

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 4

1996

92. Jahrgang

Hoye, William J.: Nikolaus von Kues als Theologe

Sp. 273

HAUBST, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie (Fritz Hoffmann)
Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch, 3 Bde, hg. v. Leo GABRIEL (William J. Hoye)

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd 22, hg. v. Klaus KREMER / Klaus REINHARDT (Norbert Herold)
KINTZINGER, Martin: Norma elementorum. Studien zum naturphilosophischen und politischen Ord-

nungsdenken des ausgehenden Mittelalters (Henryk Anzulewicz)
VEREŠ, Tomo: Albertus Magnus Doctor universalis. Philosophia realis, Bd I (Henryk Anzulewicz)

Allgemeines

Sp. 299

Theologische Realenzyklopädie, Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit. Hg. v. Gerhard MÜLLER (Remigius Bäumer)
PERLITT, Lothar: Allein mit dem Wort. Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag, hg. v. Hermann SPIECKERMANN (Henning Graf Reventlow)

Bibelwissenschaft

Sp. 300

VALERIO, Karolina de: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns (Hans Hübner)

Exegese des AT

Sp. 304

DÖRRFUSS, Ernst Michael: Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung (Manfred Oeming)
WITTE, Markus: Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (Manfred Oeming)

Kirchengeschichte

Sp. 306

BARBER, Malcolm: The two Cities. Medieval Europe 1050–1320 (Pius Engelbert)
HETTINGER, Anette: Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Pius Engelbert)
Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Bearb. v. Wolfgang HILGER (Pius Engelbert)
RABE, Horst: Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500–1600 (Ernst Laubach)
MACKEN, Raymond: Bibliographie d'Henri de Gand / Essays on Henry of Ghent (Henryk Anzulewicz)

Theologiegeschichte

Sp. 314

BURGER, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen (Georg Essen)
KÖRNER, Bernhard: Melchior Cano De locis theologici. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre (Elmar Klinger)

Elucidarium und Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England, hg. v. Ernstpeter RUHE (Volker Honemann)

SENNER, Walter: Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar. Teil I, Studie, u. Teil II, Texte (Ludwig Hödl)

STICKELBROECK, Michael: Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux (Stephan Ernst)

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume VII. January 1839–December 1840, ed. by Gerard TRACEY (Günter Biemer)

Dogmatik

Sp. 323

SCHREINER, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin (Elisabeth Gössmann)

ESSEN, Georg: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (Helmut Hoping)

Moraltheologie,

Christliche Sozialwissenschaften

Sp. 329

SIREGAR, Emmanuel: Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie (Johanna Rahner)

Menschenbilder im Wandel – Menschenbilder im Dialog. Hg. v. ENGADINER KOLLEGIUM / Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, hg. v. Walter ODESKY (Franz Furger)

WALLERSTEIN, Immanuel: Die Sozialwissenschaft „kaputtdenken“. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts (Franz Furger)

Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. Hg. v. Josef WIELAND / HART, Stephen: What does the Lord require? How American Christians think about economic justice (Franz Furger)

Philosophie

Sp. 334

ANZENBACHER, Arno: Einführung in die Philosophie (Georg Schwind)

Philosophie und Theologie von Averroes. Mit einem Nachwort v. Matthias VOLLMER. Übers. v. Marcus Joseph MÜLLER (Ludwig Hödl)

BLANKERTZ, Stefan: Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie (Klaus Müller)

Kilwardby, Robert: Quaestiones in quattuor libros sententiarum. Appendix, hg. v. Gerd HAVERLING (Ludwig Hödl)

NIEBORAK, Stefan: ‚Homo analogia‘. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚analogia entis‘ im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S.J. (Karl Heinz Neufeld)

Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie, hg. v. Ludger HONNEFELDER (Josef Kreiml)

SONESON, Jerome Paul: Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology (Edmund Arens)

Literatur

Sp. 344

Hermann Hesse und das Christentum. Hg. u. kommentiert v. Helmut W. ZIEFLE (Christoph Gellner)

WOHMANN, Gabriele: Erzählen Sie mir was vom Jenseits. Gedichte, Erzählungen und Gedanken (Franz Pöggeler)

Christliche Spiritualität

Sp. 346

WALACH, Harald: Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text „Viae Sion lugent“ und deutsche Übersetzung (Josef Sudbrack)

Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“. Hg. v. Hans NEUMANN / Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Übers. und hg. v. Margot SCHMIDT (Josef Sudbrack)

Hagiographie

Sp. 348

WIMMER, Otto: Kennzeichen und Attribute der Heiligen (Dietmar Thönnies)

Kurzrezensionen

Sp. 349

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 353

Nikolaus von Kues als Theologe

von William J. Hoye, Münster

Der Versuch der Neuzeit, christliche Einsichten und Werte aus ihrem theologischen Nährboden herauszulösen und zu verselbständigen, erweist sich in mehreren Kulturbereichen als nicht dauerhaft lebensfähig. Während die herkömmliche Cusanus-Forschung Nikolaus von Kues (NvK) vorwiegend als Philosophen betrachtet hat und mithin geneigt war, die glaubenstheologische Dimension seines Denkens zu vernachlässigen, ja bisweilen zu unterschlagen, widmet die Forschung der letzten Jahre ihre Auf-

merksamkeit dezidiert theologischen Momenten des cusanischen Denkens.

Dieses Interesse betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen den Weltreligionen (vor allem die Begegnung des Christentums mit dem Islam), sondern es greift darüber hinaus zentrale Themen der Theologie selbst auf. Nicht wenige Jahre lang stand der Mainzer Dogmatiker Rudolf Haubst, gebürtig in einem Winzerdorf unweit von Kues, fast alleine als theologischer Forscher des NvK da. Ein an anderer

BS: theol A 425

✓ 310

Stelle des vorliegenden Heftes rezensiertes Kompendium seiner Lebensarbeit¹ hat er kurz vor seinem Tod vorlegen können. Eine zweite, ebenfalls ein ganzes Leben umfassende Sammlung von Aufsätzen der theologisch interessierten Philosophin GERDA VON BREHOW ist kürzlich von Hermann Schnarr vom Institut für Cusanus-Forschung in Trier herausgegeben worden. Aufmerksamkeit verdienen außerdem folgende weitere Publikationen: ein von GERALD CHRISTIANSON und THOMAS M. IZBICKI hg. Sammelbd von amerikanischen Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen, eine Monographie von WOLFGANG LENTZEN-DEIS über die Christologie sowie die Textausgabe der wichtigen cusanischen Schrift „Der Laie über den Geist“.

Einen auffallenden Schwerpunkt der Forschung sowohl von Theologen wie Nichttheologen bildet in letzter Zeit die cusanische mystische Theologie. Bezeichnend ist schon ihr Stellenwert, der ihr in dem ersten Sammelbd² cusanischer Studien in englischer Sprache eingeräumt wird: sie wird nämlich zu Beginn des Bdes besprochen.

Diese erste Publikation der Amerikanischen Cusanus-Gesellschaft ist berechtigterweise dem langjährigen Präsidenten der Gesellschaft, Morimichi Watanabe, gewidmet. Als vorbildlicher Hg. der gründlich und liebevoll gestalteten Newsletter derselben Gesellschaft, die regelmäßig u. a. eine ausführliche fortlaufende Bibliographie der Cusanus-Literatur enthält, ist W. unter den Cusanus-Kennern in Europa, Amerika und Japan bekannt. Ihm kommt darüber hinaus das Verdienst zu, fruchtbare Kontakte sowohl mit der Deutschen als auch mit der Japanischen Cusanus-Gesellschaft zu pflegen. In einem Anhang des Bdes findet sich eine Darstellung seines Lebenslaufes und eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen. Hinzu kommt eine weitere Bibliographie der englischsprachigen Cusanus-Literatur (Sekundärliteratur und Übersetzungen) bis einschließlich 1988.

MORIMICHI WATANABE selbst hat diesem Bd eine historische Darstellung über die Entstehung der modernen Cusanus-Forschung in Deutschland beigegeben, in der besonders die Anfänge der von der Heidelberger Akademie herausgegebenen kritischen Edition des Gesamtwerkes berücksichtigt werden. Hier geht W. mit großer Ausführlichkeit auf die Personen und Zusammenhänge der frühen Cusanus-Forschung in Deutschland ein, die eigentlich am Anfang des 19. Jhs ansetzt. Über die Zeit davor liegt bereits eine Arbeit von Stephan Meier-Oeser vor.³ Einer verbreiteten Vorstellung entgegenwirkend sieht W. den Anfang der deutschen Cusanus-Forschung nicht bei neu-kantianischen Philosophen, sondern in der katholischen Tübinger Schule des frühen 19. Jhs.

Er datiert den Beginn genauerhin auf das Jahr 1843, d. h. in der Zeit, als die Cusanusstudie von Franz Anton Scharpf erschienen, die unter dem Einfluß von Johann Adam Möhler entstand. W. führt eine Anzahl von weiteren Publikationen aus der zweiten Hälfte des Jhs an, wobei insbesondere Johannes Uebinger hervorgehoben wird. In seinem Buch über die cusanische Gotteslehre publizierte er den von ihm entdeckten „Tetralogus de non aliud“. Auch in dieser Phase blieb die katholische Tübinger Schule maßgebend, ohne daß es an Interesse für die Mathematik und an zuverlässigen Editionen fehlte. Daher darf die gerade von Philosophen neu-kantianischer Prägung herbeiführte Cusanus-Entdeckung keineswegs als präzedenzlos gelten.

Mit einer gründlichen Dokumentation schildert W. die Entstehungsgeschichte der großen, von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Edition, wobei er ausführlich und spannungsreich die Rollen von Hermann Cohen, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer, Ernst Hoffmann, Joachim Ritter und Raymond Klibansky zeichnet. Letzterer leistete nicht nur einen Hauptteil der textkritischen Arbeit, sondern führte auch eine wesentliche Korrektur des Cusanus-Bildes der Neu-Kantianer bei, nämlich die Überwindung der besonders von Cassirer vertretenen Ansicht, welche Cusanus für „den ersten modernen Denker“ hält.

Gegen die herrschende Vorstellung eines Bruches zwischen Mittelalter und Renaissance (die etwa die Neu-Kantianer und Karl Jaspers vertreten) zeigt W. die Kontinuität des cusanischen Denkens mit der mittelalterlichen Tradition auf. Die Behauptung Jaspers, an der Entstehung der Heidelberger Ausgabe seien Katholiken nicht beteiligt gewesen, widerlegend, weist Vf. zum Schluß nach, daß die katholische Tübinger Schule, besonders unter Möhlers Führung, durchaus als Initiator zu bezeichnen ist.

Während bei ihren Vertretern der Einfluß eines religiösen Romantizismus motivierend wirkte, war es bei den Neu-Kantianern, vor allem bei Cassirer, das Interesse an den mathematischen und naturwissenschaftlichen Ideen des Cusanus. Mit der Beteiligung des Tübingers Ludwig Baur an der Edition wurde eine Verbindung zwischen der katholischen Tübinger Schule und der Heidelberger Edition geschlagen. Der Einfluß der Theologie wurde weiter durch die Mitwirkung des katholischen Theologen und Priesters R. Haubst bei der umfangreichen Edition der Predigten gestärkt, die erstmals 1970 veröffentlicht wurden.

Die neue, seit 1976 erscheinende Serie „Acta Cusana“ (Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues) weitet im übrigen das Feld der Editionsarbeit deutlich auf Historiker aus. So hat sich die Edition als Gemeinschaftsprojekt erwiesen, an dem nicht nur verschiedene Konfessionen, sondern auch unterschiedliche Fachwissenschaften beteiligt sind.

Mittlerweile hat sich die Forschung von der neu-kantischen Schule so weit entfernt, daß die erste Edition und Übersetzung der Schrift „Idiota de mente“ (Der Laie über den Geist), die Cassirer in seinem „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“ veröffentlicht hat, völlig in Vergessenheit geraten scheint.

Jedenfalls ist es unverständlich, wieso Cassirers Arbeit in der neuen lateinisch-deutschen Ausgabe⁴ von RENATE STEIGER nicht erwähnt wird. Diese Übersetzung – bereits die dritte in deutscher Sprache – ist ansonsten makellos und vorbildlich herausgegeben. Der lateinische Text ist eine verkleinerte fotomechanische Wiedergabe der ebenfalls von S. bearbeiteten kritischen Edition, so daß die Zeilenzählung identisch bleibt und die genaue Angabe von Textbelegen problemlos ist. Die deutsche Übersetzung findet sich parallel auf der rechten Seite. In den informativen Anmerkungen werden die wichtigsten Quellenbelege und Parallelstellen aus der großen Edition übernommen. Im übrigen sind eine Bibliographie sowie ein Begriffsverzeichnis dem Bd beigegeben.

Ein wiederholtes Bestreben des Cusanus ist es, alle Philosophen miteinander zu harmonisieren (*resolvuntur et concordantur*); in der vorliegenden Schrift geht es besonders um die Aristoteles und Platon zugesprochenen Auffassungen vom Wesen des menschlichen Geistes und Erkenntnisvermögens. Anders als Aristoteles legt der Kardinal darauf Wert, statt von *intellectus*, von *mens*, d. h. Geist, zu sprechen. Das Werk hat die literarische Form eines Dialogs, in dem anstelle von Sokrates der „Laie“ (*idiotus*), ein Handwerker und Holzlöffelschnitzer, steht. Trotz der offensichtlichen Bemühung, die Tradition aufzunehmen, kommt in dieser Schrift der oft zitierte, nicht mittelalterlich anmutende Satz vor: „Das weiß ich, daß mich niemandes Autorität leitet, wenn sie auch versucht, mich zu beeinflussen.“

Den menschlichen Geist versteht NvK in diesem Werk, das er 1450 auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn in Italien schrieb, als Bild des göttlichen Geistes, welches sich selbst Abbilder der vom göttlichen Geist erschaffenen Realitäten schafft.

Beide sind Schöpfer des Alls; während Gott das Sein der Dinge hervorbringt, bringt der menschliche Geist die Gedanken aller Dinge hervor. Ist die schöpferische Kraft des Denkens Gottes *seinsverleihend* (*entificativa*), so ist der menschliche Geist eine angleichende (*assimilativa*) Kraft. Da der menschliche Geist Abbilder des Alls bildet, nennt ihn Cusanus „einen menschlichen Gott“, oder auch „einen gewissen göttlichen Samen“. So gelingt es ihm, zugleich die Einheit und die Vielheit zu erfassen. Dem menschlichen Geist kommt die Besonderheit zu, gleichsam eine Verknüpfung der Gesamtheit der Seienden zu verkörpern; er ist „Endpunkt der Vollkommenheit der niederen Natur und Anfang der höheren“.

Somit bleibt der Mensch doch von Gott eindeutig verschieden. Seine Erkenntnisse bleiben unüberwindlich inadäquat, sie sind immer „Mutmaßungen“, d. h. eben Verstandesdinge, *entia rationis*. In Santinello „Einleitung“ zu dieser Schrift heißt es: „Erkennen als Angleichung aber ist der Akt eines Wesens, das zwar begrenzt und endlich, aber doch ein Bild ist, das ein unendliches Urbild widerspiegelt, welches das Sein in seiner Totalität hervorbringt. ... Das Erkennen ist ein Handeln, ein Tun, kein Erleiden“ (S. XXIII). Auf der höchsten Stufe solcher Selbstbetrachtungen gelangt der Geist schließlich zu einer sogenannten theologischen Betrachtung Gottes. „Bei der höchsten Stufe der Gottesschau schließlich wendet sich der Geist dem göttlichen Bild, das in seinem Inneren widerscheint, zu und entwirft theologische Spekulationen“ (XXVII).

In der Erläuterung S.s wird die wesentliche Problematik der Theologie des NvK verdeutlicht: „Darin äußert sich der Primat der

¹ Vgl. die Rez. zu Haubst, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie, in diesem Heft, Sp. 283.

² *Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom*. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society. Ed. by Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki. – Leiden: E. J. Brill 1991. XVI, 298 S. (Studies in the History of Christian Thought, 45), geb. hfl 140,00 ISBN: 90-04-09362-1.

³ Meyer-Oeser, Stephan: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 10).

⁴ *Nikolaus von Kues: Der Laie über den Geist*. Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. v. Renate Steiger. Lateinisch – deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 1995. XXVIII, 207 S. (Philosophische Bibliothek, 432, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, 21), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7873-0975-6.

tätigen Handlung gegenüber der beschaulichen Betrachtung. Es ist der handelnde Mensch, der sich seine Welt durch Angleichung an die göttliche reale Welt erbaut. Um die Wirklichkeit der realen Welt zu gewinnen, brauchen wir jene ideale oder geistige Erschaffung der Wissenschaften, der Künste, der Kultur. Das ist der tiefere Sinn der Aktivität des Geistes. Daraus erklärt sich auch die Perspektive, aus der der Geist die Theologie aufbaut“ (XXVIII).

Die in Münster tätige Philosophin GERDA VON BREDOW⁵, die zu den wenigen Philosophierenden gehört, die ihren Glauben, ja ihre Frömmigkeit, in ihrer philosophischen Arbeit zur Geltung kommen lassen, ist sich bewußt, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Handlung und Betrachtung nicht ohne Berücksichtigung des Glaubens beantwortet werden kann.

Die positive Offenbarung spielt in der Tat – und das darf von Philosophen nicht ausgeklammert werden – eine tragende und unverzichtbare Rolle im cusanischen Denken: „Nikolaus steht seinem Thema als Christ gegenüber, der sich auch im philosophischen Nachdenken an der Offenbarung orientiert und sich von ihr Fingerzeige für die forschende Vernunft geben läßt. Das ängstliche Fernhalten theologischer Einflüsse und das Pathos der rein auf sich selbst stehenden menschlichen Vernunft ist ihm gänzlich fremd“ (23).

Und: „Wer wie Nikolaus in der Einheit von metaphysischer Spekulation und geglaubter Offenbarung lebt, für den ist die intellektuelle Beschäftigung mit der unbegreiflichen Nähe des transzendenten Gottes nicht nur natürlich, sondern notwendig“ (58).

Es überrascht denn nicht, daß in den einzelnen Untersuchungen des Bdes immer wieder Einflüsse des Theologen R. Haubst auftauchen; nur Platon, Ps.-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin werden häufiger angeführt.

Der umfangreichste Beitrag der Sammlung führt die historische Arbeit in eine eigenständige systematische Auseinandersetzung über, in der Vf.in ungeniert, und gänzlich ohne sich etwa im Gewand einer historischen Abhandlung zu kleiden, für die Bejahung der Frage nach einem Leben nach dem Tod plädiert. Ergänzt werden diese Überlegungen durch eine analoge Abhandlung über „Die personale Existenz der Geistseele“ nach NvK selbst.

In weiteren Studien greift Vf.in vielfältige Themen auf, wobei sie den Stellenwert des christlichen Glaubens und des existentiellen Vollzugs stets vor Augen hat. So stellt sich z. B. ihre Behandlung der Frage nach dem Wesen der Freiheit einfühlsam dem anstoßerregenden Problem des Gehorsams. Ein Schwerpunkt der Sammlung bildet die cusanische Auffassung von Singularität, welche eine Artikulation der Gottähnlichkeit darstellt.

Weitere Themen sind das Spielen, die Alchemie, die Musik, der Punkt als Symbol des Aufstiegs von der Metaphysik zur mystischen Erfahrung und ausführlich die Symbolik des Globusspiels. Mit Hilfe dieser Symbolik klärt sich u. a. die schwer verständliche Auffassung der göttlichen Unveränderlichkeit: „Die Ewigkeit Gottes ist keine starre Unbeweglichkeit, sondern höchstes Leben und darum gerade Ruhe, Ziel aller Bewegung, vollkommene Gegenwart für alles Zeitliche“ (35).

Eine Philosophie des Symbols und des Bildes wird entwickelt; eine solche „ägnigmatische Philosophie“ sei der „Aufstieg zur metaphysischen Wahrheit durch das Bild“ (19). Klassische Themen wie die *coincidentia oppositorum*, die *docta ignorantia* (die Vf.in als ein „Lernen des Nichtwissens“, d. h. als die Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit, versteht) als auch das Nichtandere werden mit großem Nachempfinden erörtert.

Sich des gegenwärtigen Denkens bewußt, achtet Vf.in darauf, zu verdeutlichen, warum NvK Gott nicht als das „ganz Andere“ bezeichnet, denn so erscheint Gott nur „vom Gesichtspunkt der Geschöpfe aus“ (55).

Eingehende Untersuchungen über Detailfragen bringen überraschende Ergebnisse hervor. Den von Cusanus und vielen anderen zitierten aristotelischen Satz „*Femina est mas occasionatus*“, der gewöhnlich dahingehend verstanden wird, als ob die Frau ein quasi verstümmerter Mann sei, wird z. B. von ihr anders interpretiert. Angeregt durch eine Anmerkung Jasper Hopkins führt Vf.in die Meinung des Cusanus darüber auf eine unbeachtete Lehre des Thomas von Aquin zurück, die als „ein gedanklicher Durchbruch durch das überlieferte Denkschema“ (141) bewertet wird.

Es handelt sich um eine Stelle bei Thomas, wo er sich die Frage stellt, wie sich dieses Prinzip im Paradies auswirken würde, denn dort dürften dem aristotelischen Prinzip gemäß keine Mädchen geboren werden. Angeregt durch die Offenbarung, daß Gott „die menschliche Natur als Gestaltung von Mann und Frau schuf“, kommt Thomas zu dem Ergebnis, daß sich die Entstehung von Frauen unmöglich durch eine Berufung auf irgend welche Mängel erklären läßt. Statt dessen hält er es, besonders im Stand der Unschuld, für möglich, daß die Bestimmung des Geschlechtes von der Absicht der Eltern abhängt. Demzufolge ließe sich die Erzeugung von Mädchen nicht nur wegen der Erhaltung der Art, gleichsam als Absicht der Universalnatur, sondern um ihrer selbst willen erklären. Weitere zu nennende Detailfragen, die mit ähnlicher Beharrlichkeit von Vf.in erforscht werden, betreffen die merkwürdige Formel „*meliori modo quo*“ sowie den Ausdruck „*mens viva dei imago*“.

Für eine kritische Würdigung des Cusanus, die z. B. der Vergleich mit Thomas nahelegt, zeigt Vf.in allerdings kein Interesse. Es ist nicht richtig, das zentrale cusanische Axiom „Zwischen Unendlichem und Endlichem gibt es keinen Vergleich“ bei Thomas finden zu wollen. In gutem scholastischen Streitstil wird es zwar von ihm (in einer *obiectio*!) angeführt, aber nur, um es dann zu widerlegen.

Diese Tatsache allein müßte genügen, um zumindest den Anspruch des NvK auf Selbstevidenz für das Axiom in Frage zu stellen. Im übrigen ist es gewiß vorschnell, (ähnlich wie schon Haubst) die Behauptung aufzustellen: „Was der Thomismus mit dem Namen der Analogia entis ausspricht, das benennt Cusanus mit dem Prinzip der Complicatio und Explicatio“ (13).

An den Anfang des Sammelbdes⁶ aus Amerika werden Abhandlungen über die Gottesbeziehung des Menschen gestellt. Dieser Einstieg, der in der Tat dem cusanischen Denken gut entspricht, ist für den unvoreingenommenen Leser nach so vielen Jahren eines vorwiegend untheologischen Blickwinkels ausgesprochen begrüßenswert.

Der erste, von M. L. FÜHRER verfaßte Beitrag in diesem Teil, der unter der Überschrift steht „Auf der Suche nach Wegen zu Gott“, befaßt sich mit der Theorie des Intellekts bei Albert dem Großen und deren Einfluß auf NvK.

Daß der hl. Albert der Große Einfluß auf NvK ausgeübt hat, findet einen eindeutigen Beleg darin, daß noch in der Bibliothek in Bernkastel-Kues befindliche Handschriften von Werken Alberts mit eigenhändigen Randnotizen des Cusanus versehen sind. F. geht diesem bekannten Zusammenhang nach, indem er sein Augenmerk in erster Linie auf die mystische Theologie wirft. Eine Verbindung zwischen Albert und Nikolaus besteht schon in der Tatsache, daß beide aus der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita schöpften, von dem sie nach F. unter anderem die Idee der *triplex via* übernahmen, was auf die Meinung mancher Forscher (z. B. Kurt Flasch), NvK habe lediglich zwei *viae* gekannt, Zweifel wirft.

Was F. herausstellen will, konzentriert sich auf das einmalige Verständnis Alberts von der Rolle des menschlichen Intellekts (*intellectus assimilativus*) in der Kontemplation und deren Wiederkehr bei Cusanus. Im Sinne des Neuplatonismus gilt der Intellekt als höchstes Vermögen der Seele, gekennzeichnet zum einen durch Spontanität und zum anderen durch eine strukturelle Neigung zur Rückkehr zum gründenden Prinzip, nämlich Gott. Beide Denker teilen die Ansicht, daß die Schau der göttlichen Exemplare im Geiste Gottes als letztes Ziel menschlicher Vervollkommenung anzusehen sei. Auf diese Weise wird der Mensch zu einem Mikrokosmos und führt die materielle Schöpfung zum Schöpfer zurück.

Die Bezeichnung des menschlichen Intellekts als etwas Göttliches teilt NvK ebenfalls mit Albert. Für diesen stellt der menschliche Geist gewissermaßen eine lebende göttliche Zahl (*vivum quandam divinum numerum*) dar. Die kosmologische Funktion des Intellekts hält er für den Sinn der imago-Dei-Lehre. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der Lehre der göttlichen theophanischen Illumination. Für Albert fällt selbst die mystische Erfahrung des Moses von einer wirklichen Gottesschau ab, denn Mose sah eigentlich nur Wirkungen Gottes, d. h. Wirkungen der Gnade und der Theophanien. Anders jedoch als Albert lehnt Cusanus jede ekstatische Mystik ab. Für ihn wird das göttliche Licht im Intellekt nur durch Geschöpfe geoffenbart, während es für Albert direkt auf den Intellekt, ohne Beteiligung der niederen Vermögen, einwirkt.

Der christliche, in Philadelphia lehrende Philosoph DONALD F. DUCLOW untersucht ebenfalls Randnotizen des Cusanus in einer theologischen Schrift, nämlich in dessen eigener Handschrift der Werke von Meister Eckhart. Dieses Projekt hatte Haubst bereits in Angriff genommen, wobei er u. a. Eckhart-Zitate in frühen Predigten des NvK nachgewiesen hat. Während man besonders in

⁵ Bredow, Gerda von: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. Hermann Schnarr. – Münster: Aschendorff 1995. VIII, 280 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Ln DM 58,00 ISBN: 3-402-03495-6.

⁶ Nicholas of Cusa: *In Search of God and Wisdom*, vgl. Anm. 2.

den Predigten Eckharts einen Blick in dessen Werkstatt erhält, so eröffnen die ausführlichen Randnotizen dazu einen Blick über die Schulter des NvK in dessen eigenes Arbeitszimmer.

Die aus dem Besitz des Kardinals erhaltene Handschrift bietet eine außergewöhnliche Forschungsquelle. Insbesondere von Hinweisen auf Eckhart in der *Apologia doctae ignorantiae* ausgehend, betont D. die ausgesprochen theologische Idee der göttlichen Einheit und deren intellektuellen Charakter. Das Sein sei für Cusanus traditionsgemäß das zuerst Erschaffene, während er das Denken für unerschaffbar, also göttlicher und prinzipieller, halte.

Somit findet NvK bei Eckhart eine Lehre, die gleichermaßen auch ihm selbst zentral wichtig ist, nämlich, daß die Vereinigung mit Gott gerade im Intellekt geschieht. „Gott als Gott ist nur im Intellekt“ glossiert Cusanus am Rand. Vielfalt gebe es nur außerhalb Gottes. In Gott selbst gebe es kein Anderes, er sei vielmehr das *Non aliud*, was Nikolaus aber nicht davon abhält, diese Bezeichnung als seine eigene Entdeckung bzw. Erfindung für sich in Anspruch zu nehmen; Pseudo-Dionysius ist nach ihm allerdings derjenige Denker, der dieser Entdeckung am nächsten gekommen sei.

Zur Frage nach der Möglichkeit, eindeutige Einflüsse Eckharts festzumachen, bleibt D.s differenzierte und kompetente Studie zurückhaltend. Aufgrund der Marginalien läßt sich behaupten, daß das Interesse des Cusanus an Eckhart eher der Metaphysik und der intellektuellen Spiritualität als der Moral oder der Pastoraltheologie gilt.

Auffallend ist, daß Eckharts Äußerungen über Selbstverleugnung ohne Notiz bleiben. Trotz der Vorliebe des Cusanus für negative und paradoxe Rede, treibt er es doch nicht so weit wie Eckhart. Beide Theologen teilen die gemeinsame neuplatonische Tradition, zu denen nicht nur Albertus Magnus gehört, sondern auch Dietrich von Freiburg und Ulrich von Straßburg. Ebenso wie Eckhart entwickelt NvK eine neuplatonische Dialektik, die sowohl die Immanenz wie die Transzendenz Gottes in subtiler Weise aufrechterhält. Aber als Quelle dafür führt Cusanus selbst nicht Eckhart, sondern eher Pseudo-Dionysius, für dessen Authentizität Nikolaus plädiert, an.

Als er von Johannes Wenck dafür angegriffen wird, Geschöpfe mit Gott zu identifizieren, wehrt er sich interessanterweise nicht gegen den Vergleich mit Eckhart; statt dessen verteidigt er sowohl sich selbst als auch Eckhart, wenngleich er dabei einräumt, daß Eckharts Schriften nicht der Öffentlichkeit zur Verfügung stehen sollten.

Der Beitrag des Historikers H. LAWRENCE BOND, Übersetzer von „De pace fidei“, behandelt ebenfalls Fragen der Spiritualität. Er widmet sich insbesondere der späten Schrift „Vom Globusspiel“, wobei er sich ausdrücklich auch auf die Bredowsche Arbeit bezieht. Noch einmal wird hervorgehoben, daß es sich bei dem cusanischen Ansatz nicht um einen affektiven, sondern um einen intellektuellen handelt. Das Mittel zum Aufstieg zu Gott ist nicht so sehr das Gebet und die affektive Zuneigung als vielmehr aufmerksames Denken (*attenta cogitatio*).

Dies darf aber nicht, wie B. zu Recht betont, als Philosophie verstanden werden. B. redet lieber von spekulativer Mystik, zumal „Cusanus vom Sehen und Erlangen, aber nicht von Vereinigung spricht“ (86). Seine Denkbemühungen dienen m. a. W. der mystischen Theologie, nicht der mystischen Erfahrung. Der Aufstieg der Seele geschieht innerlich, will sagen: nicht intentional. Man steigt zu Gott auf, indem man in sich selbst tiefer eindringt. Anders als in der philosophischen Mystik neuplatonischer Provenienz bleibt dabei Gnade gleichwohl unentbehrlich.

In der Schrift „Vom Globusspiel“ werden mehrere Anwendungen der Spielmetapher ausgeführt. B.s Aufsatz konzentriert sich auf die Ebene, in der sich das Spiel als Symbol für die Reise der menschlichen Seele betrachten läßt. Nur die menschliche Seele vermag zu spielen, und im Spiel erreicht sie Gott. B. teilt seine Abhandlung in drei Themen auf: die Seele beim Spiel; das Spiel in der Seele; die Seele im Zustand der Ruhe nach Vollendung des Spiels.

Der aufgrund einer konkaven Seite schief und unregelmäßig rollende Ball bietet ein ansprechendes Symbol für die existentielle und moralische *conditio humana*.

Für das Spiel in der Seele, die einen sich auf einer Reise befindenden Mikrokosmos symbolisiert, findet der Kardinal eine Plethora von Analogien. Das Ziel des Spiels besteht in der Kontemplation der Ursache des Verlangens. B. kommt zum Ergebnis: „Was die Seele nicht in sich selbst sieht, kann nicht das Ziel ihres Verlangens sein. Das Ziel ihres Verlangens wird erreicht, wenn sie in sich selbst die Erkenntnis der Ursache des Verlangens betrachtet. Der Aufstieg zu Gott ist ein innerlicher Aufstieg . . . zum eigenen Zentrum“ (81).

Christus ist dieses Zentrum der Seele, so wie er im Zentrum des Spielfeldes des Globusspiels steht. Aber er gilt ebenfalls als der Umfang des Kreises. Eine Vorstellung von Hermes Trismegistus aufgreifend, bezeichnet Cusanus Gott als Kreis, dessen Mitte überall und dessen Umfang nirgends ist. Während aber für Bonaventura, der dieselbe Idee in seinem „Itinerarium“ verwendet, die Vereinigung mit Gott am Ende des Aufstiegs einen affektiven Vollzug darstellt, bleibt sie für Cusanus eine intellektuelle Tätigkeit.

Der Globus selbst wird von EDWARD J. BUTTERWORTH näher untersucht. Eine Quelle für die Globusmetapher findet er bei Ala-

nus ab Insulis, von dem der Satz stammt: „Gott ist eine intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Umfang nirgends ist.“ B.s Interesse gilt der unvermeidlichen Spannung zwischen der Sphäre als Modell für Gott und als Modell für das Universum.

Nach ihm läßt sich die cusanische Verwendung dieses Bildes für Gott, die Welt und das Verhältnis beider am besten begreifen, wenn man sie als eine Umkehrung des Sphärenkonzepts des Alanus betrachtet. Für Nikolaus ist die Welt die aktuell größte Sphäre, während Gott die absolut größte ist. Auf dieser Ebene ließe sich von einer Analogie zwischen Welt und Gott sprechen. Vf. kommt schließlich zu der allgemeinen Feststellung, daß die cusanische *coincidentia oppositorum* Alanus' Idee des *nomen mathematicum* beinhaltet.

Der Bd enthält ferner eine Abhandlung von A. RICHARD HUNTER über die Frage nach dem Einfluß des Cusanus auf die Naturwissenschaft. Thematisiert wird seine berühmte Lehre über die Unendlichkeit des Universums. Descartes beruft sich auf Nikolaus als Gewährsmann, und zwar mit der Bemerkung, daß diese Lehre in der Kirche seiner Zeit kein Ärgernis erregt habe.

Ferner erörtert H. die cusanischen Theorien der Bewegung der Erde sowie der Relativität von Raum und Bewegung. Für NvK gibt es nichts Absolutes außer Gott allein. Zum ersten Mal in der Geschichte lehrt er, daß Leben im Universum außerhalb der Erde vorkomme – was dem Naturwissenschaftshistoriker Pierre Duham Anlaß zu der Feststellung gab: „Es kann keinen größeren Beweis für die extreme Liberalität der katholischen Kirche zur Zeit des Abschlusses des Mittelalters geben.“

Die Hauptgedanken der Schrift „Über Mutmaßungen“ werden von CLYDE LEE MILLER untersucht, unter besonderer Berücksichtigung der zentralen Idee der konjekturalen Erkenntnis. Vf., der eine englische Ausgabe und Übersetzung der Schrift „Idiota de mente“ 1979 vorgelegt hat, ist bestrebt, das Werk als eine humanistische Arbeit der frühen Renaissance einzuordnen. Zu Recht weist er darauf hin, daß es – im Unterschied zur Schrift „Über die belehrte Unwissenheit“ – ohne ausdrückliche Berücksichtigung einer Christologie auskommt.

Unter dem Einfluß von Cassirer lokalisiert Vf. diesen Aspekt in der Überzeugung, daß Menschen weder von Gott noch von der Welt mehr als konjekturale Erkenntnis erreichen können, zumal menschliche Erkenntnis als kreativ und konstruktiv zu verstehen sei. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß bei Cusanus – der gegenteiligen Meinung von Haubst zum Trotz – keine Analogielehre in bezug auf die Gotteserkenntnis entwickelt wird. „Er macht keinen Unterschied“, konstatiert Vf., „zwischen *id quod cognoscitur* und *modus quo cognoscitur*“ (132).

Gleichwohl unterliegt Vf. einem Irrtum mit der Annahme, daß im Mittelalter eine solche epistemologische Bescheidenheit nicht vorkomme. Der Schlußfolgerung, daß Cusanus in dieser Hinsicht als eine Brücke zwischen Mittelalter und Neuzeit angesehen werden dürfe, fehlt es daher an einer historischen Begründung.

F. EDWARD CRANZ teilt die Schriften des Cusanus in drei Phasen und widmet sein Augenmerk den Werken der späten Phase, d. h. der Zeit zwischen 1458 und dem Todesjahr 1464. Er stellt heraus, daß mit der ersten Schrift dieser Periode „De beryllo“ eine neue Entwicklung im Denken des Kardinals einsetzt, die in der Schrift „De apice theoriae“ am Ende seines Lebens kulminiert. Es gehe Cusanus nunmehr um die Unmittelbarkeit der Schau Gottes.

„Das Ziel des Christentums“, so Vf., „ist die durch die Offenbarung Christi vermittelte Schau Gottes und des ersten Prinzips, das nicht nur Grund und letzte Ursache, sondern auch das ‚Andere‘ ist. Ferner handelt es sich bei dieser Schau nicht nur um Gott an sich, sondern auch um seine Geschöpfe bzw. Erscheinungen“ (160). Dieses Prinzip bleibt zwar dasselbe, das schon in den frühen Werken zugrunde gelegt wird, aber die Art und Weise, wie dieses Prinzip des weiteren aufgefaßt wird, erfährt doch eine Veränderung. Während Cusanus vorher die Dunkelheit betont, entfernt er sich zunehmend von dieser Sicht, bis er sie zum Schluß ausdrücklich verwirft. Zugleich „beginnt er sich grundsätzlich von der philosophischen Tradition zu distanzieren, um sie schließlich im Rahmen seiner eigenen Lösung zu deuten“ (145).

Vf. hebt zu Recht hervor, daß der Kardinal nicht mehr daran interessiert ist, den herkömmlichen Seinsbegriff aufrechtzuerhalten; „zum Schluß verschwindet der Seinsbegriff aus dem Denken des Cusanus“ (157), was dazu führe, daß „Wirklichkeiten ihren unabhängigen Status verlieren und zu bloßen Erscheinungen bzw. Manifestationen des ‚Posse‘ selbst reduziert werden“ (157).

Drei Beiträge des Bdes greifen die Problematik der nicht-christlichen Religionen auf. Daß sich die Dialektik von *complicatio-explicatio* oder *unitas-alteritas* nicht anwenden läßt auf das Christentum im Sinne der Formel *religio una in rituum varietate* (was in der von Biechler und Bond in englischer Übersetzung hg. Schrift „De pace fidei“ als Leitprinzip fungiert), ist die überrassende These einer scharfsinnig argumentierenden Untersuchung

von THOMAS P. MCTIGHE. Er führt diese – gegen eine verbreitete Forschungsmeinung (u. a. Biechler, Watts) gerichtete – Feststellung darauf zurück, daß es für NvK im eigentlichen Sinne nur eine einzige Religion gibt, nämlich das Christentum. Und dieses bleibt einzigartig und endlich, außerhalb eines jeden Partizipationsverhältnisses.

Das Christentum ist mit anderen Worten weder die Ur-Religion noch ein Ritus. Eine solche Dialektik läßt sich zwar innerhalb des Christentums⁷ verwenden (Beispiele: Verhältnis zwischen östlicher und westlicher Kirche, zwischen Papst und Gesamtkirche). Dennoch bieten solche Kategorien keine Grundlage für deren Anwendung auf die Frage nach den außerchristlichen Religionen.

Vf. erkennt zwar schon, daß man diese Struktur erwarten dürfte, da Probleme der Einheit und Vielheit nur so erfaßt werden können, aber die These vom Christentum als una religio „kann nicht angewendet werden, da das Christentum aufgrund seiner Einmaligkeit als einziger wahrer Religion gegenüber den anderen Weltreligionen weder eine complicatio noch eine explicatio zu sein vermag“ (171).

Es ist demnach verfehlt, zu unterstellen, Cusanus würde so etwas wie das Unreligiöse in allen Religionen behaupten. (Die Gegenposition dazu findet allerdings in dem Beitrag von J. Biechler, S. 197, einen Vertreter.) Diese These findet Unterstützung in cusanischen Schriften, die den Dialog mit dem Islam aufnehmen. Bei diesem Dialog, der mit der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 in eine neue Periode eintritt, ist Cusanus bestrebt, wie der Beitrag zeigt, muslimische Leser durch rationale Argumente zum christlichen Glauben zu bekehren. Dazu soll einerseits gezeigt werden, daß der Islam Teilwahrheiten enthält, die im Christentum ihre Vollendung finden. Andererseits werden islamische „Irrlehren“ widerlegt.

