen; S. 39–47: SCHULZ, Frieder: Ämter und Dienst von nichtordinierten Gemeindegliedern. Zur liturgischen Gestaltung der gottesdienstlichen Einführung in der evangelischen Kirche; S. 49–66: KNOBLOCH, Stefan: Der Ritus der Priesterweihe. Pastoraltheologische Anfragen zur liturgischen und theologischen Struktur; S. 67–100: JILEK, August: Der eine Dienst und der Vielfalt seiner Formen. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu den Formen des pastoralen Dienstes und der Feier der Indienstnahme; S. 101–111: WALTER, Peter: Vorsteher der Eucharistie und Gemeindeleitung. Theologische und praktische Überlegung; S. 113–135: KAISER, Matthäus: Sakrament des Ordo und kirchliches Amt.

Altes Testament

Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen. Hg. von Timo Veijola. –Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 296 S. (Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft, 62) ISBN: 3-525-53640-2: S. 1–22: AEJMELAEUS, Anneli: Die Septuaginta des Deuteronomiums; S.23–55: BRAULIK, Georg: Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19–25; S. 56–80: GERTZ, Jan Christian: Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender; S. 81–106: KREUZER, Siegfried: Die Exodustradition im Deuteronomium; S. 107–126: LEVIN, Christoph: Über den „Color Hieremianus" des Deuteronomiums; S. 127–171: LOHFINK, Norbert: Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18; S. 172–195: NISSINEN, Martti: Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischen Darstellung; S. 196–222: OTTO, Eckart: Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen; S. 223–241: RÜTERSWÖRDEN, Udo: Das Böse in der deuteronomischen Schultheologie; S. 242–276: VEIJOLA, Timo: Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium.

Neues Testament

Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. von Otfried Hofius / Hans-Christian Kammler. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VI, 256 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 88), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146572-5: S. 1–23: HOFIUS, Otfried: Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18; S. 24–32: HOFIUS, Otfried: „Der in des Vaters Schoß ist" Joh 1,18; S. 33–80: HOFIUS, Otfried: Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21; S. 81–86: HOFIUS, Otfried: Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37; S. 87–190: KAMMLER, Hans-Christian: Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie; S. 191–211: KAMMLER, Hans-Christian: Die „Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Hg. von Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 384 S., brosch. DM 52,80

ISBN: 3-7022-1878-5: S. 9-53: DINZELBACHER, Peter: Die „Bernhardinische Epoche" als Achsenzeit der europäischen Geschichte; S. 54-69: ANGENENDT, Arnold: Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters; S. 70-95: RÖSENER, Werner: Die Zisterzienser und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts; S. 96-135: KÖPF, Ulrich: Monastische und scholastische Theologie; S. 136-150: LANGER, Otto: Affekt und Ratio in der Mystik Bernhards von Clairvaux; S. 151-179: SCHENKL, M. Assumpta: Bernhard und die Entdeckung der Liebe; S. 180-193: DINZELBACHER, Peter: Bernhards Mystik. Eine Skizze; S. 194-213: KÖPF, Ulrich: Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux; S. 214-228: VOŠICKY, Bernhard: Bernhards Leben mit der Eucharistie; S. 229-234: WINKLER, Gerhard B.: Bernhard von Clairvaux: Reformer oder Reformator? Oder: Die Art und Weise, mit der Kirche umzugehen; S. 235-261: RAUCH, Johannes: Die anderen im Menschenbild Bernhards: Juden, Heiden, Ketzer; S. 262-315: KAHL, Hans-Dietrich: Die Kreuzzugseschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung; S. 316-328: LECLERCQ, Jean: Der heilige Bernhard und Deutschland.

Dogmatik

In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag, hg. von Manfred Seitz / Karsten Lehmkühler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 205 S., kart. DM 54,00 ISBN: 3-525-58163-7: S. 11-21: BAUR, Jörg: Aristotelische Ursprünge der christlichen Orthodoxie?; S. 22-31: BOROVOY, Vitaly: Tragödie des westlichen, byzantischen und russischen utopischen Maximalismus als eine historische Warnung an die heutige Russische Orthodoxe Kirche; S. 32-44: EISINGER, Walther: Zutrauen zum gesprochenen und geschriebenen Wort; S. 45-59: FELMY, Karl Christian: Die Vorbereitung auf den Empfang des Heiligen Abendmahls; S. 60-71: FRIELING, Reinhard: Der Kirchenbegriff in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte; S. 72-78: HERON, Alasdair I. C.: Die Widmungen der neutestamentlichen Kommentare Johannes Calvins; S. 79-93: HUMMEL, Gert: Gottes Anderssein als Gottes Säkularität – zur Herausforderung der Theologie in der Postmoderne; S. 94-106: JOEST, Wilfried: Hoffnung für die Welt – ist das die Hoffnung des Glaubens?; S. 107-110: LEHMANN, Karl: Schriftverständnis aus katholischer Sicht; S. 111-119: MANNERMAA, Tuomo: Die lutherische Theologie und die Theologie der Liebe; S. 120-136: MILDENBERGER, Friedrich: Was heißt ökumenische Dogmatik heute?; S. 137-155: MÜLLER, Gerhard: Die reformatorische Ekklesiologie und ihre ökumenischen Herausforderungen; S. 156-159: PANNENBERG, Wolfhart: Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration; S. 160-175: SCHOBERTH, Wolfgang: Erbsünde; S. 176-188: SEITZ, Manfred: Pfarrer sein, zur Kirche gehören, sie nach außen vertreten und Gemeindeglied sein.

Christliche Sozialethik

Ethik in der Wirtschaft. Chancen verantwortlichen Handelns, hg. von Jörg Becker / Georg Bol / Thomas Christ / Johannes Wallacher. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. XIII, 178 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-17-014010-8: S. 1-22: LENK, Hans / MARING, Matthias: Wirtschaftsethik – ein Widerspruch in sich selbst?; S. 23-47: HENGSBACH, Friedhelm: Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft; S. 48-83: LÖHR, Albert: Die Marktwirtschaft braucht Unternehmensethik; S. 84-98: WINNES, Ralf: Führungskompetenz im Wandel der Zeit; S. 99-114: MÜLLER, Johannes: Die internationale Schuldenkrise – ein ethisches Problem; S. 115-140: KREIKEBAUM, Hartmut: Umweltethik im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie; S. 141-157: WÖRZ, Michael: Wirtschaftsethik als Beratung; S. 158-176: MEIREIS, Torsten: „Arbeit macht das Leben süß . . . "

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen. Hg. von Norbert Schuster / Ulrich Moser. – Mainz: M. Grünewald 1996. 155 S. (Begleiten –Beraten – Heilen), kart. DM 34,00 ISBN: 3-7867-1939-X: S. 11-30: GÄRTNER, Heribert W.: Die kirchliche Wirklichkeit ist organisational. Plädoyer für eine praktisch-theologische Institutions- und Organisationskunde; S. 31-47: WICHMANN, Martin: „Sei besiegelt . . . ". Exemplarische Professionalität in einem trivalen System; S. 48-79: HAHNE, Werner: Vom „besonderen Priestertum" zur Diakonie der Leitung. Ein Beitrag zur Klärung der theologischen Grundlagen des Leitungsdienstes in der Kirche; S. 80-101: SCHUSTER, Norbert: Mit der Wirklichkeit Volkskirche leben. Pastorales Engagement zwischen Spiritualität und Professionalität; S. 102-121: HENKE, Thomas: Wahrnehmung des Politischen. Zu einer wenig beachteten Dimension in der Seelsorge; S. 122-137: DÖRING, Valentin: Gemeinsam gestaltete Seelsorge. Theologische und spirituelle Notwendigkeit; S. 138-153: MOSER, Ulrich: Heilszeichen für die Welt. Chancen der Kategorialseelsorge im Alten(pflege)heim.

Missionswissenschaft

Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven. Hg. von Anton Peter. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1996. 422 S. (SUPPLEMENTA, 44), kart. sFr 46,00 ISBN: 3-85824-078-8: S. 19-35: SHELKE, Christopher: Christ Prema Seva Aschram und die Ökumene in Indien; S. 36-51: AMJAD-ALI, Charles: Herausforderungen für die christliche Sendung in Pakistan; S. 52-57: PIERIS, Aloysius: Christliche Präsenz in Sri Lanka. Zwei Beispiele; S. 58-76: MEILI, Josef: Die Katholische Arbeiterjugend als Modell von Reich-Gottes-Gemeinschaften in Taiwan; S. 77-90: TAKYANAGI, Hubert Shunichi: Christliche Begegnung mit den Religionen Japans; S. 91-108: KLAES, Norbert: Erfahrungen in der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden"; S. 111-128: GABRIEL, Karl: Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Eine soziologische Analyse; S. 129-143: ANTES, Peter: Religionsgeschichtliche Überlegungen zu religiösen Wahrheitsansprüchen; S. 144-148: LAUER, Simon: Erwägungen zu Glaube und Praxis des Judentums in seiner Umwelt; S. 149-169: BISCHOFBERGER, Otto: Der Heils- und Wahrheitsanspruch im Islam, Hinduismus und Buddismus; S. 170-186: FREI, Fritz: EXKURS: Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt. Universaler Wahrheitsanspruch der hinduistischen Bewegung RSS; S. 187-195: IMMOOS, Thomas: Shinto: Religion ohne das Absolute; S. 196-210: PETER, Anton: Systematische Sicht des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs; S. 211-226: NEUFELD, Karl H.: Geschichte des christlichen Absolutheitsanspruchs; S. 227-248: SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus; S. 249-267: KREINER, Armin: Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis; S. 268-287: SCHROER, Silvia: Der israelitische Monotheismus als Synkretismus. Einblicke in die Religionsgeschichte Israels/Palästinas auf der Basis der neuen Forschung; S. 288-311: SCHELBERT, Georg: Spuren interkulturellem und interreligiösen Lernens im Neuen Testament; S. 312-350: GÖSSMANN, Elisabeth: Feministische Kritik an universalem Wahrheitsansprüchen; S. 351-380: SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Christlicher Wahrheitsanspruch angesichts der Kritik und des heutigen Pluralismus: Religionstheologische Konsequenzen; S. 383-401: PETER, Anton: Von einer ekklesiozentrischen zu einem soziozentrischen Missionsverständnis.

