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]

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

[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.

[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 vor-aufklärerisch 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. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24. Préfs. 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 Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie 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 Supremätie 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