Der Angelpunkt des Dialogs ist zweifelsohne Christus, Positionen wie *Extra ecclesiam nulla salus* kommen auffallenderweise nicht vor. Im späten Mittelalter genießen Disputationen mit häretischen bzw. heidnischen Lehren wenig Ansehen. Cusanus gehört eher noch zur toleranten Tradition des 13. Jh.s.

Inwiefern sich die ebenfalls von R. Haubst untersuchten Ansätze des Johannes von Segovia und des NvK von der nach 1453 vorherrschenden militanten Vorgehensweise der Christen gegenüber dem Islam unterscheiden, zeigt JAMES E. BIECHLER in einer gründlichen Abhandlung über beide Denker.

Daß die von Cusanus immer noch vertretene positive Sicht keine weitere Anhänger in der Kirche fand, führt B. auf neue theologische Auseinandersetzungen in der Reformationszeit zurück, insbesondere auf die schockierende Identifikation des Papstes anstelle Mohammeds mit dem Antichrist. Segovia lehnt sogar den Versuch ab, Muslime durch Missionierung zu bekehren, geschweige denn mit militärischen Mitteln – die übrigens vor allem vom damaligen Papst vertretene Methode. Seine konkreten Überlegungen entsprechen weitgehend heutigen Ansichten bezüglich ökumenischer Bemühungen.

Während NvK die Kirche als mystischen Leib betont, setzt Segovia lieber bei den politischen Strukturen der Kirche an. Während dieser den Dialog zwischen wirklichen Menschen vorsieht, konzipiert Cusanus lediglich einen fiktiven Dialog in „De pace fidei“, der im Himmel unter Beteiligung von Peter, Paul und dem Logos stattfindet. Als Beispiel für den cusanischen Versuch, im Islam die christliche Wahrheit durchschimmern zu sehen, kann man seine harmonisierende Deutung der im Koran enthaltenen sensualistischen Paradiesvorstellung nennen: Während Christen traditionell hier einen Ansatzpunkt der Verspottung witterten, interpretiert Cusanus sie nämlich als ein pädagogisches Mittel, um ungebildete Menschen vom Heidentum wegzulocken und sie auf den richtigen Weg zur Wahrheit zu führen. Um Argumente für diese Deutung zu finden, rekurriert er auf seine intensive Lektüre der Schriften des Avicenna. Die Verwendung derartiger Hilfsmittel zur schrittweisen Überführung der Muslime zum Christentum beschreibt B. (mit Berufung auf Haubst) mit Hilfe des cusanischen Begriffs der *manuductio*. Statt auf den Widerspruch ziele eine solche Betrachtungsweise auf eine *pia interpretatio*.

Den Rahmen der Religionsproblematik erweiternd untersucht PAULINE MOFFITT WATTS (die Übersetzerin der Schrift „Vom Globuspiel“ ins Englische) Raimundus Llullus und Diego Valadés, der sich mit der Bekehrung der Ureinwohner Mexikos im 16. Jh. befaßte.

W. unterscheidet drei Möglichkeiten der Begegnung von Christen mit anderen Religionen: eine Vermittlung der eigenen Sichtweise an die fremde durch Eroberung, eine Vermittlung durch Bekehrung und die Assimilierung des Fremden in die eigene geistige Welt. Die cusanische Position bezeichnet Vf. in zusammenfas-

send als eine „Schutzburchphilosophie“, deren Friedensideal die Koexistenz der Religionen nebeneinander nicht vorsieht.

Keines der bisher besprochenen Bücher ist so spezifisch theologisch angelegt wie die ausführliche Monographie von WOLFGANG LENTZEN-DEIS⁸ zur Christologie des NvK, und zwar – im Unterschied zur 1956 erschienenen, ebenfalls der Christologie des NvK gewidmeten Habilitationsschrift von Haubst – unter ausgesprochen pastoral-theologischen Aspekten. Das besondere Anliegen dieser Bonner Habilitationsschrift gilt didaktischen Überlegungen der cusanischen Theologie. Indem er sein Augenmerk auf spezifisch theologische Fragen richtet, fühlt Vf. sich insbesondere der Arbeit des Theologen Haubst verpflichtet. Statt aber die Christologie als einen Weg zur philosophisch-theoretischen Erkenntnis der Welt zu behandeln, legt er seinen eigenen Schwerpunkt auf deren praktisch-theologische Bedeutung. Christus soll als Ziel und Erfüllung des intellektuellen Strebens des Menschen aufscheinen. Vf. räumt der Christologie zu Recht die ihr gebührende Rolle in der cusanischen Lehre von der *docta ignorantia* ein.

Nicht zu leugnen, wenngleich von philosophischen Interpreten regelmäßig übergangen, ist die bedeutsame Tatsache, daß die Schrift „De docta ignorantia“, deren dritter Teil aus einer Christologie besteht, mehr als nur ein philosophisches Werk verkörpert. „Der Weg der docta ignorantia“, schreibt er, „ist somit nicht nur im Christusglauben fundiert, sondern auch auf gläubige Christuserkenntnis als Glücks- und Heilserfahrung ausgerichtet“ (43). In Übereinstimmung mit Haubst hält L.-D. den besonders im gesamten Predigtwerk auftretenden Begriff des „Glaubens Christi“ „typisch für die cusanische Verkündigung“ (72).

Die religionspädagogischen Bemühungen des Kardinals in bezug auf die Glaubensvermittlung erhalten mithin ihren besonderen Charakter durch seine geistesgeschichtliche Stellung an der Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. Diese Position will Vf. als eine „Schaltstelle des geistigen Umbruchs vom vernehmend-kontemplativen zum setzend-aktivistischen Denken“ (16) auffassen. Mit welchen Inhalten und Methoden – so fragt er sich – versucht NvK seine Hörer bzw. Leser zu der vom christlichen Glauben intendierten existentiellen Einsicht zu führen?

Die Untersuchung dieser Frage ist in vier Kap. aufgeteilt. Nachdem im ersten Kap. der Verkündigungsabsicht des Cusanus nachgegangen worden ist, befaßt sich das zweite Kap. mit den theoretischen Grundlagen seiner Glaubensvermittlung. Das dritte Kap. behandelt exemplarische Ausführungen der Methode in einigen ausgewählten Predigten. Im vierten Kap. werden schließlich die eigenen Äußerungen des Kardinals über sein Predigtkonzept erörtert. Dem systematischen Teil des Buches wird ein Anhang hinzugefügt, welcher acht bisher weitgehend unveröffentlichte Predigttexte aus den Jahren 1440 bis 1457 in lateinischer Sprache und eine parallel gedruckte Übersetzung enthält.

Die Abhandlung gipfelt in der These, daß NvK ein Praktischer Theologe „im modernen Sinn genannt werden“ (153) könne. Dessen Leistung bestehe in der Erarbeitung einer Glaubensdidaktik, die die neuzeitliche Rationalität in Beziehung setze zur „alten“ Glaubenseinsicht. Diesen durchaus praktischen Zweck realisiere Cusanus durch eine hoch abstrakte Theorie, welche sogar über Rationalität hinausgelangen soll. In seinem gesamten Werk, einschließlich der Predigten, „führt Nikolaus zum transcensus über empirische Erfahrung und rationales Begreifen hinaus zu einer intellektuellen Schau in *docta ignorantia*, welche nicht mehr vom logischen Grundsatz des zu vermeidenden Widerspruchs, sondern vielmehr vom überlogischen Prinzip der *coincidentia oppositorum* geleitet wird“ (153).

Abstraktes Denken führt also zur Mystik: „Die Coincidentia kann so eine intellektuelle Einübung sein für die ersehnte mystische Einung mit Gott“ (42). Diese intellektuelle Schau verharre nicht auf der philosophischen Ebene, sondern erweise sich als „Christusschau“. Cusanus führe seine Leser somit auf einem Weg, der mit empirischer Erkenntnis beginnt und in höchster Theorie, in der „Einfaltigkeit der Intellektualität“ jenseits des rationalen Begreifens endet. Gerade in der *docta ignorantia* vollziehe sich die Glaubensschau.

Demzufolge besteht nach NvK die Summe der Verkündigung in der Erkenntnis Christi. In „Sermo CCLXXX“ findet L.-D. eine Rekapitulation der fundamentalen Aufgabe der cusanischen Glaubensvermittlung: „Wenn also Christus erkannt wird, wird alles in ihm erkannt. . . . Es ist also unsere Aufgabe, Christus zu verkündigen, damit er erkannt wird, weil in seinem Namen, d. h. in seiner Erkenntnis, Heil und Leben bestehen.“

Der Glaubensvermittler spiele in den Augen des Cusanus nicht nur eine instrumentelle Rolle, wie in der klassischen, auf Thomas von Aquin zurück-

⁷ Diesen Sachverhalt untersucht J. W. STIEBER in einem umfangreichen und ernüchternden Beitrag über theologische, politische und gesellschaftliche Aspekte dieses Verhältnisses in der am Anfang seiner Karriere geänderten Stellungnahme des NvK. Allerdings ist S. der Ansicht, Haubst würde die Vorrangstellung des Papsts in den Augen des Cusanus unterschätzen.

⁸ Lentzen-Deis, Wolfgang: *Den Glauben Christi teilen*. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 245 S. (Praktische Theologie heute, 2), kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-011408-5.

gehenden Auffassung von Verkündigung; will sagen: der Verkündiger verkörpert mehr als nur eine Veranlassung (*occasio*) zum Glauben des Hörers, vielmehr repräsentiere er selbst eine Teilhabe an Christus. Der Glaube an Christus läßt sich mit anderen Worten von Christus selbst nicht trennen. Es bestehe eine Koinzidenz des Glaubens und Christi, so daß Christus selbst der rettende Glaube sei.

Mit vielen Belegen, besonders aus Predigten, arbeitet Vf. diese These aus: „Der Glaube an Christus und der Glaube Christi fallen somit ineins“ (76). Die cusanischen „Handleitungen“ (*manuductiones*) führen aber zum Christus in uns. Erst wenn man eine solche Glaubensschau erlangt habe, vollziehe sich eine „doppelte Einkehr“ ins eigene Innere und man gelange „zur Erfahrung seiner selbst als eines Symbols der ewigen Einfalt aller Symbole“ (157). Der Gläubige läßt mithin sowohl die in ihm erfahrbare Welt als auch sich selbst los.

Daher der anthropologische Ansatz, der es Cusanus erlaubt, zu sagen (auf die Frage, wie Christus inhaltlich zu verkünden sei): „Ich antworte, daß wir ihn durch die Tür der Menschlichkeit verkündigen müssen“ (*Sermo CCLXXX*, Nr. 8).

Diese Methode hält L.-D. für den originären Beitrag des Cusanus zur Religionspädagogik: „Die cusanischen Handleitungen übersteigen die gängigen, heutigen, religionspädagogischen Wege der auf ‚objektive‘ Erkenntnis ausgerichteten Deszendenz- oder Aszendenzchristologie. Sie wollen den Adressaten ‚nach innen‘, zum Christus im Menschen führen“ (157). Dies beschreibt NvK 1444 in einer Weihnachtspredigt in Mainz als die „geistliche Geburt“ Jesu in den Herzen der Menschen (im Unterschied zur „ewigen“ Geburt in der trinitarischen Gottheit und zur „zeitlichen“ Geburt des Gottmenschen in Nazareth). Der Glaube an Christus fällt mit dem Glauben Christi zusammen, d. h. der Glaube und Christus selbst sind koinzident. Da Christus in uns ist, besteht schließlich eine Verschränkung von Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung. Cusanus scheut sich demzufolge nicht vor Aussagen wie „der Mensch ist Gott“.

Vf. hält diese Position für das Gegenteil der Lehre von H. Halbfas, der eine Art „drittes Auge“ als religiöses Erkenntnisorgan unterstellt. Für Cusanus hingegen seien alle seelischen Kräfte an der Glaubensvermittlung zu beteiligen. Mit besonderer Vorliebe wählt er seine didaktischen Symbole aus dem Bereich der Mathematik, um den Leser bzw. Hörer auf eine höhere Erkenntnisebene „hinüberzutragen“ (*transfere*) und dessen Vernunft zu „schärfen“ (*ut acuatur intellectus*). So soll man vom Zeichen zur Wahrheit selbst gelangen.

Ein Schlüsselgedanke läßt sich nach Ansicht des Vf.s formulieren als „die Selbsterfahrung der Seele als Weg zur Einsicht in das Licht der Einsicht“ (147). Was in biblischen Aussagen metaphorisch ausgedrückt wird, erreicht durch verschiedenartige Abstraktionsleistungen die Reifestufe von wahrer Einsicht.

Darin darf jedoch keine Privatisierung gesehen werden, denn die von Cusanus gemeinte Selbsterfahrung der Seele vollzieht sich gerade an der Andersheit der Welt. „Ihre Einfaltigkeit muß sich in ‚die Andersheit‘ ihrer vernunfthaften Werke entfalten, um sich ohne Andersheit in sich selbst zu schauen“ (147). Es handele sich somit keineswegs um irgendeinen Rückzug aus der Welt. Je mehr die Seele nach außen zum anderen geht, desto tiefer dringe die Selbsterfahrung vor.

Von einer derartigen, den Ansprüchen der Philosophie gewachsenen, „Didaktik des Glaubens“ erhofft sich dieses Buch innovative Abhilfe in der gegenwärtigen Krise der „Weitergabe des Glaubens“ in einer pluralistischen Gesellschaft. Der Gegensatz zu der gegenwärtigen Bevorzugung des Konkreten bei vielen Religionsdidaktikern sowie dem oft aggressiv vertretenen Anti-Intellektualismus könnte kaum schärfer sein. Wenngleich sicherlich nicht erwartet werden darf, daß cusanische Gedanken unmittelbare Verwendung im Religionsunterricht finden, wäre es erfreulich, wenn seine mystische Theologie dazu anregen würde, Glaubensleben und abstraktes Denken in enger Verbindung miteinander zu sehen.

Haubst, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie. – Münster: Aschendorff 1991. XVIII, 633 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), geb. DM 74,00 ISBN: 3-402-03494-8

In diesem über 600 S. umfassenden Bd., der viel mehr bietet, als sein zurückhaltender Titel ankündigt, wird ein Werk lebendig, das mehrere Jahrzehnte hindurch zu einer Reife gelangt ist, die nur selten von vergleichbaren Vorhaben erreicht wird. Im Blickfeld steht Nikolaus von Kues, sein Denken in Philosophie und Theologie, immer wieder existentiell verknüpft mit den Erfahrungen seines Lebens und Wirkens. Ein geistiges Bild wird mit den verschiedensten „Techniken“ entworfen: Durch die Erschließung der Quellen, d. h. seiner Werke, indem wir in die Editionen – die bereits abgeschlossen und die im Entstehen begriffenen – eingeführt werden; durch Ausschöpfung der Monographien in zahlreichen Zitaten und Belegungen; durch das Mittel der Disputation, das besonders in den regelmäßigen Cusanus-Symposien wirksam wurde und sich zur Auswertung und Verlebendigung der Referate als höchst nützlich erwies. All das wird in den „Streifzügen“ wieder lebendig und macht sie zu einem Werk wie aus einem Guß. Dabei entsteht zugleich wie in einem Zeitraster das Gesamtwerk der Cusanusforschung, das in den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg in Mainz und danach besonders in Trier aufgebaut wurde. Der „Baumeister“ ist der Vf. der „Streifzüge“, Rudolf Haubst, der sein Leben und Wirken der Cusanusforschung gewidmet hat in sachgebener, kollegialer, freundschaftlicher Verbundenheit mit den Pionieren auf diesem Gebiet, deren Namen im Kontext dieser Ausführungen gewürdigt werden.¹

¹ Ein ehrendes und sehr dankeschuldiges Wort möchte ich hier besonders dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft widmen, Herrn Landrat Dr. Helmut Gestrich, Bernkastel-Kues, dessen Sorge sich in gleicher Weise auf die Förderung der wissenschaftlichen Aufgaben, der wirtschaftlichen Sicherung und der Öffentlichkeitsarbeit erstreckt, durch die das Interesse an Nikolaus Cusanus in weiteren Kreisen und über die Spezialforschung hinaus geweckt und gepflegt werden soll. Ein hervorragendes Zeugnis dieser Bemühungen ist das Werk: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Festschrift zum 25jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft. Hg. von Helmut Gestrich in Zusammenarbeit mit dem Institut für Cusanus-Forschung in Trier, Bernkastel-Kues 1986.

Das Werk von H. ist ein Kompendium der Cusanusforschung.

Die Frühwerke des Vf.s: „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“ (Diss., gedr. 1952) wie seine Habil.-Schrift: „Die Christologie des Nikolaus von Kues“ (Freiburg 1956) geben noch einmal Ausgangspositionen für eine Weiterführung der cusanischen Theologie. Zahlreiche Artikel und Vorträge haben das Blickfeld erweitert. Die früheren Arbeiten werden im Lichte der fortschreitenden Forschung überdacht, revidiert und somit zu Instrumenten neuer Erkenntnisse. Befruchtet wird die „theoretische“ Arbeit durch die sie begleitende Edition der Cusanuswerke (für die Predigten ist H. der leitende Editor) und durch die Mitwirkung der Gelehrten sowohl in der Editionsarbeit wie in den Darstellungen der Theologie und Philosophie des Cusanus.

Einen guten Einblick in die Cusanusforschung vermitteln das Vorwort (XIII–XVIII), die Register (vgl. etwa die Namen der Editoren im Abk.-Verzeichnis sowie das solide Personen- und Sachregister). Besondere Hervorhebung verdient das Verzeichnis der Sermones mit der Datierung ihrer Abfassung (578–582). Am Ende bringt ein Faltblatt eine Skizze der Figur R, die vom Vf. bereits in seiner Diss. veröffentlicht wurde.

Damit möchte ich zur inhaltlichen Darstellung des Werkes übergehen. Da ich seinen Reichtum in diesem Rahmen für unausschöpfbar halte, möge man mir einige „Streifzüge“ durch die „Streifzüge“ von H. gestatten.

I

„Cusanus“ ist heute zum Begriff der Vielfalt der Theologie geworden. Diese Feststellung gilt in mehrfacher Hinsicht, zunächst historisch für die Theologie des Mittelalters. Sie war nie ein einheitliches Gebilde, sondern zeigt je nach der Verschiedenartigkeit der Einflüsse von den Quellen her ein wechselndes Kolorit der theologischen Konzeptionen. Aber auch vom Grundansatz her und durch die angewandte Methode konnte das Interesse der theologischen Reflexion in sehr unterschiedliche Richtungen weisen, je nachdem, ob eine mehr logische, begriffsanalytische oder mehr metaphysische oder mehr biblisch-patristische Grundkonzeption den methodischen Akzent setzte. Immer ging es um das gleiche Ziel, den Zugang des menschlichen Geistes zum Gottesgeheimnis zu suchen. Nikolaus von Kues hat hierbei einen völlig neuen Weg beschritten. Durch die Forschungen von H. und der Gelehrten, die das Werk des Cusanus-Instituts in Trier mittragen, ist dieser Weg in

der Gegenwart deutlich bewußt geworden. Dies kommt im Titel des Buches bereits zum Ausdruck, in dem von „Cusanischer Theologie“ gesprochen wird. Einer ihrer Leitgedanken liegt in dem Begriff der „docta ignorantia“, der z. B. beim hl. Thomas von Aquin „nach dem Ausweis des Index Thomisticus ... überhaupt nicht vorkommt“ (148). Dies ist symptomatisch für das Neue im cusanischen Denken, das zwar an den Begriffen und Ergebnissen der klassischen Theologie anknüpft, dann aber auf neue Wege und zu neuen Zielen führt. Die „docta ignorantia“ wird von Cusanus auch mehrmals „sacra ignorantia“ genannt (151). Das Beiwort „heilig“ ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Das cusanische Schweigen der ratio vor dem göttlichen Geheimnis ist erstens kein kritisches Nichtwissen, wie es Kant in der Vernunftkritik gegenüber der Gotteserkenntnis vertreten hat. Doch über dieses intellektive Motiv geht ein zweites, existentielles oder spirituelles Motiv hinaus: Der menschliche Geist verstummt vor dem Gesang der Seraphim, die Gottes Herrlichkeit im „Dreimal-Heilig“ preisen (Is 6,3), an dem er nur im heiligen Nichtwissen des Gottesgeheimnisses teilnehmen kann und in einem Leben gemäß der Mahnung Gottes: „Seid heilig, weil ich heilig bin!“ (Lev 11,44) (152). Für Cusanus ist diese Verbindung von Intellekt und Gesinnung des Herzens und Praxis (im Sinne der aristotelischen Ethik) grundlegend. Immer wieder hat er das Verlangen nach Erkenntnis mit der Sehnsucht nach der Erfahrung des Gottesgeheimnisses verbunden. Darum versteht er seinen Weg als einen theologischen Weg und zugleich – Ausdruck seines ganzheitlichen Denkens – als einen Weg wahrer Philosophie, auf dem die Grenzen des Erkennens deutlich werden.

II

Über der Hervorhebung des Ganz-und-Gar-Eigenen im cusanischen Denken wird in den „Streifzügen“ nicht die Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie vernachlässigt. Hierin steht das Werk von H. auf einem „Felde“ moderner geistesgeschichtlicher Forschung. Während sich in früheren Jahren das geschichtliche Interesse an einem Autor mehr auf diesen selbst konzentrierte, spürt man heute den Verbindungslinien im Umfeld des Autors, des geschichtlichen Phänomens nach. Solch ein Blick in die Weite des Umfeldes gibt dem Bild eine eigene Lebendigkeit und belebt das Interesse. So zieht H. auf dem Gebiet der Christologie (ich nenne sie hier beispielhaft) Verbindungslinien von Nikolaus Cusanus nicht nur zu Meister Eckhart, sondern auch zu dem Wiener Theologen Heinrich von Langenstein (399) und noch dezidiierter zu Heymeric van der Velde, dem Lehrer des jungen Cusanus in Köln (400). Solche Erweiterungen des Blickfeldes sind unerlässlich, um die vom Philosophischen her einsichtig gemachte Theologie des Cusanus vor Mißdeutungen zu bewahren. Eine Mißdeutung zog die Christologie des Cusanus auf sich durch die eigenartige Verbindung der Menschheit Christi mit dem Menschsein des einzelnen Menschen. Sie kam in Formeln wie den folgenden zum Ausdruck: „Christum omnium hominum humanitatem habere“, oder „Mea enim humanitas in Christo est meo principio, scil. Verbo, per quod creatus sum, unita“ (399). Schon Johannes Wenck kontierte mit dem Vorwurf: „Er nimmt der Menschennatur Christi ihre Singularität, so als wäre Christus kein Einzel-, sondern ein Universal-Mensch ...; und so wäre jeder Mensch Christus“ (ebd.). H. zeigt, wie die Schwierigkeit, die in diesen cusanischen Formeln liegt, sich durch das rechte Verständnis und die rechte Verwendung der neuplatonischen Bildvorstellungen löst. Nikolaus erhielt die Anleitung dazu von seinem Lehrer Heymeric van der Velde, „unter Berufung auf Albert den Großen“ (400). Solche Richtigstellungen haben im Hinblick auf das heutige Umfeld der Christusforschung nichts von ihrer Aktualität verloren (398). Zugleich kann uns die eben vorgelegte christologische Thematik als Beispiel für die Erhellung des Glaubens durch der Philosophie entlehnte Begriffe und Bilder dienen.

III

Mit dem Leitwort „Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie“ wird ein Grundprinzip cusanischen Denkens angesprochen. Diesem entspricht auf der Ebene des Glaubensvollzuges ein zweites Leitwort: „Denkender Glaube und gläubiges Denken.“ H. hat beiden die „Einführung“ zu den „Streifzügen“ gewidmet. Im cusanischen Denken leuchtet wie in einem Prisma ein ganz eigener Strahl philosophischer Tradition auf, die über Ps. Dionysius und Proklos auf Plato zurückgeht. Darum mußte Philosophie und Philosophiegeschichte auf den

Cusanus-Symposien einen breiten Raum erhalten. Ich erinnere an den Beitrag von Beierwaltes auf dem Symposium 1986 über das „Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues“.² Raymond Klibansky hat die Wirkungsgeschichte des Dialogs „De pace fidei“ dargestellt. Der cusanische Unendlichkeitsbegriff hatte über Giordano Bruno Einfluß auf Hamann, Goethe und Schelling.³

Das philosophische Interesse an der cusanischen Theologie darf aber nicht zu einer Abwägung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie verleiten. Ich würde darin eine Abstrahierung sehen, entgegen dem eigentlichen Sinn des obengenannten Leitsatzes. Er ist Ausdruck eines Vollzuges geistigen Lebens. Tatsächlich ist Cusanus des Fideismus verdächtigt worden, als ob bei ihm die Philosophie von der Theologie absorbiert werde. Andererseits feierte man ihn als Philosoph, für den die Theologie nur eine zeitbedingte Verbrämung gewesen sei (4). In Wirklichkeit kommt aber in dieser Formel ein Wesenszug cusanischen Denkens zutage wie in dem damit verwandten Ausdruck: Denkender Glaube – gläubiges Denken. H. hat beide Formeln für die Aufschlüsselung der cusanischen Reflexion über Gott, über das Sein, über den Menschen genutzt. Sie begleiten ihn zeitlebens durch seine ganze Forschung und bilden jetzt konsequenterweise die Ausgangsbasis seiner „Streifzüge“ (1–75). Drei Leitworte kennzeichnen den Höhepunkt für dieses Miteinander von Philosophie und Theologie.

Da ist als erstes das natürliche Verlangen jedes Geschöpfes, auf bestmögliche Weise zu sein. Über Dionysius den Kartäuser hinausgehend sieht es Nikolaus für das geistige Geschöpf in dem „Verlangen in der Wahrheit zu sein“ (66). Dieses Verlangen kann durch kein Zeitliches gestillt werden. In dieser Erfahrung stoßen wir an eine Nahtstelle zwischen Philosophie und Theologie. Natürlichem und Gnadenhaftem, rationalem Erkennen und alles übersteigendem Glauben.

Das zweite Leitmotiv betrifft das Zueinander von Intellekt und Glaube. Der Glaube setzt das natürliche Einsehen voraus. Cusanus hat „die Kraft des natürlichen Denkens nirgends verkürzt oder ausgehöhlt, sondern diese immer wieder bis an die Grenzen, im besonderen auch bis zu der Einsicht (der docta ignorantia) strapaziert. Zu einem unmittelbaren Gottschauen kommt der Geist auch bei seinem höchsten Aufstieg nie; statt Gott sieht er ja nur ein undurchdringliches Dunkel.“ Doch gerade darin findet er Gott. So gilt auf eine sublimierte Weise auch der zweite Teil des Leitwortes: Der Glaube vollendet die Einsicht. „Fides supponit et perficit intellectum.“ Es ist eine Vollendung freilich, die dem Demütigen zuteil wird, der vor der Mauer verharrt und das heilige Dunkel annimmt. Diesem schenkt sich Gott in der Gestalt des menschgewordenen Sohnes, der alle Offenbarungen und Schätze der Weisheit Gottes für die „Kleinen“ bezeugt (68f).

Das dritte Leitwort: „Theologia facilis“ (71–75), ist nur im Zusammenhang des cusanischen Theologisierens zu verstehen. „Leicht“ ist die Einsicht in die höchsten göttlichen Wahrheiten, sobald der menschliche Geist ihnen auf einem Forum begegnet, das sich wie ein gemeinsamer Grund ihm und dem Geheimnis, nach dem er verlangt, bietet. Ich versuche hier, mit einem Satz auszudrücken, was Cusanus auf dem Wege eines lang hingezogenen Sprachspiels ansteuert. H. bringt an dieser Stelle etwas zur Sprache, was einer eigenen Untersuchung wert wäre. Ich möchte es als künstlerisch-spielenden Umgang mit der Sprache bezeichnen. Auf unser drittes Leitmotiv angewandt: Theologie ist für Nikolaus sowohl leicht wie schwierig, bald facilis, bald difficilis. Entscheidend sind dabei nicht in erster Linie (obwohl auch) Zusammenhang und Gegenstand der theologischen Aussagen, sondern die Aussageintention. Der Ausdruck: „theologia facilis“ ist geprägt oder motiviert von der tiefsten Überzeugung des Cusanus, daß alle noch so verschiedenen Denkwege des Geistes schließlich zu dem einen Ziele führen, an dem alle Gegensätze koinzidieren. Diese Erfahrung der Koinzidenz ist aber ein Erleben der Einfachheit, in Analogie zum Erleuchtungserlebnis des Zen. Der Geist ruft gleichsam aus: so einfach! Warum wußte ich es nicht längst?!

Wenn ich hier östliche Meditationserfahrung ins Spiel bringe, möchte ich sofort auf zwei weitere „Streifzüge“ hinweisen. H. hat erstens selbst einen beträchtlichen Teil seines Werkes dem Blick über die Grenzen gewidmet und cusanisches Denken, besonders auf dem Felde der „negativen Theologie“, mit den Ostreligionen verglichen.

Die Ausführungen (96–116: „Die ‚negative Theologie‘ im Christentum und den Ostreligionen“) lassen zwei Motive erkennen: Das Verstehen des Je-Eigenen und der Gemeinsamkeiten. Beide Motive sind gerechtfertigt und begründet in den Aussagen und Lehren des Vaticanum II zum Ökumenismus.

Zweitens gehört es sicher zu den auffallendsten Feststellungen, die der Leser bei der Lektüre der „Streifzüge“ treffen wird, einen

² MFCG 18 (Trier 1989) 91–124: Beierwaltes, Werner: Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus. Vgl. ders., Identität und Differenz, Frankfurt 1980; ders., Denken des Einen, Frankfurt 1986; ders., Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1979.

³ Vgl. Klibansky, Raymond: Die Wirkungsgeschichte des Dialogs „De pace fidei“ MFCG 16 (Mainz 1984) 113–123. 121.

wie breiten Raum die theologische Reflexion der Offenbarungswahrheiten (im engerem Sinne) darin einnimmt:

Die Trinität (IX: Die „*Analogia Trinitatis*“, 255–324; im letzten Teil auch: Trinität und Schöpfung); die Christologie (355–429); die Mariologie (430–459); die Kirche und im Zusammenhang damit die Aufgaben der Ökumene (461–572).

Im Umgang mit diesen Offenbarungswahrheiten erkennen wir erneut zwei Wesenszüge an Cusanus, an seinem Denken und an seiner Persönlichkeit. Sein Denken steht auf einem durchgängigen Fundament, ob es sich auf philosophischem oder auf theologischem Gebiet bewegt. Und es wird vollzogen von einem Geist, dessen Arbeit existentiell vom Denkenden getragen wird. Nikolaus Cusanus lebt, was er denkt, und denkt, was er lebt. Dies kommt nicht nur in den Kap.n und Abschnitten zum Ausdruck, die diesem Thema eigens gewidmet sind (bes. X: Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues [325–354]). Es ist ein bleibender Eindruck, den cusanisches Denken hervorruft. H. hat dies meisterhaft dargestellt – „meisterhaft“ sage ich, weil an keiner Stelle seines Buches der Eindruck einer gewollten, beabsichtigten Exposition des Cusanus anklängt.

Ein weiteres Mißverständnis würde man provozieren, würde man den Umgang des Cusanus mit der Philosophie auf die oft mißdeutete Formel bringen: *Philosophia ancilla Theologiae*. Das Verhältnis Theologie und Philosophie ist im cusanischen Denken viel zu feingliedrig, als daß es sich auf eine simple Formel bringen ließe. Wieder möchte ich beispielhaft – und diesmal ausführlicher – auf die Christologie verweisen.

IV

Die Ausführungen über Christus (392ff) lassen erkennen, wie sehr sich im cusanischen Denken Philosophie und Theologie aufeinander zubewegen. Christologische Motive formen ganze Gedankenreihen in *De docta ignorantia* (394). An diesem Beispiel läßt sich die durchhaltende Aktualität der Frühwerke von H. erkennen, wie das über die Christologie des Nikolaus von Kues.

Übrigens ist die philosophische Durchdringung der Christologie durchaus modern. Ich erinnere an das methodische Leitwort einer „Psychologischen Christologie“, mit dem die Besinnung auf das menschliche Ich in Christus angeregt wurde. H. hatte das Thema bei Nikolaus Cusanus mit einer Perspektive auf Karl Rahner bereits sehr früh aufgegriffen (in dem Artikel: „Welches Ich spricht in Christus?“ – *TThZ* 66, 1957, 1–10) und nun in den „Streifzügen“ (355–370) in die kosmische Dimension erweitert, Kosmos als Schöpfung Gottes verstanden. „Schöpfung“ bedeutet das Zusammen von radikaler Abhängigkeit des Geschöpfes („Hörigkeit“ in dem Sinne: Das Geschöpf gehört Gott) und freier Entlassung in die Eigenständigkeit. Der Gottmensch Jesus Christus ist die höchste Verwirklichung des Schöpfungsmysteriums (358f), der „Erstgeborene der Schöpfung“ (Kol 1,16) (360). Von der Philosophie her spielt das Makrokosmos-Mikrokosmos-Modell hinein (360f). Von philosophischer Feinfühligkeit des Cusanus zeugt auch die theologische Zurückhaltung, die darin zum Ausdruck kommt, daß er die Vollenendung des Gesamt des Kosmos im Gottmenschen als Hypothese verstanden wissen will, nicht als Behauptung (364).

Ein anderes, wichtiges Motiv, das die ganze cusanische Theologie begleitet, wird in der Christologie besonders deutlich: das Konkordanzdenken des Nikolaus von Kues. Es bezieht auch die Gläubigen des Islam mit ein, denen sich Cusanus, getrieben durch die Aktualität der geschichtlichen Stunde, wiederholt zuwandte. So galt in der Christologie sein Bemühen, den Persern und Syrern einen Zugang zum Geheimnis der Menschwerdung zu erschließen (364–383), einer der schwierigsten christlichen Glaubensartikel für islamisches Denken. Eine besondere Rolle spielt in dieser „*manuductio*“ das Verständnis für die Auferstehung der Toten.

Der Blick auf die Christologie des Nikolaus von Kues wäre einseitig und irritierend, würde man ihn nur aus philosophischen, psychologischen und ökumenischen Beweggründen her darauf lenken. Bei aller Durchdringung mit solchen mehr von außen her kommenden Motiven besitzt die cusanische Christologie eine eigene, glaubensimmanente Dynamik, wie es H. schon in seinem Frühwerk und jetzt wieder in den „Streifzügen“ gezeigt hat (402f). Es ist eine Christologie auf den gläubigen Menschen hin. Das Christusbild des Cusanus trägt nicht nur kosmische Züge, nicht nur den Glanz der Herrlichkeit. Die Erfahrungen einer letzten Tiefe in Schuld- und Todesverfallenheit sind nicht ausgespart, sondern wer-

den sehr lebendig reflektiert.⁴ Ein Analogiedenken, das mehr von der Praxis her bestimmt ist als von der theoretischen Reflexion, durchzieht das ganze Denken des Cusanus: Analogie als Instrument der Vermittlung des Gottes-(Christus-)Geheimnisses zum glaubenden Menschen hin (90f).

In der Christologie herrscht schließlich auch der Leitgedanke der *docta ignorantia*. Die wesenhafte Verborgenheit Gottes wird durch die Christus-Offenbarung nicht aufgehoben. Die Begegnung mit dem Gottmenschen Jesus Christus weckt ein noch größeres Verlangen, dem Gottesgeheimnis im Dunkel der Verborgenheit zu begegnen (87–89).

V

Die Darstellung der Christologie des Nikolaus von Kues mahnt uns, über den Philosophen nicht den Theologen zu vernachlässigen. Ich sehe darin eine bedeutende Aufgabe, die sich der Vf. der „Streifzüge“ gesetzt hat. Sie ist bereits im Titel seines Werkes genannt. Es geht um die cusanische Theologie. Daher nehmen die theologischen Themen den breitesten Raum ein. Im zweiten Teil, der die Christologie des Cusanus bringt (355–429), fügt H. ein Kap. über die Mariologie an (430–459). Es trägt die Überschrift: „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung.“ H. arbeitet dort die Stellung der Gottesmutter in der Heilsgeschichte anhand der cusanischen Schriften heraus. Wichtigste Quelle sind die Predigten, doch geht die Spur bereits auf das 5. Kap. im Buch III *De docta ignorantia* zurück: „*Quomodo Christus conceptus per Spiritum Sanctum natus est ex Maria virgine*“ (431). Die Lektüre dieses Kap.s ist ein geistiger Genuß! Die Mariologie der katholischen Theologie kann überhaupt nur gewürdigt werden, wenn ihre Verbindung zu zwei anderen Zweigen der Theologie gesehen und beachtet wird: zur Christologie und zur Ekklesiologie. Mit feinem Gespür für cusanisches Denken hat H. die cusanische Mariologie unmittelbar an die Christologie angeschlossen, und zwar an eine mehrdimensionale Christologie, die uns Christus im Schnittpunkt des Schöpfungs- und Erlösungsmysteriums zeigt. Schöpfung ist für Cusanus ein Offenbarwerden des Dreieinigigen Gottes (*Analogia Trinitatis*); auf ihn ist alles Heilswirken zurückzubeziehen. Damit gewinnen die mariologischen Reflexionen an theologischer Weite und Tiefe. Dazu tritt die Öffnung zur Philosophie: zur Ontologie und Psychologie. Zur Verdeutlichung des hier Gemeinten lasse ich besser den Vf. der „Streifzüge“ selbst zu Worte kommen:

„Das philosophisch-theologische Denken des NvK drängt vor allem und mit großer innerer Dynamik auf das Urgeheimnis des Dreieinigigen Gottes, das sich auch in der Schöpfung ängstlich bekundet, sowie auf das Heil und die Vollenendung des Menschen in Jesus Christus hin. Von diesen beiden Grunddogmen her ist schon das ekklesiologische Programm von *De concordantia catholica* (1432–1433) konzipiert. Im III. Buch *De docta ignorantia* (1440) ist im 5. Kap.: *Quomodo Christus conceptus per Spiritum Sanctum natus est ex Maria virgine* also sozusagen im Übergang von der Hinführung zum hypostatischen Persongeheimnis Jesus zu den Heilsmysterien des Lebens Jesu, auch das mariologische Grunddogma der jungfräulichen Mutterschaft in der Christologie integriert“ (431).

Von diesen mehr fundamentalen Aussagen lenkt H. den Blick des Lesers auf die historische Entwicklung der theologischen Reflexion über die Mutter Jesu Christi. Eine solche hat es sowohl im Denken des Cusanus selbst wie in der geistigen Umwelt gegeben. Für das erste gibt H. einen Nachweis aus den Predigten und ihrer Datierung (432ff). „Weil fast alle Predigten noch genau datierbar sind, ermöglicht deren Untersuchung und Vergleich auch noch sehr aufschlußreiche Einblicke in das Ringen um ein zuverlässiges und gründliches Verständnis der mariologischen Aussagen, die entweder in der damaligen kirchlichen Verkündigung schon ihren Platz hatten oder sich erst durchzusetzen begannen“ (432). Für das zweite ist Cusanus als Kenner der mariologischen Tradition wie der zeitgenössischen Diskussion selbst Zeuge (ebd.). Der Kardinal muß auch die Gefahren einer übersteigerten Marienverehrung im Blick gehabt haben, denen er mit der theologischen Heraushebung des allein Gott gebührenden Cultus *latriae* begegnet (437). Sein theologischer Feinsinn zeigt sich auch in der Abhebung historischer, biblischer Aussagen von der Bedeutung der Marienverehrung für die Kontemplation, einem „Lieblingsthema“ des Kardinals (434). Das mariologische Thema zeigt uns erneut, wie NvK in der theologischen Refle-

⁴ Vgl. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung: Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albercati nebst der Predigt in Montoliveto (1463). Hg. und erläutert von Gerda von Bredow (Heidelberg 1955) 54ff; 96–101. MFCG 18 (1989) 85.

xion der Offenbarungsmysterien das einzelne immer in Verbindung mit den anderen und mit dem Ganzen sieht. Sein ganzheitliches Denken motiviert ihn auch zur Heranziehung der Philosophie. Seine Bildung auf beiden Gebieten ermöglicht ihm, seine Gesamt-schau (es ist ja eine großartige Synthese) mit einem abgewogenen Urteil zu verbinden. Folgt man den Spuren der „Streifzüge“, so ergeben sich immer neue Einsichten und Durchblicke, so daß man schon in Verlegenheit geraten kann, einen Schlußpunkt zu setzen.