Jüdische Fragen als Themata der Philosophie. Hg. von Sabine S. Gehlhaar. – Cuxhaven: Junghans-Verlag 1996. 131 S. (Prima philosophia, Sonderheft, 4) ISBN: 3-926848-52-9: S. 9-40: LEVY, Ze'ev: Das Einwirken jüdischer Einflüsse auf Spinozas Philosophie; S. 41-71: LIESENFELD, Cornelia: Einsteins Zionismus – Einsteins Spinozismus; S. 72-82: KISS, Endre: Anti-Semitism as a This-Worldly Metaphysics; S. 83-102: JUSTIN, Harald: Unterwegs mit Schlangen. Aby M. Warburgs Lebensmotiv im Kontext jüdischer Religiosität; S. 103-126: BEHRENS, Roger: Strategien des Misslingens. Franz Kafka – Woody Allen.

Philosophie

Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Hg. von Thomas Sören Hoffmann / Stefan Majetschak. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. XI, 421 S., Ln DM 238,00 ISBN: 3-11-014169-8: S. 3-25: WIELAND, Wolfgang: Das Individuum und seine Identifizierung in der Welt der Kontingenz; S. 27-37: SPECHT, Rainer: Stadien des Personbegriffs. Notizen beim Lesen eines Wörterbuchartikels; S. 39-54: SCHMIDT, Günter: Die Verdoppelung des Ich; S. 55-65: WOHLFART, Günter: Dichten des Individualität; S. 67-86: FRANK, Manfred: Psychische Vertrautheit und epistemische Selbstzuschreibung; S. 87-101: STUHLMANN-LAEISZ, Rainer: Die Individualität von Gedanken; S. 105-120: RÖTTGES, Heinz: Zweifel, Methode und Wahrheit bei Descartes; S. 121-150: BEHLER, Ernst: Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik; S. 151-168: BAUMANNS, Peter: Der Weg zur transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins bei Kant; S. 169-181: HOGREBE, Wolfram: Schwermut. Der späte Schelling und die Kunst; S. 183-208: HOFFMANN, Thomas Sören: Idee, Natur und System. Das Einzelne, das Individuelle und die Frage nach der „natürlichen Natur"; S. 209-226: HEINTEL, Erich: Die Positivität des Christentums in Hegels Religionsphilosophie; S. 227-237: MARX, Wolfgang: Persönlichkeit und Kreis. Der Systemabschluß in der Konzeption Hegels; S. 239-274: VOLLRATH, Ernst: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus; S. 253-274: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schoppenhauer und Nietzsche; S. 275-293: RIEDEL, Manfred: Verwahrung und Wahrheit des Seins. Heideggers ursprüngliche Deutung der Aletheia; S. 297-308: HONNEFELDER, Ludger: Ethik und Theologie. Thesen zur Verhältnisbestimmung; S. 309-324: BORSCHE, Tilman: Individualität und Negativität des Verstehens; S. 325-334: GRONDIN, Jean: Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik; S. 337-358: STEGMAIER, Werner: Zeichenphilosophie, Ontologie und Ethik; S. 359-365: SCHEER, Brigitte: Zum Verhältnis von Zeichen und Erfahrung. Anmerkungen zu Josef Simons Konzeption einer „Philosophie des Zeichens"; S. 367-379: MAJETSCHAK, Stefan: Der Begriff der „Bedeutung" in Wittgensteins Spätphilosophie; S. 381-397: ABEL, Günter: Imagination und Kognition. Zur Funktion der Einblidungskraft in Wahrnehmung, Sprache und Repräsentation.

Individuum und Individualität im Mittelalter. Hg. von Jan A. Aertsen / Andreas Speer. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1996. XXIII, 878 S. (Miscellanea Mediaevalia, 24), Ln DM 540,00 ISBN: 3-11-014892-7: S. 3-21: JACOBI, Klaus: Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen; S. 22-36: KÖHLER, Johannes: „Ut Plato est individuum." Die theologischen Regeln des Alain de Lille über das Problem der Individualität; S. 37-56: STRUB, Christian: Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze; S. 57-73: PORTALUPI, Enzo: Das Lexikon der Individualität bei Thomas von Aquin; S. 74-96: SCHNEIDER, Jakob Hans Josef: Das Einzelne und Allgemeine. Sprachphilosophische Betrachtungen über die Genese des Begriffs im Anschluß an Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus; S. 99-110: CHRISTOV, Ivan: The Creative Logos, the Nature of Things and their Uni-

queness in the ‚Hexaemeron' of Joannes Exarchus; S. 111–123: Boiadjiev, Tzotcho: Die Marginalisierung als principium individuations des mittelalterlichen Menschen – am Beispiel Abaelards; S. 124–160: Anzulewicz, Henryk: Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus; S. 161–177: Köhler, Theoder Wolfram: Wissenschaftliche Annäherung an das Individuelle im 13. Jahrhundert. Der Einfluß von „De animalibus" des Aristoteles; S. 178–196: Sweeney, Eileen C.: Individuation and the Body of Aquinas; S. 197–206: Dougherty, Jude P.: Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation; S. 209–229: Wood, Rega: Angelic Individuation according to Richard Rufus, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas; S. 230–248: Steel, Carlos: The Individuation of the Human Intellect. Henry Bate's Platonic-Norminalistic Position; S. 249–265: Aertsen, Jan A.: Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin; S. 266–286: Speer, Andreas: „Yliathin quod est principium individuandi." Zur Diskussion um das Individuationsprinzip im Anschluß an prop. 8(9) des „Liber de causis" bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin; S. 287–302: Mensching, Günther: Zur Neuentdeckung des Individuationsprinzips im 13. Jahrhundert und seine Antinomien bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus; S. 305–312: Gensler, Marek: The Concept of Individual in the Sentences Commentary of Antonius Andreae; S. 313–326: Wöhler, Hans-Ulrich: Das „realistische" Individualitätskonzept Walter Burleys in geschichtlichem Kontext; S. 327–337: Markowski, Mieczyslaw: Die Eigenart des Individuellen immitteleuropäischen Burdanismus des späten Mittelalters; S. 338–352: Hoenen, Maarten J. F. M.: „Aliter autem dicunt Thomistae." Das Prinzip der Individuation in der Auseinandersetzung zwischen Albertisten, Thomisten und Scotisten des ausgehenden Mittelalters; S. 355–370: Karpiev, Georgi: Menschliche Individualität und Personalität bei Anselm von Canterbury; S. 371–388: Wald, Berthold: „Rationalis naturae individua substantia." Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter; S. 389–405: Werner, Hans-Joachim: Unmittelbarkeit und Unabhängkeit. Zur anthropologischen Bedeutung zweier personaler Bestimmungen nach Duns Scotus; S. 406–415: Burger, Maria: Zwischen Trinitätslehre und Christologie. Der Personbegriff bei Johannes Duns Scotus; S. 419–435: Hoye, William J.: Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin; S. 436–449: Vos, Antonie: Individuality and Virtue according to Duns Scouts; S. 450–463: Saarinen, Risto: Die heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert; S. 464–478: Lambertini, Roberto: Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert von Buridan); S. 479–492: Bertelloni, Francisco: Regimen ipsius – regimen alterius. Individuum und Gesellschaft in den Quellen des Prologs zu „Super Ethica" des Albertus Magnus; S. 493–510: Kempshall, Matthew S.: The Individual Good in Late Medieval Scholastic Political Thought – Nicomachean Ethics I.2 and IX.8; S. 513–529: Mégier, Elisabeth: Cives Dei und cives mundi als individuelle Personen in der Chronik Ottos von Freising; S. 530–548: Bagge, Sverre: Decline and Fall. Deterioration of Character as Described by Adam of Bremen and Sturla Þórðavson; S. 549–562: Schwarze, Michael: Das Auftreten des erzählenden Ichs in spätmittelalterlicher Geschichtsschreibung: die „Chroniques" Jean Froissarts; S. 563–576: Bláhova, Marie: Verfasserbewußtsein in der böhmischen Geschichtsschreibung des Mittelalters; S. 577–587: Hlavácek, Ivan: Zwei bibliotheksgeschichtliche Miszellen zur intellektuellen Individualität im Mittelalter. Bürgerliche Bücherverzeichnisse und Ausleihkataloge im böhmisch-österreichisch-bayrischen Raum; S. 588–601: Dobrochotow, Alexander: Das Individuum als Träger der Macht: Destruktion der Ideale. Byzanz in der Ideologie des russischen Absolutismus; S. 605–611: Möbuss, Susanne: Der Individualitäts-Begriff der Mechthild von Magdeburg; S. 612–621: Kern, Udo: Ich „ist die Bezeugung eines Seienden". Meister Eckharts theoontologische Wertung des Ichs; S. 622–641: Vannier, Marie-Anne: Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart?; S. 642–664: Enders, Markus: Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler; S. 667–682: Kölmel, Wilhelm: Autobiographien der Frühzeit; S. 683–703: Köhn, Rolf: Autobiographie und Selbststilisierung in Briefsammlungen des lateinischen Mittelalters: Peter von Blois und Francesco Petrarca; S. 704–721: Stark, Brigitte: Elisabeth von Thüringen: Die Entdeckung individueller Züge in der Biographie einer Heiligen; S. 722–747: Dinzelbach, Peter: „Ego non legi . . ." Bernhard von Clairvaux zwischen modernen Individualismus und traditioneller Autoritätsgebundenheit; S. 748–765: Gerok-Reiter, Annette: Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters; S. 766–783: Thiel, Detlev: „Iterum signavi coniecturas." Individualitätsbegriff und Autorschaft bei Nikolaus von Kues; S. 784–804: Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit; S. 807–818: Reudenbach, Bruno: Individuum ohne Bildnis? Zum Problem künsterlicher Ausdrucksformen von Individualität im Mittelalter; S. 819–828: Westermann-Angerhausen, Hiltrud: Werkstattkunst und künstlerische Individualität im späten Mittelalter. Gedanken zur Sektion im Schnütgen-Museum während der neunundzwanzigsten Kölner Mediaevistentagung; S. 829–843: Zalweska, Katarzyna: „Selon l'avis dudit maitre." Über die Grenzen der Freiheit des Künstlers im Spätmittelalter; S. 844–860: Roggenkamp, Bernd: Vom „Artifex" zum „Arista". Benedetto Varchis Auseinandersetzung mit dem aristotelisch-scholastischen Kunstverständnis 1547

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Reinhild Ahlers, Jahnstr. 6, D-48147 Münster; Dr. Rüdiger Althaus, Paderborner Str. 23, D-33189 Schlangen; Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; PD. Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstraße 4, D-49074 Osnabrück; Dr. Michael Bongardt, Kirchherrngasse 11, D-48143 Münster; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster; Dr. Henning Drecoll, Scharnhorststr. 76, D-48151 Münster; Prof. Dr. Helmut Engel, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Prof. Dr. Erich Feldmann, Offenbergstr. 25, 48151 Münster; Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Prof. Dr. Hans Hübner, Hermannrode Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joseph Listl, Lennéstr. 15, D-53113 Bonn; Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Johann Marböck, Sparbersbachgasse 58, A-8010 Graz; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, D-04157 Leipzig; P. Dr. Domenicus Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede; Dr. Gerd Mentgen, Universität Trier, Fb III-Mittelalterliche Geschichte DM 1 A–225, D-54286 Trier; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. Dr. Kurt Nowak, Leibnitzstr. 4, D-24118 Kiel; Dr. Heinrich J. F. Reinhardt, Horsteberg 20, D-48143 Münster; Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. P. Stevens, Apallolaan 68, NL-6411 BC Heerlen; Werner Trutwin, Winzerstraße 85, D-53129 Bonn; Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Alfons Weiser, Postfach 230 Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstr. 2/I, D-80538 München; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Dieter Zeller, Schillerweg 4, D-65346 Eltville.

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
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

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 36,– / öS 266,– / sFr 33,–	DM 188,– / öS 1391,– / sFr 174,–	DM 150,40 / öS 1112,– / sFr 139,–	7 % MwSt. inkl.

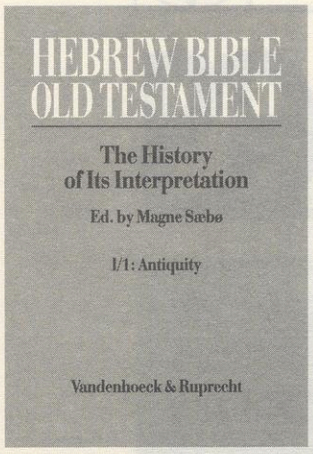
© 1996 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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, 1996

ISSN 0040-568X

Neuerscheinungen bei V&R



Hebrew Bible Old Testament

The History of Its Interpretation
In co-operation with Chris Brekelmans and Menahem Haran edited by Magne Sæbø.

Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300) Part 1: Antiquity

1996. 847 Seiten, Leinen DM 210,– / öS 1.533,–/ SFr 186,–; bei Subskription der Reihe DM 193,– / öS 1409,– / SFr 171,–. ISBN 3-525-53636-4

Dieses große internationale Standardwerk vereinigt christliche und jüdische Fachleute aus aller Welt. Es stellt die alttestamentliche Exegese von den Anfängen innerbiblischer Schriftdeutung bis zur gegenwärtigen Forschung umfassend dar.

Der erste Teilband führt von den Kanonfragen über frühjüdische, neutestamentliche, rabbinische und patristische Deutungen bis zu Augustin. Er endet mit einer Zusammenfassung über Kirche und Synagoge als jeweiligen Mutterboden für die Entwicklung verbindlicher Schriftauslegung.

Das Werk ist auf fünf Teilbände angelegt, die im Abstand von ein bis zwei Jahren erscheinen sollen.

Das Buch Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 1-19

Übersetzt und erklärt von Karl-Friedrich Pohlmann. (Das Alte Testament Deutsch, Band 22/1). 1996. 297 Seiten, Leinen ca. DM 74,– / öS 540,– / SFr 67,–. ISBN 3-525-51209-0 (Dieser Titel ist auch als kart. Studienausgabe zu ca. DM 54,– erhältlich: ISBN 3-525-51210-4).

Volker Henning Drecoll

Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea

Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 66). 1996. XIV, 417 Seiten mit 1 Landkarte, gebunden ca. DM 120,– / öS 876,– / SFr 106,50. ISBN 3-525-55174-6

Basilius von Cäsarea gehört zu den wichtigsten Theologen des 4. Jahrhunderts n. Chr. Diese Arbeit zeigt, daß er seine Trinitätslehre erst im Laufe von mehr als zehn Jahren entwickelte.

Timo Veijola (Hg.)

Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen

(Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Band 62). 1996. VI, 296 Seiten, kartoniert DM 74,– / öS 540,– / SFr 67,– ISBN 3-525-53640-2

Das 20. Jahrhundert begann im Zeichen eines „Kampfes um das Deuteronomium". Nun, wo das Jahrhundert zur Neige geht, ist dieser Kampf immer noch nicht entschieden. Verschiedene Methoden und Zugänge zum Deuteronomium finden eine vielfältige Dokumentation in diesem Band, der ein anschauliches Bild des derzeitigen Standes der Deuteronomiumforschung bietet.

David Trobisch

Die Endredaktion des Neuen Testaments

Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel.(Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Band 31). 1996. IV, 183 Seiten, gebunden DM 69,– ISBN 3-525-53933-9 (Koproduktion mit dem Universitätsverlag Freiburg, Schweiz).

Vorgestellt und ausgelegt werden u.a.: Anzahl und Anordnung neutestamentlicher Schriften in den Handschriften, Kodexform, *nomina sacra*, Titelgebung und Benutzeroberfläche.

Othmar Keel / Christoph Uehlinger

Altorientalische Miniaturkunst

Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz. Mit Beiträgen von Madeleine Gasser, Christian Herrmann, Hildi Keel-Leu und Claudia Müller-Winkler. 2., erweiterte Auflage 1996. 188 Seiten mit 12 Farbtafeln, 192 Abbildungen und 1 Übersichtskarte, gebunden DM 58,– / öS 423,– / SFr 52,50. ISBN 3-525-53639-9 (Koproduktion mit dem Universitätsverlag Freiburg, Schweiz)

Dieser Band präsentiert die Sammlung des Instituts und gibt durch seine Materialfülle gleichzeitig eine leichtverständliche Einführung in die altägyptische und die vorderasiatische Glyptik. Ein Nachtrag stellt ausgewählte Neuerwerbungen seit 1990 und neueste Forschungen vor.

Roland de Vaux

Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha

IA: Die Grabungstagebücher
Deutsche Übersetzung und Informationsaufbereitung durch Ferdinand Rohrhirsch und Bettina Hofmeir. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Series Archaeologica, Band 1/A). 1996. XII, 230 Seiten mit 36 Abbildungen und zahlreichen Plänen, Tabellen und Diagrammen, gebunden DM 120,– ISBN 3-525-53980-0 (Koproduktion mit dem Universitätsverlag Freiburg, Schweiz)

Übersetzung und Informationsaufbereitung erschließen jetzt auch der deutschsprachigen Leserschaft die originalen Ausgrabungen von Qumran und sind zudem ein weiterer Schritt in deren sachlicher Auswertung und transparenten Darstellung.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

EIN GOTISCHES



ASCHENDORFF
VERLAG

PRACHTMISSALE

Eines der großen Meisterwerke aus dem goldenen Zeitalter der holländischen Buchmalerei in 23 farbigen Abbildungen

Das sog. Hoya-Missale – benannt nach einem seiner späteren Besitzer, dem münsterschen Bischof Johann von Hoya – ist im Besitz der Universitäts- und Landesbibliothek Münster. Es zählt zu den großen Meisterwerken der holländischen Buchmalerei und wurde zwischen 1420 und 1430 in Utrecht geschaffen. Seine reiche Ausstattung mit 56 bildlichen Miniaturen, einem ganzseitigen Kanonbild und einer Vielzahl von ornamentalen Initialen gibt ein eindrucksvolles Zeugnis von dem vollendeten Stil und der hochstehenden Maltechnik dieser Handschrift. Die Bilder sind in leuchtenden Farben, meistens vor einem Goldgrund gemalt. Jede Randbordüre mit Engeln und naturalistisch gezeichneten Ranken aus Blumen und Blättern ist ein perfektes Kunstwerk. In diesem Buch wird eine größere Auswahl besonders schöner, aussagekräftiger Illustrationen erstmals farbig abgebildet und kommentiert.

Ein gotisches Prachtmissale aus Utrecht. Kommentiert und herausgegeben von **Bertram HALLER.**
68 Seiten, 23 farbige Abbildungen, fester Einband,
39,80 DM. ISBN 3-402-06472-3.
Verlag Aschendorff Münster.

ASCHENDORFF
VERLAG

**Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder
Burkhard Kämper (Hg.)**

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche

Band 30

Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung

Robert Spaemann:
Sittliche Normen und Rechtsordnung

Hermann J. Pottmeyer: Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung in theologischer Sicht

Martin Heckel: Der Einfluß des christlichen Freiheitsverständnisses auf das staatliche Recht

1996, 174 Seiten, Paperback,
DM 58,– / öS 423,– / sFr 52,50 ISBN 3-402-04361-0

Band 29
Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa – 326 Seiten, 90,– DM

Band 28
Staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche – 145 Seiten, 42,– DM

Band 27
Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung – 152 Seiten, 42,– DM

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp
Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1994/95

Beilage zum
92. Jahrgang 1996

Habilitationen im akademischen Jahr 1994/95

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Vrankic, Petar Dr.: Orthodoxie und Katholizismus in Bosnien und der Herzegowina im Spannungsfeld zwischen Wien, Konstantinopel und Rom (1878–1918) (Brandmüller / Gessel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Weber, P. Franz Dr.: Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien. Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz (Fuchs / Grasmück / J. Meier)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Stückelberger, Christoph Dr.: Umweltethik als Ethos des Masses (Joh. Fischer)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Bieler, Martin Dr.: Stellvertretende Sühne. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Kreuzestheologie (Link / Gestrich)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Maaser, Wolfgang Dr.: LUTHERS WORT- UND NATURVERSTÄNDNIS vor dem Hintergrund rhetoridialektischer Traditionen und die Konsequenzen für die ethische Urteilsbildung (Frey / Link)

Reuter, Hans-Richard Dr.: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Frey / Link)

Tiel, Gerhard Dr.: Ökumene im Kraftfeld des Reiches Gottes. Basisökumene in Brasilien unter Berücksichtigung des lateinamerikanischen Kontextes (Raiser / Joh. Meier)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Gerwing, Manfred Dr.: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Knoch / Hergemöller)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Loh, Johannes Dr.: Mythenlogik als praktisch-theologische Herausforderung biblischer Texte, dargestellt am Paradiesmythos (Schröer / Bastian / W. H. Schmidt)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Demel, Sabine Dr.: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand (Krämer / Elsässer)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Ohme, Heinz Dr.: Kanon Ekklesiastikos. Studien zum altkirchlichen Kanon-Begriff (Felmy / Brennecke)

FB Ev. Theol. der Joh.-Wolfg.-Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

Streib-Weickum, Heinz Dr.: Entzauberung magischen Denkens und Handelns in der Adoleszenz (Heimbrock / Failing / Bukow)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br.