Der Vf. der „Streifzüge“ konnte aus einem großen Reichtum schöpfen, den er in jahrzehntelangem (fast ein halbes Jh.!) kongenial-em geistigen Umgang mit Nikolaus Cusanus gewonnen hat. Arbeiten, Artikel und Vorträge, die sich vom Beginn seiner Gelehrten-Laufbahn bis zur Gegenwart erstrecken, haben bleibende Aktualität. Das gesamte Werk der Cusanus-Edition und der Vermittlung seines Denkens geht auch nach seinem Tod weiter und wird von hervorragenden Gelehrten und Freunden getragen. Möge es so bleiben bis zur Vollendung des Ganzen.

Bleibt noch einen besonderen Dank zu richten an den Verlag Aschendorff Münster, der wieder einmal für ein so bedeutendes Werk der Forschung in seiner bewährten, einfühlsamen Weise die Betreuung des Satzes durchgeführt und Gestalt und Inhalt harmonisch aufeinander abgestimmt hat. Erschienen ist das Werk als „Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus“ in der Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, die von Joseph Koch mitbegründet heute von Rudolf Haubst, Erich Meuthen und Joseph Stellmach herausgegeben wird. Den Schutzumschlag ziert ein Bild des Kardinal Nikolaus, Ausschnitt aus dem Altarbild im Nikolaus-Hospital Bernkastel-Kues. Der Buchdeckel zeigt ein Facsimile seines Namenszuges. Ich schließe mit einem Dank an jene, die in verborgener Weise an der satzfertigen Herstellung des Manuskriptes mitgewirkt haben. Der Vf. gedachte ihrer im Vorwort.

Erfurt

Fritz Hoffmann

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Hg. und eingeführt von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bde – Wien: Herder 1989. Bd I: XL, 591 S.; Bd II: XXXI, 731 S.; Bd III: XXIV, 844 S. geb. DM 360,- / öS 2600,-

Vorliegendes Werk ist der unveränderte Nachdruck der bewährten zweisprachigen Studienausgabe der philosophisch-theologisch wichtigsten Schriften des Nikolaus von Kues. Wenngleich die Dringlichkeit einer solchen Ausgabe inzwischen durch das Erscheinen mehrerer Schriften des Cusanus, sei es in Form der kritischen Edition des lateinischen Texts, sei es in Form der zweisprachigen Editio minor in der „Philosophischen Bibliothek“ des Felix Meiner Verlags, zurückgegangen ist, enthält diese Ausgabe immer noch einige Schriften, von denen entweder immer noch keine Übersetzung vorliegt oder von denen der lateinische Text nur schwer zu finden ist. Trotz des Charakters der Vorläufigkeit, der spürbare Beeinträchtigungen in Kauf nimmt, wie z. B. zahlreiche kleine Druckfehler, hat diese Studienausgabe dennoch ihren Sinn und ihre praktische Unersetzlichkeit nicht verloren. Allein die Möglichkeit, die Haupttexte des Cusanus in einem einigermaßen zuverlässigen Zustand zu einem erschwinglichen Preis in einem handlichen Druck zu haben, rechtfertigt die Neuauflage. Weder mit der Editio princeps noch mit der Editio minor will diese Edition konkurrieren.

Die Absicht der Ausgabe ist es, einen fundierten Gesamtüberblick über das Denken des Nikolaus von Kues durch eine gründliche und umfassende Lektüre seiner Schriften zu ermöglichen. Wer sich darüber hinaus auf wissenschaftlicher Ebene mit Cusanus beschäftigen will, wird zwar mit dieser Ausgabe nicht auskommen, aber auch er wird für eine lange Zeit noch regelmäßig zu ihr greifen.

Zu den einzelnen Schriften gibt es kurze interessante und gut informierende Einleitungen. Der Leser erhält außerdem in reichem Maße bibliographische Hinweise auf Primär- und Sekundärliteratur. Der Quellenapparat beschränkt sich auf diejenigen Quellen, die ausdrücklich oder zumindest wörtlich zitiert werden. Textabweichungen werden in den Fußnoten notiert. Am Ende des dritten Bdes findet sich ein sehr nützliches und für die Absicht der Ausgabe angemessenes Gesamtregister lateinischer Begriffe und Personennamen im Umfang von 21 S.

Unbeschadet der Tatsache, daß kaum ein Übersetzungskonzept allseitige Zufriedenheit erreicht, sind die gewählten Grundprinzipien der Übersetzung einleuchtend. Dank der übersichtlichen Unterteilung des Textes in kurze Abschnitte fällt es dem Leser leicht, die Übersetzung unmittelbar mit dem auf der gegenüberliegenden S. abgedruckten Original zu vergleichen. So verursacht es keine Schwierigkeit, wenn zum besseren Verständnis dasselbe lateinische Wort zum Beispiel mit unterschiedlichen deutschen Wörtern oder aber umgekehrt verschiedene lateinische Wörter mit demselben deutschen Wort übersetzt werden. Dies hat auch den Vorteil, daß gewagtere Übersetzungen versucht werden dürfen, wie zum Beispiel „verschränkt“ für *contractus* oder „Mut-Maßung“ für *coniectura* (wobei „Mut“ in seiner ursprünglichen

Bedeutung genommen wird, um die Bedeutung „Geist“-„Maß“ [Maßgabe] zu vermitteln).

Obwohl er sein Zustandekommen dem absichtlichen Verzicht auf die wissenschaftlichen Ansprüche einer kritischen Edition verdankt, basiert der lateinische Text doch auf handschriftlichen Quellen. Außerdem wurde die von Faber Stapulensis 1514 gedruckte Pariser Ausgabe konsultiert, die in einem Nachdruck (Frankfurt: Minerva, 1962) Verbreitung gefunden hat und hinsichtlich des lateinischen Textes gewissermaßen als Vorgänger der vorliegenden Ausgabe angesehen werden kann. Zum Vergleich ist eine Text-Konkordanz mit der Pariser Ausgabe, die mit dem Erscheinen neuer Editionen nach und nach an Relevanz verliert, dem letzten Bd beigegeben.

Die Auswahl und Anordnung der Schriften erklärt sich von der Absicht der Publikation her. Auf Kenner des Cusanus mag die Reihenfolge befremdend anmuten, sie hat jedoch eine plausible Begründung. Als Maßstab fungiert nicht etwa die Chronologie, sondern die Systematik der cusanischen Lehre. So beginnt der erste Bd programmatisch mit der späten Schrift *Die Jagd nach Weisheit* (*De venatione sapientiae*), in der Cusanus einen Gesamtüberblick über seine eigenen Werke als Anleitung für den Leser darstellt. Er schildert dort zehn Felder, auf denen die Jagd nach der Weisheit verlaufen kann. Die Anordnung der Studienausgabe legt die Reihenfolge dieser Felder zugrunde, um eine gewisse systematische Anordnung zu erreichen. Naturgemäß werden dabei Überschneidungen in Kauf genommen. Nachdem dem ersten Feld der Wissenden Unwissenheit in Bd I entsprochen wird, wird Bd II den Feldern des Können-Ist, des Nicht-Andern und des Lichtes gewidmet. Besonders im Bd III läßt sich das Einteilungsprinzip allerdings nicht gut aufrechterhalten, da Cusanus nicht allen Feldern eine Schrift gewidmet hat. Zur Geltung kommen jedenfalls noch die Felder der Einheit, der Gleichheit, der Ziel-Grenze und der Ordnung. Als allgemeine Einleitungen wiederum dienen die sich über mehrere Felder erstreckenden Schriften *Die Mut-Maßungen* (*De coniecturis*) und *Kompendium*, welche dem zweiten Bd voran- bzw. nachgestellt werden, sowie die dem dritten Bd vorangestellte Schrift *Das Beryll*.

Bei der Auswahl der Texte macht sich die Präjudiz der philosophischen Hg.schaft bemerkbar. Eigentlich müßte ein der Auswahl angemessener Titel lauten: „Philosophische und philosophisch-theologische Schriften“. Mit anderen Worten: Die cusanische Theologie wird vernachlässigt, sofern sie nicht philosophisch relevant ist. So erklärt sich, daß die philosophisch uninteressante ekklesiologische Schrift *De concordantia catholica* sowie der Hauptteil der *Prüfung des Korans* (*Cribratio Alchorani*) ausgelassen werden. Noch bedauerlicher, wenn auch schon ihres Umfangs wegen unvermeidlich, ist die Auslassung aller *Predigten* und *Briefe*. Die Einführung zu der Ausgabe, die Hinweise bieten will, „die unseres Erachtens für eine philosophische Translation des cusanischen Denkens in unser gegenwärtiges Bewußtsein wesentlich sind“ (Bd I, S. IX), beschränkt sich kommentarlos auf die Philosophie des Cusanus – eine Vorgehensweise, die für einen Philosophiehistoriker angesichts des ausdrücklichen Selbstverständnisses des Cusanus äußerst bedenklich erscheint. Eine solche verkürzende, in der Cusanus-Forschung leider verbreitete Verfahrensweise bedeutet nicht nur den Verlust theologischer Bestandteile, sondern ein Verkennen des Sinns der cusanischen Philosophie selbst.

Münster

William J. Hoye

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 22. Hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1995, XXVI, 274 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-7902-1363-2

Der vorliegende Bd gibt – das sei vorausgeschickt – einen guten Einblick in den Stand der Cusanusforschung, die zu fördern erklärtes Ziel der Cusanus-Gesellschaft und ihres Instituts für Cusanusforschung ist. Der Bd 22 dokumentiert nicht die Akten eines Symposiums mit einer einheitlichen Themenstellung. Er läßt aber gerade deshalb die Handschrift der neuen Hg. gut erkennen.

Sieht man einmal von den Mitteilungen der Gesellschaft ab, die über den Stand der Werk- und vor allem Predigt-Editionen, über projektierte Forschungsvorhaben und geplante Schwerpunkte zukünftiger Arbeit informieren, so setzt der Bd drei inhaltliche Akzente: Je drei Beiträge befassen sich 1. mit der Interpretation Cusanischer Leitideen, 2. mit Handschriftenstudien und der Cusanischen Wirkungsgeschichte sowie 3. mit dem Leben und Wirken des Kardinals.

Die letzte Gruppe umfaßt drei Vorträge, die im Oktober 1994 von Mitarbeitern des Cusanus-Instituts in Brixen gehalten wurden. HEINRICH PAULI stellt „die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues“ vor (163–186). Die Eigenart und Sonderrolle des Cusanus als Prediger zeigt sich in mehrfacher Hinsicht: Zunächst ist es schon ungewöhnlich, daß Cusanus als Bischof jede Gelegenheit nutzt, um selbst zu predigen. Verglichen mit zeitgenössischen Predigten lassen die cusanischen Einwurfe zwar weniger Erzählfreude und Lebensnähe erkennen, dafür aber auch nicht die fast immer

damit verbundene ermüdende Schulmeisterei und den oft peinlichen Hang zum Kuriosen. Cusanus greift stattdessen die wirklich wichtigen Fragen christlichen Daseins auf und behandelt sie so elementar, daß sie trotz des gelehrten und oft spekulativ-abstrakten gedanklichen Gerüsts im Hintergrund den Hörer bzw. Leser mitreißen und im Innersten bewegen können.

Vier Fragen werden als durchgehende Leitmotive vorgestellt: In der Gottesfrage (Wer oder was ist Gott?) verweist Nikolaus von Kues auch als Prediger auf die Unbegreifbarkeit Gottes, versucht aber immer wieder auf je verschiedene Weise die Annäherung im Bild und Gleichnis. Nicht selten verweist er auf die Predigtsituation selbst, das Hören des Worts. Von zentraler Bedeutung ist der Hinweis auf die Geistnatur Gottes, die uns in der Erfahrung und im Erlebnis einer wirklich tiefen geistigen Freude am ehesten zugänglich sei. Auf die zweite Frage: Warum hat Gott den Menschen geschaffen? antwortet der Prediger Cusanus mit der Überzeugung, daß Sinn auf Mitteilung hin angelegt sei. Gott, die Wahrheit, wird als kommunikabel und kommunikationsbedürftig vorgestellt. Voraussetzung dieses Gedankens ist es, daß für eine solche Kommunikation die Freiheit des Menschen respektiert und betont wird. Er kann zumindest tendenziell als prinzipiell Gleicher zustimmen, er kann aber diese Zustimmung auch verweigern und damit seine eigene Lebensgrundlage verneinen. Mit der cusanischen Christologie wird dieser Grundgedanke der Freiheit fortgeführt. Cusanus stellt die dritte Frage (Warum wurde Gott Mensch?) so, daß er unabhängig vom Sündenfall nach dem Sinn der Menschwerdung sucht. In dem Dilemma zwischen der völligen Unerkennbarkeit Gottes, die den Menschen seiner Existenzbedingung berauben würde, und der Vorstellung eines Gottes, der sich dem Menschen unwiderstehlich aufdrängt und so den Spielraum menschlicher Freiheit vernichten würde, bietet die Vorstellung des Gottmenschen, der seine Erkenntnis dem Menschen mitteilt und ihm so freien Zugang zu seinem göttlichen Urgrund ermöglicht, eine originelle spekulative Theologie. Eine angemessene Reaktion des Menschen auf die Menschwerdung Gottes – so der vierte Fragenbereich – sieht Cusanus im Glauben. Der Glaube, die Fähigkeit, auf Vertrauen hin leben zu können, wird geradezu als Existential des Menschen hervorgehoben.

Zur wichtigsten geistigen Hinterlassenschaft des Cusanus gehören zwei Schriften aus der Brixener Zeit. In *De pace fidei* entfaltet Cusanus systematisch seinen Leitgedanken von der *una religio in rituum varietate*, in *De visione Dei* führt er meditativ in das Wesen der mystischen Theologie ein. WALTER ANDREAS EULER macht in einer sorgfältigen Studie auf die strukturelle Verbindung beider Schriften aufmerksam, die er jeweils nach Inhalt, Form und Leitgedanken skizziert. Die souveräne Verfügung über die Quellen und die genaue Kenntnis der Forschungsliteratur sind in einem reichen Anmerkungs- und Dokumententeil dokumentiert, sie finden aber vor allem in der klaren Gedankenführung ihren Ausdruck. Das theologische Anliegen des Cusanus, Erfahrung des Göttlichen und systematische Reflexion miteinander zu verbinden, wird so deutlich.

Strukturell verbindet die beiden Schriften, daß sie zentrale Glaubenslehren des Christentums in einer Verbindung von Dogma und Mystik aufschlüsseln. Ein anthropologisches Anliegen ist dabei tragend: Gott wird dem Menschen als Erfüllung seines Strebens nach Glück vor Augen gestellt.

Zeichnen sich die beiden genannten Aufsätze auch dadurch aus, daß es den Autoren gelingt, ohne Substanzverlust oder Anbiederung die Cusanischen Anliegen in moderner Sprache zu formulieren und die zeitlose Aktualität seiner Vorstellungen plausibel zu machen, so besticht der dritte Beitrag dieser Gruppe vor allem durch die Genauigkeit der Textauslegung. HERMANN SCHNARR versteht es, in akribischer Auslegung der ersten beiden Kapitel von *De docta ignorantia* die „Docta ignorantia als philosophisches Problem“ vorzustellen. Eng am Text orientiert kann er zeigen, daß dieser Begriff programmatisch die Methode und den Gegenstand des Cusanischen Philosophierens enthält. Die gedankliche Stringenz im Aufbau der Schrift mit ihren Themen: Gott, Universum, Christus (als Vermittler) wird aus der Analyse dieser dichten Anfangskapitel entwickelt und verständlich gemacht.

Naturgemäß ist ein Abschnitt: *Handschriftenstudien und Wirkungsgeschichte* (121–160) eher für Spezialisten gedacht, die sich z. B. für die Herkunft lateinischer Notizen in einer Dionysios-Ausgabe aus dem Besitz des Cusanus (Cod. Cus. 44) interessieren. Sie erfahren, daß sich Cusanus derart den Inhalt griechischer Scholien übersetzen und eintragen ließ, was darauf schließen läßt, daß er sich in seiner Spätzeit verstärkt den Auffassungen der griechischen Kirchenväter zuwandte. Eine Vorliebe für historische Einzelheiten verrät auch der Beitrag, in dem nach dem Verfasser einer Handschrift aus der Leipziger Universitätsbibliothek gefragt wird. Sie stammt vom Anfang des 16. Jhs und enthält eine Reihe von Cusanusauszügen. Von größerem Interesse auch aus heutiger theologischer Sicht dürfte dagegen ein Beitrag zur Cusanus-Rezeption im 19. Jh. sein. MARC-AEILKO ARIS, Mitarbeiter am Cusanusinstitut, weist unter dem Titel: „Martin Deutinger und Nikolaus von Kues“ auf einen freilich gescheiterten Versuch hin, die cusanische Philosophie in den Auseinandersetzungen um die entstehende Neuscholastik vermittelnd ins Spiel zu bringen.

Wenn es gelänge, Cusanus „sozusagen zum Pfortner einer neuen christlichen Philosophie zu machen“ (155) – so Deutingers Erwartung –, dann ließe sich das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis fruchtbarer gestalten, und das Verhältnis der Kirche zum neuzeitlichen Denken könnte sich unverkrampfter entwickeln. In Deutingers Werk: *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft* (1857) spielt Cusanus deshalb historisch und systematisch eine herausragende Rolle. Allerdings kann er seiner an Cusanus gewonnenen Einsicht, daß uns Erkenntnis erst aufgegeben, nicht schon gegeben sei, bei den theologischen Zeitgenossen keinerlei Gehör verschaffen. Die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Scholastik und dem theologischen Gedankengut des Deutschen Idealismus wurde nicht auf die Probe gestellt.

Die Interpretation Cusanischer Leitideen nimmt die erste Hälfte des Bdes ein (1–120). Dabei haben zwei der drei Artikel einen Umfang von 50 Seiten, sie können also ihre Fragestellungen systematischer entfalten als dies normalerweise in Aufsätzen der Fall ist. Aus unterschiedlicher Sicht setzen sie bei dem Schlüsselerlebnis des Cusanus an, von dem er im Nachwort zu *De docta ignorantia* berichtet: Seine geistigen Bemühungen um Erkenntnis seien solange vergeblich gewesen, bis er auf dem Meer während der Rückreise von Konstantinopel „durch ein Geschenk von oben“ dazu geführt worden sei, „das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise“, eben in „docta ignorantia“ zu umfassen. Versteht man diesen autobiographischen Bericht als Hinweis auf eine plötzliche Erleuchtung, so wird man von einem radikalen Schnitt, von einem Bruch im Denken des Cusanus selbst auszugehen haben. Es stellt sich dann aber auch die Frage, welchen Stellenwert philosophische Reflexion noch haben kann, wenn einer Einsicht der Charakter eines göttlichen Gnadengeschenks, also eines religiösen Erlebnisses zugesprochen wird. Der Frage nach der Kontinuität in der Entwicklung des Cusanischen Denkens geht CLAUDIA LÜCKING-MICHEL von der frühen Gesellschaftstheorie bis zur Ausformulierung der Lehre von der „docta ignorantia“ nach. Die Elemente einer theologischen Gnadenlehre, die in der Rede von der Erkenntnis als „donum Dei“ zum Ausdruck kommt, von Cusanus aber nicht systematisch ausformuliert wird, rekonstruiert MEINOLF VON SPEE in seinem Beitrag.

Man weiß inzwischen, daß sich Cusanus schon eine Reihe von Jahren vor der Abfassung von *De docta ignorantia* intensiv mit neuplatonischen Autoren wie Proklos oder Pseudo-Dionysios befaßte, die neue Philosophie mit den Grundgedanken der belehrten Unwissenheit und der Koinzidenz der Gegensätze also nicht ganz vom Himmel fiel. Trotzdem ist es faszinierend, wenn sich jetzt auch eine enge Verbindung zwischen der Einheitsvorstellung im frühen politischen Denken des Cusanus und dem späteren Gedanken der Koinzidenz aller Gegensätze in Gott zeigt. Lücking-Michel kann in ihrer gründlichen und außergewöhnlich kenntnisreichen Untersuchung eine in dieser Form überraschende Kontinuität aufzeigen, die den kirchenpolitischen Zentralbegriff des Cusanus, die „concordantia“, mit dem Begriff der „coincidentia“ in seiner spekulativen Metaphysik seit 1440 verbindet. In einem ersten Teil klärt sie Herkunft und Gebrauch des Begriffs „concordantia“ und stellt die Aussagen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zusammen, die vom Ideal der „concordantia“ geprägt sind. Sie zeigt dann die Bedeutung des Begriffs für die Ekklesiologie und verfolgt die Entwicklung zum Begriff der „coincidentia“ in *De docta ignorantia*. Die Ekklesiologie erweist sich so als Entfaltung der Christologie. Christus selbst wird als „concordantiae medium ad deum“ verstanden. Überlegungen zum Maximum, die Cusanus in diesem Zusammenhang anstellt, erweisen sich – so zeigt die Autorin – als hermeneutischer Schlüssel für die cusanische Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie.

Unter dem Titel „Donum Dei“ bei Nikolaus von Kues untersucht MEINOLF VON SPEE das Cusanische Verständnis von Natur und Gnade. Er beschränkt sich auf die Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato patris luminum*. Der Gewinn dieser noch von Rudolf Haubst angeregten Lizentiatsarbeit liegt vor allem in sorgfältiger Detailarbeit. Der Autor berücksichtigt umfassend die Texte und die Forschungsliteratur – 321 Anmerkungen auf 50 Seiten dienen als Beleg –, und er versteht es, die Denkwege des Gottsuchens und die ihr zugrundeliegende philosophisch-theologische Methodik des Cusanus exemplarisch vorzustellen.

Einer Einordnung des Leitthemas ‚Gottsuche‘ unter allgemein systematischem und spezifisch Cusanischem Aspekt folgt die Vorstellung der Wege der Gottsuche anhand von Schlüsselbegriffen wie „Kindschaft Gottes“ und „Gabe des Lichts“. Zusammenfassend fragt der Autor nach der theologischen Relevanz dieser Reflexionen für das Verhältnis von Natur und Gnade, muß sich aber eingestehen, trotz einer Reihe von Einzelaussagen kein theologisches Gesamtkonzept nachweisen zu können. So drängt sich auch der Eindruck auf, daß die Ergebnisse soviel gediegener Gelehrsamkeit begrenzt bleiben. Ein Vergleich mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz von Karl Rahner ließe – wie der Autor feststellt – „die Aktualität der Cusanischen Sichtweise von Natur und Gnade aufscheinen“, aber er wird eben nur

als Ausblick angedeutet. Statt dessen erfährt der Leser, daß „in der Schöpfungsordnung die menschliche Natur faktisch immer schon eine begnadete ist“ (118) und daß es im Verhältnis von Gnade und Natur für Nikolaus von Kues „keine feste Grenzlinie (oder gar eine absolute Trennung) zwischen diesen beiden Ordnungen gibt“.

Die Spannung geht so verloren, und der Leser beginnt zu ahnen, daß da keine ausformulierte Theorie zu erwarten ist, wo der Autor seine bzw. die Probleme späterer Jahrhunderte nicht hat. Das sollte dann aber auch gesagt werden. Man kann von Spee nicht absprechen, durch seinen Beitrag die Zielgerichtetheit der menschlichen Gottsuche, die vom *desiderium naturale* ihren Ausgangspunkt nimmt und in der *theosis* ihre Vollendung findet, in ihrer Bedeutung und in ihren zahlreichen Nuancierungen bei Nikolaus von Kues mit Sorgfalt herausgearbeitet zu haben. Die schwierige Ausgangslage, daß sich Cusanus nämlich nicht explizit mit der Thematik der Gnade beschäftigt hat, schlägt allerdings auf mögliche Ergebnisse durch. Es hätte kaum eines 50seitigen Traktates bedurft, um den Leser davon zu überzeugen, daß es sich bei der Cusanischen Rede vom „Geschenk des Vater des Lichtes“ nicht „um Stilistik oder ähnliches handelt“ (120).

Wie schwierig sich die Behandlung Cusanischer Grundbegriffe darstellt, wenn man sich nicht auf eine immanente Erläuterung der Terminologie beschränken will, weiß jeder Cusanusforscher. Insofern ist es schon verdienstvoll, wenn es gelingt, eine Problemkonstellation vor Augen zu stellen, die einem philosophischen oder auch theologischen Begriff seine Bedeutung gibt. Das gelingt MICHAEL THOMAS mit dem Begriff der Andersheit in seinem kürzeren, auf einen Promotionsvortrag zurückgehenden Beitrag in beachtlichem Maße. Der Begriff *alteritas* wird in seiner Funktion als Statthalter für eine Problemstellung faßbar, die nicht auflösbar, aber ebensowenig aufgebbar ist. „Andersheit“ kennzeichnet bei Cusanus die Eigenart des Endlich-Geschaffenen sowohl im Vergleich mit Gott wie auch im Verhältnis der Dinge untereinander.

Der Begriff dient dazu, die Privation und den Mangel eines Seienden gegenüber seinem göttlichen Ursprung festzuhalten, und soll keinesfalls die Bedeutung eines positiven Seinsprinzips erlangen. So verweigert Cusanus praktisch eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Andersheit, wenn er immer nur auf Kontingenz (*sic contingit*) verweist. Wie vertritt sich eine solche negative und abwertende Tendenz bei der Charakterisierung von Andersheit mit der positiven Funktion, die der Schöpfung als Lob Gottes ansonsten bei Cusanus zugesprochen wird? Was leistet eine Metaphysik, die alles Sein auf den göttlichen Ursprung zurückführt, dann aber für die Kennzeichnung der Endlichkeit nur einen leer bleibenden Begriff zur Verfügung hat? Kann der Begriff angesichts dieser aporetischen Ausgangslage zu mehr dienen als zu einer Problemanzeige, die vor unzulässigen Verkürzungen und Vereinfachungen bewahren soll?

Thomas versteht es, den Gebrauch des Begriffs „Andersheit“ bei Cusanus vorzustellen und die Schwierigkeiten seiner Deutung auch schon immanently sichtbar zu machen. Ob das als Basis ausreicht, um Cusanus zu testieren, er habe „die Andersartigkeit der Dinge, sowohl untereinander als auch im Vergleich mit Gott ... gerettet“, und das muß wohl heißen: theoretisch zureichend gesichert, sei dahingestellt. Um die Leistungsfähigkeit und den Wert der Kategorie der Andersheit einzuschätzen – so der Autor selber –, wäre in der Tat eine umfassendere Auseinandersetzung mit dem neuplatonischen Kontext und späteren Spekulationen des Cusanus über Gott als „*li non aliud*“ unverzichtbar.

Es bleibt abschließend noch einmal die *Positivbilanz* dieses anregenden, auch technisch gut gemachten und durch Register hervorragend erschlossenen Bdes festzuhalten: Die aufgenommenen Themen sind zentrale theologisch-philosophische Fragestellungen. Die angesprochenen Probleme werden durchweg in einer Sprache behandelt, die geeignet ist, auch eine breitere wissenschaftliche Öffentlichkeit zu erreichen. Die spezialisierte philologische Gelehrsamkeit wird in die zahlreichen Anmerkungen verbannt. Die Tatsache, daß es sich zum Großteil um Beiträge jüngerer Autoren handelt, ist ein weiteres Indiz dafür, daß sich die Cusanusforschung auf einem guten Weg befindet.

Münster

Norbert Herold

Kintzinger, Martin: *Norma elementorum*. Studien zum naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters. – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 146 S. (Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beih. 34), kart. DM 58,00 ISBN: 3-515-06622-5

Der mit diesem Buch vorgelegte Entwurf einer naturphilosophischen Elementenlehre des ausgehenden Mittelalters – in Wirklichkeit von Plato bis Tommaso Campanella († 1639) –, gekoppelt mit

deren ordnungspolitischen Deutungsmodell, ist das Ergebnis eines am Historischen Institut der Univ. Stuttgart initiierten Forschungsvorhabens, das Lebendigkeitsauffassungen in der mittelalterlichen Elementenlehre zum Gegenstand hatte und vom Vf. bereits im Sommer 1991 abgeschlossen wurde. Es sei daran erinnert, daß K. interessante Teilergebnisse seiner Forschungen 1991 in einem Beitrag in *Miscellanea Mediaevalia* 21/1, dem Tagungsbd der 27. Mediaevistentagung zu Köln vom September 1990 publiziert hat. Für diese Buchveröffentlichung hat der Vf. seine bis Sommer 1991 erzielten Forschungsergebnisse „nur in wesentlichen Aspekten“ ergänzen und bibliographisch aktualisieren können (Vorwort, 7). Es ist erstaunlich, wie beherzt der Vf., vom Fach Historiker (Mittlere Geschichte), eine dergestalt komplexe philosophie- und insgesamt wissenschaftsgeschichtliche – auf die theologische Tragweite des Problems sei eigens hingewiesen –, primär aber naturphilosophische Frage angeht.

Der Schwerpunkt der Studie liegt in der Überführung der traditionellen, seit der Antike bis in die Renaissance (und z. T. darüber hinaus) entwickelten naturphilosophischen Elementenlehre und der mit ihr verbundenen Lebendigkeitsvorstellungen in ein Denkmuster, dessen Prinzip der Ordnungsgedanke im Zusammenspiel der Naturkräfte und des Lebens, in der Gesellschaft und Politik ist. Der Vf. verfolgt zunächst das *Ordo*-Denken in der Naturphilosophie (9–95), indem er selektiv und nur in sehr großen Zügen die Elementenlehre mit ihren Kräften- und Lebendigkeitsvorstellungen von Plato bis Giordano Bruno und Tommaso Campanella zeichnet und ein ihr zugrundeliegendes Prinzip der Ordnung konstatiert. Im zweiten Schritt versucht er, den Bezug zwischen den naturphilosophischen Auffassungen und dem politischen Denken aufzuzeigen (98–122). Er greift eine spezielle Literaturgattung der sog. politischen Traktate von Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua, Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci, Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), Giordano Bruno heraus und streift diese lediglich inhaltlich; mehr Beachtung fanden politische Auffassungen von Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni Aretino, Marsilio Ficino, Niccolò Machiavelli und Thomas Morus.

In der Einleitung (9–11) nimmt der Vf. die Lehre von den vier Elementen des Konrad von Megenberg (gest. 1374) zum Anlaß, den zeitlich-thematischen Rahmen, die Methode und die Intention seiner Untersuchung darzulegen. An erster Stelle nennt er das Problem der Rezeption der antiken naturphilosophischen Elementenlehre im Hoch- und Spätmittelalter. In den Mittelpunkt des Interesses rückt jedoch die Frage nach den „selbständigen Denksätzen“, „neuartigen Beobachtungen und Beschreibungsformen“ in der mittelalterlichen Elementenlehre. Unter diesen Gesichtspunkten ausgewählte Quellentexte sollten mit besonderer Berücksichtigung von drei Themen: Ordnung, Kraft und Leben gelesen und ausgewertet („vergleichend untersucht“) werden. Der Vf. unterstreicht, daß ein Gesamtüberblick oder eine Vollständigkeit in bezug auf den für die Untersuchung gewählten Zeitrahmen, auf die Autoren und ihre Texte nicht angestrebt wird (10). Der Zielanspruch ist bescheiden: aus wenigen, wie sich zeigen wird, Mosaiksteinen (Einzelbeobachtungen) soll sich „ein Bild der Elementenlehre des europäischen Spätmittelalters ergeben“ (ebd.). Sprach der Vf. einige Zeilen zuvor von der Rezeption der antiken Elementenlehre als von dem ersten Schritt seiner Untersuchung: „Nach ihrer Rezeption während des Hohen und Späten Mittelalters wollen wir im folgenden fragen“ (10), so schränkt er bald ein: „Ebenso sollen weder die Traditionszusammenhänge zwischen antiker und mittelalterlicher Elementenlehre noch die biographischen und wissenschaftlichen Hintergründe zu den genannten Autoren und ihren Werken den Gang unserer Untersuchung bestimmen. Wir beschränken uns vielmehr auf die genannte Fragestellung“ (10f).

Im ersten Abschnitt nach der Einleitung (1.2. Antike Tradition. Die Elementenlehre, 12–31) wird zunächst die antike Elementenlehre anhand ihrer drei Exponenten: Plato, Aristoteles, Cicero skizziert (12–22). Das Anliegen des Vfs ist, wesentliche Unterschiede dieser Tradition zur mittelalterlichen Vorstellungen und deren Entwicklungsgang festzustellen (12). Anschließend nimmt K. den Gedanken einer elementischen Ordnung auf (22–31). Zwar geht der Vf. von einer antiken Ordnungsvorstellung aus, die „überall dort übertragbar und anwendbar (ist), wo das Zusammenwirken von Teilen eines Ganzen beschrieben werden soll“ (22), und er verweist hierfür auf die Zyklen-theorie, die auf Plato zurückgeführt werden kann (23). Aber er verläßt bereits den zuvor in der Überschrift festgelegten chronologisch-thematischen Rahmen, d. h. den Boden der antiken Tradition, und geht zur Frage nach der Rezeption und Ausgestaltung des Ordnungsgedankens vom Mittelalter bis ins 17. Jh. (23–31) über. Von den mittelalterlichen Quellen wird hier nur ein kurzer Text aus der *Ökonomik* des Konrad von Megenberg vorgestellt; die Richtung der generalisierenden Überlegungen wird im wesentlichen durch Sekundärliteratur, die in den Anmerkungen reichlich zusammengetragen wurde, gewiesen.

In weiteren fünf Abschnitten 1.3. bis 1.7. (32–60) wird die naturphilosophische Reflexion des Hoch- und Spätmittelalters zum Themenkomplex der vier Elemente anhand des Beitrags von zwölf „herausragenden Autoren naturwissenschaftlicher Texte aus dem hohen Mittelalter“ (32) vorgestellt: (I.) Wilhelm von Conches (32–35), Theodorich (Thierry) von Chartres (35–36); (II.) Hildegard von Bingen (38–45); (III.) Albertus Magnus (46–49); (IV.) Berthold von Regensburg, Meister Eckhart (50) und Bonaventura

(51); (V.) Nikolaus von Kues (53–55), Johannes Hus (52f), Raimund von Sabunde (55–59), Giovanni Pontano (59f) und Erasmus von Rotterdam (60).

Der Entwicklung der Elementenlehre in der Naturphilosophie der Renaissance widmet K. zwei Abschnitte. Unter der Überschrift „1.8. Renaissance. Kraftprinzip und Leben“ (61–85) zeichnet er die, wie er feststellt, „neue und völlig andere Vorstellung vom Verhältnis zwischen Lebewesen und Elementen“ (61) nach. Den Aufweis für das „neuartige Denken“ sieht er in der Lehre von Marsilio Ficino (61–66), Leonardo da Vinci (67–76), Leone Hebreo (75), Giovanni Pico della Mirandola (77f) und Giovanni Francesco Pico della Mirandola (76), Theophrast von Hohenheim (Paracelsus) (78–85). Zu einer besonderen Hervorhebung der Dynamik, der Wirkungsweise der Elemente und des Lebendigkeitsmotives kommt es dann im problemgeschichtlich fortführenden Abschnitt „1.9. Renaissance. Bewegung, Wirkungskräfte und Leben“ (86–95). Die Ausführungen des Vf.s haben entsprechende Ansichten von Agrippa von Nettesheim (86), Charles de Bouelles (86–88), Tommaso Campanella (88–89) und Giordano Bruno (89–95) zum Gegenstand.

In der Zusammenfassung (96f) des ersten (naturphilosophischen) Hauptteils (9–95) beschränkt sich K. auf ein kurzes Resümee der besprochenen Lebendigkeitsvorstellungen. Er ordnet sie in zwei Strömungen ein: eine ältere, mit dem Namen des Albertus Magnus und des Raimund von Sabunde verknüpfte Auffassung, wonach „Leben und Lebendigkeit den Lebewesen eignet, d. h. mit und in ihnen entsteht“ und vergeht, und eine jüngere, von Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci, Theophrast von Hohenheim (Paracelsus) und Giordano Bruno vertretene Lehre von der Lebendigkeit als einem frei übertragbaren Prinzip, das allen Lebewesen gleich ist.

Von der naturphilosophischen Frage der elementischen Ordnung geht K. im zweiten Hauptteil seines Buches zum Thema der politischen Ordnung (98–121, 122: Zusammenfassung) über, wobei er das mittelalterliche Erbe nur auf wenige Aussagen politischer Traktate einiger scholastischer Autoren (Thomas von Aquin, 98; Aegidius Romanus, 99; Marsilius von Padua, 99) reduziert und in Verbindung mit vier „eigenständigen Denker(n) der Renaissance“ (Theophrastus von Hohenheim, 101; Giordano Bruno und Pico della Mirandola, 102; Leonardo da Vinci, 102f) als die „Einleitung“ in das politische Denken der Renaissance aufbaut.

Daß die Kommentare zur Politik des Aristoteles, welche im Hochmittelalter einen besonderen Ort der politischen Reflexion und einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung von politischer Philosophie und Staatsdenken darstellten, nicht berücksichtigt werden, schmälert den Wert des Buches. Denn ohne die Politikkommentare kann kaum „das vorherrschende politische Denken des Hoch- und beginnenden Spätmittelalters“ (98) rekonstruiert werden. Bedeutende Autoren von Politikkommentaren, die keine Gelegenheitschriften vom Typus politischer Traktate verfaßt haben, so wie z. B. Albertus Magnus, werden hier nicht erwähnt. Ebenso ist die Relevanz mittelalterlicher Kommentare zur Metaphysik und Ethik des Aristoteles im Zusammenhang mit dem Ordo- und Tugendgedanken in der Politiklehre nicht zu übersehen. Die dem Hochmittelalter insgesamt und Thomas von Aquin (und Marsilius von Padua) insbesondere a priori und ohne Quellenbelege supponierte sog. organologische Staatsauffassung erweckt Bedenken. Der nachfolgend zitierten Ansicht des Vf.s können wir in dieser Form nicht zustimmen, da sie die ideen- und quellengeschichtliche Perspektive einengt und in ihrer Schlußfolgerung zumindest zweifelhaft ist:

„Obwohl dabei mit Metaphern organischen Lebens gearbeitet wird, besteht doch in einem derartigen Staatsdenken keine Notwendigkeit zur Entwicklung einer eigenständigen (über die Anlage von Körper, Staat und Kosmos hinausgehenden) Kraft- oder Lebendigkeitsvorstellung bezüglich eines einzelnen Menschen oder auch des Regenten. Die Wirkungsmöglichkeiten der Menschen bestimmen sich aus ihrer Verortung innerhalb des Staatskörpers und sollen durch einen Katalog ihrer erwünschten und erstrebten Eigenschaften vorbestimmt werden. Unabhängig davon sind sie kaum von Interesse“ (100).

Auch mit der Sichtweise des Vf.s, der konkret handelnde Mensch sei für Thomas das einzige Prinzip und Kriterium (Maß) von politischen Eigenschaften (Tugenden bzw. Lastern), und „Handlungs- und Wirkungsweisen“ des Menschen seien nur an ihn (substantzgebunden (100f, 104), stimmen wir nicht überein. Denn konkrete politische Eigenschaften sind nach Thomas in der Tat subjektgebunden, doch nicht deren Prinzipien. So erscheint hier die vom Vf. intendierte Akzentsetzung auf die Analogie in der naturphilosophischen Auffassung des Mittelalters von der Substanzgebundenheit der Lebendigkeit und des Lebens einerseits und des Prinzips und des Trägers von politischen Eigenschaften im „zeitgleichen“ Staatsdenken (der Renaissance!) andererseits problematisch zu sein und der nur dürftig ausgewiesenen Quellenlage kaum zu entsprechen (101–103).

Wie die naturphilosophische Elementenlehre so wird auch das politische Denken der Renaissance in zwei Schritten behandelt: „2.2. Renaissance: Ordnung und Günst des Augenblicks“ (104–110) und „2.3. Renaissance: Kraft, Kraftprinzip und Ordnung“ (111–121). Aus der in der

Überschrift festgelegten Perspektive stellt der Vf. zunächst die Staatslehre der Schrift *De re publica* des Francesco Petrarca (gest. 1374) vor (104–106); es folgt die Darlegung der Ansichten von Leonardo Bruni Aretino (106–109), Marsilio Ficino (109) und Coluccio Salutati (109f). Im zweiten Schritt wendet sich K. Niccolò Macchiavelli zu, dem Autor, „der am weitesten zu einem Prinzip als Handlungsantrieb“ vorgedrungen ist (111–118). Der Abschnitt klingt mit einigen Gedanken über utopische Staatstheorien von Thomas Morus (118–120) und Tommaso Campanella (120f) aus.