Beestermöller, Gerhard Dr.: Die Völkerbundidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. (Glatzel / Schockenhoff)

Kuld, Lothar Dr.: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung (Biemer / Frank)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Kollmann, Bernd Dr.: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Charisma, Magie und Schamanismus in Antike und Christentum.

Wehnert, Jürgen Dr.: Die Reinheit des christlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sog. Aposteldekrets.

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Lück, Wolfgang Dr.: Kummulative Habilitation: 1. Praxis Kirchengemeinde. 2. Die Volkskirche. 3. Kirche, Arbeiter und kleine Leute (Cornehl / Grünberg)

Stubbe, Ellen Dr.: Engel im Selbstwerdungsprozeß. Eine pastoralpsychologische Studie (Lindner / Cornehl)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Strohm, Christoph Dr.: Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (Seebaß / Ritter)

Trobisch, David Dr.: Die Endredaktion des Neuen Testamentes. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (Theißen / Ritter)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Delgado, Mariano Dr.: Vom Gott Josuas zum Gott Jesu. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika in fundamentaltheologischer Absicht (Darlap / Neufeld / Schlegelberger)

Theol. Fak. der Univ. Jena

Voigt, Kerstin Dr.: Karl Schwarz (1812–1885). Untersuchungen zu Person und Werk (Hertzsch / Rössler / Pältz)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

von Meding, Wichmann Dr.: Luthers Gesangbuch. Ein Beitrag zu seiner differenzierten Theologie (Schwöbel)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Diez, Karlheinz Dr.: „Ecclesia – Non est civitas platonica." Martin Luthers Anfrage an die ‚Sichtbarkeit' der Kirche und Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts.

Nachmeldung zum akademischen Jahr 93/94:

Ziebertz, Hans-Georg Dr.: Kummulative Habilitation: Arbeiten zum Gesamtkomplex „Religion und Erfahrung. Empirisch-Religionspädagogische Studien zur Theorie und Praxis religiösen Lernens" (Simon / Knobloch / van der Ven)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Wegner, Gerhard Dr.: Das prekäre Verhältnis von Innen und Außen. Studien zum Verhältnis von Eigen- und Fremdwahrnehmung der evangelischen Volkskirche.

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Schneider, Martin Dr.: Gottesbilder von Kindern heute. Empirische Untersuchungen als Herausforderung für die theologische Anthropologie (Fraas)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Bischof, Franz Xaver Dr.: Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Weitlauff / Horst)

Wehr, Lothar Dr.: Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner (Gnilka / Laub)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Wacker, Marie-Theres Dr.: Strukturen des Weiblichen im Hoseabuch. Literarische, entstehungsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung von Hos 1–3 (Zenger / Weimar)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Stubenrauch, Bertram Dr.: Die Kenosis Gottes und das Pleroma des Menschen. Zur dogmatischen Begründung des interreligiösen Dialogs (Beinert / Seigfried)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Michor, Manfred Gajach: Das Pastoral-seelsorgliche Wirken in der Diözese Gurk unter Fürstbischof Franz Xaver von Salm (1783–1822). Zum innerösterreichischen Josephinismus (Winkler / Ortner)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Beutel, Albrecht Dr.: Lichtenberg und die Religion. Aspekte einer vielschichtigen Konstellation.

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Ernst, Stephan Dr.: Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre.

Göbel, Wolfgang DDr. phil. theol.: Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte.

Hauser, Linus Dr.: Logik der theologischen Erkenntnislehre.

Hoping, Helmut Dr.: Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie im Aufbau der ‚Summa contra Gentiles' des Thomas von Aquin.

Weiss, Andreas Dr.: Wahr und gerecht? Studien zur Theorie und Praxis richterlicher Entscheidungsfindung im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß.

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Murrmann-Kahl, Michael Dr.: ‚MYSTERIUM trinitatis?' Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (F. Wagner / Track)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Kruip, Gerhard Dr.: Erinnerung – Befreiung – Verständigung. Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung am Beispiel der mexikanischen Auseinandersetzungen um das 500-Jahr-Gedenken der ‚Entdeckung Amerikas' (Fraling / Höhn)

Müller, Daniela Dr.: Frauen vor der Inquisition. Studien zu Lebensform und Glaubenszeugnis der deutschen und französischen Katharerinnen vor dem sich formierenden Ketzerrecht. Von den Anfängen bis zu ihrem gewaltsamen Ende (Ganoczy / Weigand)

Schwankl, Otto Dr.: Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (Klauck / K. H. Müller)

Dissertationen im akademischen Jahr 1994/95

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Gruber, Bernhard: Kirchengeschichte als Orientierungshilfe. Konzept, Modelle und Lehrplanvorschläge für einen aktualisierenden Kirchengeschichtsunterricht (Paul / Immenkötter)

Hafner, Johann: Über Leben: Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens (Halder / S. Müller)

Machinek, Marian Szczepan: Gesetze oder Weisungen? Die Frage nach der sittlichen Verbindlichkeit neutestamentlicher Ausagen über Moral, verdeutlicht am Beispiel des Scheidungsverbotes Jesu (Piegsa / Radl)

Mendl, Johann: Literatur als Spiegel christlichen Lebensvollzugs. Religiöse Kinder- und Jugenderzählungen katholischer Autoren von 1750–1850 (Paul / H. Heinz)

Schreiber, Stefan: Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (Leroy / Radl)

Siedlarz, Jan: Das Verhältnis von Kirche und Staat im kommunistischen Polen (1945–1989) (Rauscher / Piegsa)

Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

Bejger, Aleksander: Mission und Kirche in Sambia (1875–1994) (Rzepkowski / K. Müller / Engelbert)

Colato, Cletus: Realizing the Missionary Mandate. A Study of the Society of the Divine Word in India 1932–1959–1960–1979 (in the theological-historical perspective) (Rzepkowski / Altmeyer / Engelbert)

Fak. Päd., Phil., Psych. der Univ. Bamberg

Winter, Hans: Die theologische und philosophische Auseinandersetzung im Protestantismus mit J. G. Fichtes Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" von 1792, kritische Rezeption und zeitgenössische Kontroverse als Vorphase zum sogenannten Atheismusstreit von 1798/99 (Weigelt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Nwaigbo, Ferdinand: Church as a communion. An african christian perspective. A theology of the local church in the light of „the Second Vatican Council" (Kraus / Fuchs)

Ochs, Robert: Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille (Fuchs / Eid)

Ortner, Robert: Die Trinitätslehre Samuel Clarkes. Ein Forschungsbeitrag der frühen englischen Aufklärung (Grasmück / Klausnitzer)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Keller, Martin: Untersuchungen zur sogenannten deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie (Seybold)

Kuhn, Thomas Konrad: Der junge Alois Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zum Eintritt ins Pfarramt 1843 (Gäbler)

Rohloff, Manfred: Die Menschwerdung Gottes in der Menschwerdung des Menschen im Kontext menschlicher Arbeit (Lochman)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Czubatynski, Uwe: Armaria ecclesiae. Studien zur Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens anhand der Mark Brandenburg (Mau / Selge)

Hübner, Ingolf: Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zur Dialektik Schleiermachers (Krötke / Arndt)

Kiel, Christel: Christen in der Steppe. Die Maasai-Mission der Nord-Ost-Diözese in der Lutherischen Kirche Tansanias (Balz / Tröger / Triebel)

Maier, Christl Margarethe: Die ‚fremde Frau'. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie zu Proverbien 1–9 (Welten / Liwak)

Markert-Wizisla, Christiane: Elisabeth Malo. Anfänge feministischer Theologie im wilhelminischen Deutschland (Henkys / Ludwig / Erhart-Bovenden)

Wüstenberg, Ralf-Karolus: Glauben als Leben. Religionskritik und nichtreligiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer (Wirsching / Krötke)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Karrer, Andreas: Auf dem Weg zur Gemeinschaft im Bekenntnis. Eine Untersuchung über die Auseinandersetzung der ökumenischen Bewegung mit dem Bekenntnis in ihrer Anfangsphase (Vischer / Dellsperger)

Kessler, Hildrun: Bibliodrama und Leiblichkeit. Eine leibhafte Textauslegung im philosophischen, therapeutischen und theologischen Diskurs (Wegenast / Martin)

Wider, David: Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief (Hasler / Vollenweider)

Kirchl. Hochschule Bethel

Hauser, Michael: Die Gottesherrschaft im Markusevangelium (Vouga / Lindemann)

Starnitzke, Dirk: Diakonie als soziales System. Eine Untersuchung der Strukturen diakonischer Arbeit in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann (Jäger / Mechels / Kaufmann)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Chi, Hyeong-Eun: Philipp Jacob Spener und seine Pia Desideria. Die Weiterführung der Reformvorschläge der Pia Desideria in seinem späteren Schrifttum (Wallmann / Wyrwa)

Sim, Unyong: Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Traditionen und antiken Städtebaus (Wengst / Balz)

Thomas, Rajan Chaeko: Towards ‚People' as an ecumenical Paradigm. ‚People' as Stimulus in the Faith and Order Discussions (1963–1990) and ‚People' as Paradigm in the Christian Conference of Asia Discussions (1964–1990) (Raiser / John)