In einer kurzen Zusammenfassung (122) präsentiert der Vf. das Ergebnis seiner Untersuchung. Er konstatiert eine, „wenn auch nicht in jedem Fall, verblüffende“ Analogie der „Entwicklung einer Lebendigkeitsdefinition aus einem nicht substanzgebundenen Kraftprinzip und der daraus abgeleiteten übertragbaren Kraft“ in der Naturphilosophie und im Staatsdenken. Offen läßt K. allerdings, inwieweit diese Entwicklung für das ausgehende Mittelalter und die Renaissance repräsentativ ist. Das Buch schließen ein Quellen- und Literaturverzeichnis (123–127; 128–138), sowie ein Personen- und Sachregister (139f; 141–146) ab.

Auf einige kritikwürdige Seiten des Buches sei eigens hingewiesen: Der im Untertitel des Buches (3, ein Druckfehler blieb hier unbemerkt) angegebene Zeitraum, auf den die Studien bezogen sind, entspricht nicht dem vorgefundenen Sachverhalt und der erklärten Intention des Vf.s, der sich weder auf ausgewählte Autoren des ausgehenden Mittelalters beschränkt noch besonders konzentriert, sondern ausdrücklich die Tradition der Antike und der Renaissance bis in die Frühen Neuzeit mit einbezieht (vgl. Einleitung, 10f). Zu einer solchen Feststellung kommt man schon bei der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses (5). Ferner läßt der Vf. den Eindruck entstehen, daß die antike Elementenlehre und ihr Zusammenhang mit der Entstehung von Lebewesen erst mit Plato beginnt (12). Es hätte sich gelohnt, darauf hinzuweisen, daß schon in der vorsokratischen Periode der griechischen Philosophie noch vor Empedokles und der Atomistik (sie kommt im Buch kaum zur Geltung, vgl. 12, 27f), insbesondere im Pythagoreismus, der Ordnungsgedanke stark ausgeprägt war; er ließ die Welt als eine Harmonie erscheinen, und er galt als Prinzip des individuellen und gesellschaftlichen Lebens (Ethik und Politik). Man vermißt schließlich den Namen von Empedokles, jenes großen Naturdenkers, von dem die Vierzahl der Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde) herrührt, der bereits fast alle damit zusammenhängenden Fragen zu der Qualität der Grundstoffe, ihrer gegenseitigen Relation, Bewegung und ihrem Kraftprinzip, sowie der Entstehung von Lebewesen eingehend erörtert hat. Ideengeschichtlich betrachtet war es seine Elementenlehre, die bis in die Anfänge des 18. Jh.s Geltung in den Naturwissenschaften gehabt hat.

In bezug auf die Scholastik wäre die Erwähnung der Lehre des *Liber de elementis* des jüdischen Philosophen und Arztes Isaak Israeli (gest. um 955), welche seit der Übersetzung der Schrift ins Lateinische durch Gerhard von Cremona (gest. 1187) die naturphilosophische Reflexion des Hochmittelalters maßgeblich beeinflusste, erforderlich. Die Quellenbasis des Buches ist für das Hochmittelalter insgesamt und im besonderen für Thomas von Aquin und Albertus Magnus viel zu dünn. Es ist zu bedenken, daß allein der Thomaslehrer, Albertus Magnus, sich auch und primär in anderen seiner Werke als den vom Vf. herangezogenen, der *Metaphysica* und *Physica*, die ebenso in kritischen Textausgaben zugänglich sind, intensiv mit der Elementenlehre beschäftigt hat. Ohne die Berücksichtigung der Lehrgehalte von *De causis proprietatum elementorum*, *De natura loci*, *De generatione et corruptione*, *De caelo et mundo* des Albertus Magnus bleibt seine Elementenlehre mehr oder weniger ein Torso. Ja, sogar Alberts Pflanzenlehre des Werkes *De vegetabilibus* ist dem elementischen Viererschema verpflichtet, wie neulich Klaus Biewer in seiner Untersuchung der Botanik Alberts festgestellt hat.

Schließlich wäre noch mehr Sorgfalt in sprachlich-stilistischer und drucktechnischer (auch typographischer, insbes. Fußnoten) Hinsicht mancherorts erwünscht, wie sich am Beispiel folgender Fälle zeigt: „... Augustinus Niphus (1473–1538/1545) in seinem „De coelo“-Kommentar von 1554 ...“, 29; Johannes des Sacrobosco statt Johannes de Sacrobosco, 9, 128; Morkowski statt Markowski, 57, 134; Historisches Zeitschrift, 115, 136; Vicent de Beauvais, 127; Sturlese, Sturlese statt Sturlese, Loris, 137.

Zweifelloso wirkt das Buch, in dem der Vf. von der klassischen Elementenlehre ausgehend den naturphilosophischen und politischen Ordnungsgedanken des Hochmittelalters, der Renaissance und der Frühen Neuzeit am Beispiel einiger bedeutender Zeitzeugen nachzuzeichnen versucht, eine nicht nur wissenschaftshistorisch interessante, sondern vor allem systematisch bedeutsame und weit verzweigte Fragestellung auf. Dafür gebührt dem Vf. Dank und Anerkennung. Insgesamt aber muß das Vorhaben des Vf.s als miß-

lungen gewertet werden, da einerseits das Buch in methodischer und sachlicher Hinsicht zu viele Defizite aufweist, andererseits dem Vf. die Dimension und manche Implikationen seiner Fragestellung nicht bewußt zu sein scheinen. Es läßt sich nicht verbergen, daß der geneigte und mit der Problematik ein wenig vertraute Leser von der Lektüre des Buches unterfordert und enttäuscht ist.

Bonn

Henryk Anzulewicz

Vereš, Tomo: *Albertus Magnus Doctor universalis*. Philosophia realis. Svezak prvi, Bd I. – Zagreb 1994, 231 S. (Demetra. Filozofska biblioteka Dimitrija Savica, 8a), geb. DM 50,00 ISBN: 953-6093-05-7

Der vorliegende Bd von T. Vereš O. P., des Ordinarius für Phil. am Phil.-Theol. Institut der Jesuiten zu Zagreb, ist das erste Albertbuch, das dem kroatischen Leser anhand einer Auswahl von zweisprachigen kroatisch-lateinischen Alberttexten einen Einblick in die Philosophie und Naturwissenschaft des *Doctor universalis* vermittelt. Der lateinische Paralleltext, zugleich die Grundlage der kroatischen Übersetzung, ist bis auf eine Ausnahme (*Mineralia*, 149–167) mit dem der kritischen Kölner Ausgabe der „*Opera omnia Alberti Magni*“ identisch. Im Anschluß an den Alberttextteil werden drei Dokumente, die Alberts Lebensbeschreibung ergänzen und nuancieren, ins Kroatische übersetzt und mit dem Parallelabdruck der lat. Originalversion hg. Den Gehalt des Buches, vom Vf. in fünf Teile gegliedert, machen drei Hauptteile aus: Einleitung, Alberttexte und Dokumente (zweisprachig), Bibliographie.

Die Einleitung (3–76) behandelt zwei große Themenbereiche: Leben (5–34) und Werk (35–76) Alberts d. Gr.:

Die Lebensbeschreibung, der eine Schilderung der historischen Größe Alberts vorausgeht (5–10), umfaßt sieben Abschnitte: Kindheit und Jugendzeit (11–15), Studium und Lehrtätigkeit im Predigerorden (15–18), Pariser Universitätslaufbahn (18–21), Gründer des Kölner Studium Generale (21–25), Provinzial der deutschen Ordensprovinz und Papstberater (25–29), Bischof von Regensburg und Kreuzzugsprediger (29–30), Lebensabend (31–34). Der Vf. stützt sich auf einschlägige gedruckte Quellen, kritische Bearbeitungen und interpretiert einige biographisch relevante Aussagen aus dem Schrifttum Alberts. Die Sekundärliteratur ist in hohem Maß deutscher Provenienz (J. Sighart, P. von Loë, W. Stammer, M. Grabmann, A. Walz, H. Chr. Scheeben, B. Geyer, A. Fries, H. Stehkämper: *Albertus Magnus*. Ausstellung zum 700. Todestag, Köln 1980 u. a.); der Anteil kroatischer Literatur ist beträchtlich.

Die Darstellung und Würdigung des wissenschaftlichen Werkes Alberts d. Gr. (35–49, 51–69, 73–76) geschieht unter drei Aspekten: Naturwissenschaft (37–41), Philosophie (41–45), Theologie (45–49). In der allgemeinen Charakteristik (35–37) gibt V. das Gesamtwerk, wohl versehentlich, mit 43 philosophischen und 31 theologischen Schriften an, während er bei der Aufstellung der Werkliste auf entsprechend 41 und 33 Titel kommt (73–76). Er orientiert sich an den Angaben des Handschriftenrepertoriiums der Werke Alberts von W. Fauser SJ (73) und nicht an dem z. Z. geltenden kritischen Werkkatalog (Alberti Operum omnium Conspectus), der, wie auch die Vorlage des Hss.-Repertoriiums, einiger Korrekturen bedarf. Gesamtausgaben der Werke Alberts von Jammy (1651), Borgnet (1890–1899) und die im Verlag Aschendorff erscheinende kritische Kölner Edition (1951ff) sowie zwei kritische Einzelausgaben – „*De vegetabilibus*“ (E. Meyer – C. Jessen, 1867, Nachdruck 1982) und „*De animalibus*“ (H. Stadler, 1916, 1920) – werden vorgestellt (35). In Alberts Gesamtwerk werden zwei methodisch bedeutsame Ansätze hervorgehoben: Streben nach Erschließung und Synthese des gesamten Wissens (35), Abgrenzung der Theologie von den profanen Wissenschaften und Anerkennung von deren Autonomie (36, 39, 44f).

Das Projekt, alle naturphilosophischen und -wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles (und solche, die für aristotelisch angesehen wurden) zu erklären, d. h. die authentische Lehre des Stagiriten den Lateinern (Christen) verständlich und nützlich zu machen, hat Albert in Köln, einige Zeit nachdem er 1248 Paris verlassen hat, in Angriff genommen (38). Das Programm wurde unter Beachtung des Grundsatzes, daß die profanen Wissenschaften von der Theologie in ihrem Gegenstand, ihren Methoden und ihrer Zielsetzung unabhängig sind, verwirklicht (39). Alberts naturwissenschaftlicher Beitrag wird u. a. mit sachkompetentem Urteil der Wissenschaftshistoriker E. Meyer, H. Balss, A. v. Humboldt gewürdigt (40f).

In der Bestimmung des Standortes von Alberts Philosophie stellt der Vf. fest, Albert sei nicht nur Aristoteliker, sondern auch weitgehend der Philosophie des Plato verpflichtet gewesen, wobei er aufgeschlossen, aber auch kritisch gegenüber der geistigen Tradition der Griechen, Juden und Araber stand (42f). Obwohl Albert keine eigene philosophische Schrift – abgesehen von mancher Gelegenheitsabhandlung, wie „*De XV problematibus*“ – verfaßt habe, sei er ein eigenständiger Philosoph gewesen, der seine Aufgabe darin sah, die Philosophie des Aristoteles und anderer Denker zu erklären (43f).

Der Theologe Albert ist nicht nur auf sein Fach beschränkt. Naturkundliches ist aus seiner Theologie nicht wegzudenken. Diese Tatsache erklärt sich u. a. dadurch, daß sein Interesse an der Natur bereits in der Jugendzeit ausgeprägt war und ihn zum Studium der aristotelischen Schriften über die Natur nach Italien führte. Seine Devise war, die ganze Welt sei dem Menschen die Theologie (45). Die allseitige Ausrichtung des Denkens habe

eine Theologie hervorgebracht, deren Maßgabe Gott, Mensch und seine Welt sind (46). Sie hat Thomas von Aquin, die deutsche Mystik, Nicolaus von Cues geprägt und Anhänger in Paris, Köln und Krakau zusammengeführt (48f).

Die Würdigung des Werkes Alberts schließt der Abschnitt „Albert d. Gr. in Kroatien“ ab (51–69). Es wird versucht, unter Berücksichtigung historischer Fakten, geographischer Gegebenheiten und Überlieferungen im Werk Alberts, seine Beziehung zu diesem Land zu bestimmen (51–53). Über die Vermutung, Albert habe als Provinzial den nahegelegenen slovenischen Dominikanerkonvent Ptuj (Pettau) visitieren können, kommt man dabei kaum hinaus (53). Von der handschriftlichen Verbreitung der Werke Alberts in Kroatien zeugt der Codex Zagreb, Nacionalna Sveučilna Biblioteka MR 41 (15. Jh.), welcher drei Bücher (III–V) der fünfteiligen Schrift „*Mineralia*“ überliefert (54f); hinzuzurechnen ist die handschriftliche Überlieferung von vier Albertschriften: „*Logica*“, „*De sex principiis*“, „*De generatione et corruptione*“ und „*De caelo et mundo*“, die bis 1751 in der Bibliothek des Dominikanerkonventes St. Dominikus von Dubrovnik vorhanden waren und (vermutlich während franz. Besatzung der Stadt 1806–1814) verschollen sind (55). Bei den zehn in den Bibliotheken Kroatiens 1952 nachgewiesenen Inkunabeln mit Albert zugeschriebenen Werken handelt es sich in sieben Fällen um Pseudepigraphen, die übrigen drei Inkunabeln überliefern vier echte Albertwerke: „*De animalibus*“, „*De IV coaequaevis*“, „*De homine*“, „*Meteora*“ (55ff). Eine weitere Inkunabel mit „*De intellectu et intelligibili*“ Alberts (Leipzig, Martinus Landsberg, ca. 1489–1496) ermittelte V. in der National- und Universitätsbibl. von Zagreb (58f). Für eine Albertrezeption bei den kroatischen Autoren des 13.–15. Jhs. fehlen Anhaltspunkte (59); vom 16. Jh. bis in die Neuzeit ist eine äußerst bescheidene, vornehmlich auf die Naturwissenschaft ausgerichtete Assimilation feststellbar (60–63). Seit dem 18. Jh. werden gelegentlich Sätze aus dem Werk Alberts kroatisch zitiert; erste kroatische Übersetzungen von Textfragmenten und kleineren Schriften Alberts erscheinen im 20. Jh. (63–69).

Der erste Teil des Buches (die Einleitung) schließt mit einem systematischen Verzeichnis der Werke Alberts (nach W. Fauser SJ); die in der Editio Coloniensis bisher erschienenen Schriften werden angezeigt (73–76). In einer Anm. verweist V. auf die seiner Ansicht nach – er bleibt mit der bisherigen Fassung des Werkkataloges konform – ungelöste Echtheitsfrage der mathematischen Schriften Alberts; zu dem von P. Tummers erbrachten Nachweis der Echtheit nimmt er keine Stellung, sondern verweist auf die jüngste Zusammenfassung der Diskussion um die Mathematik in den Werken Alberts von R. Ineichen von 1993 (nicht „1983“) (73). Dennoch liest man unter der Abb. der Hs. Wien, Bibl. des Dominikanerklosters 80/45 (nicht „Österr. Nationalbibliothek, Wien“) f. 135r: „Alberts Kommentar zur Geometrie des Euklids ...“ (194).

Im zweiten Hauptteil – Alberttexte und Dokumente – bietet V. die kroatische Übersetzung der parallel abgedruckten lat. Texte von „*De XV problematibus*“ (vollst. Text: 77–133; 135–146: Autoren- und Sachindex), Fragmente aus „*Mineralia*“, Tr. 1 Kap. 1,6 u. 9 (149–167, nach der Pariser Ausg. v. A. Borgnet 1890), „*De caelo et mundo*“, B. 2 Kap. 9 u. 11 (169–183), „*De natura loci*“ (Tr. 1 Kap. 12). Die Übersetzungen sind mit erklärenden Anmerkungen ausgestattet; zu „*De XV probl.*“ wurden Indices der Editio Coloniensis – Autorenindex (nur die von Albert zit. Autoren; V.: *Index nominum*) und Sachindex – beigegeben. Auf die Alberttexte folgen drei Dokumente (sie waren von V. auch anderwärts publiziert): päpstl. Ernennungsurkunde vom 5. Januar 1260, mit der Albert zum Bischof von Regensburg berufen wird (197–199), Schreiben des Ordensgenerals Humbert von Romans vom Januar(?) 1260 an Albert bezüglich der Bischofserhebung (201–205), Alberts Testament (207–211). V. gibt die Druckausgaben der Dokumente an, nach denen er den lat. Text bietet. Für das Testament kann auch auf den eher greifbaren Abdruck von J. A. Schmeller bei J. Sighart, *Albertus Magnus*, Regensburg 1857, 248f Anm. 3 (das Buch wird sonst von V. zitiert), oder G. Löhr, *Beiträge z. Gesch. d. Kölner Dominikanerkl.* im MA, II, Leipzig 1922, 32f n.58 (QF XVI–XVII), hingewiesen werden.

Der dritte und letzte Hauptteil des Buches enthält eine zweiteilige Albertus-Magnus-Bibliographie: ein Verzeichnis kroatischer Veröffentlichungen (in chronolog. Reihenfolge, 215–220) und eine Auswahl fremdsprachiger Literatur (systematisch, 221–231). Sowohl die erste als auch die zweite Liste stellt eine Überarbeitung und Fortführung der Bibliographie des Vf. von 1981 dar.

Das Buch wurde mit vielen passenden und interessanten Abbildungen ausgestattet, die in Mehrzahl aus H. Stehkämper (Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag, Köln 1980) entlehnt sind, wie aufgrund eines Mißverständnisses in der Bibliotheksangabe (194) und anhand von zwei Wiederholungen von Stehkämpers Fehlangaben in den Bildunterschriften (168, 184) erkennbar ist. Unter den Tafeln der Alberthandschriften sind vier Autographa: Köln, Hist. Archiv d. Stadt W 258a f. 61v u. 388r: „*De animalibus*“ (2, 70); Köln, Hist. Archiv d. Stadt W f. 259 S. 233v: „*Super Matthaum*“ (148); Wien, ÖNB 273f. 151: „*De natura loci*“ (!) (168).

Nach der 1993 von A. Pavlovic O. P. besorgten kroatischen Übersetzung von Alberts „*Principium super totam Bibliam*“ liegen nun auch die ersten philosophischen Alberttexte in Kroatisch vor. Dem Vf. gebührt Dank und Anerkennung für die Mühe der Übersetzungsarbeit und für die umfassende, gute Einführung des kroatischen Lesers in die Albertforschung.

Bonn

Henryk Anzulewicz

Allgemeines

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit. Hg. v. Gerhard Müller. – Berlin: W. de Gruyter 1994. IV, 788 S., geb. DM 448,00 ISBN: 3-11-014596-0

Der hier zu besprechende Bd beginnt mit einer fundierten Würdigung der Napoleonischen Epoche.

Einleitend wird der Begriff umschrieben und ihr geschichtlicher Verlauf gewürdigt. Hinweisen sei besonders auf die Beurteilung des Französischen Konkordates von 1801. Der Art. Nassau bietet einen Überblick über die Nassauer Grafschaften bis zum Ende des Alten Reiches, über das Herzogtum Nassau (1806–1866) und die preußische Provinz Hessen-Nassau. Der Beitrag „Nationalismus“ schildert Begriff, Formen und Geschichte des Nationalismus und erörtert das Verhältnis von Religion und Nationalismus.

Umfangreich ist der Art. über den Nationalsozialismus. Er berichtet über seine Anfänge, seine Entwicklung und die Machtübernahme. In einem eigenen Beitrag wird das Verhältnis von Nationalsozialismus und Kirche angesprochen. Die unterschiedliche Haltung von katholischer Kirche und evangelischer Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus wird offen dargestellt. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die Kirchenpolitik Hitlers gegenüber der evangelischen Kirche. Der Wahlsieg (etwa 70 %) der Deutschen Christen wird erwähnt und die Anfänge der Bekennenden Kirche gewürdigt. Der Vf. weist darauf hin, daß die Barmer Theologische Erklärung keine kritische Stellungnahme zum Nationalsozialismus enthielt. Bei der Zusammensetzung der Synode wäre eine solche Kritik unannehmbar gewesen. Zu korrigieren ist der Satz, daß die evangelische Kirchenleitung zum Judenpogrom schwieg. Tatsächlich verteidigte der Thüringer Landesbischof Martin Sasse die Reichskristallnacht 1938 mit dem Hinweis auf Luthers Judenschrift von 1543.

Ausführlich sind die Art. „Natürliche Religion“ und „Natürliche Theologie“. Weitere Beiträge behandeln die Themen: Natur, Natur und Übernatur, Naturalistische Ethik, Naturphilosophie, Naturrecht, Naturreligionen, Naturwissenschaft. Beachtung verdient der Art. „Neue Religionen“. Auch der Beitrag „Normen“ fordert ein aufmerksames Studium. Beim Art. „Newman“ wäre die deutschsprachige Literatur zu ergänzen. Der Beitrag „Nikolaus von Clemanges“ ist fundiert, mißverständlich jedoch die Formulierung, daß er als katholischer Vf. in Anspruch genommen wird; denn tatsächlich ist er ein katholischer Autor. Informativ ist der Beitrag über Nikolaus von Flüe. Wenig bekannt ist die Stellungnahme der Schweizer Reformatoren (Zwingli, Bullinger) und von Luther über ihn (1528). Der Beitrag über Nikolaus von Kues bietet reichhaltige Informationen, auch über seine Wirkungsgeschichte, und zeichnet sich durch umfangreiche Literaturangaben aus. Leben und Werk von Nikolaus von Lyra werden aufgezeigt, seine Theologie und Nachwirkung gewürdigt. Nikolaus von Myra wird in Legende und Kult dargestellt.

Von den biographischen Art.n seien ferner erwähnt: Friedrich Naumann, Friedrich Nausea, I. A. W. Neander, O. von Nell-Breuning, Nemesius von Emesa, Filippo Neri, Nestorius, Nikolaus I. (dem der Ehrentitel „der Große“ zuerkannt wird), Friedrich Niebergall, H. R. Niebuhr, Friedrich Nietzsche, Nilus von Ancyra, Norbert von Xanten. Die Literatur wäre an verschiedenen Stellen zu ergänzen. So fehlt z. B. beim Art. „Nausea“ mein Beitrag über ihn in den „Fränkischen Lebensbildern“. Bei Nell-Breuning wäre ein Nachruf von Heinz Müller zu nennen.

Von den theologischgeschichtlichen Art.n seien hervorgehoben: Nestorianischer Streit, Neuchalkedonismus, Neue Religionen, Neuluthertum, Nicäa, Neuprotestantismus. Aufschlußreich ist der Beitrag „Nominalismus“. Ihre Hauptvertreter werden aufgeführt, die Wissenschafts-, Erkenntnis- und Universalienlehre der Nominalisten aufgezeigt und u. a. das Problem der doppelten Macht Gottes, die Naturphilosophie der Nominalisten, nicht zuletzt ihre Eucharistielehre dargestellt.

Von den Länderart.n sei verwiesen – neben Nassau – auf die Beiträge Nubien und Norwegen. Ein umfangreicher Art. ist der Stadt Nürnberg gewidmet. Die Anfänge der Stadt, ihr wirtschaftlicher und kultureller Aufstieg, die Reformation in Nürnberg (mit einer Würdigung von Charitas Pirckheimer) bis zur kirchlichen Situation im 20. Jh. werden geschildert. Aus dem Gebiet der Religiösen Volkskunde erwähne ich den Art. „Nothelfer“, in der ihre Verehrung fundiert dargelegt und Regensburg als frühes Zentrum des Nothelferkultes herausgestellt wird.

Erfreulich ist, daß in dem vorliegenden Bd die Zahl der kürzeren Beiträge vermehrt wurde und Abhandlungen von über 50 S. zurücktreten. Man kann nur hoffen, daß diese Neuausrichtung fortgesetzt wird. Der Bd schließt mit einem umfassenden Beitrag „Obrigkeit“, in dem u. a. die Obrigkeitslehre Luthers und die katholische Obrigkeitstheorie (u. a. von Bellarmin und Suarez) gewürdigt wird. Auch dieser Bd ist mit seinen fundierten Informationen ein wertvolles Hilfsmittel und Nachschlagewerk für viele Fragen der Theologie und Philosophie, den man mit Dank entgegennimmt.

Freiburg

Remigius Bäumer

Perlitt, Lothar: Allein mit dem Wort. Theologische Studien. Zum 65. Geburtstag. Hg. v. Hermann Spieckermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 370 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-53634-8

Die Sammlung seiner Aufsätze, die den bekannten Alttestamentler L. Perlitt zu seinem 65. Geburtstag ehren soll, ist von seinem Schüler H. Spieckermann vielleicht mit etwas Gewaltsamkeit unter ein gemeinsames Leitwort (in Abwandlung des Titels des letzten Beitrages, s. u.) gebracht worden, aber gerade dieser Umstand zeigt, daß die hier zusammengetragenen Beiträge thematisch verhältnismäßig breit gestreut sind. Die (bei sonst chronologischer Ordnung, vgl. das Vorwort) vorgenommene behutsame Gruppierung bringt drei Unterabschnitte hervor.

Der umfangreichste erste besteht hauptsächlich aus einigen seit langem bekannten, fast mehr noch aus entlegeneren atl. Fachbeiträgen: Die Verborgenheit Gottes (11–25 = Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, 1971, 367–382); Israel und die Völker (26–66 = Frieden – Bibel – Kirche, hg. G. Liedke, 1972, 16–64); Der Mensch nach der Offenbarung des Alten Testaments. Eine Auslegung des 8. Psalms (67–80 = Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus, 1974, 7–20); Der Vater im Alten Testament (81–131 = Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, hg. H. Tellenbach, 1976, 50–101.162); Opfer und Priester in der Bibel (189–205 = Eucharistie und Priesteramt, ÖRB 38, 1980, 34–48); Der Tod im Alten Testament (206–221 = PTh 70, 1981, 391–405); Gebot und Gehorsam im Alten Testament (222–235 = Gehorsam – eine Tugend? Hg. W. Böhme, 1982, 11–24); Der Staatsgedanke im Deuteronomium (236–248 = Language, Theology, and The Bible, FS J. Barr, 1994, 182–198). Außerdem gibt es einen noch unveröffentlichten Vortrag: Gott als Schicksal. Schuld und Geschick im Alten Testament (132–145).

Dies alles sind solide Arbeiten; da es sich überwiegend um Themenbeiträge zu Sammelbänden handelt, tragen sie vielfach einen allgemeinen Überblickscharakter. Der jüngste Beitrag spiegelt bereits die jetzige Beschäftigung P.s mit dem Deuteronomium (BK V).

Die besondere Begabung P.s kommt dagegen zum Vorschein, wo er sich mit Themen außerhalb seines engsten Fachgebietes beschäftigt. Die Auslegungsgeschichte des Alten Testaments (Unterabschnitt II) verbindet Fachthematik und Biographie. Besonders spannend zu lesen ist in diesem Bereich der Aufsatz: Heinrich Ewald: Der Gelehrte in der Politik (263–312 = Theologie in Göttingen, hg. B. Moeller, 1987, 157–212), in dem die Schwächen dieses großen Alttestamentlers bei seinen Ausflügen in die politischen Auseinandersetzungen der Zeit schonungslos offengelegt werden, ohne seine Bedeutung zu mindern, wobei ein lebhaftes Panorama des 19. Jh.s entsteht.

Julius Wellhausen sind zwei Artikel gewidmet: Ein kurzer biographischer (251–255 = Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. H. J. Schultz, 1966, 33–37) und: Pectus est, quod theologum facit? Zum 50. Todestag Julius Wellhausens am 7. 1. 1968 (256–262 = DtPfrBl 68, 1968, 4–6). Hier ist das Plädoyer für die Trennung von historisch-kritischer Forschung und ihrer Ergebnisse von persönlicher Frömmigkeit im Sinne Wellhausens beachtenswert.

In dem Beitrag: Auslegung der Schrift – Auslegung der Welt (146–188 = Europäische Theologie, hg. T. Rendtorff, 1980, 27–71), einem Vortrag auf dem Europäischen Theologen-Kongress, bei dem P. in die Fußstapfen des (eigentlich vorgesehenen) Systematikers gedrängt wurde, kann er recht eigentlich seine fachübergreifenden Fähigkeiten entfalten. Dieser Beitrag ist in seinem ersten Teil, in dem er sich mit modernen Geschichts-ideologien seit Hegel auseinandersetzt, in einem guten Sinne polemisch. P. ist geneigt, mit K. Löwith (Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1973, 175) einen übergreifenden Sinn in der Geschichte zu leugnen (157), jedenfalls das Programm „Welt als Geschichte“ als einseitig zu charakterisieren. Die Schrift würde damit „nicht ausgelegt, sondern ausgeplündert“ (160). Im zweiten Teil geht es dann um die Welt als Schöpfung Gottes, in welcher der Mensch sich zu bewähren hat. Auf die Schrift bezogen: „Schriftauslegung ist Weltauslegung mittels der Weltauslegung der Schrift“ (179). Im dritten Teil („Der Streit um die Schrift“) wird das noch im Gespräch mit Pannenberg, T. Rendtorff, Ebeling u. a. entfaltet. Die Lektüre dieses Beitrags ist zu empfehlen!

Schließlich Teil III: Hier erfährt der überraschte Leser, dem diese Seite P.s vielleicht bisher entgangen ist, wie intensiv sich P. mit dem Werk Gottfried Benns beschäftigt hat. Die tragische Figur dieses Pfarrersohns, Dichters und Arztes, der sich in grenzenloser Skepsis gegen alles, was Theologie und Offenbarung heißen könnte, schließlich mit den (vom Dichter geformten, besser: empfangenen) Worten allein gelassen sieht (der dritte und letzte der drei Beiträge in diesem Teil wählt eine Zeile Benns als Überschrift) wird in diesen Aufsätzen einfühlsam zum Leben erweckt.

Es spricht für einen Theologen, wenn er das Gespräch sucht mit einem, den man als Gegenbild eines solchen bezeichnen könnte. Und Benn war nicht irgendwer!

Bochum

Henning Graf Reventlow

Bibelwissenschaft

Valerio, Karolina de: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIV, 454 S. (Beihfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 71), Ln DM 172,00 ISBN: 3-11-014201-5

Ein Buch mit dieser Thematik war längst fällig! Ein Buch mit dem Resultat, wie es K. de Valerio nun vorgelegt hat, war nicht nur ein Desiderat der Wissenschaft, der „objektiven“ Bultmann-Forschung, es war vor allem bitter nötig, um laufender Verleumdung des Marburger Exegeten und Theologen – sie hatte sich im Bewußtsein vieler schon sehr festgesetzt – das Handwerk zu legen. Bei einer Reihe von Theologen hat sich nämlich leider das diffamierende Urteil verfestigt, Bultmann sei Antisemit, seine Haltung gerade zum AT erweise dies eindeutig. Der Rez. hat angesichts der z. T. fahrlässigen, z. T. ideologischen Verleumdungskampagne gefordert, diesem Unrecht endlich dadurch Einhalt zu gebieten, daß in einer sorgfältig erarbeiteten Monographie das Thema „Bultmann und das Alte Testament“ behandelt wird.¹ V. kommt das Verdienst zu, diese Aufgabe mustergültig bewältigt zu haben, und zwar in einer bei dem ausgezeichneten Bultmann-Kenner Otto Merk, Erlangen, geschriebenen Diss. Dabei hat sie, was zu begrüßen ist, nicht nur Bultmanns Äußerungen zum AT analysiert, sondern auch die über das Judentum. Freilich hat sie dabei eine biographische Einengung vorgenommen, nämlich auf das „Frühwerk Rudolf Bultmanns“. Doch bringt sie am Ende ihrer Ausführungen einen Ausblick auf Kontinuitäten, Weiterbildungen und Neuansätze im Werk Bultmanns von 1922 an. Die letzte von ihr eigens thematisierte Publikation Bultmanns ist der 1949 erstmals veröffentlichte Aufsatz „Weissagung und Erfüllung“.² Keinen eigenen Abschnitt erhält seine „Theologie des Neuen Testaments“, doch dürfte sich in ihr nichts wesentlich Neues über das bis 1949 von ihm publizierte Werk finden. Die entscheidenden theologischen und religionswissenschaftlichen Weichenstellungen geschahen früher.

Wer nun nach Erscheinen der Diss. von V. das genannte diffamierende Fehlurteil über Bultmann weiterverbreitet, tut es entweder aus Unkenntnis der Literatur oder aus Böswilligkeit. Das klingt hart, aber anders kann und darf man es nach Erscheinen der Untersuchung von V. nicht mehr formulieren! Diese fürchtet zwar, daß die von Manfred Oeming und mir geforderte Monographie nicht zu einer einheitlichen Sicht des Marburgers in der Forschung führen könnte (9); aber die Qualität ihrer Darstellung wird sicher das ihre tun, damit, auch wenn es nicht zu einer „einheitlichen Sicht“ kommt – wo ist das je der Fall? –, die bösen Ausfälle gegen Bultmann ihr Fundament verlieren.

Was hat V. geleistet? Sie hat neben der Interpretation der gedruckten Werke Bultmanns auch unveröffentlichte Quellen ausgewertet. Dazu gehören vor allem seine Mitschriften der Vorlesungen von Hermann Gunkel und Theodor Haering. Was er hier geistig erfaßt, ist theologisches Erbe mitbekommen hat, kann kaum überschätzt werden. Was er aus diesen Vorlesungen übernommen und wie er es dann eigenständig verarbeitet und theologisch neu in seinem eigenen Denkhorizont durchdacht hat, das macht das Spezifische und vor allem theologisch so Bedeutsame aus, was seine Theologie und sein theologisches Vermächtnis kennzeichnet. Die Vorlesungsmitschriften vertiefen zudem unser Verstehen so bedeutender Männer wie Gunkel und Haering in ihrem theologischen Profil. Doch vergegenwärtigen wir uns nun erst einmal den Aufriß der Diss. von V.:

Kap. 1 bringt den Stand der Forschung und die Struktur der Untersuchung. Kap. 2 thematisiert die Zeit der Ausbildung bis 1907 (Beginn der Repetentenzeit) unter dem Gesichtspunkt der Eindrücke Bultmanns vom AT und Judentum. Gerade dieses Kap. gibt in erfreulich großer Ausführlichkeit Einblick in die genannten Vorlesungsmitschriften. Der Leser wird unter der thematischen Perspektive der Arbeit über Bultmanns Studium und theologisches Examen bestens informiert. Kap. 3 behandelt seine Repetenten- und Privatdozentenzeit in Marburg. Einige der Themen: Bultmanns religionsgeschichtliche Hermeneutik, seine Dissertation, seine Habilitation und sonstige Schriften dieses Zeitabschnitts. Dabei greift V. auch immer wieder – mit Recht! – auf seine Predigten zurück. Unter dem Untertitel „Schriften 1913“ schenkt sie wieder seiner Hermeneutik große Aufmerksamkeit (Ansätze zur Entmythologisierung, sein Verständnis des Predigtamtes). Im 4. Kap. geht es um Bultmanns Lehr- und Forschungstätigkeit in Breslau, Gießen und Marburg (1916–1921), also um jene Zeit, in der seine Theologie festere Konturen annimmt, freilich teilweise noch in starker Differenz zu späteren theologischen Überzeugungen. Es geht um die Formgeschichte als Ablösung psychologischer Exegese (1916!), dann – besonders wichtig! – um die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NT (1917), um die Ablehnung des idealisti-

schen Jesusbildes (1919), das Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur (1920), wobei das Thema „Objektivierbarkeit von Religion“ thematisiert wird (Anlehnung an Schleiermacher!; ein eigener Exkurs behandelt in diesem Zusammenhang Bultmanns Verhältnis zum Marburger Neukantianismus, das Verhältnis zu Hermann Cohen und Paul Natorp hätte ich allerdings gern in etwas ausführlicherer Form gelesen). In die Zeit von 1916–1921 fällt bekanntlich auch noch „Die Geschichte der synoptischen Tradition“. Theologisch ist Bultmann 1921 noch nicht „fertig“. Vor ihm liegt noch ein gehöriges Stück theologischer Reflexion. Im 5. Kap., dem schon genannten „Ausblick“, schaut die Vf.in auf die Zeit von 1922 an und bespricht hier auch die wichtigsten Publikationen zum Thema AT und Judentum. Man wird aber die Themenbegrenzung – gerade für eine Diss.! – auf das Frühwerk voll bejahen können, da nach 1922 zwar die Ausformung seiner hermeneutischen Theologie noch folgt, vor allem in Anlehnung an und in Auseinandersetzung mit Karl Barth und Martin Heidegger (allerdings war seine spätere hermeneutische Theologie m. E. schon früher in wesentlichen Elementen angelegt!), aber das, was Bultmann noch später zum AT und Judentum sagte, in der Konsequenz des von ihm bis 1921 Gedachten liegt.

Ich möchte nun noch aufgrund einiger ausgewählter Abschnitte des Buches das Ganze der Ausführungen von V. genauer charakterisieren. Ihr *theologisches Wollen* formuliert sie bereits auf der ersten Seite:

„Das Thema ‚Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns‘ steht im Zusammenhang mit drei für diese neuere Bultmann-Forschung relevanten Themenbereichen: mit der Erschließung des Frühwerks und mit den Fragen nach einer (gesamt)biblischen Theologie und nach Antijudaismus bei Bultmann.“

In der Tat! Die weithin grassierende Auffassung, Bultmanns Verständnis des NT, ganz speziell die Konzeption seiner nach dem Zweiten Weltkrieg geschriebenen „Theologie des Neuen Testaments“, stehe in kontradiktorischem Gegensatz zu den Bemühungen um eine Biblische Theologie des NT, also eine Theologie des NT, in der es thematisch um die Rezeption des AT durch die ntl. Autoren geht, ist schlechthin falsch! Und ein weiterer Satz zu Beginn (3) ist es, der volle Zustimmung verdient: „Wer heute zum frühen Bultmann forscht, muß sich mit den Lehrern Bultmanns vertraut machen und die eigenen Urteilskriterien reflektieren.“

Aber kehren wir zur Frage des Stellenwertes des AT für Bultmanns theologisches Denken zurück! Es ist schon imponierend, in welchem Umfang und mit welcher Intensität er sich schon während seines Studiums mit dem AT beschäftigt hat; schon während seiner Schulzeit und dann auch in den Jahren danach brachte ihm der enge persönliche Kontakt mit seinem jüdischen Freund Leonhard Frank ein vertieftes Verständnis der Heiligen Schrift Israels. Frank fiel im Ersten Weltkrieg als Soldat an der Front. Es war die Frucht dieser Freundschaft, die Bultmann 1905 an einen anderen Freund schreiben ließ (24):

„Schon oft war ich in den Ferien für länger in seinem elterlichen Haus, und stets ging ich fort voll Bewunderung für dies Familienleben, und überhaupt für all die Gesundheit und Kraft, die in diesem Stamme steckt. Ich glaube, wir Deutschen täten am besten, wenn wir die Juden ganz in unser Volkstum aufnehmen. Unser Volk würde einen schönen Zuschuß an Kräften erhalten. Die Pflege des Familienlebens, die doch gerade die starke Seite des Judentums ist, ist doch für das soziale Wohl von der allergrößten Wichtigkeit.“

Der Name Hermann Gunkel wurde in dieser Rezension schon mehrfach genannt. V. konnte nachweisen, welch großen Einfluß dieser Alttestamentler auf den Studenten Bultmann hatte. Den Abschnitt 2.6 „Hermann Gunkel als maßgeblicher Lehrer Bultmanns im Alten Testament“ sollte man jedem, der sich mit dem Marburger beschäftigt, als Pflichtlektüre auflegen. Daß Bultmann nicht bei Gunkel stehenblieb, versteht sich von selbst. Aber er hat dessen Gedanken weitergedacht und dessen theologisches Denken in seinen eigenen Denkhorizont integriert.

Als nächstes greife ich den Abschnitt 3.6.2 „Hermeneutik“ heraus (3. Kap.: 1907–1916). Der Unterabschnitt 3.6.2.1 ist mit „Der Forscher“ überschrieben. Das Problem der „Voraussetzungsgebundenheit“ (Gunnar Sinn) des Forschers hat Bultmann bereits 1912 klar erkannt, wie übrigens auch andere Historiker und Theologen, so z. B. Theodor Mommsen und Ernst Troeltsch. V.

³ Erstmals in Lieferungen 1948–1953 erschienen, jetzt in 9. Aufl. vorliegend (1984, durchges. u. erg. v. O. Merk).