Ziesche, Frank: Evangelische Wirtschaftsethik. Eine Untersuchung zu Georg Wünschs wirtschaftsethischem Werk (Brakelmann / Gräb)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Burrichter, Rita: Kunstvermittlung. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit moderner Kunst: Yves Klein und Dorothee von Windheim (Lange / Janhsen-Vukicevic)

Kampmann, Irmgard: ‚Ihr sollt der Sohn selber sein!' Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts (Pottmeyer / Langemeyer)

Kowalski, Beate: Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums (Dschulnigg / Berg)

Langhorst, Peter: Kirchliches Lehramt und Entwicklungsproblematik – von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur solidarischen Entwicklungszusammenarbeit (Stegmann / Meier)

Peitz, Heinz-Hermann: Kriterien für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie. Entfaltung und Operationalisierung wissenschaftlicher Implikate im Werk von Karl Rahner (Pottmeyer / Langemeyer)

Skeb, Karl (P. Matthias): Christo Vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola (Geerlings / Döpp)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ballod, Georg: Der Auftrag des Christlichen Jugenddorfwerks Deutschlands „Keiner darf verlorengehen" als theologisches Problem (Schröer / Bastian)

Bergholz, Thomas: Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes. Untersuchungen zum formalliterarischen Charakter von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte (Gräßer / Wolter)

Beyerle, Stefan: Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33 (Seebass / W. H. Schmidt)

Hong, Ji Hoon: Luthers Auseinandersetzung mit dem täuferischen Taufverständnis (zur Mühlen / Faulenbach)

Jo, Yong-Hun: Entwicklungspolitik und Kirche. Eine Fallstudie am Beispiel Südkoreas (Honecker / Bastian)

Lexutt, Athina: Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (zur Mühlen / Faulenbach)

Mühling, Andreas: Und Wissenschaft ist Leben. Die kirchenpolitischen Verwicklungen des Karl Ludwig Schmidt (Gräßer / Faulenbach)

Schröder, Caroline: Der Mensch vor Gott: Die religiöse Selbsterkenntnis in der Erweckungstheologie Jonathan Edwards' (Sauter / zur Mühlen)

Seiger, Bernhard: Versöhnung – Gabe und Aufgabe. Eine Untersuchung zur neueren Bedeutungsentwicklung eines theologischen Begriffs (Sauter / Honecker)

Wendel, Ute: Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten Jesajas in der Verkündigung Jeremias (W. H. Schmidt / Seebass)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Beckers, Hans Georg: Gottesdienst in der Pfarre Gladbach von 1864–1892. Das Wirken des Oberpfarrers Karl Joseph Lelotte in einer Zeit des politischen und sozialen Umbruchs (Gerhards / Adriáányi)

Fassbender, Pantaleon: Zwischen Individualismus und Gemeinsinn. Die bioethische und moraltheologische Abtreibungsdebatte in den Vereinigten Staaten aus kulturethischem Blickwinkel (Höver / Roos)

Hoff, Gregor Maria: Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie (Waldenfels / Wohlmuth)

Klein, Ronald Paul: Die Personalprälatur im Verfassungsgefüge der Kirche (H. Müller / Wohlmuth)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. der Univ. Dortmund

Jüngling, Elke: Die Hölle – veralteter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild? (Grewel / Drescher)

Platte, Ulrich: Ethos und Politik bei Ernst Troeltsch – Von der ethischen Theorie zur politischen Konkretion in seiner Kriegspublizistik (Drescher / Grewel)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Duisburg

Rinnen, Anja: „Wir wollen geistliche Offiziere werden . . ." Eine Untersuchung zur Lebensgeschichte des Gründers und Führers der „Thüringer Deutschen Christen" Siegfried Leffler – unter besonderer Berücksichtigung religionsdidaktischer Implikationen (Rickers / Schörken)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Alberto, Stefano: „CORPUS SUUM MYSTICE CONSTITUIT" (LG 7). Die Kirche als Mystischer Leib in ‚Lumen Gentium', Zur Entstehung des I. Kapitels der Kirchenkonstitution des Vaticanum II (1960–1964) im Ausgang von ‚Mystici Corporis' unter berücksichtigung der Konzilstätigkeit des P. Sebastian Tromp SJ (Seybold / Gläßler)

Konrad, Barbara: Die „partizipative Interaktion" nach George H. Mead und ihre theologische Signifikanz (Gläßler / Mödl)

Walbrunn, Peter: Der Gerichtsgedanke in der Verkündigung – Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte des biblischen Gerichtsgedankens am Beispiel der Zeitschrift „Der Prediger und der Katechet" sowie ausgewählter Evangelienperikopen der erneuerten Leseordnung (Mödl / B. Mayer)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Bachmann, Claus: System der Alleinwirksamkeit. Die Gottes- und Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander (B. Hamm / Sparn)

Habbe, Joachim: Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit Jesu und ihr Niederschlag im Zeugnis der synoptischen Evangelien (Merk / O. Wischmeyer)

Hee-Mo, Yim: The Division and the Unity of the Church in Korea in View of the Ecumenical and Missionary Significance of the Eucharist (Moritzen / Heron)

Lehmkühler, Karsten: Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule (Slenczka / Merk)

Manzeschke, Arne: Episcopum habemus. Zur Auseinandersetzung um das Bischofsamt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins in der Zeit der Weimarer Republik (Brennecke / B. Hamm)

Meier, Ralph: Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand (Slenczka / Ulrich)

Mtaita, Leonhard: THE WANDERING SHEPHERDS AND THE GOOD SHEPHERD: Contextualization as the Way of Doing Mission with the Maasai in the Evangelical Lutheran Church in Tanzania- Pare Diocese (Triebel / Brandt / Ulrich)

Müller, Markus: Vom Schluß zum Ganzen. Der Briefkorpusabschluß als Zugang zur ‚Texthermeneutik' des Apostelbriefes (Roloff / Merk)

Schürger, Wolfgang: Theologie auf dem Weg der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien / CEBI in Brasilien (Brandt / Roloff)

Seegets, Petra: Das alles menschlich heyl an dem leyden cristi steet. Stephan Fridolin – Ein spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologe zwischen Kloster und Stadt (B. Hamm / Weigelt)

FB Ev. Theol. der Joh.-Wolfg.-Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

Baek, Dong-In Dr. phil: Die Bedeutung der religionsphilosophischen Methode und die Frage der natürlichen Theologie bei Emil Brunner (Spiegel / Otte)

Seelig, Markus: Das Selbst als Ort der Gotteserfahrung – ein Vergleich zwischen Carl Gustav Jung und Paul Tillich (Spiegel / Kutter / Barth)

Sturm-Berger, Michael: Merkmale und Wesen von Prophetentum. Eine religionsvergleichende Studie (Weber / Röhr)

Wenzel, Lothar: Sozialismus aus christlichem Gewissen bei Gregor Wünsch (1887–1964) (Röhr / Hirsch)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br.

Anandam, Lourdu: Jesus Christ, the Purusha. Christology of Bede Griffiths (Walter)

Boehme, Katja: Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêe (Greshake)

Claret, Bernd Josef: Geheimnis des Bösen. Ein Beitrag zur theologischen Diskussion um die Frage nach dem Teufel (Greshake)

Diebold-Scheuermann, Carola: Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28–19.16a) (Oberlinner)

Fischer, Hans-Peter: Die Freiburger Erzbischofswahlen 1898 und der Episkopat von Thomas Nörber. Ein Beitrag zur Diözesangeschichte (Smolinsky)

Hergenröder, Clemens: ‚Wir schauten seine Herrlichkeit.' Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Reaktion des Menschen (Oberlinner)

Mikluscák, Pavel: Einheit in Freiheit. Subsidiarität in der Kirche als Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils (Walter)

Obenauer, Klaus: Summa actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura (Greshake)

Predel, Gregor Maria: Sakrament der Gegenwart Gottes: Die Interaktion von Gott und Natur in der Sicht von Arthur Robert Peacocke (Riedlinger)

Rappel, Simone: Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (Schockenhoff)

Salm, Eva: Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38 (Ruppert)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Andavo Bule, Julien Ahuba: „La responsabilitéí néigro-africaine de l'accueil et du don de la vie." Actualisation d'inculturation pour les éipoux chréitiens d'Afrique (Artadi)

Beretta, Francesco: Galiléie devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources (Bedouelle)

Borgonovo, Graziano: Sinderesi e coscienza nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (Pinckaers)

Chojnacki, Marek: Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie (Vergauwen)

Donegani, Isabelle: „A cause de la parole de Dieu et du téímoignage de Jésus . . ." Le témoignage comme parole de sens et d'espérance dans l'Apocalypse de Jean (Rouiller)

Emery, O.P. Gilles: Creatrix Trinitas. La Trinité créatrice dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur les „Sentences" (Torrell)

Fink, Urban: „Die Luzerner Nuntiatur (1586–1873) und ihr Archiv." Ein Beitrag zur Institutionsgeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung des 18. Jahrhunderts (Siegwart)

Jerumanis, Pascal-Marie: Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'evangile selon saint Jean (Rouiller)

Mendoza, Carlos: DEUS LIBERANS. La Revelacion cristiana en dialogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estetica teologica (Vergauwen)

O'Connell, Séamus: „How the first edition of the Greek Old Testament was made." The nature and text-critical use of the Greek Old Testament text of the Complutension Polyglott Bible (Barthélemy)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen

Grenzer, Matthias: Hört Gott nicht den Schrei der Armen? Exegetische Untersuchung zu Ijob 24 (Jüngling / Lohfink)

Osuchukwu, Peter: The Spirit of Umunna and the Development of Small Christian Communities (SCCs) in Igboland (Bertsch / Beutler)

Schneider, Sebastian: Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 15,51–52 (Baumert / Beutler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Gregur, P. Josef: Das Ringen um die Kirchenmusik. Die cäcilianische Reform in Italien und ihre Rezeption bei den Salesianern Don Boscos (Harnoncourt / Woschitz)

Kronthaler, Michaela: Die Frauenfrage als treibende Kraft. Hildegard Burjans innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur „Selbstausschaltung" des Parlamentes (Liebmann / Schwendenwein)

Naglis, Josef: Die nachkonziliare Synodalbewegung in Mitteleuropa vom Zweiten Vatikanum bis 1975. Ein Vergleich der verschiedenen Synodenmodelle, ihre Arbeiten und Ergebnisse (Schwendenwein / Windisch)

Pichler, Josef: Paulusrezeption und Paulusbild in Apg 13,16–52 (Zeilinger / Marböck)

Staffenberger, Franz Jörg: Der orthodox-altkatholische Dialog (Bauer / Harnoncourt)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Ponader, Ralf: Die Abendmahlslehre des Andreas Bodenstein von Karlstadt in den Jahren 1521–1524. Die Kritik an der Realpräsenz durch Karlstadt untersucht vor dem Hintergrund der Chorismos-Problematik (Leder / Delius / Lohse)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Binder, Tuija: Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas (Martikainen / Heininen / Mühlenberg)

Gabriel, Peter: Fürst Georg III. von Anhalt als evangelischer Bischof von Merseburg und Thüringen 1544–1548/50 – ein Modell evangelischer Episkopie in der Reformationszeit (Wendebourg / Moeller)

Günther, Matthias: Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus (Lüdemann / Schaller)

Park, Tae-Sik: Ochlos im Neuen Testament (Strecker † / Hübner)

Ruddies, Hartmut: Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel (Schütte / Lange)

Theol. Fak. der Univ. Halle-Wittenberg

Buck, Eberhard: Strukturen des Adventistischen Selbstverständnisses. Eine Untersuchung zum Kausalnexus von Offenbarungsdenken, Hermeneutik und ekklesiologischer Identität im Adventismus (Frieling / Obst / Goltz)

Ehrhardt-Rein, Susanne: Zwischen Glaubenslehre und Vernunftswahrheit. Natur und Schöpfung bei Hallischen Theologen des 18. Jahrhunderts (Beintker / Radler / Sträter)

Jeyaraj, P. Daniel: Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (ca. 1706–1730) (Sames / Obst / Gensichen)

Kaffka, Holger: Das Kreuz im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition. Texte und Untersuchungen (Goltz / Radler / Ivanov)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Burandt, Christian Bogislav: Luthers Sicht der Geschichte auf Grund der Operationes in Psalmos 1519–1521 (Lohse / Pesch)

Hammerich, Holger: Taufe und Askese. Der Taufaufschub in Vorkonstantinischer Zeit (Gülzow / Lohse)

Kim, Eun-Soo: Mission Dei und Kirche in Korea. Eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte von ‚Missio Dei' in den koreanischen protestantischen Kirchen (Ahrens / Schumann)

Kirsner, Inge: Wie im Spiegel ein dunkles Bild. Exemplarische Untersuchungen zur ‚Erlösung im Film' bei Arcand, Baron und Tarkowskij (Cornehl / Grünberg)

Schröder, Markus: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums: Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (Fischer / Koch)

Wagner, Jürgen: Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluß an ein Feldweggespräch Martin Heideggers und an die deutschen Predigten und Traktate Meister Eckharts (Kodalle / Koch)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Tschirsch, Reinmar: Die Kinderbibel in Kirche, Schule und Familie. Eine theologisch-kritische Untersuchung in religionspädagogischer Absicht (Becker)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Bauks, Michaela: Die Welt am Anfang: Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (Janowski / Weippert)

Baumann, Gerlinde: ‚Wer mich findet, hat Leben gefunden.' Traditionsgeschichtliche und theologische Studien zur Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9 (Janowski / Mathys)

Bubmann, Peter: Fundamentalethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Beiträgen zur Grundlegung Theologischer Ethik (Huber / Schnurr)

Buchstätt, Diethard: Kirche für die Welt. Entstehung, Geschichte und Wirken der Kirchlichen Bruderschaften im Rheinland und in Württemberg 1945–1960 (Ritter / Thierfelder)

Busch, Peter: Apokalypse 12 und die religionsgeschichtliche Exegese. Ein Text und seine Auslegungsmethode (Berger / Burchard)

Döpp, Heinz-Martin: Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (Berger / Theißen)

Edel, Susanne: Wirtschaftsethik im Dialog. Der Beitrag Arthur Richs zur Verständigung zwischen Theologie und Ökonomik (Huber / Strohm)

Fehlandt, Claudius: Struktur und Botschaft des 1. Johannesbriefs (Theißen / Berger)

Hoffleit, Claudia: Die Liedpredigt in den Epochen der Reformation, der Orthodoxie und der Aufklärung. Eine Untersuchung zur hermeneutischen und homiletischen Interdependenz von Bibel, Choral und Predigt (Steiger / Strohm)

Leipild, Andreas: Die Funktionalität einer Volkskirchen-Ekklesiologie in Deutschland nach 1945 (Rau / Welker)

Ludwig, Frieder Dr. phil.: Das Modell Tanzania. Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche während der Ära Nyerere (1961–1985) (Sundermeier / Gensichen)

Mautner, Martin-Christian: ‚Mach einmal mein Ende gut.' Zur Sterbekunst in den Kantaten Johann Sebastian Bachs zum 16. Sonntag nach Trinitatis (Steiger / Strohm)

Mayer, Eberhard: Kirche zwischen den Zeiten. Der Weg der evangelischen Kirche Ulms nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments, in der Weimarer Republik und unter der nationalsozialistischen Diktatur (Besier / Thierfelder)

Meisinger, Hubert: Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Theißen / Hübner)

Neumann, Klaus: Wege amerikanischer Theologie. Gordon D. Kaufmann, David Tracy und Edward Farley fragen nach Gott (Ritschl / Welker)

Paschelke, Michael: Das Buch Ruth im Unterricht. Ein Beitrag zur Untersuchung der Rezeption des Buches Ruth in Schulbüchern sowie im Bereich deutscher Theologie, Kunst und Pädagogik des 19. und 20. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit im Unterricht besonders in der Oberstufe des Gymnasiums (Eisinger / Schulte)

Schalla, Thomas: Die Arbeitswelt in kirchlicher Sicht. Deutungsmuster in der Praxis der evangelischen Sozialsekretärinnen (Hungar / Strohm)

Schmidt, Jutta: Beruf: Schwester. Die Entwicklung des Frauenbildes und des Berufsbildes in der Diakonie im 19. Jahrhundert (Strohm / Hungar)

Stössel, Hendrik: ‚Die Leitung der Landeskirche geschieht in geistlich und rechtlich unaufgebbarer Einheit.' Zum Problem evangelischer Kirchenleitung, dargestellt am Beispiel der Entstehung und Bedeutung von Paragraph 109 der evangelischen Landeskirche in Baden (Stein / Rau)

Vogel, Manuel: Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum (Klaus / Burchard)

Walter, Matthias: Gemeinde als Leib bei Paulus unter Berücksichtigung antik-paganer Vergleichstexte (Theißen / Burchard)

Wrogemann, Henning: Systematische Theologie und Mission. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert (Theo / Welker)

Zeilfelder-Löffler, Monika: Die Geschichte der ‚evangelischen Brüder- und Kinderanstalt Karlshöhe' in Ludwigsburg unter besonderer Berücksichtigung der Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft (1933–1945) (Strohm / Thierfelder)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Ani, Ikechukwu: Die befreiende Versöhnung. Die christliche Heilsbotschaft der Sündenvergebung in ihren heilsgeschichtlich-politischen Zusammenhängen bei Ernst Michel (Rotter / Schaupp)

Breitsching, Konrad: Verantwortungsübertragung im Neuen Testament – Formen und Voraussetzungen. Ein Deutungsversuch an Hand der Ergebnisse der modernen Exegese unter Berücksichtigung der rechtlichen Aspekte (Mühlsteiger / Hasitschka)

Correya, Augustin Bosco: Heideggerian Seinsdenken and Advaita Vedânta of Sankara (Schmidinger / Coreth)

Cosic, Anto: Václav Havels politische Philosophie (Richter / Battisti)

Eichinger, Alexander: Die Untersuchung über die ‚fruitio' im Pariser Sentenzenkommentar von Johannes Duns Scotus. Studien zur handschriftlichen Überlieferung und zur Textgeschichte (Richter / Leibold)

Gonska, Bernard: Die 2. polnische Plenarsynode und die pastoralen Aufgaben der Kirche nach dem Ende des Kommunismus. Auf dem Weg von der Volkskirche zu einer Communio-Kirche (Schaupp / Meyer)

Jeon, Kwang-Jin: Die Kirche bei Joseph Ratzinger (Lies / Schwager)

Lau, Ludwig: Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums (Mühlsteiger / Rotter)

Löffler, Winfried Dr. iur.: Wahrscheinlichkeitsargumente für die Existenz Gottes: Brentano und Swinburne (Muck / Runggaldier)

Nnamani, Amaluche: The Trinitarian (Im)passibilitiy of God. An Inquiry into the Issue of Divine Suffering in the Classical, Modern Western and Third World Theologies (Kern / Schwager)

Nwosu, Chilegidem Kevin: Traditional education of children in the Igbo family system (A challenge to the missionary/colonial educational system) (Schaupp / Rotter)

Pandikattu, Kuruvilla: Idol must die so that Symbols might live. Towards an Ontological Understanding of Religious Language with Special Reference to Ricoeurian Symbols (Coreth / Muck)

Reus, Canals Manuel: Afirmar a Dios para los Otros. Desarollo critico del proyecto teológico de Helmut Peukert (Neufeld / Schwager)

Sandler, Willibald: Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System (Schwager / Neufeld)

Thayil, Joseph: Child Labour in India and the social Teaching of the Church (Rotter / Schaupp)

Volek, Peter: Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin (Muck / Coreth)

Wentz, Robert: Der Lebensbezug des Gottesdienstes (Meyer / Lies)

Winkler, Dietmar: Koptische Kirche und Römische Reichskirche. Analyse eiens Schismas und dessen Aufarbeitung im ökumenischen Dialog der Gegenwart (Lies / Meyer)

Theol. Fak. der Univ. Jena

Huss, Udo: Die Bedeutung des Christusglaubens für die Humanitätskonzeption Johann Gottfried Herders (Pältz / Seils / Smend)

FB IV der PH Karlsruhe

Brinkmann, Rüdiger: Vom Schöpfungsglauben zum Umwelthandeln. Umwelterziehung im Religionsunterricht (Engelsberger)

Friedrichsdorf, Joachim: Jan Amos Comenius (Nestle)