⁴ Meine eigene dreibändige „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ (Göttingen 1990–1995) hätte ich nie ohne intensive Beschäftigung mit Bultmann schreiben können! Gerade von ihm her vermag die Biblische Theologie des NT an hermeneutischer und theologischer Fundierung zu gewinnen. Gerade von Bultmann her läßt sich begreifen, daß die Unterscheidung von *Vetus Testamentum per se* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* hermeneutisch unverzichtbar ist. Die aufmerksame Lektüre der Diss. von V. führt notwendig zu dieser Erkenntnis.

¹ Rez.: Rudolf Bultmann und das Alte Testament, KuD 30, 1984, 250–272, hier 251; = ders.: Biblische Theologie als Hermeneutik. Göttingen 1995, 132–154, hier 133.

² R. Bultmann: Weissagung und Erfüllung, StTh II, 1949, 21–44; = ders.: Glauben und Verstehen II, Tübingen 1968, 162–186.

zitiert u. a. folgenden Satz Bultmanns (239): „Wer nicht im lebendigen Zusammenhang einer Geschichte steht, kann sie nicht schreiben.“ Sie selbst formuliert es so (240): „Weil es um gegenwärtiges ‚Leben‘ geht, hat Bultmann ja von Anfang an eine Hermeneutik bevorzugt, die als Mit- und Nacherleben auf die Gegenwart und die Beteiligung des Forschers zielt. Bultmann redet sonst von den Wirkungen einer geschichtlichen Größe, vom lebendigen Stoff, der beständiges Weiterforschen verlange, von der Schrift als geistigem, lebendigem Besitz, der zur Auseinandersetzung treibe und vom Alten Testament als geistigem Erbe. Damit sind die Grundlagen eines echt geschichtlichen Fragens erarbeitet ...“

Darin, daß Bultmanns *Hermeneutik* ihren Ursprung nicht in Heideggers *Hermeneutik* hat, stimmt mir V. zu. Es war, worauf ich vielleicht noch einmal hinweisen darf, selbst für einige seiner engsten Schüler überraschend, als er mir einmal schrieb, daß er sein Jesus-Buch geschrieben habe, ohne einen Gedanken Heideggers zu kennen, daß aber seine Bekanntschaft mit ihm begonnen habe, als er ihm das damals noch ungedruckte Manuskript vorlas. Von Heidegger stamme nur das auf dessen Anregung eingefügte Wort „Wirkungszusammenhang“ auf S. 1 der Einleitung. An einer Stelle hätte man sich freilich eine Ergänzung gewünscht. Wenn V. nämlich schreibt, Bultmann habe von Anfang an eine Hermeneutik bevorzugt, die als Mit- und Nacherleben auf die Gegenwart und Beteiligung des Forschers zielt (240) – das klingt doch so, als habe Bultmann diese Auffassung zeitlebens beibehalten –, so hätte sie darauf hinweisen sollen, daß er gerade diesen entscheidenden Gedanken der Hermeneutik Wilhelm Diltheys später in seinem Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik“ von 1950⁵ scharf kritisierte: Statt der Reflexion auf die Individualität von Autor und Ausleger, auf ihre Seelenvorgänge und die Genialität oder Kongenialität des Auslegers bedürfe es der Besinnung darauf, daß die Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpretieren zur Sache sei, die im Text zu Worte kommt. Bultmann wirft also Dilthey eine unzulässige psychologische Hermeneutik vor.

Was V. über frühe Ansätze Bultmanns zur *Entmythologisierung* sagt, ist von großem Interesse. Seine Aussage in einem Aufsatz von 1919, in dem er vom Glauben an eine andere neue Welt über dieser Welt des Werdens und Vergehens spricht, kommentiert sie mit der Interpretation, daß er damit die zeitgeschichtliche Beschränkung eschatologischer Aussagen des NT aufhebe und das Ewige für die Gegenwart und für die Leser seiner Zeit erschließe. Alle Grundkonstanten für seine spätere existentielle Interpretation und Entmythologisierung seien bereits vorhanden (243). Wohl gemerkt, nicht nur Entmythologisierung, sondern auch *existentielle Interpretation*! Geben wir der Vf.in darin recht – und sie hat anscheinend recht –, dann besitzen wir ein weiteres Argument für die Auffassung, wonach Bultmann, wenn er später auf Heideggers fundamentalontologische Terminologie rekurriert, im Prinzip wenig Neues sagt. Daß er hier, vor allem was die Auslegung des antiken Weltbildes angeht, auf Gunkel aufbaut, ist evident (244f). Daß Bultmann diese Überlegungen auch im Blick auf das Predigtamt reflektiert, zeigt, wie sehr er die Exegese, überhaupt die Theologie, in der Verantwortung gegenüber der Kirche sieht (245f). In der Tat, die Forschung am Wort der ntl. Verkündigung dient der kirchlichen Verkündigung des Wortes! Eine Theologie, die im Namen einer sog. freien Forschung diese Verantwortung bestreitet, begreift ihr eigenes Wesen nicht!

Um die Besprechung nicht ausufern zu lassen, sei schließlich nur noch der Schluß des 5. Kap.s erwähnt.

Hier geht es um die theologische Frage nach dem AT und der Heilsgeschichte (seit 1922). V. thematisiert zunächst Glaube und Geschichte und dann die Geschichtlichkeit. Bultmanns Begriff von *Eschatologie* paraphrasiert sie als „Entnommensein aus der Weltgeschichte und Vergangenheit, als Teilhabe des Glaubens an der neuen Geschichte“, von ihm „eschatologisches Geschehen“ genannt (361). Sie hat zutreffend Bultmanns Denken vom *coram Deo* her zum Ausdruck gebracht (361): „In seiner Existenztheologie bestimmt Bultmann Existenz als Sein vor Gott in der Zeitlichkeit, der Geschichtlichkeit des Hier und Jetzt.“ Dann (362): „Vergangenheit interessiert nur als gegenwärtige Vergangenheit in ihrer Beziehung zur Existenz.“ Wenn sie im nächsten Untertitel „Glaube als Zukunft und vergebene Vergangenheit“ umschreibt, so hat sie bereits, ohne dies besonders herauszustellen, Bultmanns Rezeption des heideggerschen Existenzials des „Sein-Könnens“ beschrieben (362f).

Daß sie hier den Einfluß Heideggers auf Bultmann und die dadurch erfolgte Modifizierung und Erweiterung seines ursprünglichen Denkens nicht thematisiert, bedaure ich. Auch wenn sie lt. Titel der Diss. Bultmanns Frühwerk behandelt, hätte der Ausblick auf die Zeit nach 1922 zumindest einen kurzen Hinweis dieserart

verlangt, zumal sie ja schon ausdrücklich auf die nichtheideggerschen Wurzeln seiner Hermeneutik hinweist (s. o.). V. schließt das 5. Kap. mit dem Abschnitt „Altes Testament und christlicher Glaube“. Danach ist das AT von Bultmann als Gesetz, als Gesetz und Evangelium, als Offenbarung für Juden damals und heute, aber auch als „uneigentliche, indirekte Offenbarung für Christen“ verstanden worden. Einige Bemerkungen zu Bultmanns Aufsatz „Weissagung und Erfüllung“ (1949) folgen. Was V. hier über das AT und den christlichen Glauben schreibt, bestätigt nochmals, daß es auch Bultmann um das Problem des Verhältnisses von *Vetus Testamentum* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* ging. Er hat dieses Problem äußerst scharfsichtig gesehen. Er hat damit heutigen Bemühungen um eine „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ erfolgreich vorgearbeitet. Dies herausgestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der Vf.in!

Alles in allem: Eine ausgezeichnete, von der Thematik her dringend erforderliche, bestens informative und die Forschung bereichernde Arbeit! Was kann man mehr von einem wissenschaftlichen Debüt verlangen? Ein paar Monita mußten zwar genannt werden, sie beeinträchtigen aber das Ganze nur unwesentlich. Der Vf.in gebührt daher der Dank für ihre hervorragende Leistung!

Göttingen

Hans Hübner

Exegese des AT

Dörrfuß, Ernst Michael: Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIII, 302 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 219), Ln 148,00 DM ISBN: 3-11-014017-9

Die 1992 bei Peter Welten gefertigte Berliner Diss. untersucht erstmals monographisch die 21 Mosebelege innerhalb der Chronikbücher (18 davon sind chronistisches Sondergut!), die auch sonst wenig genauere Beachtung gefunden haben, wie der Forschungsbericht (3–7) zeigt.

Einleitend wird offengelegt, daß D. die Existenz eines chronistischen Geschichtswerkes für unwahrscheinlich hält. Die für sich allein zu behandelnden Chronikbücher sind nach D.s Einsicht zwischen 300–250 entstanden, zeigen aber Spuren späterer Bearbeitungen. Nach dieser Einleitung (1–17) prüft D. die bekannte These von Wilhelm Rudolph, daß die Chronik Produkt theokratischer Kreise ohne eschatologische Erwartungen sei. Etwas überraschend geht er dabei so vor, daß er eine umfangreiche Begriffsgeschichte von „Theokratie“ innerhalb der atl. Wissenschaft bietet (18–118). Von Josephus als positive, apologetische Beschreibung des Propriums Israels in Vergangenheit und Zukunft erfunden, wird der Begriff zur Beschreibung einer bestimmten Phase der Geschichte Israels (vorstaatliche Zeit, Perserzeit, Makkabäerreich) und bekommt ab der Aufklärungszeit zunehmend den pejorativen Klang von „Priestertyrannie“. Im 20. Jh. war besonders O. Plögers Gegenüberstellung von Theokratie und Eschatologie wirkmächtig. Nach D. sollte man zur Beschreibung der sozialen Wirklichkeit Israels zur Zeit der Chronik besser ganz auf den Begriff verzichten und statt dessen eine differenzierte soziologische Begrifflichkeit verwenden. Dennoch ist der Begriff „Theokratie“ zur Erfassung der Eschatologie des Chronisten wichtig. In Anlehnung an Jutta Hausmann versteht D. unter Eschatologie nämlich alle Formen der „Erwartung eines endgültigen, neuen, positiven und heilvollen Daseins der Einzelnen wie der Gemeinschaft, das allein geschaffen wird durch das Eingreifen und Handeln JHWHs“ (117).

Im zweiten Hauptteil (119–275) untersucht D. der Reihe nach die Mosebelege in den vier großen Textbereichen der Chronik. In der genealogischen Vorhalle (1 Chr 1–9) wird Mose zweimal im Kontext des Kultpersonals und der Kultordnungen genannt, nach D. in sekundären bzw. tertiären Partien (5,29; 6,34). In der chronistischen Daviderzählung (1 Chr 11–29) begegnet Mose in fünf Perikopen – durchweg sekundäre Partien – wiederum als Ordner des Kultes (15,15; 26,24), der im Gegensatz zu David steht oder die Autorität darstellt, von der die Legitimität des Tuns Davids abhängt (1 Chr 21,29; 22,13), der somit die Unbedingtheit der Verheißungen an David einschränkt (23,13). Auch in der chronistischen Salomoerzählung (2 Chr 1–9) zeigen die drei sekundären bzw. tertiären Mosebelege (2 Chr 1,3; 5,10; 8,13) „eine gewisse Einschränkung“ (179), der vom Chronisten Salomo beigelegten Würde, indem sie die Größe Moses hervorheben. Im vierten Großbereich des chronistischen Aufrisses, der Schilderung der Geschichte der Könige Judas (2 Chr 10–36), wird Mose in sieben ebenfalls wieder sekundären bzw. tertiären Perikopen erwähnt: 23,18; 24,6.9; 25,4; 30,16; 33,8; 34,14; 36,6–12. Nach der Durcharbeitung dieser Belege, für die Einzelheiten muß auf das Buch selbst verwiesen werden, ergibt sich für D., daß die sekundäre „Eintragung Moses wesentlich auf eine Kritik am davidischen Königtum und am Jerusalemer Tempel zielt“ (279). Er entdeckt hierin eine „Mosebearbeitung“, die in der Wende vom 3. zum 2. Jh. eine eigenständige Zukunftserwartung in die Chronikbücher eingetragen habe. Die in der Exegese gewonnenen „gegenwartskritischen und zukunftsorientierten Züge der Mosebearbeitung“ lassen sich zusammenfassend auf den Begriff „Theokratie“ bringen.

⁵ In R. Bultmann: Glaube und Verstehen II, 211–235.

Mit dieser These hat D. eine von A. C. Welch 1939 erstmals vorgeschlagene Interpretation der Funktion Moses ausgeweitet und intensiver zu begründen versucht. Nach Meinung des Rez. erheben sich aber gegen das Resultat der Untersuchung methodische und inhaltliche Bedenken. Methodisch ist fragwürdig, in einem Buch wie der Chronik, die „patchworkartig“ zusammengesetzten Bibelzitate literarkritisch gegeneinander abzugrenzen. Die Art des Schriftgebrauchs mahnt zu größerer Vorsicht bei der literarkritischen Aufspaltung. Inhaltlich ist an vielen Stellen zu bemerken, daß die entgegengesetzte Interpretation, daß nämlich durch die Berufung auf Mose die Autorität und das Ansehen Davids und seiner Nachfolger noch gestärkt und untermauert werden, zumindest ebenso wahrscheinlich ist. Die Rekonstruktion einer eigenen „Moseredaktion“ mit sehr versteckter und bislang fast unentdeckter antidavidischer Intention erscheint mir nicht geglückt.

Osnabrück

Manfred Oeming

Witte, Markus: Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. IX, 333 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 230), Ln DM 164,00 ISBN: 3–11–014375–5

Schon wieder ein Versuch zur Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, so wird mancher verzweifelt denken, der die 1993 bei Otto Kaiser in Marburg gefertigte Diss. zur Hand nimmt, der einhundert-undsoundsovielte Versuch, den Text in seiner diachronen Genese zu erklären. Die Synopse zur Forschungsgeschichte, die Witte im Anhang bietet (239–247), umfaßt nur eine Auswahl der wichtigsten Lösungen zum dritten Redegang und präsentiert immerhin 73 Positionen und als 74. W.s eigenen Versuch! Was kann Vf. schon Neues bringen? Doch Vorsicht! Um es gleich vorweg zu sagen, es handelt sich um eine ganz vorzügliche Studie, die wegen ihrer Vorgehensweise und ihrer innovativen Resultate starke Beachtung verdient.

Die Einleitung entfaltet präzise die Probleme, vor welche der dritte Redegang die Forschung stellt: neben anderem die auffällige Kürze der dritten Rede Bildads (Kap. 25 hat nur 5 Verse); das Fehlen der dritten Rede Zofars; die in Hiobs Mund untypischen, ja unverständlichen Hymnen auf Gottes Schöpfungsherrlichkeit (26,5–14); der Kontrast zwischen Hiobs argumentativer Widerlegung des Glaubens an eine immanente Vergeltung (Kap. 21) und dem Bekenntnis Hiobs zu eben diesem Glauben in 24,18ff und 27,13–23; die Sonderstellung von Kap. 28.

In einem forschungsgeschichtlichen Überblick (7–55), der ungewöhnlich umfangreich auch die alte Forschung ab dem 16. Jh. berücksichtigt, referiert und systematisiert Vf. vorbildlich die Typen der Erklärung: 1. Die Position, der Text sei integer (etwas unglücklich „Integrationsmodell“ genannt), wird gegenwärtig insbesondere von dramaturgischen sowie strukturalistischen Auslegern in Amerika und Israel vertreten; alle Härten und Widersprüche werden aus der Intention des Dichters erklärt. 2. Eine große Fülle von Forschern geht davon aus, daß der Text in seiner Anordnung vielfach gestört ist. Sie betrachten es als ihre Aufgabe, die durch verschiedene Gründe angeblich dislozierten Teile des dritten Redegangs, ja des gesamten Hiobbuches wie ein Puzzle immer neu zusammenzusetzen, und überraschen den Leser mit immer neuen, angeblich „ursprünglichen“ Hiobbüchern („Editionsmodell“ genannt). 3. Das „Redaktionsmodell“ geht davon aus, daß ein ursprüngliches Hiobbuch durch den Eingriff mehrerer Redaktionen zu seiner heutigen Gestalt fortgeschrieben worden sei. W. differenziert zwischen solchen Redaktionshypothesen, die drei ursprüngliche Redegänge annehmen („triale Redaktionsmodelle“), solchen, die mit nur zwei Redegängen rechnen („duale Redaktionsmodelle“), und solchen, die nur einen Wortwechsel zwischen Hiob und seinen Freunden als ursprünglich annehmen („monale Redaktionsmodelle“).

Bei der Aufarbeitung der Forschungsgeschichte stellt W. ein bemerkenswert gebildetes und durchdachtes forschungsgeschichtliches Bewußtsein unter Beweis.

Nachdem in eindrucksvoller Weise die Fragen und die typischen Problemlösungen entfaltet sind, bietet W. seine eigene literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse. Hervorzuheben sind dabei die Anwendung der Kolometrie, der Suche nach strophischen Mustern und die Anwendung der Wortstatistik, die sehr genau die Prozentzahlen der Hapaxlegomena in den jeweiligen Abschnitten erarbeitet (vgl. dazu im Anhang 249–284, wo der Wortschatz des Hiobbuches samt einer Konkordanz geboten wird, leider ohne Übersetzung ins Deutsche).

Ihren Ausgang nimmt die Analyse bei der letzten Freundesrede (Kap. 25), die formal wie inhaltlich auffällig ist, indem sie in fünf Versen die grundsätzliche Schuldverfallenheit aller Kreatur betont und damit den Klagen Hiobs allen Wind aus den Segeln nimmt, und die im schroffen Gegensatz zu der sonst von den Freunden geäußerten theologischen Position steht. Es liest sich wie ein guter Kriminalroman, wie W. Schritt für Schritt seinen Untersu-

chungshorizont auf das gesamte Hiobbuch ausweitet und aus dieser Analyse von Kap. 25 erstmals in der Forschungsgeschichte eine Redaktionschicht herausarbeitet, die er „Niedrigkeitsredaktion“ nennt. Es zeigt sich, daß auch in den anderen Eliphaseden in 4,12–21; 15,11–16 und in Hiobs Unterwerfung (40,3–5; 42,2–3*5–6) diese Redaktion am Werke ist. In Hiobs letzten Worten: „Deshalb widerrufe ich und bereue, weil ich von Staub und Asche bin“ (zur Begründung dieser Übersetzung vgl. 176f) zeigt sich die grundlegende Sicht des Menschen innerhalb dieser Redaktionsschicht.

Ausgehend von den Auffälligkeiten des dritten Redegangs entwickelt W. zwei weitere Redaktionsschichten. Zum einen die von ihm sog. „Majestätsredaktion“, welche Hiob Bekenntnisse zur großartigen Schöpfermacht Gottes in den Mund legt (26,1–14; vgl. auch 12,7–13; 27,11f; 28,1–14.20–28); zum anderen die „Gerechtigkeitsredaktion“, die Hiob Bekenntnisse zur innerweltlich vergeltenden Gerechtigkeit Jahwes, besonders in seiner gerechten Bestrafung der Sünder, sprechen läßt (24,5–8.13–25; 27,7–10.13–23, ferner 9,2–14; 12,4–6; Erweiterungen des Reinigungsseides 31,1–3.11f.15.18.23.28.33f.38–40 sowie eine Umgestaltung der Gottesreden 40,1f.6–14 [40,15–41,26]).

Es ergibt sich, wenn man den sekundären Charakter der Elihureden mitbedenkt, eine Entstehung des Hiobbuches in fünf Phasen (vgl. dazu die Synopse, 191f, sowie die Darstellung, 193–229). Die Resultate, die durch ausführliche Vergleiche mit altorientalischer, griechischer und hellenistisch-jüdischer Literatur abgestützt werden und im einzelnen viel differenzierter sind, als es dieses Referat wiedergeben kann, lassen sich folgendermaßen grob skizzieren:

1. Das „Urhiobbuch“ (vgl. die Darstellung im Anhang, 231–238) umfaßte nur zwei Redegänge Hiobs mit seinen drei Freunden, die durch eine letzte Eliphasede (Kap. 22) und eine letzte Antwort Hiobs im Kap. 23f* abgeschlossen wurden. Hiob wird hier als kühner Rebell bezeichnet, der in unglaublicher Schärfe Gott wegen der an der Erfahrung ablesbaren Chaotik der Welt verklagt. Die Freunde halten demgegenüber an der Gerechtigkeit der Strafe Gottes fest. Durch nur eine Gottesrede (38f*) sei der Dialog beendet worden (ohne Antwort Hiobs).
2. Dieses kühne, in der Krisenzeit des 4./3. Jh.s entstandene Buch sei durch den Einschub der Elihureden im 3. Jh. umakzentuiert worden. Jetzt werde die Leidenspädagogik als Lösung des Problems eingesetzt (hierfür verweist W. auf die Analyse von H.-M. Wahl: Der gerechte Schöpfer, BZAW 207, Berlin 1993; vgl. ThRv 92 (1996), Sp 221–222).
3. In protochassidischen Kreisen, aus denen später auch die Qumran-Gemeinde und der äthiopische Henoch hervorgegangen seien, sei die Niedrigkeitsredaktion anzusiedeln. Sie erst habe den Gedanken eingebracht, daß der Mensch als Mensch ein „Wurm“, eine „Made“, ein Sünder und deshalb Gottes Strafe immer gerecht sei.
4. Die im Umfeld Jerusalemer Weisheitsschulen anzusiedelnde Majestätsredaktion läßt Hiob als Vorbild im Leiden an der Größe der wunderbaren Macht Gottes festhalten und Gottes verborgene Weisheit demütig anerkennen (Kap. 28).
5. Die Gerechtigkeitsredaktion, die Jesus Sirach sehr nahe steht, verstärkt die Vorbildfunktion Hiobs und läßt ihn mitten im Leiden die Gerechtigkeit Gottes preisen. Der Prosarahmen, der Hiob als geduldigen Leiden zeigt, dürfte auf diese beiden jungen Redaktionen zurückgehen (vgl. 192).

Auf diese Weise hat sich die Wucht des ursprünglichen Hiobdialogs im Zuge der redaktionellen Nacharbeit Zug um Zug abgeschwächt. Hiob hat sich vom Rebell zum Lehrer gewandelt. Das will der Buchtitel „Vom Leiden zur Lehre“ ausdrücken, wobei die christliche Rezeption (z. B. Jak 5,11; 1 Clem 17) sowie auch die älteste Hiob-Ikonographie in den Kalixtkatakomben, die ihn als deklamierenden Philosophen darstellt (vgl. 228, Anm. 6), diese Deutung für den Anfang des 3. Jh.s n. Chr. belegen.

Die außergewöhnlich fleißige und umsichtige (auch formal auffallend fehlerarme) Diss., mit der W. der Hiobforschung einen gewichtigen Beitrag geliefert hat, der originell und dennoch plausibel ist, stellt vor ein zentrales Problem: Zwar fällt es nicht so sehr ins Gewicht, daß die Zuweisungen einzelner Verse zu den verschiedenen Redaktionsstufen, wie W. selbst ehrlicherweise festhält (193), unterschiedlich sicher und wahrscheinlich sind. So ist es mir z. B. unwahrscheinlich, daß das ursprüngliche Buch keine Reaktion Hiobs auf Gottes Rede enthalten haben soll. Allerdings: Selbst wenn der Gesamtentwurf zutreffend wäre, wie steht es dann mit der Aufgabe, das Buch als Einheit zu lesen? Ist die Tendenz der Redaktionen, Hiob vom aufrührerischen Rebellen mehr und mehr zum „harmlosen“ frommen Dulder umzustilisieren, nicht zu korrigieren? Oder lassen sich von der kanonischen Endgestalt her Gründe dafür angeben, daß redaktionsgeschichtliche Arbeit und Gesamtintention des Buches keine Gegensätze sind?

Osnabrück

Manfred Oeming

Kirchengeschichte

Barber, Malcolm: The two Cities. Medieval Europe 1050–1320. – London, New York: Routledge 1993. 581 S., 14 Abb., 11 Landkarten, kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06780-4

Die vorliegende Einführung in die Welt des europäischen Hochmittelalters, Frucht der 25jährigen akademischen Lehrtätigkeit des Vf.s, beginnt mit einem Zitat aus der *Chronik* (I, Prol.) Ottos v. Freising, der die *temporum mutabilitas* mit der augustianischen Lehre von den *duae civitates, una temporalis, alia aeterna* zu deuten versucht. B. übernimmt für seine Darstellung diesen Gedanken, den er für den Schlüssel zum Verständnis des „creative conflict“, der fruchtbaren Spannung innerhalb der hochmittelalterlichen Kultur hält. Durch das ganze Buch zieht sich deswegen, einmal mehr, einmal weniger sichtbar, die Ader der Geschichtsinterpretation Ottos v. Freising, wenn auch ohne deren eschatologische Färbung. Doch ist B.s Einführung keineswegs ein geschichtstheologisches Werk, sondern ein viele Einzelheiten registrierendes Gesamtbild aller wichtigen Lebensäußerungen der Welt des Hochmittelalters, wobei jedoch Byzanz ausgespart ist, was bei der großen Bedeutung Ost-roms für Europa eigentlich unverständlich ist.

In einem I. Teil (5–82) umreißt B. die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen, denen die Menschen damals unterworfen und an deren Veränderungen sie beteiligt waren: Um 1000 zählte man in Europa 42 Millionen Einwohner, um 1300 waren es 73 Millionen. Teil II (85–192) schildert die Veränderungen in der Kirche, angefangen vom Papsttum über die Kreuzzugsbewegung, die Aufbrüche im Ordensleben bis hin zu Einzelzügen der Volksreligiosität und zur Unruhe, die die großen häretischen Bewegungen hervorriefen. Teil III (195–417) ist der politischen Geschichte gewidmet: im Reich, in Sizilien, den italienischen Stadtstaaten, Frankreich, England, auf der iberischen Halbinsel, in den Königreichen Nord- und Osteuropas, schließlich in den europäisch geprägten Kreuzfahrerstaaten. In einem IV. Teil (421–508) beobachtet B. abschließend die „Perceptions of the world“, worunter er die mittelalterliche Welt-sicht, das intellektuelle Leben, den Zusammenhang von Kunst und Gesellschaft und die Kontakte der westlichen Christenheit mit fernen Ländern versteht. Eigens erwähnt seien die wenigen, aber mit sehr viel Sorgfalt ausgewählten Abbildungen, die im Text selbst gedeutet werden.

An Gegenstücken in deutscher Sprache zu B.s Panoramagemälde wären neben H. Jakobs' anders aufgebautes Forschungsüberblick¹ vor allem zu nennen der 2. Bd des Handbuchs der Europäischen Geschichte,² neuerdings auch, thematisch jedoch enger gefaßt, Bd 5 der „Geschichte des Christentums“.³ Doch fehlt beiden Sammelwerken jene einheitliche Linie, die B. in seinem Buch durchziehen konnte. Von den älteren deutschen Werken scheint mir B.s Intention S. Hellmann, „Das Mittelalter bis zum Ausgang der Kreuzzüge“ (1924, ND Darmstadt 1969) am nächsten zu kommen, ein Buch, das man nicht vergessen sollte. B.s ruhige, alle Winkel des mittelalterlichen Lebens gleichmäßig ausleuchtende Schilderung ist eine zweifellos gelungene Einführung in das hochmittelalterliche Europa. Nicht einsichtig ist das von B. gewählte Enddatum 1320, für das er auch keine Begründung angibt. Trotz der von ihm gewählten Höhe des Blickpunktes verschwimmen die betrachteten historischen Geschehnisse nicht in nebelhaften Verallgemeinerungen, sondern sind in ihrer Komplexität präzise erkennbar. Die kirchengeschichtliche Entwicklung ist mit großer Sachkenntnis und bemerkenswerter Einfühlbarkeit skizziert. Manchmal setzt B. bei seinen Lesern wohl zuviel voraus. Dies fällt einem „kontinentalen“ Leser besonders im Englandkap. auf, wo manche Ereignisse und auch einige Ausdrücke (z. B. „Quo warrant“) hätten erklärt werden müssen.

S. 434 behauptet B., die mittelalterlichen Historiker hätten auf der Suche nach einem „convincing framework“ für die Deutung der geschichtlichen Wechselfälle zwischen zwei Modellen wählen können: einem „boethischen“ und einem „augustinischen“. Das erste, das „Glücksradmodell“, habe sich gut für die Schilderung der Schicksale von Staaten und Herrschern geeignet, das zweite den Rahmen für eine universalistische Schau der Geschichte geliefert. Otto v. Freising habe versucht, beide Modelle zu verbinden. Ich bezweifle, daß es einen solchen „Boethian approach“ bei den mittelalterlichen Geschichtsschreibern gegeben hat. Die gewiß vorhandenen Unterschiede lassen sich – auch bei Otto v. Freising übrigens – leicht durch die jeweils anderen Perspektiven der Zeitgeschichtsschreibung und der Weltgeschichtsschreibung erklären.

Ernstler als solche, bei einem Werk derartigen Umfangs unvermeidliche Kritik an einzelnen Aussagen ist ein Mangel, der nicht selten bei englischen Gelehrten auftritt: Was nicht auf englisch geschrieben ist, wird kaum zur Kenntnis genommen. In der reichhaltigen Literaturliste (513–538) kommen fast nur englische Titel vor, dazu ein paar französische. Einen einzigen deutschen

habe ich entdeckt – abgesehen von einigen Übersetzungen ins Englische –, und der bezieht sich auf einen Atlas! Der Leser hat zwar auf diese Weise die Möglichkeit, englische Mediävistik in Reinform zu erleben, auch mit all ihren Vorteilen, aber um den Preis, über die Fragen und Ergebnisse der „kontinentalen“ Forschung im unklaren gelassen zu werden. Für einen nichtenglischen Leser ist es ferner störend, daß die erfreulich häufigen Quellenbeispiele nur mit der Seitenzahl der benutzten englischen Übersetzung ausgewiesen sind. Wer diese Übersetzung nicht hat, braucht schon einigen Spürsinn, um an den Originaltext heranzukommen. Dabei wäre es so einfach gewesen, die zitierte Quelle mit den üblichen Angaben von Namen, Buch und Kap. zu versehen!

Diese und die vorhin erwähnten Einschränkungen sollten aber niemand abhalten, das Buch zu lesen. Man wird es nicht bereuen.

Rom

Pius Engelbert

Hettinger, Anette: Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1993. XI, 368 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, H. 36), geb. DM 98,00 ISBN: 3-412-08992-3

Die Bayreuther phil. Diss. von 1991 versteht sich als Vorarbeit zur *Africa pontificia* im Rahmen der „Regesta Pontificum Romanorum“. Sie will sämtliche Papstschreiben aus dem Mittelalter an nordafrikanische Empfänger bis 1198, der oberen zeitlichen Grenze des Göttinger Papsturkunden-Unternehmens, in Regestenform zusammenstellen. Darüber hinaus sollen die in anderen Quellen überlieferten Hinweise auf päpstliche Korrespondenz mit Nordafrika zusammengetragen werden. Unter „Afrika“ versteht die Vf.in das Gebiet der antiken römischen Provinz, also von Westlibyen bis Marokko, wobei von den maghrebinischen Herrschaftsgebilden Ifriqiya (aus dem lat. *Africa*) – ungefähr das heutige Tunesien – für die Kirche am wichtigsten war. Hier lag Karthago.

Die *Africa pontificia* ist innerhalb des Papstregestenwerkes insofern eine Ausnahme, als es keine Empfängerüberlieferung gibt, weil die christliche Tradition, damit auch deren Archivwesen, unter dem Druck des Islam vollständig verloren ging. So sind wir für die Papstbriefe fast ausschließlich auf römische Überlieferung angewiesen, für Sonstiges auf verstreute Nachrichten europäischer Chronisten. Nur am Rande, vor allem zur Lokalisierung von Orten und zur Identifizierung von Herrschern, kann die mittelalterliche islamische Geschichtsschreibung, von der Vf.in in Übersetzungen benutzt, zum Thema etwas beisteuern.

Nach einem Überblick über den Forschungsstand setzt die Arbeit mit einer Skizze der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in Nordafrika im 11. u. 12. Jh. ein. 649 hatte die arabische Eroberung eingesetzt. 698 kam sie mit dem Fall von Karthago zu einem gewissen Abschluß. Doch blieb Ifriqiya bis zur Mitte des 11. Jh.s ein mehrheitlich nicht-arabisches Land, mit Berbern, Afariq (lateinisch sprechenden Christen) und Rum (den Nachkommen der Byzantiner). Die Christen waren zumindest im ziridischen Ifriqiya keine isolierte Gruppe, sondern in die islamische Gesellschaft integriert.

Schon seit dem Beginn der arabischen Herrschaft muß jedoch mit einer unaufhaltsamen Verminderung der christlichen Präsenz gerechnet werden. Am ehesten läßt sich das an der Zahl der Bischofssitze ablesen. Die Vf.in untersucht (28ff) drei Bistumslisten, die der älteren Forschung als Beweis dafür dienten, daß es auch im islamisch beherrschten Nordafrika noch zahlreiche Bistümer gab, angeblich noch 47 um die Jahrtausendwende. Die Vf.in kann überzeugend nachweisen, daß keine dieser Listen Vertrauen verdient. Das einzige sichere Zeugnis, das wir haben, findet sich in den beiden Briefen Papst Leos IX. zu Nordafrika, wonach es gerade noch fünf afrikanische Bistümer gab.

Den Kern der Untersuchung, um den sich alles andere rankt, bildet die Erörterung der beiden erwähnten Briefe Leos IX. (JL 4304 u. 4305) – beide wohl vom 17. Dezember 1053 – und einer Gruppe von fünf Briefen Gregors VII. an afrikanische Adressaten (JL 4793, 4794, 4994, 4995, 4996) aus den Jahren 1073 und 1076.

Die Schreiben Leos IX. sind eine Antwort auf Streitigkeiten innerhalb der afrikanischen Kirche, wo sich ein *episcopus Gummitanus* Rechte angemahnt hat, die sonst nur dem Erzbischof von Karthago zustehen. Vier der Briefe Gregors VII. sind an Christen gerichtet (Erzbischof Cyriacus von Karthago, dessen Gemeinde, an Klerus und Volk von Buzea/Bougie), der fünfte (JL 4996) an den hammaditischen Herrscher an-Nasir (Anazir). Der Brief hat wegen seiner behutsamen Aussagen zum islamischen Glauben mit Recht seit längerem die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden. Er ist aus demselben Grund auch vom II. Vatikanischen Konzil in der „Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen“ Nr. 3 herangezogen worden. Der Brief läßt aber auch durchscheinen, daß römische Familien versuchten, wirtschaftliche Beziehungen zu Nordafrika zu knüpfen.

Das auf die Antike zurückreichende lateinische afrikanische Christentum ging im 12. Jh. unter. Die Christen, die danach in Nordafrika (Marokko) leb-

¹ H. Jakobs: Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215, ³München 1994.

² Europa im Hoch- u. Spätmittelalter, hg. v. F. Seibt, Stuttgart 1987.

³ Machtfülle des Papsttums (1054–1274), Hg. v. A. Vauchez, dt. Ausg. hg. v. O. Engels u. a., Freiburg 1994.

ten, und denen z. B. Papst Coelestin III. 1192 seine Sorge schenkte, kamen von außen, als Söldner oder als christliche Gefangene.

In Form von Regesten (303–317) nach dem Vorbild der „Regesta Pontificum Romanorum“ stellt die Vf.in den Ertrag ihrer Untersuchung zusammen. Eine Landkarte der meisten in der Arbeit erwähnten afrikanischen Orte (XI) ergänzt die Darstellung ebenso wie ein Personen- und Ortsverzeichnis.

Kritisch anzumerken ist neben mancher vermeidbaren Wiederholung die Tatsache, daß nicht alles, was die Vf.in behandelt, dem Thema wirklich dient. Dazu gehört die breite Erörterung einer von Nikolaus II. benutzten Formel über die afrikanischen Kleriker als Manichäer (S. 122–142) oder die Lebensgeschichte des Arzt-Mönches Constantinus Africanus (S. 201–208). Die Analyse der Briefe Leos IX. und Gregors VII. ist sorgfältig, geht allerdings kaum auf theologische Gesichtspunkte ein. Auch ist die Interpretation der Vf.in hin und wieder überzogen. Die Deutung des *episcopus Gummisensis* in den Briefen Leos IX. als Primas der Provinz Byzacena ist so sicher nicht, wie es die Vf.in hinstellt. Ihre Entscheidung für das Gummi in der Byzacena statt des anderen in der Proconsularis bei Karthago (beide fehlen übrigens in der Karte) ist ebenso hypothetisch wie die Behauptung, die beiden Bischöfe Petrus und Johannes, an die Leo IX. schrieb, seien Bischöfe der Byzacena gewesen. Eine Hoffnung auf Bekehrung des mauretanischen Herrschers an-Nasir und seiner Untertanen kann ich aus dem erwähnten Schreiben Gregors VII. nicht herauslesen. Auch ist der Bezug der Papstschriften auf das *Constitutum Constantini*, wenn man ihn überhaupt herstellen will, eher schwach. Anders als die Vf.in (174) behauptet, haben die Päpste gerade bei territorialen Ansprüchen keine Skrupel gehabt, die Konstantinische Schenkung zu zitieren, wohl aber, wenn es um Primatsfragen ging. Ein Mangel der Arbeit ist nicht zuletzt, daß die Vf.in sich nur auf Gedrucktes verlassen hat.¹ Dabei wäre es leicht gewesen, in Zweifelsfällen das entsprechende Archiv oder die Bibliothek um Auskunft zu bitten, wie z. B. im Fall der Urkunde Coelestins III. vom 5. Juni 1192 (vgl. 316f).

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Vf.in hat sich auf ein wenig bearbeitetes Gebiet gewagt und unter Benutzung aller verfügbaren, auch älteren Literatur eine Schneise in einen kaum bekannten Abschnitt der mittelalterlichen Kirchengeschichte geschlagen. Dafür gebührt ihr Dank. Der künftige Band der *Africa pontificia* ist durch das vorliegende Werk entscheidend gefördert worden.

Rom

P. Pius Engelbert O.S.B.

Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Ein Beitrag zum *Index Actorum Romanorum Pontificum* ab Innocentius III. ad Martinum V. electum. Bearb. v. Wolfgang Hilger. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991. XXXI, 443 S. (Österreichische Geschichtsquellen, 2. Abt.: Diplomataria et acta, 83), kart. DM 90,00 / 5S 630,00 ISBN: 3-7001-1833-3

Die Papsturkunden des Mittelalters werden seit dem vorigen Jh. chronologisch in zwei Gruppen geteilt: die vor 1198 – dem Beginn des Pontifikats Innocenz' III. – und die danach. Mit dem Jahr 1198 beginnen die regelmäßigen Papstregister, mit deren Edition man bereits im 19. Jh. begann, ohne daß bisher ein Ende abzusehen wäre. Um die älteren Papsturkunden (vor 1198) kümmert sich das 1896 von P. F. Kehr angeregte „Göttinger Papsturkunden-Unternehmen“, das von der Göttinger Akademie der Wissenschaften und der „Pius-Stiftung für Papsturkunden“ getragen wird. Trotz der intensiven Bemühungen zahlreicher Gelehrter, vor allem Kehrs selbst († 1944), ist auch dieses Werk noch lange nicht abgeschlossen.

Bis in die fünfziger Jahre unseres Jh.s waren viele Forscher der Ansicht, eine Sammlung und Sichtung der in unzähligen Archiven und Bibliotheken ruhenden Papsturkunden nach 1198 lohne sich nicht, da ja ihre Ausfertigung in den päpstlichen Registern festgehalten sei. Doch allmählich merkte man, wie irrig diese Ansicht war, weil einmal die Ausfertigungen häufig von den Abschriften in den päpstlichen Registern abwichen, zum anderen viele Urkunden gar nicht registriert waren, weil die Kurie dies aus verschiedenen Gründen nicht für nötig hielt.

Im Jahre 1953 regte darum der früh verstorbene italienische Gelehrte F. Bartolini an, systematisch alle jüngeren Papstur-

kunden in den einzelnen Ländern aufzuspüren und zumindest als Regest der Forschung zugänglich zu machen. Der Aufruf Bartolinis zu einem „Censimento“ der spätmittelalterlichen originalen Papsturkunden fand Widerhall, und mit der Zeit kamen auch die ersten Früchte zum Vorschein. Seit 1975 sind im „*Index Actorum Romanorum Pontificum*“ (Città del Vaticano) sechs Bde mit Verzeichnissen originaler Papsturkunden veröffentlicht worden, neben einigen anderen Werken, die außerhalb dieser Reihe stehen, weil sie schon vor 1975 fertig waren.

Die hier zu besprechende Veröffentlichung hat eine lange Vorgeschichte. Die Sammlung und Bearbeitung der in Österreich liegenden Papsturkunden war im Rahmen des „Censimento“ von L. Santifaller schon in den fünfziger Jahren in Gang gebracht und Eva Obermayer und Herbert Paulhart anvertraut worden. Seit den späten sechziger Jahren ging die Verantwortung an Wolfgang Hilger über, der nach langer Brutezeit nun wenigstens ein Teilergebnis vorzeigen kann; Teilergebnis deswegen, weil seine Übersicht mit Benedikt XI. (1303–1304) endet, während der „Censimento“ als Obergrenze 1417 vorsieht. Der zweite Teil ist aber wohl in absehbarer Zeit nicht mehr zu erwarten. Diese Unvollständigkeit mag mit ein Grund sein, warum H.s Werk nicht im römischen „*Index Actorum*“ erschien. In der Einleitung wird dazu nichts gesagt.

H.s Verzeichnis kommt auf 629 Originalurkunden in österreichischen Archiven. Die älteste ist eine *Littera cum filo canapis* vom 27. Nov. 1198 (im Originalregister Innocenz' III. nicht genannt), die Benediktinerabtei Seitenstetten betreffend und noch heute im dortigen Stiftsarchiv verwahrt. Die jüngste ist eine *Littera cum serico* Benedikts XI. vom 15. März 1304, die heute im Oberösterreichischen Landesarchiv in Linz liegt.

Von den 629 Nummern, einschließlich einiger Mehrfachaussfertigungen, muß man zwölf Originale abziehen, die zusammen mit einigen tausend anderen historischen Dokumenten 1978 vom österreichischen Staatsarchiv in Wien unter politischem Druck an Jugoslawien abgetreten werden mußten, aber doch in den Bd aufgenommen worden sind. Man wüßte gerne, wo sie sich jetzt befinden. Den früheren Staat Jugoslawien gibt es nicht mehr. In welchem Archiv der Nachfolgerepubliken sind diese Urkunden jetzt, hoffentlich wohlbehalten und vor Kriegswirren sicher?

Wie schon vor über hundert Jahren W. Diekamp beobachtete, nimmt die Zahl der feierlichen Privilegien der Päpste im Laufe des 13. Jh.s ganz erheblich ab. Das wird auch durch die vorliegende Sammlung bestätigt. Von den 67 Originalen Papst Innocenz' III. (1198–1216), die sich in Österreich erhalten haben, sind zwölf feierliche Privilegien. Unter Innocenz IV. (1243–1254) sind es von 78 noch acht, unter Alexander IV. (1254–1261) noch sieben (von 115). Danach kommt fast nichts mehr. Von Gregor X. (1271–1276) konnte H. unter 31 Originalen noch drei feierliche Privilegien auffinden, aus dem Pontifikat Honorius' IV. (1285–1287) nur noch eines.

Die Zahl der unveröffentlichten Papsturkunden aus Österreich ist bemerkenswert hoch. Ich habe 132 (einschließlich der Mehrfachaussfertigungen) gezählt; mehrere von ihnen befinden sich in den Klosterarchiven von Lilienfeld (OCist) und Stams (OCist). Überhaupt ist es eigentümlich für die österreichischen Verhältnisse, daß das Archivmaterial breit gestreut ist, weil es hier noch viele alte Stifte gibt, die ihre Papsturkunden hüten wie eh und je. An der Spitze der Stiftsarchive steht Heiligenkreuz (OCist) mit 31 Originalen aus der untersuchten Zeit, gefolgt von St. Paul im Lavanttal (OSB) mit 28, Seitenstetten (OSB) mit 26, Melk (OSB) mit 24 Urkunden. Gleichwohl sind die meisten Papsturkunden erwartungsgemäß im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien gelagert (201 Originale).

H. hat sich bei der Beschreibung der Urkunden im wesentlichen an die von der Commission internationale de diplomatique 1978 aufgestellten Richtlinien gehalten. Doch sind die Regesten auf deutsch formuliert. Lateinisch wäre besser gewesen, weil der Bearbeiter dabei die Ausdrücke der Urkunde selbst hätte verwenden können.

Ein Schönheitsfehler der Regesten ist es ferner, daß H. es unterlassen hat, die Ordenszugehörigkeit der Empfänger anzugeben, falls nicht ein ganzer Orden gemeint ist wie im Fall der Wilhelmiten. Gerade bei unbekannten Nonnenklöstern wäre es aufschlußreich gewesen, zu wissen, welche Päpste welche Orden mit ihren Privilegien und *Litterae* bedachten. Viel Sorgfalt ist auf die Notierung der Kanzleivermerke gelegt worden: Schreiber-, Taxatoren-, Prokuratorenvermerke u. ä., die in einem Anhang zusammengetragen sind. Ein Incipit- und Explicit-Register sowie ein Personen- und Sachverzeichnis vervollständigen den Bd, für den wir dankbar sind, auch wenn er nicht alle Wünsche erfüllt.

Rom

P. Pius Engelbert O.S.B.

Rabe, Horst: Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500–1600. – München: C. H. Beck 1989. 515 S. (Deutsche Geschichte, Bd 4), kart. DM 38,00

Mehrbändige neue Gesamtdarstellungen der deutschen Geschichte aus den Federn hochkarätiger Autorentteams haben in den

¹ Die Spekulationen der Vf.in (177f), die von der unzureichenden Ed. der „Mathildischen Schenkung“ durch L. Weiland, MGH Const. I, 654–655 ausgehen, hätten sich durch einen einzigen Blick auf die beiden ältesten Hss. erübrigt. Hier nur das Wichtigste in diplomatischer Edition unter Auflösung der Abkürzungen: Ottob. lat. 3057, f. 135v; et Alberici de Petro. Leonis Cice. Vat. lat. 8486, f. 107v; et Alberici de Petro. Leocice.

letzten Jahren Hochkonjunktur, nachdem längere Zeit neben den Handbüchern allein die von J. Leuschner initiierte zehnbändige Deutsche Geschichte in der „Kleinen Vandenhoek-Reihe“ zur Verfügung stand. Von der „Neuen Deutschen Geschichte“ des Verlages C. H. Beck, zu der die hier vorzustellende Arbeit des Konstanzer Ordinarius für Neuere Geschichte Horst Rabe gehört, liegen bisher zwei Bände über das Früh- und das Hochmittelalter vor. Über die Konzeption des Gesamtwerkes hüllen sich Verlag und Hg. einstweilen noch in Schweigen. Immerhin kann man aus den Vorreden der drei erschienenen Bände entnehmen, daß man sich mit einem „Lesebuch“ an ein „breiteres historisches Publikum“ wenden möchte, dem „wissenschaftlich verlässliche Geschichte“ – und zwar die „deutsche Geschichte in ihren europäischen Zusammenhängen“ – in allgemein verständlicher Sprache geboten werden soll. Auf einen wissenschaftlichen Apparat wird daher verzichtet, doch wird jeweils eine umfangreiche Auswahl-Bibliographie angeboten, die neben Standardwerken vor allem jüngere Forschungsbeiträge auführt. In R.s Bd ist sie allerdings anders gegliedert als die Darstellung, so daß die Literatur zu manchen Einzelfragen nur mühsam aufzufinden ist.

In seinem Vorwort bekennt sich R. dazu, daß „aus grundsätzlichen methodischen und theoretischen Überlegungen“ den kirchlichen und politischen Entwicklungen im 16. Jh. ein besonderer Rang beizumessen sei, ohne dabei die Ergebnisse der in den letzten Jahrzehnten vornehmlich auf den Feldern Sozial-, Verfassungs-, Wirtschafts- und Mentalitätsgeschichte betriebenen Forschung zu vernachlässigen. Mit „Reich“ und „Glaubensspaltung“ sind die beiden Brennpunkte exakt bezeichnet, auf die er seine Darstellung der Verhältnisse und Geschehnisse in Deutschland im 16. Jh. konsequent ausgerichtet hat.

Die Arbeit ist in drei große Abschnitte gegliedert. Zunächst beschreibt R. (auf ca. 100 S.) die Strukturen, d. h. die relativ stabilen, sich nur langsam wandelnden Verhältnisse, und skizziert eine „Ausgangslage um 1500“ für die Entwicklungen im politischen und kirchlichen Bereich.

Er beginnt mit einem Abschreiten der damaligen Grenzen des Reiches, das ja erheblich mehr als „Deutschland“ umfaßte, wobei er betont, daß die Bindungen der Grenzregionen (Reichsitalien, Niederlande, Schweiz, Ordensstaaten in Preußen und Livland) an das Reich schon recht locker waren. (Durch dieses Ernstnehmen der damaligen Ausdehnung des Reiches ist die in den zweiten Teil aufgenommene ausführliche Behandlung des Aufstandes der Niederlande gegen die Herrschaft Philipps II. von Spanien gerechtfertigt.) Danach skizziert er die europäischen Spannungsfelder, auf denen sich die – von R. als „dynastisch“ charakterisierte, weil von den Interessen des Kaiserhauses der Habsburger bestimmte – Außenpolitik des Reiches bewegte. Es folgen Ausführungen zur demographischen Entwicklung – R. nennt höhere Bevölkerungszahlen, als in den meisten anderen Handbüchern angegeben werden – und zu den ökonomischen Verhältnissen und Konjunkturen. Die ständischen Gliederung der Gesellschaft und die unterschiedlichen Rechtsstellungen zumal der Bauern in den verschiedenen Regionen Deutschlands werden erklärt, die Verfassungsverhältnisse in Reich, Territorien und Städten erläutert und schließlich die kirchlichen Verhältnisse am Vorabend der Reformation und die wichtigsten geistigen Strömungen besprochen.

Im zweiten, umfangreichsten Teil (ca. 300 S.) werden die „Ereignisse und Entscheidungen des Jahrhunderts“ in sieben Kap.n erzählt. Das Bemühen um Ausgewogenheit ist deutlich erkennbar – vier Kap. bis zum Augsburger Religionsfrieden, drei für die Zeit danach –, aber die erste Hälfte des Jh.s gilt ja nicht von ungefähr als die aufregendere und historisch gewichtigere und beansprucht daher auch hier zwei Drittel der Darstellung. Vor allem in diesem Teil wirkt sich die im Vorwort angedeutete Entscheidung für die beiden Brennpunkte aus. Die Außenpolitik der Kaiser, soweit sie das Reich tangierte, ihre Reichstagspolitik, ihre Bemühungen, Reichsinstitutionen zu schaffen oder zu stärken (Reichskreise, Reichskammergericht, Reichshofrat), die Abwehr der ständischen Einflußversuche durch Maximilian I. im Streit um die Reichsreform, die Förderung der Reichsritterschaft durch Karl V. und Ferdinand I. werden eingehend an ihrer Stelle dargestellt. Ebenso erfahren die theologischen Entwicklungen Luthers, Zwinglis und Calvins, später die Reformbestrebungen innerhalb der katholischen Kirche, die gegenreformatorischen Maßnahmen einzelner katholischer Fürsten und die innerprotestantischen Auseinandersetzungen ausführliche Behandlung. Besondere Beachtung finden natürlich die Schnittstellen der beiden Problembereiche, also die „Reformationsreichstage“ und die von der Religionspolitik des Kaisers und der Stände bestimmten reichspolitischen Konflikte und Übereinkünfte.

Das erste Kap. behandelt die Regierungszeit Kaiser Maximilians I., in die ja auch die Anfänge Luthers fallen, dessen Klostereintritt und theologischer Werdegang bis zum Ablaßstreit und römischen Prozeß überraschend ausführlich geschildert werden.

Das zweite Kap. hat die ersten Regierungsjahre Kaiser Karls V. (bis 1526) zum Gegenstand, in denen die Luthersache zum reichspolitischen Problem wurde, das auf mehreren Reichstagen verhandelt wurde, das aber auch in die sozialen Spannungen hineinragte, die sich in Sickingenfehde und Bauernkrieg entluden; auch ist hier die Reformation Zwinglis in der Schweiz behandelt.

Das dritte Kap. legt den Schwerpunkt auf die Etablierung des Protestantismus im Reich bis 1545. Dargelegt werden die außenpolitischen Rahmenbedingungen, die Formierung der Protestanten als politische Gruppe im Reich, die Fortschritte in der Ausdehnung und die innerkirchliche Entwicklung einschließlich der Entstehung der Landeskirchen in denjenigen Territorien, von denen stärkere Anstöße für die Auseinandersetzung im Reich ausgingen. Die Trennung der verschiedenen Stränge und der mehrfache zeitliche Durchgang in diesem Kap. erscheinen mir nicht ganz glücklich, denn wegen der starken Verflochtenheit der Probleme sind hier mehrmals Vorgriffe oder Wiederholungen nötig geworden, die den Durchblick eher erschweren. – Außerdem werden die gesetzgeberischen Leistungen des Reiches (Polizeiordnung, Halsgerichtsordnung etc.) gewürdigt.

Dem vierten Kap., das die letzte Phase der Regierung Karls V. behandelt, merkt man deutlich an, daß der Vf. hier selbst die Forschung maßgeblich mit vorangetrieben hat. In souveräner Weise führt er vor, wie die Reichs- und Religionspolitik des Kaisers trotz des militärischen Erfolges über die Protestanten an ihre Grenzen stieß, weil die Kurie sich seiner Konzeption nicht anschoß und sich im Reich eine neue Opposition formierte, die schließlich das Zugeständnis des unbefristeten Religionsfriedens – in Verhandlungen mit Karls Bruder König Ferdinand – erreichte, der das Zusammenleben der beiden großen Konfessionen für die Zukunft regeln sollte. In diesem Kap. sind auch Calvins Werdegang und die Reformation in Genf behandelt.

Die im fünften Kap. geschilderte Entwicklung unter den Kaisern Ferdinand I. und Maximilian II. (1556–1576) bezeichnet R. als eine Phase der „unsicheren Konsolidierung“, weil das Vordringen des Calvinismus nach Deutschland (insbesondere in die Kurpfalz) und das Wiedererstarken des Katholizismus nach dem erfolgreichen Abschluß des Trienter Konzils (1563) den im Augsburger Religionsfrieden gefundenen Konsens in verschiedener Weise in Frage stellten. In diesem Zusammenhang erörtert er auch das Problem einer angemessenen begrifflichen Erfassung: er plädiert für ein „Zeitalter des Konfessionalismus“ anstelle des älteren „Zeitalters der Gegenreformation“ (333).

Das sechste Kap. beinhaltet eine geraffte Darstellung des Aufstandes in den Niederlanden, der zwar einige Aktivitäten der konfessionellen Gruppierungen, kaum aber solche des Reiches selbst ausgelöst hat und faktisch die Loslösung der Niederlande auch vom Reich zur Folge hatte.

Das siebte Kap. hat die das letzte Quartal des Jh.s umfassende Regierungszeit Rudolfs II. zum Gegenstand, in dem die Spannungen zwischen den Konfessionen immer stärker zunahmen. Die erfolgreiche katholische Abwehr protestantischer Verstöße gegen den Religionsfrieden (am spektakulärsten der Säkularisierungsversuch in Köln), die rigorosen Restitutionsmaßnahmen einiger katholischer Fürsten (Bayern, Würzburg, Fulda) trugen dazu ebenso bei wie die innerprotestantischen Auseinandersetzungen; die gab es sowohl zwischen Lutheranern und Calvinisten im Zusammenhang mit der sog. „Zweiten Reformation“ – R. hält den seit einiger Zeit eingebürgerten Begriff „Zweite Reformation“ für den Übergang evangelischer Territorien zum Calvinismus trotz einiger Bedenken für brauchbarer als die auch diskutierte „reformierte Konfessionalisierung“ (366) – als auch innerhalb des Luthertums zwischen den mehr zum Ausgleich mit anderen Richtungen neigenden Theologen in der Nachfolge Melanchthons und den orthodoxen Lutheranern. Dieser Abschnitt ist der am stärksten auf Entwicklungen in einzelnen Territorien konzentrierte, die sonst eher marginal behandelt worden sind. Die zur Schlichtung der Spannungen berufenen Reichsorgane Reichstag und Reichskammergericht aber versagten je länger desto mehr, was R. auf die im Religionsfrieden selbst enthaltenen unklaren Bestimmungen zurückführt, die man seinerzeit bewußt hingenommen hatte, um das Werk überhaupt zustande zu bringen.

Der dritte Teil (ca. 40 S.) knüpft an den ersten Teil wieder an. R. faßt in einer „Bilanz des Jh.s“ die Verhältnisse im Reich um 1600 zu einem zweiten Gesamtbild zusammen; er hebt hervor, welche wesentlichen Veränderungen sich in den verschiedenen Lebensbereichen durch die dargestellten Weichenstellungen vollzogen haben, und betont ihre Bedeutung für die nächsten Jh.e, wobei er die konfessionelle Verfestigung im Reich besonders herausarbeitet.

Gleichwohl enden sowohl der zweite Teil mit der Lähmung der Reichsorgane kurz vor 1600 wie auch der dritte Teil mit nachgeschoben wirkenden Bemerkungen über die Hexenverfolgungen und ihre Deutungen recht abrupt. R. hat auch an keiner Stelle die zeitliche Begrenzung seiner Darstellung durch Überlegungen begründet, die den Einstieg bei 1500 und eine Zäsur bei 1600 für die deutsche Geschichte plausibel machten. Sollten Ausführungen dazu der angekündigten „Langfassung“ vorbehalten worden bzw. ihr Fehlen

der Umfangsbeschränkung und Bandabgrenzung innerhalb der Reihe zuzuschreiben sein? Für die europäische Geschichte kann eine Zäsur um 1500 unschwer einsichtig gemacht werden, und es scheint vertretbar, sie auch für die deutsche Geschichte zu akzeptieren, obwohl sie mitten in die Regierungszeit Kaiser Maximilians I. fällt. Wenig überzeugend aber ist der Verzicht darauf, die Entwicklung von Reich und Glaubensspaltung bis unmittelbar an den Dreißigjährigen Krieg heranzuführen, zeigt R.s Darstellung doch sehr eindringlich, wie sich die Spannungen, die sich dann in jener großen Kriegskatastrophe mit weitreichenden Folgen in den meisten Lebensbereichen entluden, schon im letzten Quartal des 16. Jhs aufbauten.

R.s Darstellung ist eine bedeutende historiographische Leistung. Wer die Geschichte Deutschlands im 16. Jh. nur wenig kennt, bekommt, wenn er ein gewisses Maß an geistiger Anstrengung auf sich nimmt, eine gründliche und zuverlässige Schilderung, in der Faktenreichtum und deutende Analyse in einem wohlhabengewogenen Verhältnis stehen. Das Buch kann Studierenden der Theologie und der Geschichte uneingeschränkt empfohlen werden. „Fortgeschrittenen“ wird es Vergnügen bereiten, R.s Position zu Forschungskontroversen aufzuspüren, so beispielsweise seine eindeutige Ablehnung der Thesen Eriksons zur Entwicklung des jungen Luther.

Der Verlag hat diesen Bd wie die beiden ersten mit der Wiedergabe eines Kleinods auf dem Einband ausgestattet – in diesem Fall mit der Rückseite einer silbernen Dedikationsmedaille für Kaiser Karl V., die den doppelköpfigen Adler zeigt. Sie wird auf der Innenseite des Titelblatts näher erläutert. Die beigegebene Karte skizziert grobflächig Kern- und Randgebiete des Reiches.

Münster

Ernst Laubach

Macken, Raymond: *Bibliographie d'Henri de Gand*. – Leuven: University Press 1994. 88 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 1), kart. BEF 295,00

Macken, Raymond: *Essays on Henry of Ghent*. – Leuven: University Press 1994. 104 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 2), kart. BEF 295,00

Mit zeitgleichem Erscheinen der beiden hier anzuzeigenden, Heinrich von Gent gewidmeten, Publikationen initiiert der rastlose, verdiente und international hochangesehene belgische Mediaevist Raymond Macken (Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven), in gleicher Person Koordinator und Hg. der vorbildlichen kritischen Ausgabe von *Henrici de Gandavo Opera Omnia* und Präsident des Institute Medieval Philosophers of the Former Low Countries, eine neue, den mittelalterlichen Denkern aus dem Raum der heutigen Niederlande, Belgiens und Luxemburgs geltende Veröffentlichungsreihe.

Im ersten, dem Andenken seiner Mutter zugeeigneten Buch, faßt der gelehrte Vf. und wie kein anderer ausgewiesener Kenner des bearbeiteten Sachgebiets in chronologisch-alphabetischer Ordnung die gesamte Heinrich von Gent-Bibliographie zusammen. Diese Bibliographie umfaßt sowohl alle gedruckten Werkausgaben des *Doctor solemnis* als auch sämtliche relevante Sekundärliteratur. Sie kann deshalb mit guten Gründen, wie in der Einführung (7f) bemerkt wird, analog zu der zweibändigen, ebenfalls von R. Macken besorgten *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo* als *Bibliotheca impressa Henrici de Gandavo* benannt werden. Die Bibliographie stellt eine Ergänzung der *Bibliotheca manuscripta* dar und wie diese verfolgt sie in erster Linie praktische Ziele. Die Einträge beginnen mit dem Jahr 1518 »Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, ed. Iodocus Badius Ascensius, Paris (Nachdruck Louvain 1961)« und enden mit 1994 »Gordon A. Wilson, *Suppositum in the Philosophy of Henry of Ghent*, in: *Henry of Ghent. International Colloquium* . . ., Leuven (im Druck)«. Aus der Bibliographie kann man auch ersehen, wie beachtlich der Anteil von M. an der jüngsten Heinrich von Gent-Forschung ist.

Im zweiten Band der neuen Veröffentlichungsreihe präsentiert der Vf. in vier Abhandlungen die 1993–1994 auf verschiedenen internationalen Fachveranstaltungen vorgetragenen Ergebnisse seiner jüngsten Forschung. Sie wurden diesmal als Ehrung des 1993 verstorbenen Mediaevisten Fernand Van Steenberghen, der von Anfang an die Heinrich von Gent-Forschungsarbeiten des Vfs wohlwollend begleitete und förderte, dargebracht. Vier interessante Themenkomplexe aus dem genannten engeren Fachbereich, aber auch neue Entwicklungen und Erfahrungen von allgemeiner Gültigkeit für die Theorie und Praxis der Editionen mittelalterlicher Texte, werden behandelt: (1) 'The inedita of Henry of Ghent rediscovered', 7–22; (2) The Corrections of Henry of Ghent in His Summa, Articles 1–26', 23–58; (3) 'The Desktop-Publishing of Critical Editions of Medieval Works, and a Larger Application of the Same Principles, also to Other Disciplines', 59–83; (4) 'The Moral Duty of a Man Who does not Hope for a Future Life, to offer in a Case of Necessity His Life for His Country, in the Philosophy of Henry of Ghent', 85–100.

Dem Vf. gebührt Dank und uneingeschränkte Anerkennung für die Erarbeitung des nützlichen bibliographischen Hilfsmittels, der Überlieferungs- und problemgeschichtlichen Studien, der Weitergabe von Erfahrungen und für manche Anregung, die gute Dienste nicht allein der Heinrich von Gent-Forschung, sondern der Mittelalterforschung insgesamt erweisen.

Bonn

Henryk Anzulewicz

Theologiegeschichte

Burger, Maria: *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen. – Münster: Aschendorff 1994. XIX, 271 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40), kart. DM 78,00 ISBN: 3-402-03935-4

Nach wie vor wird der Personbegriff als trinitätstheologischer und christologischer Leitbegriff kontrovers diskutiert, und ein Ende dieser Debatte scheint nicht in Sicht. Vor diesem Hintergrund ist es zu begrüßen, daß sich die vorliegende Monographie – es handelt sich um eine von L. Honnefelder und M. Lutz-Bachmann betreute und 1992 in Berlin eingereichte theol. Diss. – die Aufgabe stellt, die von Duns Scotus erarbeitete Persondefinition im Kontext seiner Christologie zu erschließen und den Weg ihrer Rezeption in neueren theologischen Ansätzen paradigmatisch nachzuzeichnen.

Mit dem Aufweis, daß die von Duns Scotus beanspruchte ontologische Fundierung der heilsgeschichtlichen Christologie materialiter dazu führt, das Theologumenon von der absoluten Prädestination mit einer entsprechenden Deutung der hypostatischen Union zu verbinden, hat die Arbeit ihren eigentlichen Gegenstand gefunden (1–4, 11f).

Um den scotischen Ansatz angemessen verstehen zu können, rekonstruiert B. zunächst (Kap. A) die theologiegeschichtliche Entwicklung des Personbegriffs. Dabei konzentriert sie sich, freilich unter Beachtung weiterer Referenzpositionen (18–30, 44–47; vgl. 77–79, 107–112), einerseits auf das relationale Personverständnis des Richard von St. Viktor (37–44) und arbeitet andererseits den nachchaldäonischen und durch Boethius (30–37) nochmals verschärften Problemüberhang prägnant heraus. Denn der Gedanke der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi als Kehrseite ihrer Subsistenz in der Person des göttlichen Logos mußte in die Krise geraten und die Frage nach der vollen individuellen Menschheit Jesu als Frage nach seiner menschlichen Personalität neu diskutiert werden, sofern die Definition des Boethius einerseits die Gleichsetzung von Individuum und Person präntendiert und andererseits auf die göttliche wie menschliche Personalität gleichermaßen anwendbar sein soll (35–37).

Vor diesem Hintergrund rekonstruiert B. nun (Kap. B) die scotische Konstitutionstheorie zur hypostatischen Union (51–142). Das im Zentrum der Analysen stehende Personverständnis wird im Kontext der leitenden Frage nach den Bedingungen für die Möglichkeit der Menschwerdung, genauer: der hypostatischen Union erörtert und zwar durch den Aufweis ihrer ontologischen Vereinbarkeit auf Seiten der durch die Person des göttlichen Logos angenommenen menschlichen Natur. Diese aber kann nur durch den Nachweis gelingen, daß es in ihr nichts gibt, was sich einer solchen Annahme widersetzt. Der von Scotus eingeschlagene Lösungsvorschlag, der die Traditionsvorgabe einer Identität von Person und Individualität überwinden will, zielt auf einen durch Negation bestimmten Begriff der Person, der durch „independentia actualis et aptitudinalis“, durch „ultima solitudo“ gekennzeichnet ist. Diese Negation aber wird für Scotus einerseits zum Fundament für die Univoxität des Personbegriffs als Möglichkeitsbedingung dafür, daß die göttliche Person in der hypostatischen Union angemessen an die Stelle der menschlichen treten kann. Andererseits aber wird erst durch den Ausschluß einer positiven Seiendheit im Personbegriff die für die Christologie entscheidende Einsicht erreicht, daß die geschaffene Natur durch ihre hypostatische Einigung mit der Person des göttlichen Logos nichts verliert. Denn mit der Formalbestimmtheit der Unmittelbarkeit der Person sowie der Unabgeschlossenheit menschlicher Personalität ist gegeben, daß die Aufhebung der Negativbestimmtheit keinen Mangel impliziert und es also keinen ontologischen Widerstand gegen eine mögliche Annahme der menschlichen Natur durch eine ihr „äußere“ Person gibt (67–105).

Erreicht Scotus dieses Ergebnis auf der Ebene der Persondefinition, so bewegen sich seine verwickelten Ausführungen zur Relationalität des Personbegriffs auf der Konstitutionsebene. In sorgfältigen Analysen rekonstruiert B. die scotische Position, daß – trinitätstheologisch – die Ursprungsrelationen die Personen konstituieren (106–121) und daß – christologisch – innerhalb der hypostatischen Union die relative Personalproprietät des göttlichen Logos als Terminus der Einheit anzusehen ist (121–126). Die Applikation von Relationalität auf die geschaffene Person ist nach B. innerhalb christologischer Diskussionszusammenhänge komplexer Natur: Denn die *potentia oboedientialis* als geschöpfliche Relation zum Schöpfer kann nur dann als Ermöglichungsgrund für die Inkarnation angenommen werden, wenn berücksichtigt wird, daß die „Aktuierung der potentiellen Abhängigkeit im Falle der Inkarnation die Aufhebung der geschaffenen Personalität bedeutet“ (126; vgl. 123). Nur unter dieser Voraussetzung aber ist schließlich die

heilsgeschichtliche Perspektive der ontologischen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingung der Inkarnation zu erreichen, daß nämlich in Jesus Christus die „im Menschsein angelegten Möglichkeiten zu ihrer Vollenendung kommen (und) in ihm ihre angemessene Erfüllung“ finden (142; vgl. 162–165). Dieses Ergebnis der ontologischen Konstitutionsanalyse zur hypostatischen Union findet ihre Entsprechung in der heilsgeschichtlichen Lehre von der absoluten Prädestination Christi: Im Horizont der Schöpfung als einem personal-dialogischen Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist Jesus Christus das Ziel der Schöpfung, weil er das Gott in vollkommener Weise liebende und zu höchster Gemeinschaft mit ihm bestimmte Geschöpf ist (142–165).

Das abschließende Kap. C untersucht anhand exemplarischer Ansätze neuzeitlicher Theologie die Rezeption der scotischen Christologie. Auf der Grundlage spezifischer Auswahlkriterien – expliziter Rückgriff auf Duns Scotus sowie die Beanspruchung seines ontologisch-theologischen Instrumentariums innerhalb genuin neuzeitlicher Problemkontexte (167, 203f) – konzentriert sich B. einerseits auf die „Assumptus-Homo“-Lehre von Déodat de Basly, der sie durch den Rückgriff auf die scotische Prädestinationslehre zu vertiefen sucht, und von L. Seiller, der den scotischen Personbegriff zur psychologischen Aufhellung des Persongeheimnisses Jesu heranziehen will (166–203). Andererseits aber rekonstruiert (und kritisiert) B. die Scotus-Rezeption von H. Mühlen, der den innerhalb der Trinitätstheologie und Christologie entwickelten Personbegriff auf die Anthropologie applizieren und zugleich die Interpretationsgrundlage der scotischen Ontologie durch einen Rückgriff auf die Daseinsanalytik Heideggers erweitern will (204–249).

Mit ihrer Untersuchung zum Personbegriff und zur Christologie des Duns Scotus erfüllt B. ein dringendes Desiderat innerhalb der Scotus-Forschung (vgl. 4–7) und füllt durch ihre minutiöse Rekonstruktion der komplexen und verwickelten Argumentationslinien, die durch Textnähe und Genauigkeit besticht, eine Lücke in der problemgeschichtlichen Aufarbeitung der Christologie. Durch den überzeugenden Aufweis, daß die metaphysisch-ontologische Fundierung heilsgeschichtlicher Christologie bei Scotus auch als ein Beitrag zur Denkformproblematik gelesen werden kann, bereichert die Arbeit ebenfalls die vielfältigen Versuche zur systematischen Grundlegung einer Christologie im Horizont des neuzeitlichen Denkens. Denn sofern Duns Scotus die necessitaristischen Konsequenzen der griechisch-arabischen Metaphysik durch einen Rekurs auf den Primat des Willens und der Freiheit zu überwinden sucht, bietet er Anknüpfungspunkte für den Entwurf einer theologischen Denkform, die zur Explikation und Vermittlung der christologischen Grundwahrheit auf das neuzeitliche Freiheitsverständnis zurückgreift (vgl. 1–4, 250–260).

Vor dem Hintergrund dieser Einsicht aber stellt sich m. E. die nun ausdrücklich als ein weiterführendes Anschlußproblem zu verstehende Rückfrage, ob die bei Scotus in formaler Hinsicht leitende *Negativbestimmung des Personbegriffs* schließlich nicht doch zu seiner *Entleerung* führt. Zumindest solange, wie es nicht gelingt, sie als die Kehrseite einer positiven Bestimmung zu begreifen, die schließlich innerhalb des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses mit der Anerkennung des Autonomieprinzips erreicht wird. Unter der Voraussetzung, daß der Autonomieanspruch der Freiheit nicht als autarker Subjektivismus perhorresziert wird, kommt dem in der scotischen Tradition stehenden Personbegriff eine entscheidende Aktualität zu.

Münster

Georg Essen

Körner, Bernhard: Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre. – Graz: Moser 1994. 448 S., geb. ÖS 590,00 ISBN: 3-7012-0023-8

Die Schule von Salamanca war für die katholische Theologie in der Neuzeit richtungsweisend. Sie ist an Bedeutung vergleichbar mit den berühmten Schulen von Antiochien und Alexandrien in der Antike. Sie war die erste, die – vor Galilei – das Kopernikanische Weltssystem vertreten hat. Aus ihr gingen mit Vittoria und Suarez die Gründer des Völkerrechts hervor und mit Las Casas der wichtigste Verteidiger der Indios im Kolonialzeitalter. Sie hatte großen Einfluß auf das Tridentinum und war auch die erste, die die Summa Theologica des hl. Thomas im Sinne eines Schulbuches verwendet hat.

Die nun veröffentlichte Habilitationsschrift von B. Körner über Melchior Cano, *De locis theologicis*, behandelt einen Hauptvertreter dieses theologischen Denkens. Cano hat die Topik für die Theologie fruchtbar gemacht. Sie ist eine Methode des Suchens und Findens von Standpunkten. Sie zeigt, wie es möglich ist, mit Quellen umzugehen, sie argumentativ einzusetzen und damit neue Quellen zu erschließen. Diese sind nicht auf die Vergangenheit beschränkt. Es kann nach Cano in der Zukunft unendlich viele geben. Sie ernst zu

nehmen, aber auch auszuschöpfen ist eine große Herausforderung und Aufgabe für die Theologie. Sie sind die Basis einer jeden Disputation.

K. erörtert dieses epochale Programm unter einem *historischen und hermeneutischen Gesichtspunkt*. Er möchte feststellen, was in der Topiktradition ein Topos ist, ein Ort im allgemeinen, aber auch speziell in der Theologie. Er weist auf den Beitrag Canos zur theologischen Erkenntnislehre im Sinn einer *Verstehenslehre* hin. Er hebt von vornherein auf den hermeneutischen, nicht auf den analytischen Sinn der Erkenntnislehre ab und spricht von einer „Option für die Untrennbarkeit von Verbürgung und Verstehen in der Glaubenserkenntnis“ (418).

Nach Meinung des Rez. leistet K. einen beachtlichen historischen Beitrag zur Cano-Forschung. Der eigene hermeneutische Horizont ist jedoch sehr beengt. Er unterschätzt die Methodologie Canos und wird daher seiner großen Bedeutung für das heutige Denken nach Meinung des Rez. nicht gerecht.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Sie geht von den wichtigsten Thesen heutiger Cano-Forschung aus, stellt sein Werk „*De locis theologicis*“ mit vergleichender Methode in seinen historischen Zusammenhang und wertet es schließlich unter Gesichtspunkten heutiger Fragestellung aus. Dazu kommt noch ein doppelter Anhang mit Texten aus dem ersten Kap. der *Loci* und aus dem ersten Kap. des Schemas „*de fontibus revelationis*“ zur Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums.

Der erste, einleitende Teil behandelt unter der Aufschrift „Koordinaten für eine Interpretation von Melchior Canos Werk ‚*De locis theologicis*‘ (17–89) die Forschungslage, die insgesamt zutreffend beschrieben wird. K. fügt bisherigen Aspekten der Gesamtbetrachtung einen weiteren hinzu, den geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund. Dazu gehört die Topiktradition von Aristoteles über Boethius bis zu Agricola im 16. Jh. sowie die Thomasrenaissance der katholischen Kirche. Thomismus und Humanismus begegnen sich bei Cano.

Es ist streckenweise spannend zu lesen, was man unter einem *Ort der Theologie* in diesem Kontext zu verstehen hat. Der Vf. unterbreitet aufschlußreiches Material. So wichtig die geistes- und theologiegeschichtlichen Gesichtspunkte sind, die er mit guten Gründen betont und die in der Tat eine Forschungslücke darstellen, so fällt doch auf, daß politik- und sozialgeschichtliche Hintergründe nirgendwo Erörterung finden. Dieser pragmatische Zusammenhang bleibt unbeachtet, obwohl die Topologie in der juristischen Argumentation eine besondere Rolle spielt, Cano sich ausdrücklich auf sie beruft und sie auch politisch einsetzt. Der institutionelle Rahmen mit seiner Öffentlichkeit und seinen vielen Autoritäten haben in dieser Theologie ein so großes Gewicht, daß er unbedingt hervorgehoben und angemahnt werden muß.

Der wichtigste Abschnitt der Arbeit ist ihr zweiter Teil: „Melchior Canos *de locis theologicis Libri duodecim*“ (91–342). Er unterbreitet im ersten Kap. „das dialektische Instrumentarium der *loci* (Proömium und Buch I)“, das zweite Kap. ist eine vergleichende Besprechung, der „*Loci theologici* (Buch II–XI)“. Das dritte Kap. behandelt „die Anwendung der *loci theologici* in der scholastischen Disputation“ – das Buch XII, das vierte Kap. „die theologische Leistung Melchior Canos“. Der Vf. weiß über theologie- und philosophiegeschichtliche Tatbestände bis in Einzelheiten hinein zu informieren. Er kann die Aussagen Canos eindrucksvoll mit anderen Standpunkten vergleichen und sie auch historisch zuordnen.

Der wichtigste Abschnitt dieses zweiten Teiles, aber auch der ganzen Arbeit ist nach Meinung des Rez. das erste Kap. zum „dialektischen Instrumentarium der *Loci*“ (93–160). Dieser Abschnitt hat Brillanz. Er enthält eine Geschichte der Topologie von Aristoteles über Cicero und Boethius bis Cano.

Der Vf. greift Ergebnisse heutiger Forschung auf und kann die wissenschaftliche Bedeutung der Topologie eindrucksvoll herausstellen. Er widerlegt die weitverbreitete Meinung vom unwissenschaftlichen Charakter dieser Methode, mit der wahrscheinliches Wissen erreicht wird – im Unterschied zur Wissenschaft, die endgültiges Wissen hat. Der Vf. kann nachweisen, daß in der Topik Suchen und Finden zugeordnet sind. Sie ist eine Methode der Entdeckung. Wahrscheinliche Urteile sind ein Weg zum Wissen. Sie können sich bestätigen und erhärten. Sie haben einen heuristischen Wert. Gleiches gilt umgekehrt aber auch vom Wissen. Es ist nicht nur endgültige Feststellung, zu der man findet, sondern auch Mittel, mit dem man nach ihr sucht. Es hat entdeckenden Wert. Wahrscheinlichkeit ist eine Form des Wissens. Sie gestattet ein echtes, wenn auch vorläufiges Urteil. Das Wissen selber ist ein endgültiges Urteil. In ihm wird die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen geklärt. Es bleibt jedoch auf das Vorläufige verwiesen, wie das Vorläufige umgekehrt zu einer Endgültigkeit strebt. *Inventio* und *deductio* bedingen sich in diesem Geschehen. Sie sind Pole der Standortbildung in der Erkenntnis.

„Ein Blick auf die Struktur der aristotelisch verstandenen Wissenschaft und auf die Schlüsselfunktion, die dabei den Prinzipien zukommt, ermöglicht

es in der Folge, Dialektik und Analytik nicht beziehungslos nebeneinander stehen zu lassen, sondern als zwei einander ergänzende Verfahren zu verstehen. Die Beschäftigung mit den topoi soll nicht nur dazu führen, daß man ganz allgemein bessere Voraussetzungen erwirbt, um ein Streitgespräch zu gewinnen, sie soll nicht nur das Abwägen der verschiedenen Standpunkte ermöglichen und zu einem Erkenntnisfortschritt führen, die Dialektik kann auch das Auffinden und Überprüfen der wissenschaftlichen Prinzipien ermöglichen. Eine Wissenschaft kann ja ihre Prinzipien nicht selbst wissenschaftlich beweisen, sie muß sie als vorgegeben aufsuchen, gegebenenfalls überprüfen und schließlich übernehmen. Dafür erweist sich die Dialektik als das geeignete Verfahren, so daß man in diesem Fall von einem wissenschaftlichen Gebrauch der Dialektik sprechen kann" (117).

Der klassische Gegensatz von Geschichtswahrheit und Metaphysik, von Tatsachenwahrheit und Prinzipienwahrheit wird in der Topik folglich überwunden. Sie ist ein allgemeiner Rahmen zur Grundlegung von Wissenschaft und daher eine methodologische Basis für die Theologie. Der neue Rahmen ermöglicht eine neue Zuordnung von „auctoritas“ und „ratio“. Denn Autorität kann vernünftig sein und zu einem endgültigen Urteil finden. Sie ist in diesem Fall Quelle der Theologie. Die Vernunft jedoch macht fähig, Urteile zu unterscheiden, die sicheren von den nur wahrscheinlichen, die vorläufigen von den endgültigen, die wahren von den falschen. Sie ist aber auch selber der Weg zur Urteilsfindung und daher auch ihrerseits Quelle der Theologie. Es gibt die Autorität der Theologen.