FB I der Gesamthochschule/Univ. Kassel

Dannemann, Irene: „Aus dem Rahmen fallen." Eine feministische Re-Vision von Frauen im Markusevangelium (Schottroff / Gremmels)

Rogowski, Cyprian: Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem II. Vatikanischen Konzil. Eine vergleichende Untersuchung (Zwergel / Rolfes)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Dinkel, Christoph: Kirche gestalten. Eine Studie zu Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments (Preul / Schmidt-Rost)

Karle, Isolde: Seelsorge in der Moderne. Eine soziologisch-konstruktivistische Studie zur psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre ausgehend von der Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs (Schmidt-Rost)

Roggelin, Holger: Ein lutherischer Dissenter in Kirchenkampf und Exil (Staats)

Schoeler, Kord: Das Ich im Gottesdienst (Schmidt-Rost)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Böttrich, Christfried Dr.: Das slavische Henochbuch – Einleitung – Übersetzung – Kommentierung (Kähler)

Meis, Peter: Studien zur theologischen Anthropologie – Die Impulse Bonhoeffers für das christliche Menschenbild auf dem Hintergrund biblischer und Lutherischer Tradition (Petzoldt)

Richter, Matthias: Gesetz und Heil: eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streites (Junghans)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Eder, Dieter: „Der Weg der Kirche ist der Mensch." Die Kontinuität des Auftrags im dörflichen Lebensraum (Reisinger / Rehberger)

Hagleitner, Silvia: Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie. Feministisch-politische Bildungsarbeit mit Frauen. Eine Theorie zur Praxis positioneller kirchlicher Erwachsenenbildung (Scharer / Niewiadomski)

Lettl, Josef: Der Wandel des Verhältnisses der Kirche zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel der Großstadt Wien (Zinnhobler / Rehberger)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Bischofberger, Norbert: Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie (Koch / Christen)

Cunz, Martin: Die Fahrt des Rabbi Nachman von Brazlaw ins Land Israel (1798–1799). Ein Beitrag zur Geschichte und zur Hermeneutik des Brazlawer Chasidismus (Thoma / Graetz)

Ernst, Hanspeter: Die Schekhîna in rabbinischen Gleichnissen (Thoma / Wiederkehr)

Lochbühler, Wilfried: Christliche Umweltethik. Theologisch- und philosophisch-ethische Ansätze und Grundlagen ökologieverträglichen Wirtschaftens (Münk / Halter)

FB Ev. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Bechtoldt, Hans-Joachim: Die historische Bibelkritik im Judentum des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Vertreter und ihre Werke (G. Mayer)

Lohmann, Johann Friedrich: Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief" und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths (Herms)

Nisslmüller, Thomas: Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte (Volp)

Wagner, Andreas M.A.: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (Michel)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Haslinger, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium dse Subjektseins des Menschen (Knobloch / Simon)

Käuflein, Albert: Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie (Reiter / Anzenbacher)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Haspel, Michael: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA (Keil / Nethöfel)

Heyen, Heye: Lebensbejahung und Lebensverneinung auf der Kanzel (Stollberg / Martin)

Kristen, Peter: Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium (Lührmann / Schunack)

Pitzer-Reyl, Renate: Gemäß den Bedürfnissen der Zeit. Türkische Muslime im Prozeß religiösen Wandels (Greschat / Elsaß)

Pöttner, Martin: Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1 Kor 1,4–4,21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korintherbriefs (Harnisch / Schunack)

Wünsch, Hans-Michael: Der paulinische Brief als kommunikative Handlung. Dargestellt an 2 Kor 1–9 (Harnisch / Lührmann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Bendrath, Christian: Leibhaftigkeit. Die Lebensgestalt des Christus praesens. Frühlutherische Inkarnationsmorphologie am Beispiel Jakob Böhmes (Timm)

Eberhard Schnebel: Ethos des Managements in Gestalt der Unternehmenskultur. Ethische Dimensionen von Managementstrukturen als Problem christlicher Berufsethik (T. Rendtorff)

Kim, Han Ok: Stellung und Rolle der Laien in der Seelsorge in der gegenwärtigen Kirche (Bäumler)

Laube, Martin: Im Bann der Sprache. Das Problem der religiösen Eigenständigkeit in der analytischen Religionsphilosophie (Rohls)

Pohl, Uta: Individuum und Gesellschaft in der Seelsorge. Ansätze zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie (W. Steck)

Öchsner, Iris: Arbeit am Mythos der Weiblichkeit. Kritik und Konstruktion feministischer Weisheitstheologie (Timm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Amann, Thomas: Laien als Träger von Leitungsgewalt. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici (Aymans / Geringer)

Buckenmaier, Achim: Schrift und Tradition seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption (G. L. Müller / Rottenwöhrer)

Ekanga w'Ashile Ombetshu, Basile: Der Einfluß der Fruchtbarkeit in der afrikanischen Familie. Überlegungen zu einer verantwortbaren Gestaltung der Ehe in Afrika, dargest. am Beispiel der Tetela (Zaire) (Gründel / Gruber)

Groll, Thomas: Das neue Augsburger Domkapitel. Von der Wiedererrichtung (1817/21) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1945) (Weitlauff / Landersdorfer)

Lohner, Alexander: Der Tod im Existenzialismus. Eine Analyse unter bes. Berücksichtigung des philosophiegeschichtlichen Hintergrundes und paralleler theologischer Bemühungen in der heutigen Eschatologie (Döring / Heinzmann)

Rechenmacher, Johann Peter: Jungfrau, Tochter Babel. Eine Studie zur sprachwissenschaftlichen Beschreibung althebräischer Texte am Beispiel von Jes 47 (Wehrle / Richter)

Steininger, Christine: Virgo – Vidua – Nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagius (Hübner / Weitlauff)

Vogt, Markus: Sozialdarwinismus als Schnittstelle zwischen Biologie und normativer Gesellschaftstheorie. Eine Untersuchung zu wissenschaftstheoretischen, wirkungsgeschichtlichen und theologisch-ethischen Aspekten der Evolutionstheorie (Korff / Gründel)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Drecoll, Volker: Basilius von Cäsarea als Trinitätstheologe. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner (Hauschild / G. Schulz)

Kim, Hyung-Min: Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension (Dahm / Sturm)

Köhler, Wiebke: Rezeption. Eine ökumenische Begriffsgeschichte Rudolph Sohm, Nikolaj Afanas'ev, Hans Dombois, Yves Congar (Lessing / Merkel)

Lange, Armin: Weisheit und Prädestination. Eine Untersuchung zum Zusammenhang von weisheitlicher Urordnung und prädestinatianischer Geschichtsordnung in den Textfunden von Qumran (Lichtenberger / H.-P. Müller)

Stolina, Ralf: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet in der Theologie Karl Rahners (Lessing / Beintker)

Wachtmann, Christian: Der Religionsbegriff bei Mircea Eliade (Trowitzsch / H.-P. Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Bangert, Michael: ‚In spiritu humilitatis'. Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta (Vorgrimler / Angenendt)

Brunert, Gunhild: Ps 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (Zenger / Weimar)

Dieckmann, Elisabeth: Personalität Gottes – Personalität des Menschen. Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenbergs (Garijo Guembe / Wagner)

Grunden, Gabriele: Fremde Freiheit. Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie (Metz / Pröpper)

Hotze, Gerhard: Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (Kertelge / Löning)

Kampert, Otmar: Das Sterben der Heiligen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das Sterben unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des vierten bis sechsten Jahrhunderts (Angenendt / Vorgrimler)

Kleer, Martin: „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels." Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (Zenger / Löning)

Kuthukallunkal, Sebastian: Life and Witness of the Church in India as Reflected in the Major Concerns of the Ecclesial Leadership (Vorgrimler / Rayan)

Risse, Siegfried: „Gut ist es, unserm Gott zu singen." Untersuchungen zu Psalm 147, seiner Einbindung in das Schluß-Hallel und seinem Verständnis in der jüdischen und christlichen Tradition (Zenger / Weimar)

Zamora, José A.: Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne (Metz / Pröpper)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Barnikol-Oettler-Jörgensen, Bernhard: Philosophische, psychologische und theologische Untersuchungen zu einer Theorie des Subjekts (Track / Deuser)

Fuchs, Christian: Die theologische, kirchliche, gesellschaftliche und politische Position des bayerischen Luthertums von den letzten Jahren der Monarchie bis zum Anfang der Weimarer Republik (Sommer / B. Hamm)

Kim, Moon-Kee: Das Kirchenverständnis Philipp Jakob Speners in seiner Evangelischen Glaubens-Lehre von 1688 (Sommer / Beyreuther)

Mayer, Edgar: Die lukanische Reiseerzählung (Lk 9,51–19,10): Entscheidung in der Wüste (Stegemann / Burchard)

Mwakyolile, Israel Peter: Afrikanische Identität in der christlichen Kirche. Missionarische Bedeutung zweier religiös und kulturell unterschiedlich geprägter Volksgruppen (Deutsche und Nyakyusa) zwischen 1891 und 1916 (Track / Sundermeier)

Shoo, Fredrick: Tanzania: Church in a Changing Society (Track / Sundermeier)

Weber, Christian: Aufbruch zur Kirche der Zukunft. Missionstheologie bei Wilhelm Löhe (1808–72) (Sommer / Weigelt)

FB Erziehungs- und Kulturwiss. der Univ. Osnabrück

Ammermann, Norbert: Zur Konstruktion von Seelsorge. Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Psychologie der persönlichen Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien (Mokrosch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Hadulla, Waldemar: Wiederaufbau der Männerklöster im Bistum Passau nach der Säkularisation (Schäfer / Mühlek)

Schmucker, Robert: SENSUS FIDEI. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Horn / Schäfer)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Kim, Jongwoo: Das Reich des Bösen bei Albrecht Ritschl. Biblische Grundlegung und theologiegeschichtliches Weiterwirken (Schwarz / Schnider)

Kwon, Deuk-Chil: Carl Friedrich von Weizsäcker, Brückenbauer zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Schwarz / v. Weizsäcker / Hübner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Althaus, Rüdiger: Der Dechant im kanonischen Recht (W. Schulz † / Kaiser / Reinhardt)