Der Rez. schätzt die Analysen des Vf.s zur Geschichte der Topik sehr hoch ein. Er verarbeitet neues Material. Er leistet einen wichtigen Beitrag zur Cano-Forschung. Leider muß der Rez. aber auch feststellen, daß der Vf. in den weiteren Kap.n seiner Arbeit hinter dieses eigene, sehr hoch einzuschätzende Ergebnis zurückfällt und offenbar unfähig ist, es auf Cano im allgemeinen und auf die Theologie im speziellen anzuwenden. Er löst das Versprechen, das er in den ersten 150 S. gegeben hat, in den restlichen 300 S. weder historisch noch theologisch ein, sondern läßt vielmehr seine Leser am offenen Brunnen verdursten.

Er bleibt auch in den weiteren Kap.n über Cano selbst bei einer vergleichenden Darstellungsweise. Er verfügt darin über große Belesenheit, aber ist geradezu peinlich bemüht, Cano nicht von sich und seiner ureigenen Leistung – eben den „Locis theologicis“ –, sondern von anderen Autoren her zu verstehen. Dies wird offensichtlich bei seinem Vergleich mit Thomas. Er stellt zwar materiale Unterschiede fest, geht auf ihre Bedeutung aber nicht ein, weil er eine Abhängigkeit von Thomas auch dort konstruieren möchte, wo sie offensichtlich nicht besteht, und er die Methodenfrage im weiteren Verlauf der Arbeit entweder nicht mehr stellt oder nur herkömmlich beantwortet. So wird bei ihm behauptet, daß Autorität und Vernunft additiv, nicht konstitutiv bei Cano zugeordnet seien (416) und dessen „Kriteriologie sich auf das Prinzip der auctoritas beschränkt“ (419). Der Anspruch, den Autorität in der gesamten lateinischen Tradition erhebt, bleibt ebenso unbeachtet wie der Anspruch aller anderen Vernunftinstanzen, die es in ihr gibt, auf Autorität.

Der dritte Hauptteil „Prolegomena zur weiteren Rezeption der Lehre von den Locis theologicis“ (343–427) befaßt sich mit Einzelfragen historischer und theologischer Art. Dazu gehören die Frage nach der Wirkungsgeschichte in einem weiteren oder engeren Sinn, die Frage nach den hermeneutischen und theologischen Rahmenbedingungen einer heutigen Rezeption sowie die Frage nach Cano im Rahmen einer „theologischen Erkenntnislehre, die dem geschichtlichen Denken verpflichtet ist“ (381).

Dieser dritte Hauptteil führt die Mängel des zweiten weiter. Der Rez. will dort Gesagtes nicht wiederholen, muß aber darauf hinweisen, daß man Sach- und Argumentationsebene nicht im herkömmlichen Sinn von positiver und spekulativer Theologie unterscheiden darf, will man die Methodologie Canos zur Basis theologischen Denkens heute machen. Denn Sachverhalte sind ein Argument, und Argumente können der Beweis für einen Sachverhalt sein. Die Theologie wird zu einem Ort des Glaubens in der Geschichte, wo er sich ihrer bedient.

Der Rez. wundert sich nicht angesichts des Hauptmangels der vorliegenden Arbeit, daß der Vf. argumentatives Denken und geschichtliches Denken bei Cano nicht zu verbinden weiß (405). Der Vf. möchte Cano Bedeutung für eine Glaubenswissenschaft zuerkennen, aber nicht für eine wissenschaftliche Theologie, um die es Cano aber geht und wegen der Fächerzersplitterung heute auch von besonderem Interesse ist. Schließlich: warum spricht der Vf. von erkenntniskritischen Optionen im Anschluß an Cano, wo Cano doch Erkenntnisse liefert, die Theologie begründen? Diese Fragen drängen sich auf. Der Vf. hat sie nicht beantwortet. Aber sie sind die Grundfragen heutiger Theologie.

Würzburg

Elmar Klinger

Elucidarium und Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England, hg. v. Ernstpeter Ruhe. – Wiesbaden: Ludwig Reichert 1993. 324 S. (Wissensliteratur im Mittelalter, 7), Ln DM 88,00 ISBN: 3-88226-540-X

Das ‚Elucidarium‘ des hinsichtlich seiner Biographie noch immer rätselhaften Honorius (H. Augustodunensis, 1. Hälfte 12. Jh., Regensburg, Canterbury?) fand als „neuartige systematische Heilslehre weite Verbreitung. Es behandelt in Dialogform im ersten Buch Gott, die Erschaffung von Engeln und Menschen, ersten und zweiten Sündenfall, Inkarnation und Erlösung, im zweiten den Menschen zwischen Gut und Böse sowie die Sakramente der Kirche, im dritten die Eschatologie.“¹ Der Rezeption dieses „über Jh.e europaweit außerordentlich intensiv wirksamen Handbuches des Glaubenswissens“ (Vorwort des Hg.s, 7) widmeten sich zwei Teilprojekte des Sonderforschungsbereichs 226 der Deutschen Forschungsgemeinschaft; das germanistische hat kürzlich eine Neuausgabe des mittelhochdeutschen ‚Lucidarius‘ vorgelegt.² Der hier zu rezensierende Bd schließt „die Publikation der Ergebnisse“ des romanistischen Teilprojekts ab (7). Im einzelnen enthält er die folgenden Beiträge:

ERNSTPETER RUHE („*Praedicatio est translatio. Das Elucidarium in der altfranzösischen Predigt*“, 9–30) stellt aus der „kleinen Liste“ (9, Anm. 2) altfranzösischer Predigttexte, die das ‚Elucidarium‘ verarbeiteten, eine zisterziensische *praedicatio ad clerum* vor (der kurze Text wird abgedruckt, 28–30) sowie mehrere, voneinander stark abweichende Beispiele für *praedicationes ad populum*. Die Beispiele zeigen, wie außerordentlich variabel sowohl hinsichtlich des Publikums als auch der Gattungstraditionen die Rezeption des ‚Elucidarium‘ in der Predigtliteratur verlief.

Unklar bleibt, ob es sich bei den vorgestellten Beispielen um sämtliche bisher bekannten Fälle handelt. Ob aus der Anrede „mes freres“ des zisterziensischen Textes geschlossen werden darf, daß damit auch Laienbrüder gemeint seien (12), ist fraglich. Als Beispiel für eine theologisch anspruchsvolle, sich an Kleriker wendende Predigt würde dies den Text unbrauchbar machen.

BEATE WINS („*Sermo de sapientia. Edition zweier Predigten aus der Handschrift Paris BN fr. 24764*“, 31–74) ediert sorgfältig die beiden unter diesem Titel laufenden altfranzösischen Predigtbearbeitungen von Teilen des ‚Elucidarium‘, die Ruhe im vorangehenden Beitrag bereits analysiert hatte; die entsprechenden Textpassagen des lateinischen Originals sind in Synopse beigelegt. Längere eigene Textpartien des Verfassers der Sermones tragen dazu bei, die Herkunft der Texte aus einem Ausgangstext, der aus oft sehr kurzen Fragen und Antworten besteht, weniger deutlich fühlbar zu machen. – Überaus knapp sind die Angaben zu Entstehungszeit und -ort der Sermones sowie die Editionsprinzipien geraten.

MONIKA TÜRK („*La teologia es saber que fabla de dios e de los angeles – Die Rezeption des Elucidarium in Spanien*“, 75–147) stellt einen Neufund vor, eine sich selbst als ‚Lucidario‘ bezeichnende, stark kürzende spanische Bearbeitung, die in (nur) einer, zudem schlecht überlieferten Handschrift des 15. Jh.s überliefert ist. Im Anschluß an die Darstellung der Bearbeitungstendenzen (und Hinweisen auf die von Kinkade edierten ‚Lucidarios‘) folgt die Edition des Textes.

MARIO DEGLI INNOCENTI („*Storia di un libro. Volgarizzamenti e fortuna dell' Elucidarium in Italia*“, 149–290) bietet im Rahmen des Sammelbdes eine eigene Monographie, die die vielfältigen Forschungen dieses besten Kenners der italienischen ‚Elucidarium‘-Rezeption (vgl. 157) weiterführen; der Beitrag ist mit eigenem Inhaltsverzeichnis und eigenen Registern (Bibelstellen, Quaestiones des ‚Elucidarium‘, Namen) ausgestattet. Analysiert werden die vier italienischsprachigen Übersetzungen, drei schmal überlieferte, die auf das lateinische Original zurückgehen sowie eine vierte, überaus reich tradierte, die eine französische Vorlage hat. Auf die Charakterisierung folgt jeweils eine „nota linguistica“, die die sprachhistorische Einordnung der Texte vornimmt.

Besonders ausführlich geht der Vf. auf die aus dem Französischen übersetzte Fassung ein, deren Überlieferung sich in verschiedene Redaktionen aufspaltet (Stemma, 279). Für jede der Redaktionen werden der Gebrauch der Bibel und die Art der Zusätze (biblisch, theologisch-katechetisch, wissenschaftlich, historisch) vorgestellt. Zwei kürzere, abschließende Kap. beschäftigen sich mit der Rezeption des ‚Elucidarium‘ wie des italienischen ‚Lucidario‘ in der volkssprachigen geistlichen Literatur Italiens sowie mit der Verbreitung des ‚Lucidario‘ (Besitzer von Exemplaren, Drucker).

¹ Freytag, Hartmut: ‚Honorius‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd 4, Berlin / New York 1983, Sp. 122–132, hier Sp. 124; siehe auch: Gottschall, Dagmar: Das ‚Elucidarium‘ des Honorius Augustodunensis. Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung. – Tübingen 1992 (Texte und Textgeschichte, 33), Verzeichnis der Gesamtüberlieferung des ‚Elucidarium‘, 297–306.

² Der deutsche ‚Lucidarius‘. Bd I. Kritischer Text nach den Handschriften. Hg. von Dagmar Gottschall und Georg Steer. – Tübingen 1994 (Texte und Textgeschichte, 35).

Mißlich ist, daß der Vf. an sehr vielen Stellen seines Beitrages auf eigene frühere Studien zurückverweist; ohne deren Kenntnis ist die hier vorliegende Studie nicht voll zu erschließen.

MARTHA KLEINHANS („Zwischen Orthodoxie und Häresie. Die englischsprachige Rezeption des *Elucidarium*“, 291–324) untersucht eine anonyme mittelenglische Teilübersetzung des *Elucidarium* darauf, ob sie lollardische Züge erkennen läßt. Dies geschieht in sorgfältigem Vergleich mit dem Original, der erweist, daß der Anonymus zunächst getreu übersetzt, bald aber „lollardische Überzeugungen“ in den Text einbringt und schließlich neue Fragen und Antworten fügt; insgesamt kann er als gemäßigter Anhänger Wiclifs gesehen werden.

Läßt man die einzelnen Beiträge abschließend Revue passieren (wobei die Monographie Degli Innocentis auszunehmen ist), so fällt folgendes auf:

1. Die Beiträge legen wenig Wert auf buchhistorische sowie editorische (editionstheoretische und -praktische) Fragestellungen. Der in dieser Hinsicht gerade in Würzburg und Eichstätt vor allem seitens der Altgermanistik erreichte, sehr hohe Standard findet hier leider keine Entsprechung. Sämtliche Editionen sind auf der Basis von Mikrofilmen und ohne Autopsie der Originale gemacht; Handschriftenbeschreibungen fehlen fast durchweg. Fragen der Datierung und Lokalisierung werden eher nebenbei angesprochen oder rein aus der Forschung referiert. Die Angaben zur Editionstechnik beschränken sich meist auf wenige Zeilen. Die Außerachtlassung des auf diesem Gebiet erreichten Forschungsstandes ist um so merkwürdiger, als man sich bei den Mitarbeitern des germanistischen Nachbar-Projekts („Die deutsche Imagines Mundi-Literatur im Kontext der lateinischen: *Lucidarius* und Buch der Natur Konrads von Megenberg“) leicht Rat hätte holen können.

2. Gravierender ist, daß die Stellung der einzelnen Texte (bzw. Beiträge) zum Gesamt der *Elucidarium*-Rezeption in der Romania und in England unklar bleibt.

Ein Beispiel: Der Hg. erwähnt zwar in seinem Vorwort (7), daß „in fünf Monographien (...) bisher die umfangreicheren Etappen der französischen Rezeptionsgeschichte (...) analysiert und durch Ersteditionen dokumentiert worden“ sind – welche diese aber sind, wird dem Leser nicht mitgeteilt. Handelt es sich bei den Beiträgen des Bdes so um *membra disiecta* des Projekts (dessen genauen Titel man übrigens nirgends erfährt, er lautete bei der Antragstellung: „Die Rezeption des *Elucidarium* im französischen Mittelalter: 12.–15. Jh.“), die verwertet werden sollten?

Dringend erwünscht gewesen wäre so ein abschließender Beitrag, der – gewissermaßen aus der Vogelschau – ein Panorama der *Elucidarium*-Rezeption in der Romania und in England entworfen hätte. Daß dem Bd ein Gesamtregister (vor allem ein solches der Handschriften und Drucke wäre sehr wünschenswert gewesen) fehlt, ist so leider geradezu symptomatisch.

Da jedoch an verschiedenen Stellen des Bdes weitere Publikationen zur *Elucidarium*-Rezeption angekündigt werden, bleibt zu hoffen, daß eine solche Zusammenschau noch geliefert wird.

Münster

Volker Honemann

Senner, Walter: *Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar*. Teil I: Studie / Teil II: Texte. – Berlin: Akademie-Verlag 1995. 472 / X, 411 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF, 4 / 5), geb. DM 128,00 / 128,00 ISBN: 3-05-002579-4 / 3-05-002580-8

Die Person des Dominikanertheologen Johannes Korngin aus der Sterngasse in Köln – darum in der Regel als Johannes v. Sterngassen bezeichnet – wurde in der Literatur- und Geistesgeschichte zuerst als Lehrmeister des geistlichen Lebens (der sog. rheinischen Mystik) bekannt. Von Wilhelm Wackernagel bis zu Josef Quint fanden die mhd. Predigten bei den Germanisten große Beachtung. Sie zählen ihn neben und nach Meister Eckhart zu den „Lesemeistern“ des Predigerordens, denen die volkssprachliche Predigt in der Seelsorge ein großes Anliegen war. Martin Grabmann rückte den scholastischen Theologen aus der Sterngasse in das Licht der Forschung und machte 1922 in einem Akademievortrag dessen Sentenzenkommentar bekannt, mit dem sich W. Senner seit seiner (philos.) Diss. in Löwen (unter Leitung des unvergeßlichen F. Van Steenberghen) mehr als 15 Jahre beschäftigt hat.

Im 1. Bd zeichnet S. quellenkundig und literaturbeflissen zuerst die wechselvolle Geschichte der Entdeckung des „Mystikers“ und Scholastikers aus Köln in der neuzeitlichen Geistesgeschichte nach und sammelt in minutiöser Kleinarbeit die Daten seiner Biographie (23–176). Dabei bestätigt sich wieder einmal die bekannte Erfahrung, daß es ebenso vieler Mühe und Anstrengung bedarf, die alten und neuen Mutmaßungen über vermeintliche historische Daten und Tatsachen richtigzustellen, wie aus den

Quellen und Forschungen die gesicherten Daten zu erheben. Es ist gar nicht viel, was zutage gefördert wurde: Geburts- und Sterbedatum des Johannes ist unbekannt. Er stammt (mit seinen beiden Brüdern Gerhard und Hermann, die ebenfalls dem Predigerorden angehörten) aus der Kölner Bäckerfamilie der Korngin, die aus den Regesten der Stadt bekannt ist. Wenn Johannes 1310 als Seelsorger in Straßburg bezeugt ist, muß er (als Beichtvater) mindestens 25 Jahre alt gewesen sein und folglich zwischen 1280 und 1285 geboren sein (168). Als Seelsorger, Prediger und Lektor war er um 1320 im Konvent und am Generalstudium der Dominikaner in Straßburg und 1330 und 1336 in der nämlichen Funktion in Köln tätig. Für eine Lehrzeit bei Thomas v. Aquin oder Meister Eckhart gibt es ebensowenig Beweise wie für eine Pariser Lehrtätigkeit, die aber auch nicht ausgeschlossen werden kann. Da S. diese biographische Orientierung auf der Grundlage seines reichen Wissens über die Institution und Organisation des Bildungswesens im Predigerorden behandelt, führt er gleichzeitig in die Lebens- und Geisteswelt des Theologen ein.

Das Hauptinteresse der Arbeit liegt auf dem bislang ungedruckten Sentenzenkommentar des Ordenslektors, dessen Werden- und Überlieferungsgeschichte S. ausführlich diskutiert (179–215). Die vorhandenen 13 und die als verloren festgestellten 6 Handschriften des Kommentars zeigen, daß dessen Autor in der Geistesgeschichte des beginnenden 14. Jh.s neben Jakob v. Metz, Herveus Natalis, Wilhelm Petri de Godino, Johannes Picardi v. Lichtenberg einen Namen hatte und die theologische Diskussion mitbestimmt hat. Die Antipoden dieser Diskussion in der jüngeren Thomistik waren Thomas v. Aquin (in den aus den Früh- und Spätschriften zu eruienden Aussagen), Heinrich v. Gent und Aegidius Romanus. Die Thomaskritik des Genter Theologen, die Thomasinterpretation des Aegidius und die unterschiedliche Thomasrezeption seiner eigenen Schule müssen zwischen den Zeilen im Kommentar des Johannes mitgelesen werden und machen diesen zu einem Zeitzeugen, der alle Aufmerksamkeit verdient. Johannes schrieb nicht einfach die *Lectura* des Thomas aus – diese Behauptung ist falsch –, er las zugleich die *Summa* des Aquinaten mit und diskutierte die kontroversen Fragen.

Entstehungsort und -zeit des Sentenzenkommentars konnte auch der gelehrte Vf. nicht definitiv klären (205–208). Er spricht sich aber dafür aus, daß er nicht in Paris entstand, sondern in Straßburg oder/und Köln. Dafür spricht auch, daß wir keine Pariser Handschrift des Kommentars kennen. In einer Frage über die Simonie spricht er vom „obsequium cappellani vel magistri“ (Innsbruck Hs 622, fol. 122r). Diese Ausdrucksweise hat eher ihren Ort in der dt. Kirche. Als Entstehungszeit nimmt S. den Zeitraum zwischen 1307/8–1323 an, den bereits Landgraf vorgeschlagen hat (207). Da sich Johannes v. Sterngassen viele „Lehrfreiheiten“ gegenüber Thomas v. Aquin herausnahm, der bekanntlich spätestens seit 1318 im Orden als „doctor communis“ galt, möchte ich lieber für 1310–1315 optieren. Die Innsbrucker Hs 622 listet neun abweichende Sentenzen auf (vgl. 189). Da das Sentenzenwerk des Sterngacius nicht offiziell durch die Universität veröffentlicht, sondern im Orden abgeschrieben und verbreitet wurde, haben wir es mit einer sehr komplexen handschriftlichen Überlieferung zu tun, die Buch für Buch eigens untersucht werden muß.

Erwähnung und Anerkennung verdient, daß S. zur Klärung der textgeschichtlichen und editionskritischen Probleme den Computer eingesetzt hat. Er hat die Textüberlieferung der führenden Handschriften wie auf dem Reißbrett zerlegt, Textzeilen, Varianten und Anmerkungen mit zwei Programmen bearbeitet. Aufgrund genau genormter Prioritäten der Textzeugen hat er die definitive Textgestalt der Edition programmiert und Varianten- und Anmerkungsapparat gesteuert (299–308). Wenngleich dieses Programm sicher überprüft und perfektioniert werden kann, so muß es doch als editionstechnische Pionierarbeit gewürdigt werden.

Leider hat S. nicht den vollständigen Text ediert. Er wählte in der Fülle der Überlieferung die Quästionen aus, die für die Geistesgeschichte zwischen 1290–1320 besonders signifikant sind. Das ist ein Mangel! Ich suchte zum Thema „Sühne und Strafe“ des Johannes v. Sterngassen Erklärung zu Sent. III d. 19–20 (Innsbruck Hs 622, fol. 95r–96v), wo der Dozent die Aussagen des Thomas v. Aquin in dessen Sentenzenkommentar und in der *Summa* zusammennimmt und ausführt. Sie fehlt in der Edition. Die feministische Ausdrucksweise, die man/frau lesen muß und daß Leser/in je für sich angesprochen werden, ist in einer wissenschaftlichen Untersuchung unangebracht. (Der Freund und Kollege verzeihe diese Bemerkung!) Der Doppelband 4/5 der Studie und der Edition des Sentenzenkommentars des Johannes v. Sterngassen ist ein bleibender Beitrag zur Theologiegeschichte. Vf. und Hg. haben sich um diese Forschung verdient gemacht.

Bochum

Ludwig Hödl

Stickelbroeck, Michael: *Mysterium Venerandum*. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux. – Münster: Aschendorff 1994. X, 366 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41), kart. DM 78,00 ISBN: 3-402-03936-2

Die Beschäftigung mit Bernhard von Clairvaux (B.) hat in den letzten Jahren Konjunktur. Verwiesen sei – neben der 1990 begonnenen lat.-dt. Gesamtausgabe – auf:

U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (1980); D. Heller, Die Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux (1990); C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux (1991); M. Diers, Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (1991).

Das Interesse dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß das Moment religiöser Erfahrung und Mystik als entscheidendes Defizit in der Glaubensverkündigung unserer Zeit empfunden wird. In der vorliegenden Arbeit nun, einer von der Augsburger Theol. Fak. angenommene Diss., versucht Vf., die im Werk B.s enthaltenen trinitätstheol. Gedanken zu erheben und systematisch darzustellen.

Zunächst ordnet Vf. in seiner Einleitung die Theol. B.s in die monastische, im Unterschied zur sich zu B.s Zeit entwickelnden scholastischen Theol. ein. Wurzelnd in Liturgie, Kontemplation und Schriftlesung geht es der monastischen Theol. nicht – wie der scholastischen – um eine spekulative Durchdringung und klare begriffliche Fassung der Glaubensaussagen mittels der Dialektik, sondern um die Vermittlung eines erfahrungsmäßigen, affektiven Zugangs zu den Glaubense Geheimnissen durch die Liebe. Sie will nicht Gott in sich bedenken, sondern – in heilsgeschichtlicher Sicht – Gott in seiner Bedeutung für uns. Durch diese Einordnung gibt Vf. das hermeneutische Prinzip an, das für die Weise, wie B. über Trinität spricht, leitend ist: nicht objektiv-lehrhaft, sondern subjektiv-erfahrungsbezogen (11). Die Darstellung der trinitätstheol. Aussagen B.s durch Vf. möchte diesem Grundzug der Theol. B.s folgen.

In Teil 1 über die „Trinitas increata“ geht es um Aussagen zur immanenten Trinität. Sie finden sich nicht in einem systematischen Traktat, sondern anlässlich von Auseinandersetzungen mit den Trinitätsspekulationen Abaelards und Gilberts von Poitiers. Gegen Abaelard führt B. an, er mache allgemeine Wesenseigenschaften Gottes zu Proprietäten der Personen. Gegen Gilbert macht er geltend, durch die Übertragung der Grundunterscheidung von *id quo* und *id quod* auf Gott werde zwischen Gott und Gottheit unterschieden und damit eine Differenz in Gott angenommen, die zu einer Quaternität führe. Die Einheit Gottes werde nicht gewahrt. Seine eigene Position entfaltet B. auf der Grundlage, daß eine Zueignung (*assignare*) von Wesenseigenschaften Gottes zu einer Person möglich ist, um ihr Proprium aussagen zu können. Auf dieser Grundlage entfaltet Vf. die sprachlichen Mittel und Anliegen, in denen B. das Verhältnis von Vater und Sohn aussagt. Die wechselseitige Beziehung und das Einssein wird dabei vor allem im eucharistischen Bild des „gegenseitigen Essens“ ausgesagt, das Hervorgehen des Hl. Geistes im Bild vom Kuß (*osculum*) zwischen Vater und Sohn. In einer abschließenden gnadentheol. Reflexion macht Vf. deutlich, daß für B. eine Kontinuität zwischen der wesenhaften innertrinitarischen und der akzidentellen Liebe, zwischen ungeschaffenem Geschenk und geschaffener Gabe besteht, so daß nach B. – wie Vf. gegen G. Benke betont – der Mensch durch die Gnade Anteil am innertrinitarischen Leben selbst erhält (117).

Mit dieser Andeutung der Kontinuität von immanenter und ökonomischer Trinität hat Vf. die beiden folgenden Teile vorbereitet, in denen er zunächst unter dem Titel „Trinitas creata“ B.s Aussagen über die Abspiegelung der Trinität im geschaffenen Bereich, namentlich im Menschen (Teil 2), und anschließend die Aussagen über das Geheimnis der Selbsteröffnung Gottes in den Sendungen des Sohnes und des Geistes (Teil 3) behandelt.

In Teil 2 weist Vf. auf, wie für B. die theol. Anthropologie ganz vom Thema der Trinität geleitet ist. Dies gilt zunächst für die Aussagen zur natürlichen, schöpfungsmäßigen Ausstattung des Menschen als Bild Gottes, wobei B. betont, daß das Bild-Sein erst in der durch den Willen zu vollziehenden Christusförmigkeit besteht. Vf. spricht hier von einem „dynamischen Konzept von Imago“ (138). Die Präsenz des trinitarischen Themas gilt aber auch für die Sündenlehre, in der die Trinität gerade in der Negation erscheint (Fall der *memoria*, *ratio* und *voluntas* in die „unreine Trinität“ von *infirmis*, *caecitas* und *fodititas*), sowie schließlich auch für die *reformatio* der Seele durch Vater, Sohn und Geist sowie durch die theol. Tugenden.

Das hier in der Anthropologie bereits vorausgesetzte Wirken der ökonomischen Trinität – nach Auffassung des Vf.s geht B. damit über sein Vorbild Augustinus hinaus (138) – wird nun im folgenden Teil 3 reflektiert und in seiner Kontinuität mit der immanenten Trinität verdeutlicht. Die Darstellung der Sendung des Sohnes folgt dabei – dem monastischen Vorgehen entsprechend – dem Weg von der emotionalen Liebe zum irdischen Jesus hin zur geistigen Liebe zum erhöhten Herrn. Dabei tritt freilich bei der Betrachtung der menschlichen Existenz Jesu als Vorbild die Sendung des Sohnes deutlich zum Vorschein (201). Ausdrücklich wird der katalogische Aspekt der Sendung dann jedoch in den Aussagen über die Inkarnation, Erlösung und Verherrlichung (226ff.) Daß die Tugenden in Christus nach B. nicht erworben sind, wirft für Vf. jedoch die Frage auf, wie Christus dann Ideal und Vorbild sein kann (269). Die Aussagen über die Sendung des Hl. Geistes werden nach objektiven und subjektiven Momenten unterschieden. Obwohl bei B. das subjektive Moment stark im Vordergrund steht (271), erscheint Vf. diese Einteilung aus Gründen der systematischen Darstellung wichtig. Das

objektive Moment umfaßt das Wirken des Geistes bei Menschwerdung, Leben und Tod Jesu bis hin zur Geistsendung an Pfingsten; das subjektive Moment entfaltet den Weg der biographischen Heilsgeschichte und mystischen Erfahrung des Gläubigen. Vf. weist abschließend auf das Fehlen von ekklesiologischen Aussagen im Rahmen der Pneumatologie hin (334).

Nach dieser kurzen Darstellung wird die Leistung der vorliegenden Arbeit deutlich: Vf. macht klar, daß für B. Dreifaltigkeit nicht eine Aussage über eine innere Struktur Gottes darstellt, sondern von fundamentaler theol. Bedeutung ist, weil so erst Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Glaube als Anteilhaben an der innergöttlichen Liebe verstehbar wird. Hier liegt das Interesse und der bleibende Wert der Arbeit für die Dogmengeschichte. Eine besondere Leistung besteht dabei in der Systematisierung der bei B. nur okkasionell vorhandenen Aussagen. Allerdings wäre es für den Leser hilfreich, wenn das Systematisierungsprinzip des Vf.s bereits in der Einleitung reflektiert würde.

Eine Grenze der Arbeit liegt m. E. freilich in der Weise, wie die Theol. B.s in den Zeitkontext eingeordnet wird. In der Gegenüberstellung von monastischer und scholastischer Theol. folgt Vf. zu sehr der Einschätzung B.s selbst, wenn er schreibt, daß die scholastische Theol. sich in einer rein objektiven Erkenntnis ergehe, die für die Gläubigen „ohne definitiven Wert“ (6) sei. Zwar bekennt Vf. in der Abschließenden Würdigung, monastischer und scholastischer Theol. hätten je andere Interessen und könnten nicht gegeneinander ausgespielt werden (335). Dennoch bleibt der Vorwurf, die scholastische Theol. wolle Gott nur begreifen und analysieren, aber nicht anbeten (336). Erst die monastische Theol. bringe die spirituelle Vertiefung, die für das Glaubensleben fruchtbar ist (338). Damit wird freilich der Dienst unterschlagen, den die scholastische Theol. in der Zeit einer aufbrechenden säkularen Rationalität durch das Bemühen um wissenschaftliche Fassung des Glaubensinhalts gerade für die Legitimation und damit für die Ermöglichung eines lebendigen Glaubensvollzugs leistet. Glaube wird, wenn die Vernunft erwacht, nur dann nicht zum Aberglauben, wenn sich rational nachweisen läßt, daß sein Inhalt allein im Glauben erfahren werden kann (so schon Hugo von St. Viktor) und daß sich Einwände der Vernunft gegen den Glauben mit der Vernunft entkräften lassen (so Abaelard). Nur so wird der Glaube in einer neuen Zeit kommunikationsfähig gehalten.

Paderborn

Stephan Ernst

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Ed. at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Gerard Tracey. Volume VII. Editing the British Critic. January 1839 – December 1840. – Oxford: Oxford University Press 1995. 550 S., geb. \$ 55,00 ISBN: 0-19-920402-0

Nach einem Abstand von elf Jahren wird mit dem vorliegenden Bd die Herausgabe der Briefe und Tagebücher Kardinal Newmans fortgesetzt. 1961 begann der damalige Vorsteher des Birminghams Oratoriums, Charles Stephen Dessain, das gewaltige Werk der umfassenden Herausgabe von Newmans Briefsammlung, die insbesondere zur Zeit der Abfassung der *Apologia pro Vita Sua* (1864) initiiert worden war, und seiner mehr oder weniger vollständigen Tagesnotizen, die häufig seinem Terminkalender entsprechen. Der erste Bd – Bd XI in der Gesamtzählung – dokumentiert die Zeit von seiner Konversion zur katholischen Kirche (8./9. Oktober 1845) bis zum Dezember 1846. In 35 Jahren erschienen 30 Bde (Bd XI–XXXI: 1961–1977; Bd I–VI: 1978–1984). Der neue, viertletzte Bd der Reihe wurde wieder vom Archivar des Birminghams Oratoriums Gerard Tracey herausgegeben und umfaßt jene zwei Jahre von Newmans Leben, da sich sein Einfluß auf die Oxford-Bewegung auf dem Höhepunkt befand und er mit ungebrochener Zuversicht über das Grundprinzip der Re-Apostolisierung der Anglikanischen Kirche an einen Freund schreiben konnte: „Du scheinst etwas entmutigt, aber verlaß dich drauf, Apostolizität ist nichts, bis sie ausprobiert wird ...“ (22. 1. 1939). Im selben Brief kann er auch mitteilen: „Die Tracts verkaufen sich schneller als sie sie drucken können.“

Unter den markanten Vorgängen in Newmans Leben, die sich in den Briefen dieser zwei Jahre spiegeln, ist die Redaktion der Vierteljahresschrift *British Critic*, deren Hg.schaft Newman 1838–1841 innehatte. Mühe und Zeitaufwand sind aus zahlreichen Äußerungen zu Freunden nachlesbar; besonders die Not, ausgebliebene Artikel selber ersetzen zu müssen; immerhin wanderten zehn seiner umfangreichen Beiträge Jahre später daraus in seine Sammelbde *Essays Critical and Historical*.

Grundaussagen über die Bedeutsamkeit des bischöflichen Einverständnisses mit den traktarianischen Aktivitäten (3. 1. 1839) und über Angriffe aus dem protestantischen Flügel der Anglikanischen Kirche (9. 1.

1839) und über die Bedeutsamkeit der Glaubens- und Häresiegeschichte des 5. Jhs – insbesondere des Monophysitismus – (11. und 12. 7. 1839) sind bereits aus der Briefauswahl bekannt, die Anne Mozley 1891 hg. hat.¹ In der vorliegenden Gesamtausgabe werden sie jedoch erstmals im Kontext vielfältiger weiterer Tätigkeiten Newmans in ihrem historischen und biographischen Stellenwert erkennbar. Die Krise, die von den Häresiastudien im Sommer 1839 und vom Augustinus-Zitat „Securus iudicat orbis terrarum“ („Sicher urteilt der Erdkreis“, d. h. die Kirche als ganze) ausging, ist jedenfalls in brieflichen Äußerungen deutlicher zu erkennen als dies Newman in der Apologia von 1864 in der Retrospektive von 25 Jahren und unter dem Eindruck des Parallellebens mit der Arianergeschichte von 1841 beschrieben hat.

Eindrucksvoll ist Newmans prophetische Aussage im Brief an seine Schwester vom 25. 2. 1840: „Ich beginne ernsthafte Bedenken zu haben, ob überhaupt eine religiöse Körperschaft außer der Römischen Kirche stark genug ist, der Liga des Bösen zu widerstehen. Am Ende des 1. Jahrtausends widerstand sie dem Wüten Satans – und jetzt naht das Ende des zweiten. Sie hat ihre Stärke erprobt; was hat sie nicht während dieser letzten Jh.e ausgehalten! und sie ist stärker als je. Wir andererseits sind nie auf die Probe gestellt worden ...“ – Auch die Behauptung von Littlemore, das er als eine Zufluchtsstätte für von der offiziellen Kirche amtsentlassene Pfarrer der Oxford-Bewegung plant und „Unsere liebe Frau von Littlemore“ nennt, wo er bis zum Ende seiner Tage“ bleiben möchte, erhält zusätzliche konkrete Farbtöne.

Andere Briefe sprechen über den Kanon der Heiligen Schrift (8. 11. 1840); über das Verhältnis von Vernunft und Glaube (14. 1. 1839, im Zusammenhang mit zwei Universitätspredigten zu dieser Thematik); über die Unangemessenheit rationalistischen Schriftverständnisses, in dem Gottes Wort gelesen werde wie Parlamentsakten von einem Rechtsanwalt (28. 9. 1840); über Konversion, die nicht ohne Fasten, Gebet und jahrelanges Abwarten erfolgen dürfe: „Am Ende dieser Zeit, so vertraue ich, würde Gott mein Urteil erleuchten ...“ (Diesen Rat gibt Newman, akkurat fünf Jahre vor seiner eigenen Konversion, am 8. Oktober 1840.)

Von weittragender Bedeutung – auch für die Beurteilung der gegenwärtigen Lage des christlichen Glaubens – dürfte Newmans Brief an seinen Bruder Francis (22. 10. 1840) sein, in dem er lapidar feststellt: „Was immer wahr oder falsch ist, der Mensch ist zum Religiösein geschaffen (man is made for religion); und Deine Prinzipien machen Religion unmöglich ... Und da ich im voraus dafür halte, daß diese (scil. Prinzipien) vom kommenden Zeitalter allgemeinhin angenommen werden, wie dies in großem Maße bereits der Fall ist, bin ich auf fast einen Niedergang (almost a downfall) des Christentums für eine Zeit vorbereitet.“

Diese Ausführungen ergeben im Spiegel von Newmans Adventspredigten über den Antichrist von 1836 (Übersetzung und Herausgabe von Theodor Haecker) und seiner Klage über den Falschen Propheten in der Studie „Offenbarung in ihrer Beziehung zum Glauben“ von 1885 einen wichtigen Zusatz zu seiner kritischen Invektive gegen die libertinistische Infragestellung des christlichen Glaubens durch die moderne Gesellschaft.²

Der ganze Bd ist ein hervorragendes Zeugnis der reichhaltigen Hg.erfahrung von Gerard Tracey, der sich noch unter der Anleitung von C. S. Dessain in die fast unüberschaubaren Kontakte und Kontexte von Personen, Briefen und Ereignissen in Newmans Leben eingearbeitet hat. Erneut bestätigt diese Briefsammlung die Aussage des 62jährigen Newman: „Es war von jeher ein Steckenpferd von mir (wenn es nicht eine Binsenwahrheit ist ...), daß das Leben eines Menschen in seinen Briefen liegt.“³

Stegen-Eschbach

Günter Biemer

Dogmatik

Schreiner, Klaus: *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin.* – München: Hanser 1994. 591 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-446-17831-7

Das in verschiedenen großen Tageszeitungen – meist nacherzählend oder zu Unrecht kritisierend – bereits besprochene Marienbuch von Schreiner kann als eine mariologische Summe europäischer Mentalitätsgeschichte bezeichnet werden. Mit Recht wird hier die Schranke zwischen Theologie und dem, was man ehemals, zuweilen leicht abwertend, Frömmigkeitgeschichte nannte, aufgehoben. Es scheint, als sei den poetischen Motiven, allegorischen Phantasien – etwa daß Maria einem von Gott mit seinem „Wort“ beschriebenen Pergament gleiche –, aber auch den fragwürdigen Auswüchsen mittelalterlicher bis frühneuzeitlicher Marienverehrung kaum noch etwas hinzuzufügen.

Die Methode der Arbeit läßt sich als einführendes Verstehen und Verständniserwecken für mittelalterliche Frömmigkeitsformen

samt ihren theologischen Hintergründen beschreiben, die keinesfalls als grotesk oder absurd verunglimpft werden. Was Menschen in ihren rationalen wie affektiven Bedürfnissen von Maria erwarteten und wie sie ihr Marienbild dementsprechend gestalteten, wird reflektierend dargestellt. Zuweilen ist der Faden bis zur Gegenwart durchgezogen. Dogmatische Streitigkeiten zu referieren, wird ausdrücklich ausgeschlossen, was seine Berechtigung hat, obwohl es sinnvoll gewesen wäre, die dogmengeschichtliche Entwicklung zuweilen neben die ihr vorausweisenden Tendenzen der Marienverehrung zu halten. Das „Erkenntnisinteresse“ dieses Buches, menschliche Erfahrungen mit Maria festzuhalten, führt aber nicht zu einem Relativismus, als sei Maria eben für alles gut, was legitimiert werden soll, sondern in einer nicht moralisierenden Weise wird jeweils auf Entstellungen des Marienbildes durch politische bis menschlich-allzu menschliche Interessen hingewiesen. Dabei wird auch die Frage behandelt, ob Kriegführen unter dem Marienbanner im Mittelalter ein „Morden mit Maria“ war (373).

Aber das Positive der Mariengestalt, ihre gemeinschaftsstiftende und zuweilen auch versöhnende Wirkung, der Trost, der für Schwangere und Gebärende, trotz der Theologenmeinung von der Schmerzlosigkeit ihres Gebärens, von Maria ausging, der Beistand im Leid und in der Todesstunde, alles dies wird voll gewürdigt. „Erst in der Passionsmystik des hohen und späten Mittelalters fand Mitleid eine Sprache. (...) In Marias Schmerz fanden christliche Fromme ihr eigenes Leid ausgedrückt. (...) Maria, sich der Gebrechen der menschlichen Natur bewußt, lehrte Mitleid“ (107f). Die Frage zu stellen und auch zu beantworten, in welchem politisch-sozialen Kontext Maria sich bewährte „als Anwältin unverfälschter Christlichkeit und wahrer Humanität“ und wo „die Grenzen ihrer Widerständigkeit gegen ideologische Vereinnahmungen“ liegen, wo also „ihre tagespolitische Instrumentalisierung“ beginnt, ist durchaus notwendig (219).