Bauer, Franz Xaver: Der Passauer Bischof Michael von Rampf (1889–1901). Zugleich ein Beitrag zur Pastoral- und Personalstruktur seiner ostbayerischen Diözese am Ausgang des 19. Jahrhunderts (Hausberger / K. Baumgartner)

Da Costa Antunes, José Paulo: Soli Deo Gloria. Ein interdisziplinärer Beitrag zur musikalischen Dimension der christlichen Liturgie (Jilek / K. Baumgartner)

Helminger, Franz: Werterziehung im Religionsunterricht der Grundschule. Ein Konzeptionsvorschlag auf der Basis einer Analyse von moralpädagogischen Ansätzen der Gegenwart (Hofmeier / Nastainczyk)

Okwor, Joseph Sunday: PRIESTHOOD FROM IGBO PERSPECTIVE. A Theological Study in View of the Formation of Catholic Priests in Igboland (Petri / Ritt)

Parappallil, P. George: PROGRESS AND DEVELOPMENT. From Pastoral-Theology Perspective. With Special Reference to Catholic Church in North India (K. Baumgartner / L. Schneider / von Brück)

Verburg, Winfried: Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15 (Ritt / Schmuttermayr)

Zwank, Rudolf: Phänomenologie des Geschlechtlichen in theologischer Perspektive? Zur Geschlechteranthropologie in Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik' (Beinert / Seigfried)

Phil. Fak. der Univ. Saarbrücken

Choe, Chong-Sok: Qi, ein religiöses Urwort in China. Von den Knocheninschriften bis zur heutigen Feng-Shui-Praxis. (Ohlig / Mangold)

Heieck, Andreas: Selbstversöhnung. Eine Untersuchung zur religiösen Unruhe im Denken von André Gide. (Katzenbach / Hummel)

Hoffmann, Konrad: Rezeption einer sakramentalen Handlung. Theologische und sozialwissenschaftliche Aspekte der Akzeptanz der Firmung bei Jugendlichen (Hilpert / Sander)

Schmidt, Thomas: Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie. (Ohlig / U. B. Müller)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Weiss, Michael: Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Verständnis und Nutzen einer Unterscheidung in der Moraltheologie (Wolbert / Virt)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Seeliger, Magdalena: Qualifizierung oder Bildung? – Religionslehrerfortbildung im Spannungsfeld von Erwartungen, Bildungsverständnis und andragogischen Konzepten

Theol. Fak. Trier

Bärsch, Jürgen: Die Feier von Ostern in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (Ende des 14. Jahrhunderts). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Heinz / B. Fischer)

Kneib, Michael: Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit. Zur Rezeption der Gewissensfreiheit durch die katholische Moraltheologie und das kirchliche Lehramt zwischen 1832 und 1965 (H. Weber / Ockenfels)

Weirich, Doris: Das Herz deines besten Lehrers. Leben, Werk und theologische Schwerpunkte des Herz-Jesu-Apostels und Andachtsschriftstellers Franz Seraph Hattler SJ (1829–1907) (Reinhardt / Weier)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Barthel, Jörg: Text und Geschichte. Eine Untersuchung der Jesajaüberlieferung in Jesaja 6–8 und 28–31 (Hermisson / Schreiner)

Bayer, Ulrich: „Als ob es keinen Eisernen Vorhang gäbe." Die Deutsche Frage im Spiegel katholischer und protestantischer Presse von 1949 bis 1955 (Mehlhausen / Abramowski)

Buch, Heidi: SIC ADEUNT CLERICI BELLUM. ALSO FÜHREN DIE GEISTLICHEN DEN KRIEG. Konfessionelle Polemik in Gegenreformation und 30-jährigem Krieg. Der publizistische Kampf zwischen Lutheranern, Calvinisten und Jesuiten um die öffentliche Meinung in Flugblättern und -schriften (Köpf / Raeder)

Fritz, Hartmut: Von der Staatskirche zum „Jahrhundert der Kirche". Otto Dibelius in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur (Mehlhausen / Abramowski)

Grosshans, Hans-Peter: Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachenlehre (Jüngel / Dalferth)

Ko, Myoung Hee: Die kirchliche Trauung als Ausdruck eines evangelischen Eheverständnisses (H. M. Müller / Rössler)

Stober, Martin: Christoph Friedrich Blumhardts erste Lebenshälfte, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung ihrer traditionsgeschichtlichen Hintergründe (Raeder / Abramowski)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Bravo Retamal, Arturo: Y DIOS PERDIO PACIENCIA. Estudios sobre crítica profética al culto (Groß / Niehr)

Geschwentner-Blachnik, Ingrid: Frauen als Lehrerinnen im katholischen Religionsunterricht (Greinacher / Biesinger)

Gómez Morales, Gerardo: Cultura popular y medios masivos en el Paraguay. Un planteamiento etico (Hunold / Biesinger)

Hübenthal, Christoph: Ethik, Struktur und Wirklichkeit: Zur theologisch-ethischen Relevanz der Strukturphänomenologie Heinrich Rombachs (Mieth / Wieland)

Hänle, Joachim: Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie (Biesinger / Hilberath)

Schenk-Ziegler, Alois: Correctio Fraterna im Neuen Testament. Die ‚brüderliche Zurechtweisung' in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften (Theobald / Groß)

Siedler, Rolf: Rockmusik und Moral. Untersuchungen zu den Sinndimensionen der Rockmusik (Mieth / Biesinger)

Witsch, Norbert: Glaubensorientierung in ‚nachdogmatischer' Zeit. Ernsts Troeltschs Überlegungen zu einer ‚Wesensbestimung des Christentums' (Hünermann / Hilberath)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Breuer, Herbert: Ehevorbereitung mit einem Tag des Nachdenkens über Leben und Glauben. Narrative Arbeit, eine dialogische Grundstruktur der Erwachsenenbildung (Leuninger / Schuchart)

Savariaradimai, Emmanuel: Parish Community in South India. Between Influence of Hindu Culture and Challenge of Gospel (Leuninger / H. Hamm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Brenner, Alexander: Benedikt XV (Röhrig / Frankl)

Davy, Gerda: Die Augustiner-Chorfrauen von Klosterneuburg und ihre Zeit (Röhrig / Zulehner)

Heinzmann, Pius: Entwicklung und Bedeutung der Menschenrechte in der kirchlichen und politischen Gemeinschaft (Weiler / Virt)

Hörist, Johann: Die große und heilige Synode von Konstantinopel 1872. Untersuchungen zum Phyletismusstreit (Suttner / Primetshofer)

Knirsch, Reinhard Franz: Die Bedeutung Dr. Leopold Ungars und seiner Tätigkeit in der Österreichischen Caritas aus der Sicht der Katholischen Soziallehre (Weiler / Frankl)

Kooij, Margret van: Der Aufstieg des Menschen zu Gott bei JAN VAN RUUSBROEC (Weismayer / Zulehner)

Kubiak, Piotr: Die Kirche in Polen auf dem Weg zur Freiheit in der Gesellschaft (Zulehner / Weismayer)

Mayerhofer, Erhard Johann: Kirche im Dialog. Die Tätigkeit von Kardinal Dr. Franz König als Präsident des Sekretariates für die Nichtglaubenden (Wucherer / Frankl)

Mmagu, Ndubueze Fabian: Universalisierung des Friedens durch Entwicklung und Evangelisierung. Zur kairologischen Bedeutung der päpstlichen Soziallehre seit Leo XIII. hinsichtlich der Universalisierung des Friedensgedankens (Weiler / Zulehner)

Steymans, Hans Ulrich: Deuteronomium 28 und die Adê zur Thronnachfolge Asarhaddons: Segen und Fluch im alten Orient und in Israel (Braulik / Hunger)

Wekerle, Michael: MYSTAGOGIE. Erschließung des Ostermysteriums (Auf der Maur / Weismayer)

Willmann, Karl-Heinz: Waldorfpädagogik – Die theologische und religionspädagogische Konzeption der Pädagogik Rudolf Steiners (Langer / Figl)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Obermann, Andreas: „Wir haben den gefunden, über den Mose im Gesetz geschrieben hat und die Propheten . . ." Eine Untersuchung des christologischen Schriftverständnisses im Johannesevangelium anhand der Schriftzitate (Karrer / Haacker)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Dvorak, Rainer: Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel (Ganoczy / Knapp)

Düring, Johannes (P. Jonathan): Die Neugründung der Abtei Münsterschwarzach. Von ihren Anfängen 1901–1950. Eine Klostergemeinschaft in Auseinandersetzung mit totalitären Strukturen. (Ein Fallbeispiel) (Wittstadt / Ganzer)

Hajduk, Richard: Die seelsorgliche Dimension der Predigt (Zerfaß / Fraling)

Koncsik, Imre: Die Ursünde. Ein philosophischer Deutungsversuch (Ganoczy / Knapp)

Müller, Petro: Die Dritte Idee Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft (Fraling / Wittstadt)

Pahl, Helmut (P. Benedikt): Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949 (Wittstadt / Ganzer)

Rosenberger, Michael: Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus (Fraling / Speigl)

Scheuermann, Georg: Gemeinde im Umbruch. Eine religions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium (Klauck / K. Müller)

Silber, Ursula: Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte. Eine empirische Studie (Zerfaß / Klinger)

Weber, Thomas Peter: Menschen im Übergang. Eine phänomenologische Erhellung der Grundgeste des Christlichen (Ganoczy / Rombach)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Bosshard, Erich: Jesaja 1–39 und das ‚Zwölfprophetenbuch' in exilischer und frühnachexilischer Zeit. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur literarischen Vernetzung der Prophetenbücher (O. H. Steck)

Brandner, Tobias: Der kirchliche Diskurs über die Einheit. Zur Tiefenstruktur ökumenischer Rationalität (Geisser)

Ebeling, Rainer: Die Gestalt der Kirche. Kirche Jesu Christi zwischen Volks- und Freiwilligkeitskirche. D. Bonhoeffers Fragen nach Gestalt und Ort der Kirche im Verhältnis zu freikirchlicher Ekklesiologie (Geisser)

Egli, Andreas: Erzählen in der Predigt. Untersuchungen zu Form und Leistungsfähigkeit erzählender Sprache in der Predigt (W. Kramer)