Aufschlußreich ist in diesem Rahmen auch die Beschreibung des „Standeswechsels“, der sich in der Imaginierung Marias vom frühen bis zum späten Mittelalter vollzog. Adlige, ja Königin und Kaiserin in der Zeit der Romanik, arme Handarbeiterin und Magd unter dem Einfluß von Armutstheologie und -bewegung, rechtsbewußte Bürgerin in den Städten der Renaissance. Der Bogen spannt sich weiter über Maria als Patronin mittelalterlicher Universitäten und Städte, die ihren Mantel ausbreitet und die Feinde der Schutzbefohlenen vertreibt, aber anscheinend auch so verstanden wurde, daß sie zum Niedermetzeln feindlicher Heere und ähnlich Schrecklichem ermutigte. „Indem Maria Konstantinopel, die ihr geweihte Stadt, beschirmte, festigte sie zugleich die Herrschaft des byzantinischen Kaisers. In Siena, Straßburg und Venedig hingegen bewährte sie sich als ausgesprochen bürgerliche Heilige. Maria half Bürgern im Ringen um Freiheit“ (365).

Der Vf. zeigt, daß es sich nach mittelalterlicher Mentalität durchaus miteinander vertrug, Marienbilder des Gegners zu zerstören, auch wenn man selbst Maria verehrte. Der Glaube an die Kraft der Bilder konnte solches sogar fordern. Den Höhepunkt an negativen Wirkungen stellt der Vf. in den von der Theologie gestützten, im Namen Marias geführten, grausamen Kriegen gegen die Ungläubigen einschließlich der Türken dar. In solchen Situationen weckte Maria eben kein Mitleid. Als besonders entlarvend muß die autoritäre Unterbindung der identitätsstiftenden Marienverehrung Polens empfunden werden, nachdem dieses 1772 zwischen Österreich, Rußland und Preußen aufgeteilt worden war. „Eine Maria, die sich ins Kriegsgetümmel stürzt, gibt Auskunft darüber, was Menschen aus der Gottesmutter und sich selber gemacht haben. Menschen, die bei Maria Orientierung und Rechtfertigung ihres Handelns suchten, haben die Gottesmutter nach ihren Wunschkonstellationen modelliert. Auf der Widersprüchlichkeit menschlicher Interessen beruht die widersprüchliche Vielfalt der Rollen, die Maria zugedacht und zugemutet wurden“ (409).

Besonders auf das Verständnis der Aktionen und Reaktionen beider Seiten ist das Kap. über den durch Maria, selbst eine jüdische Mutter, legitimierten Antisemitismus bedacht, das mit der heutigen Sicht Marias bei jüdischen Religionswissenschaftlern eingeleitet wird und auch nicht unterschlägt, was mittelalterliche Christen an jüdischen Äußerungen über Jesus und seine Mutter in Rage bringen konnte. Deshalb erscheint aber die Folterung und Tötung von Marienbildern schändenden Juden und die Ersetzung von Synagogen durch Marienkirchen keinesfalls als halbwegs gerechtfertigt, denn die Machtverhältnisse, die es zuließen, verbriefte Judenrechte aufzukündigen, enthüllen die faktische Rechtslosigkeit der Minderheit (457). Für die Ausgewogenheit des Buches spricht es, daß auch die zur Christenpflicht gegenüber den Juden machenden Stimmen zitiert werden (459).

Aber wie steht es nun um die Darstellung der im Mittelalter imaginierten Einzelheiten des Marienlebens oder Marienmysteriums und der dadurch ausgelösten Spiritualität? Hier weist die mariologische Summe wohl einige Lücken auf, obwohl die Aufmerksamkeit für soziale Wirkungen die gleiche ist. So wird bei der mittelalterlichen Rezeption und Weiterdichtung des apokryphen Jakobusevangeliums darauf hingewiesen, daß die ihre Tochter Lesen und Schreiben lehrende Mutter Anna auch dazu angetan sein konnte, Eltern anzuspornen, ihre Töchter zu bilden, was selbst die Reformatoren noch vermittelns wert fanden. Daß die lesende und schreibende Maria zu einem Spiegel für das Bildungsstreben mittelalterlicher Frauen werden konnte und an ihr ablesbar war, „wie Frauenbildung im Mittelalter tatsächlich aussehen und praktiziert werden sollte“ (115), verdient Beachtung. Ohne

¹ Letters and Correspondence of J. H. Newman during his Life in the English Church, 1891, vol. II, 276–322.

² The Theological Papers of J. H. Newman on Faith and Certainty, ed. J. D. Holmes et al., Oxford 1976, 176.

³ Letters and Diaries, vol. XX 443.

ihre Teilnahme an der Schriftkultur wäre auch kaum verständlich zu machen, daß Maria im Mittelalter zur „Lehrerin der Apostel“ (*magistra apostolorum*) werden konnte (121ff).

Bei der später – wegen häretischer Mißdeutbarkeit – verbotenen Darstellungsweise der Verkündigung an Maria, wo Gottvater ihrem Ohr den nackten, kleinen Jesusknaben zubläst, wird deutlich die dahinterstehende theologische Idee genannt: das Fruchtbarwerden aus dem Glauben durch Annahme des (gehörten) Wortes (41, 431). Eine gynäkologische Aussage ist also damit ursprünglich nicht beabsichtigt, obwohl das Mißverständnis, als habe Jesus seinen Leib nicht aus Maria angenommen, nicht ausgeschlossen werden konnte, was zum Verbot solcher Bilder führte.

Wo von der mittelalterlichen Häufung des Gedenkens verschiedener biblischer wie heilsgeschichtlicher und selbst profaner Ereignisse auf den Tag der Verkündigung, den 25. März, die Rede ist, wie vor allem: Erschaffung des Menschen und Sündenfall, Kreuzigung Christi und vielerorts auch der Beginn des Bürgerlichen Jahres, wäre es sinnvoll gewesen zu erwähnen, daß mittelalterliche theologische Quellen bis ins 12. Jh. diesen Tag auch als den der Reinigung Marias von der Erbsünde und ihren Folgen ansahen, sei es im Sinne der Vorbereitung für oder der Folge von der Empfängnis ihres Sohnes, während die bekanntesten Theologen der Hochscholastik wie Thomas und Bonaventura Maria bereits im Mutterschoß von der Erbsünde, bei der Verkündigung aber von deren Folgen gereinigt sein ließen, bis der Kreis um den Franziskaner Duns Scotus (gest. 1308) durch die Idee von der Vorauserlösung Marias durch ihren Sohn den Weg bahnte für das erst 1854 verkündete Dogma der erbsündefreien Empfängnis Marias. Denn der Gedanke der Gleichheit aller in der Erlösungsbedürftigkeit, im Mittelalter auch nicht ohne soziale Folgerungen, hinderte das theologische Gewissen daran, bei Maria eine Ausnahme zu machen. Davon lesen wir jedoch nichts bei Sch. Er schreibt dagegen sehr unpräzise, daß nach den meisten Theologen Maria „vom Fluch der Erbsünde (...) entlastet war“, daß nur die Dominikaner an ihrer erbsündigen Empfängnis festgehalten hätten (26), und der Gedanke von Marias Erlösungsbedürftigkeit, der im Mittelalter sehr stark war, bleibt ausgespart. Unhaltbar ist, was auf S. 356 über die Bekämpfung der Pest im Basel des Konzils steht: „Die Seuche hörte auf, als im September 1439 die in Basel versammelten Konzilsväter feierlich beschlossen hatten, daß Maria durch einen besonderen Gnadenakt vom ersten Augenblick ihres Lebens an von jedweder Erbschuld frei geblieben sei. Das war ein eindeutiger Beleg dafür, daß die Mehrheit der Konzilsväter gut daran getan hatte, die Auffassung von Marias unbefleckter Empfängnis in den Rang eines kirchlichen Dogmas zu erheben“ – und das, obwohl in Basel die Lehre von der unbefleckten Empfängnis nur als fromm und nichtglaubenswidrig bezeichnet wurde, die Dogmatisierung aber erst 1854 erfolgt ist.

An dieser Stelle muß auch vermerkt werden, daß Worte wie „übernatürliche Zeugung“, „göttliche Zeugung“ oder „vaterlose, geistgewirkte Zeugung“, die der Vf. für das Entstehen der menschlichen Natur Jesu in Maria benutzt, moderne Wortprägungen sind, die in den mittelalterlichen Quellen so nicht vorkommen. In Anlehnung an Augustinus wird vielmehr von der Erschaffung der Menschennatur des Sohnes in Maria als einem Werk der gesamten Trinität „nach außen“ gesprochen, das dem Heiligen Geist in besonderer Weise „appropriert“, also zugeeignet werde. Dieser theologische Gedanke erklärt die enge Verbindung von Trinitäts- und Marienverehrung in der mittelalterlichen Spiritualität, die bei Sch. zurücksteht. Der mystische Nachvollzug der Situation Marias bei der Verkündigung durch die Gott minnende Seele wird denn auch unzählige Male als Begegnung mit der Trinität beschrieben, was die überlieferten Botschaften der Trinität an Maria ebenso erklärt wie Verkündigungsdarstellungen mit Trinität, von denen im Buch die Rede ist.

Die Kritik Sch.s an gewissen Strömungen der Feministischen Theologie, die ohne oder nur mit einseitigem Blick auf das Mittelalter dessen Mariologie für die Beschränkung der weiblichen Rolle verantwortlich machen, ohne zu fragen, wie Frauen selbst auf das ihnen zugemutete Frauenbild („Nachfahrinnen Evas“) reagiert haben, ist mehr als berechtigt. Aber auch die von Sch. dargestellte Mariologie entstammt, wie ihm wohl bewußt ist, größtenteils männlichen Interessen. Bei der von ihm als „widerständig“ zitierten Christine de Pizan läßt er sich ein von da an wirkmächtiges Motiv entgehen, nämlich: Maria als Verteidigerin des weiblichen Geschlechts gegen frauenfeindliche Schriften von Männern; und seine Behauptung, Christines Protest sei Ausnahme geblieben (151), läßt sich ebenso leicht widerlegen wie die, aus den Reaktionen betroffener Frauen auf ein unangemessenes Frauenbild der geisti-

gen und moralischen Schwäche sei kein literarisches Erzähl- und Überlieferungsgut entstanden (146). Es wäre auch beim jetzigen Forschungsstand schon einiges zu sagen gewesen über die vom männlichen Marienbild abweichende Mariologie der Frauen, die im Verein mit einer Eva entlastenden Bibelauslegung den Gegensatz Eva-Maria zu einer Parallele umzuarbeiten wußte. Bei Hildegard von Bingen, die mit für sie nicht allzu typischen Texten zitiert wird, läßt Sch. sich entgehen, daß sie Maria – und nicht etwa nur wundertätige Marienbilder – wegen ihrer lebensvermittelnden Kraft als „lichte Mutter der heiligen Heilkunst“, als *mater medicinae* sieht.

Daß bei denen, die sich um „Marias Beitrag zur Erlösung“ Gedanken machten, seien es die bekanntesten Theologen oder die ihre mystische Erfahrung Beschreibenden, Maria in ihrer Bereitschaft zur Übernahme ihres Auftrags als Vertreterin der Menschheit gesehen wird, die ihren Willen zur Mitwirkung an Gottes Erlösungswerk kundgibt, wäre der Kritik Sch.s sehr zugute gekommen, hätte er diesen Gedanken aufgenommen. Bezeugt er doch das Gegenteil von dem, was Marias „Fiat“ (mir geschehe nach deinem Worte, Lk 1,38) unterstellt wird, nämlich ihre wichtige Stellung in der Heilsgeschichte, und bestärkt auch seine Ansicht, daß Maria nicht etwa bruchlos das Erbe der antiken Göttinnen angetreten hat.

Wenn trotz Marias „Gelehrtheit“ und ihrer Eigenschaft als „Lehrerin der Apostel“ die kirchlichen Autoritäten betonten, ihr seien „die Schlüssel des Himmelreichs“ nicht anvertraut worden, so erklärt Sch. dies aus der unvermindert anhaltenden „Uneinsichtigkeit einer kirchlichen Männergesellschaft“ (140), worin ihm nicht widersprochen sei, nur mit dem Zusatz, daß heute auch viele Kirchenmänner nicht mehr zu dieser „Männergesellschaft“ gehören. Die dennoch häufigen Darstellungen Marias in Priestergewändern (142) erklären sich aus der Parallele zwischen Leibwerdung Christi in Maria und Leibwerdung des Wortes in der Messe (wie sie Hildegard von Bingen unnachahmlich beschrieben hat), aber zeigen Maria nicht als Repräsentantin des kirchlichen Amtspriestertums, sondern als Typus der Kirche (142). Daß „öffentliche Predigt Frauen untersagt blieb“, hat ebenfalls Hildegard von Bingen, sicher nicht als einzige, mit kirchlicher Billigung zu durchbrechen gewußt, wovon Sch. schweigt.

Nicht leicht zu verstehen ist für Menschen mit modernem Bewußtsein, was im Anklang an die Auslegung des Hohenliedes im Mittelalter über die Brüste Marias gedacht wurde. Ihr bildlich dargestellter Zeigegestus auf ihre entblößten Brüste, mit denen sie einst ihren Sohn stillte, um von da an beständig den Zorn Gottes über die sündige Menschheit zu besänftigen, das Bild des Gesäugtwerdens der Frommen durch Maria als Zeichen für ihre Gnadenvermittlung, dies alles sind Realitäten mittelalterlicher Frömmigkeit, die vielfach bezeugt sind. Ob man allerdings Luther einen Vorwurf daraus machen kann, weil er sich weigerte, der Marienmilch gleich dem Blute Christi Erlösungskraft zuzusprechen, und damit „den Anteil des Weiblichen am Prozeß der Erlösung verminderte“ (209), ist äußerst fraglich. Mittelalterliche und reformatorische Mariologie wegen ihrer Christusbezogenheit als nicht frauenfreundlich zu diskriminieren, verstößt gegen historisches Verstehen. An sich gehört eine derartige Behauptung zu jenen Strömungen des theologischen Feminismus der Gegenwart, die sonst von Sch. kritisiert werden.

Heute begegnet man oft dem Mißverständnis, weibliche Gottessymbolik beruhe auf mariologischem Einfluß auf das Gottesbild. Bei Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen, ganz zu schweigen von den theologisch schreibenden Frauen, gibt es jedoch diese von der göttlichen Weisheit und der Selbstbeschreibung Gottes als Mutter (z. B. Jes 42,14) biblisch inspirierte weibliche Gottessymbolik, für die Maria nicht Patin gestanden hat. So muß auch der englische Autor, der Gottes Sanftmut und Liebe „Frau Barmherzigkeit“ nennt, nicht etwa, wie Sch. meint, Maria „hinten herum“ wieder in den Protestantismus einführen wollen (210), er kann auf ältere Überlieferungen zurückgegangen sein. Im Mittelalter gibt es diese weiblich vorgestellte *misericordia* als Eigenschaft Gottes und Gnadengabe an den Menschen durchaus auch neben der Mutter Maria. Der christlichen Antike und dem Mittelalter bis zur vollen Ausbildung der Mariologie ein rein männliches Gottesbild unterzuschieben hieße dagegen, dem Christentum ein Armutszeugnis auszustellen. Zu beklagen ist nur, daß dieses Gottesbild nicht stark genug war, um das soziale Leben anders zu gestalten, als es da facto verlaufen ist.

Tokyo/München

Elisabeth Gössmann

Essen, Georg: *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit. – Mainz: M. Grünewald 1995. 496 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 9), kart. DM 78,00 ISBN: 3-7867-1835-0

Durch die umstrittenen Thesen von Gerd Lüdemann in seinem Buch¹ „Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie“ (1994) ist die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Auferweckung Jesu wieder stärker ins Blickfeld der theologischen Diskussion getreten. Die angezeigte Arbeit, bei der es sich um eine von H.-G. Stobbe betreute und für den Druck geringfügig überarbeitete Münsteraner Diss. (1993) handelt, verdient schon von daher großes Interesse. Sie wäre freilich auch unabhängig von der jüngeren Auferstehungsdiskussion von erheblicher Bedeutung, weil sie sich im interdisziplinären Gespräch zwischen Geschichtswissenschaft, Transzendentalphilosophie und theologischer Hermeneutik in ganz grundlegender und umfassender Weise mit der Frage nach der „Historizität der Auferstehung“ (19) beschäftigt und dabei – auf einem sehr hohen, für eine theologische Diss. ungewöhnlichem Reflexionsniveau – einen „erkenntnistheoretischen und methodologisch orientierten Beitrag zu einem fundamentaltheologischen Grundlagenproblem“ liefert (17).

Im Mittelpunkt der Diss. steht die anhaltende „Debatte um eine angemessene Erfassung des Wirklichkeitsgehaltes und -modus des Ostergeschehens sowie der Streit um die in diesem Zusammenhang zentralen wie umstrittenen Begriffe ‚Geschichte‘ und ‚geschichtliches Ereignis‘“ (19). Gleich zu Beginn weist E. darauf hin, daß von ihm die Worte ‚geschichtlich‘ und ‚historisch‘, ebenso wie die Begriffe ‚Geschichtswissenschaft‘ und ‚Historie‘ (22, Anm. 28), nicht in terminologischer Differenz, sondern synonym verwendet werden (13, Anm. 1) – was mit Blick auf den existential-hermeneutischen Geschichtsbegriff (M. Heidegger, R. Bultmann, H. G. Gadamer) keineswegs selbstverständlich ist. Hinter der synonymen Verwendungsweise steht eine geschichtswissenschaftliche Wirklichkeitstheorie, die erheblichen Einfluß auf den von E. vorgelegten Lösungsvorschlag zur Beantwortung der Frage nach der Historizität der Auferweckung Jesu hat.

Nach einer Einleitung (13–28), die eine Übersicht über den klaren Aufbau der Arbeit gibt, präsentiert E. seine Überlegungen zur Historizität der Auferstehung in vier Kap. n und einer Zusammenfassung. Am Ende der Arbeit findet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis.

In einem ersten darstellend-rekonstruierenden Kap. (*Theologisch-hermeneutische Positionen*, 29–160), das mit einer Zwischenbilanz für das interdisziplinäre Gespräch beschlossen wird (155–160), untersucht E., von welchem Geschichts- und Wirklichkeitsbegriff die Auferstehungsdebatte seit D.F. Strauß geleitet wird (23). Neben der von Strauß vertretenen subjektiven Visionshypothese (29–35) und Bultmanns Kritik der Mythologie des Auferstehungsglaubens (35–47) sind Gegenstand der Untersuchung die systematisch-theologischen Beiträge von Kolping (48–58), Scheffczyk (58–74), Moltmann (75–99), Pannenberg (99–134) und Kessler (134–155) – auf die nach Abschluß der Diss. einsetzende Debatte um Lüdemanns Neuaufgabe der subjektiven Visionshypothese geht E. in einer längeren Anmerkung ein (25f, Anm. 30).

Dem zweiten interdisziplinär orientierten Kap. (*Zur geschichtswissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung. Erkenntnistheoretische und methodologische Rückfragen an die historische Wissenschaft*, 161–294), an dessen Ende ein Exkurs zur erkenntnistheoretischen Grundlegung des Analogieprinzips bei E. Troeltsch steht (286–294), weist E. die Aufgabe zu, „die in Frage stehenden Begriffe ‚Geschichte‘ und ‚geschichtliches Ereignis‘ im Diskurs mit der Geschichtswissenschaft zu klären und nach den erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundprinzipien der historischen Wissenschaft insgesamt zu fragen“ (26).

In drei Abschnitten diskutiert E. u. a. den Bezug der theologischen Entwürfe zur Geschichtswissenschaft, die geschichtstheoretische Grundlagendiskussion zur historischen Gegenstandsbestimmung und Methodik und Verengungen des geschichtswissenschaftlichen Rationalitätsanspruchs. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verwissenschaftlichungs- und Methodisierungsprozeß der Historie nach Hegel (161–203), der zweite Abschnitt mit der transzendentalen Grundlegung des historischen Wissens (204–211) und der dritte Abschnitt mit der Analyse der historischen Urteilsbildung (212–286).

Um „die von der Historie in eigener Instanz geleistete Kritik der historischen Vernunft für die theologische Hermeneutik fruchtbar zu machen“ (27), diskutiert das dritte Kap. (*Das christliche Auferstehungsbekenntnis und der Geltungsanspruch der Geschichtswissenschaft*, 295–385) in einem ersten Abschnitt die historische Genese des Osterglaubens (295–315), fragt in einem zweiten Abschnitt am Beispiel des Ostergeschehens nach Status und Geltungsanspruch historisch-kritischer Urteile in der theologischen Hermeneutik (315–352) und präsentiert schließlich in einem dritten Abschnitt den eigenen (hypothetischen) Lösungsvorschlag zur Bestimmung der Historizität der Auferweckung Jesu (352–385).

Im Sinne einer „Kritik der historischen Vernunft“ führt E. im vierten Kap. (386–449) die metakritische Auseinandersetzung mit der gegenstandstheoretischen und methodologischen Grundlagendiskussion innerhalb der Geschichtswissenschaft. Es geht darum, „das in der neutestamentlichen Osterüberlieferung bezeugte Geschichts- und Auferweckungshandeln Gottes

seiner theoretischen Möglichkeit und Denkbarkeit nach im Dialog mit der Historie als vernünftig auszuweisen, als sinnvoll zu bewahren und also vom geschichtlich gegebenen Grund christlichen Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft Rechenschaft zu geben“ (28).

Ein erster Abschnitt behandelt das Individualitäts- und Analogieprinzip (386–403). Ein zweiter Abschnitt erörtert die theoretische Möglichkeit und anthropologische Bedeutung des Geschichts- und Auferweckungshandelns Gottes (403–426). In einem dritten Abschnitt schließlich gibt E. eine formal-hermeneutische Analyse der Ostererscheinungen (426–449). E. beschließt seine Untersuchung zur Frage nach der Historizität der Auferweckung Jesu mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse (450–457).

Ohne hier auf Einzelheiten der überaus facettenreichen Arbeit einzugehen, konzentriere ich mich auf den von E. vorgeschlagenen Lösungsversuch zur Beantwortung der Frage nach der Historizität der Auferweckung Jesu. Entscheidend ist hier zunächst der von E. in Auseinandersetzung mit der historischen Wissenschaft (vgl. Kap. 2, bes. 267–286) entwickelte Begriff *geschichtlicher Wirklichkeit*, wonach – entsprechend dem Prinzip der „empirischen Triftigkeit“ (J. Rüsen) – die ‚Kategorie ‚geschichtliches Ereignis‘ das unaufgebbare Moment der ‚empirischen‘, d. h. raum-zeitlichen Faktizität einschließt“ (379). Da für das Geschehen der Auferweckung Jesu ein entsprechender raum-zeitlicher Terminus nicht gegeben sei (die Tradition des leeren Grabes und seiner Auffindung hält E. mit A. Vöglte, L. Oberlinner u. a. für historisch nicht zuverlässig), „kann auf die Auferweckung Jesu ... die Kategorie ‚geschichtliches Ereignis‘ nicht angewendet werden“ (379f; vgl. 357).

Anders als Pannenberg und Scheffczyk (358, 380) und mit Berufung auf H. Kessler u. a. versteht E. „die Auferweckung Jesu nicht als einen Vorgang, der das raum-zeitliche Leerwerden des Grabes einschließt“ (380). Deshalb sei für die Auferweckung auf die Begriffe „vergangenes Ereignis“ und „geschichtliches Ereignis“ konsequent zu verzichten (382f).

Gleichwohl will E. (gegenüber Strauß, Bultmann und Lüdemann) daran festhalten, daß es sich bei der Auferweckung um ein Handeln Gottes am Gekreuzigten selbst handelt (381) und man demnach nicht umhin könne, von der ‚Wirklichkeit‘ oder dem ‚Geschehen‘ der Auferweckung zu sprechen (383). Was aber, so frage ich mich, ist die Auferweckung Jesu für ein ‚Geschehen‘, wenn nicht ein geschichtliches Ereignis, das den Gekreuzigten und für uns gestorbenen Jesus betrifft, und zwar unabhängig von der Frage nach dem leeren Grab.

Von E. wird das leere Grab zwar in seiner Historizität in Zweifel gezogen (376f), zugleich aber – im Sinne eines raum-zeitlichen Terminus – zum Kriterium dafür gemacht, ob die Auferweckung Jesu ein „geschichtliches Ereignis“ genannt werden kann. Dies hat zur Konsequenz, daß E. mit der Auferweckung Jesu ein von Gott gewirktes Heilsgeschehen kennt, das kein geschichtliches Ereignis ist, weil dieses für E. das Moment der empirischen, raum-zeitlichen Faktizität einschließt.

Der Grund, warum es E. unmöglich scheint, die Auferweckung Jesu selbst ein „geschichtliches Ereignis“ zu nennen, liegt in seiner philosophisch wie theologisch keineswegs selbstverständlichen Ineinssetzung von „historisch“ und „geschichtlich“. Könnte etwa unter dieser Voraussetzung noch die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn, die als solche von der Historie wohl kaum zu ihrem Erkenntnis- und Gegenstandsbereich gezählt wird, ein geschichtliches Ereignis genannt werden?

E. bejaht diese Frage, weil er unter Rückgriff auf die von Hermann Krings entfaltete transzendente Freiheitslehre, ihre theologische Rezeption bei Thomas Pröpper und die transzendente Historik Hans-Michael Baumgartners Geschichte als Selbstvermittlung von Freiheit(en) versteht und in Leben und Geschick Jesu das symbolisch vermittelte „geschichtliche Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes“ (408) sieht. Dahingehend interpretiert E. auch die Selbstbekundung des Auferstandenen in den Erscheinungen, den Selbsterweis des zum Leben auferweckten Gekreuzigten (426–449).

Anders als für die Auferweckung Jesu selbst sieht E. für den Selbsterweis des Auferstandenen in den Erscheinungen die Bedingungen, von einem geschichtlichen Ereignis sprechen zu können, als gegeben an. In diesem Sinne formuliert E. schon vor Erreichung seines Resultates: „Gegenstand einer historischen Untersuchung kann nur die geschichtliche Selbstmanifestation des Auferstandenen sein, nicht jedoch die Auferweckung Jesu selbst“ (385, Anm. 127).

Dies scheint mir nun aber wenig konsequent zu sein. Vom Geschichtsbegriff her, den E. voraussetzt, dürfte es vielmehr nahe liegen, allein in der Tatsache des Osterglaubens bzw. seiner Entstehung ein historisches Ereignis zu sehen.² Nun bestehen aber m. E. theologische Gründe, die dagegen sprechen, hinsichtlich des Auferweckungsgeschehens allein den Selbsterweis des Auferstandenen

¹ Vgl. die Rezension von G. Essen in: ThRv 90 (1994), Sp. 480–485.

² So auch H. Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 469, Anm. 91.

oder gar nur die Tatsache des Osterglaubens bzw. seiner Entstehung, nicht aber die Auferweckung Jesu selbst ein geschichtliches Ereignis zu nennen.

Geschichtsmächtig kann der Gott Jesu Christi nur dann genannt werden, wenn er in der Geschichte selbst den Tod überwindet. Wird dies zugestanden, sehe ich nicht, warum die Auferweckung Jesu nicht ein geschichtliches Ereignis genannt werden soll. Dagegen scheint es mir auf eine theologische Überforderung der Geschichtswissenschaft hinauszulaufen, Gottes Handeln in der Geschichte, auch im Sinne seiner geschichtlichen, symbolisch vermittelten Selbstmanifestation, zum möglichen Erkenntnis- und Gegenstandsbereich der Historie zu rechnen.

Diese kritischen Vorbehalte gegenüber dem von E. präsentierten Lösungsversuch beeinträchtigen keineswegs die Bedeutung der von E. vorgelegten Untersuchung. Wer sich in Zukunft mit der Auferstehung und Fragen ihrer Historizität beschäftigt, wird an der Arbeit von E. nicht vorbeikommen.

Tübingen

Helmut Hoping

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften

Siregar, Emmanuel: Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie. – Fribourg / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1995. 410 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 64), kart. DM 84,00 ISBN: 3-451-23648-6

Der Begriff des Gesprächs im Untertitel der Untersuchung, die 1994 als Diss. im Fach Moraltheologie an der Gregoriana/Rom eingereicht wurde, kennzeichnet bereits das zentrale Anliegen des Vf.s. Es geht ihm neben einer inhaltlich stringenten Argumentation um ein grundlegend *dialogisches Moment*: „das Sein des Menschen im Ausgang eines aus dem Gespräch zwischen Theologie und Philosophie gewonnenen Geschichts- und Personenbegriffs neu zu akzentuieren und für die Moraltheologie fruchtbar zu machen“ (17). Die methodische Umsetzung zielt dann auch darauf, drei voneinander unabhängige Ansätze miteinander „ins Gespräch“ zu bringen: die Metahistorik M. Müllers, die Intersubjektivitätstheorie M. Theunissens und die trinitarische Ontologie K. Hemmerles.

Der umfangreichere Teil der Arbeit (Teile I–III, 33–292) dient darum zunächst einer eher reproduzierenden Annäherung und Darstellung der drei Themenbereiche, freilich unter eigenen erkenntnisleitenden Interessen. Seine Ergebnisse werden – nach einer Besinnung auf das philosophisch Erreichbare und Erreichte zu Beginn des III. Teils (206–224) – in einem IV. Teil (293–359) als explizite Durchführung des angestrebten Dialogs für die moraltheologische Diskussion fruchtbar gemacht.

Innerhalb der Skizze der Metaphysikkritik in den Spuren M. Müllers schreitet der Vf. den metaphysischen Boden eigener Erkenntnistradition ab (vgl. die Darstellung und Kritik platonischen und aristotelischen Denkens [33–56], die Metaphysikkritik I. Kants [57–63] und die Analyse der Bindung metaphysischen Denkens an Geschichte bei G. W. F. Hegel [63–71]), um letztlich über die Aufhebung bzw. – in der Analyse Müllers – ‚Neugründung‘ der Metaphysik bei M. Heidegger (71–84) im Nachdenken über den von Heidegger ins Spiel gebrachten Begriff der ontologischen Differenz eine neue, präzisere Fassung von Metaphysik als Meta-Historik im Sinne Müllers zur Geltung zu bringen (85–115). Nachvollzug der Metaphysikkritik Müllers wie seines metahistorischen Ansatzes haben letztlich die Aufgabe, das philosophische Fundament einer Versöhnung von Sein und Geschichte zu liefern: Sein ist Sein in Geschichte und nur so als Sein verstehbar. Müller entwirft die Grundstruktur einer ‚Metaphysik der Geschichte als transzendental-ontologische Erfahrung‘ mit dem Ziel einer „neu(en) Einheit von zeitloser Geltung und zeitlicher Wirklichkeit, ein(es) neue(n) Bedenken(s) der ontologischen Differenz als der Identität einer Unterschiedenheit“ (209). Der Überstieg dieser Differenz erfolgt bei Müller im Begriff des Ineinsfallens, des *Symbols*. Sichtbare Differenz ist zugleich Zusammengefügtes und Auseinandergehaltes, ist die Erscheinung des Seins im Seienden, ist das Ereignis der ontischen Selbstrepräsentation des Ontologischen. Geschichte ist so weder im Duktus ‚griechischer Metaphysik‘ noch der ‚Evolutionstheorie‘ noch des ‚historischen Positivismus‘ zu bestimmen, sondern innerhalb einer inkarnatorisch zu nennenden Philosophie, „die den echten Eintritt des Seins ins Seiende so bedachte, daß der endliche Ineinsfall nicht nur in der Geschichte vorkam, sondern selbst zur Geschichte wurde“ (ebd.). Erkenntnisleitendes Interesse des Vf.s ist hierbei die Aufdeckung des streng relationalen Charakters dieser Ontologie: Sein offenbart sich im Seienden, Seiendes ist damit „erst sinnvoll als ineinsfallende, symbolische Gegenwart des Seins, ‚Sein ist nur im Sichgeben‘“ (213) und so ist Seiendes nur, weil Sein sich in ihm gibt. Sein ist die „sich selbst gebende Gabe, die das Seiende ermöglicht und ihm gleichzeitig damit seinen Sinn gibt“ (ebd.). Dies ist jene transzendente Erfahrung, die der Philosophie zur Deutung aufgegeben ist (vgl. ebd.).

Dieses Anliegen des Vf.s wird noch deutlicher im II. Teil der Untersuchung, der Darstellung und Aufnahme der Intersubjektivitätstheorie M. Theunissens und des darin entwickelten Personbegriffs. Theunissens Ansatz gewinnt auf dem Hintergrund seiner Husserl- (142–172) und Buberkritik (173–204) eigene Konturen. Gegen die Gefahr ‚solipsistischer Verschließung‘ (22) Husserlscher Manier – „Die Konstituierung seiner selbst durch den Anderen fällt unter die Konstituierung des Anderen durch das Ich. Damit entzieht sich das Ich der Gleichursprünglichkeit. Genau das aber läßt sich nun schwerlich von einem platten Solipsismus abgrenzen, auch wenn ich ihn als transzendental bezeichne“ (171) – oder einer ‚rein altruistischen Verwirklichung des Ich in der Beziehung zum Anderen‘ (22) gilt es „die Qualität der relationalen Intersubjektivität als reziproke und universale Befreiung zu deuten, ohne daß eine Funktionalisierung des einen durch das andere stattfindet“ (22). An dieser Stelle eröffnet sich freilich eine (systemimmanente!) unüberwindliche philosophische Aporie: „Das Problem der Dialogphilosophie ist der Ursprung im Zwischen. Philosophie scheint die absolute Genesis der Subjektivität aus dem Zwischen nicht denken zu können“ (199f). Die Ontologisierung des Problemkontextes ‚Dialogismus-Dialogphilosophie‘ nötigt zu einer Theologisierung der Fragestellung: „eine Ontologisierung der Fragen nach Person und Relation läßt sich (...) nur auf einem theologischen, näherhin trinitätsontologischen Niveau angehen“ (207).

Der Ansatz K. Hemmerles wird so als ‚theologische Kehrseite der philosophisch angegangenen Denkfiguren‘ (23) ins Spiel gebracht. Hier kommt nun die intendierte dialogische Methode zu ihrem vollen Ertrag. Es ist die von der Trinität her entfaltete Seinslehre, die den eigentlichen Dialog als Vermittlung der philosophisch entwickelten Problematik darstellt (24). Diese Ontologisierung ist ureigenstes Anliegen der Theologie (267), da sie als ‚Metaphysik der Beziehung‘, als ‚Ontologie des Sich-Gebens‘ die Erfüllung der philosophischen Fragen darstellt (277). Von dort äußert sich das eigentliche ethische Anliegen: die Kategorie der Beziehung als Schlüssel sittlicher Beurteilung (279). Doch geschieht gerade im Übergang der philosophischen zur theologischen Überlegung eine bedenkenswerte methodologische Zuspitzung: „die philosophische Reflexion wird an ihrer Grenze auf diesen Horizont des Theologischen hin geöffnet“ (23). Der Beitrag der geoffenbarten christlichen Botschaft als Befruchtung philosophischen Denkens wird so offengelegt, daß vom theologischen Ansatz Hemmerles eine Antwort auf die Fragen nach Sein/Ontologie und Intersubjektivität/Dialogphilosophie zu geben versucht wird (vgl. 24).

Der IV. und letzte Teil besteht in der Durchführung des skizzierten philosophisch-theologischen Programms, die Anwendung der herausgearbeiteten trinitätsontologischen Grundstruktur auf die moraltheologischen Zentralbegriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ (301–336) und den von dorthin weiterzudenkenden Begriff des sittlichen Handelns (337–357). Die ermittelte a priori relationale Verfaßtheit sittlichen Handelns ermöglicht es, das letzte Ziel der Untersuchung ins Auge zu fassen: die Eröffnung jenes kommunal strukturierten, d. h. ekklesiologischen Bodens, „der Kirche in ihrer trinitarischen Grundgestalt als ethischen Heilsraum faßt, in dem sich sittliches Handeln in trinitarischen Bezügen und Beziehungen vollziehen kann. Damit wird die communio der Kirche zur eigentlichen Bedingung der Möglichkeit christlicher Sittlichkeit überhaupt“ (24).

Methodologische Voraussetzung des so durchgeführten dialogischen Prinzips ist die, bereits zu Beginn der Untersuchung als These formulierte ‚ontologische Grunddisposition jeglicher gnoseologischer Reflexion‘ (25, Anm. 36) und damit die Ablehnung einer transzendentalphilosophischen Annäherung an die aufgeworfene Problematik. Der Vf. begründet sie mit einer bisher nur unzureichenden Durchführung, ja grundsätzlichen Unzulänglichkeit der, an intersubjektiver Ich-Konstituierung orientierten, transzendentalphilosophischen Überlegungen (vgl. 199f, 207). Daß es transzendentalphilosophische, näherhin erstphilosophisch ausgerichtete Ansätze dieser Art gibt, die gerade auf die genannte Problematik Wert legen und den Versuch einer intersubjektiven Ich-Konstitution auf dieser Ebene explizit durchführen (vgl. z. B. T. Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, in Anschluß an den transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff H. Krings; H. Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Freiburg 1991, in Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes), mag vielleicht die innere Konsistenz und den Ertrag der vorliegenden Arbeit nicht schmälern, würde aber sicher zum einem eine zu einseitige Darstellung (vgl. 211, 310f, 352) verhindern und öffnet zum anderen auch den Blick auf die damit implizit getroffenen Vorentscheidungen, die im Fortgang der Arbeit dem angestrebten Dialog von Philosophie und Theologie eine bestimmte Stoßrichtung geben (vgl. 206–224, bes. 214ff). Vermag der uneinholbaren Aporie dialogischer Philosophie nurmehr eine Theologisierung der Frage zur Lösung zu verhelfen (vgl. 207), so ist die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie eine andere, wenn eine weiterreichendere philosophische Grundlegung für möglich gehalten wird. Eine solche bestünde darin, menschlicher Vernunft – natürlich einer durch den Glauben grundlegend und zutiefst freigesetzten Vernunft (vgl. 214, 219ff bes. 224) –

zuzutrauen, sich an eine Beantwortung der Sinnfrage und damit der Seinsfrage ‚remoto Christo‘ zu wagen und darin auch die Problematik des Denkens von Einheit und Differenz zu bewältigen (vgl. dazu Verweyen, bes. 233–257), freilich nur im Status einer transzendentalen Argumentation, die den Blick auf die Bedingung der Möglichkeit solchen Denkens eröffnet. Ihre Wirklichkeit würde indes erst durch die real begegnende Offenbarung Gottes in Kraft gesetzt werden (vgl. Verweyen, 256–267). D. h. aber, daß hier die Theologisierung nicht einfachhin einen ‚theologischen Schwächeanfall‘ dialogischer Philosophie (vgl. 211; 297), sondern die freizuhaltende Stelle des im tiefsten Kern vor der Vernunft verantwortbaren Glaubensaktes darstellte.

So eingeordnet erhalten die durchaus originären und originellen Gedanken des Vf.s zur staurozentrischen Neuorientierung der Trinitätslehre wie der Theologie als ganzer (225–255) ihre eigentliche Brisanz (vgl. die Nähe zum Ansatz Verweyens, 263–267; 441–480): die Gottverlassenheit des Sohnes als Modus der Anwesenheit Gottes in der Welt und die darin grundgelegte trinitätsontologische Fundierung des Seins des Menschen. Dies freilich stellt nun in der Tat eine wirkliche *Ontologisierung und damit Vergeschichtlichung der Gottesfrage* dar. Es ist jenes geschichtliche Sichtbarwerden des Wesens Gottes in der Welt, das selbst erst die Voraussetzung und Inkraftsetzung des Inkarnationsgedankens darstellt. Diese, im Anschluß an Hemmerle vollzogene Staurozentrierung christlicher Trinitätstheologie (vgl. 251f) hat eine Rückbesinnung und Neuorientierung der Theologie zur Folge (vgl. 250ff). In den Spuren H. U. v. Balthasars ist nach dem Ort jener objektiven Evidenz Ausschau zu halten, die das geschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret zu einem wirklich durchschlagenden und damit auch die menschliche Vernunft durch und durch erleuchtenden Ereignis macht. Daß *Offenbarung in Geschichte* stattfindet, ist so nicht nur trinitätsontologische Wirklichkeit, sondern *transzendente Möglichkeit* (vgl. Verweyen, 256–262). Ohne diesen offeneren Blick unterliegt der Vf. innerhalb seiner trinitätsontologischen Grundlegung einem verführten ‚Paradigmenwechsel‘ in die Theologie. Es ist dies eine verschenkte Möglichkeit menschlicher Vernunft und – darin verborgen – eine verschenkte Möglichkeit der Kommunikabilität christlicher Offenbarungswirklichkeit für die Welt (vgl. 219, 225f). Der Mensch ist nicht nur in das dreifaltige Geschehen eingestiftet und in dessen staurozentrische Natur radikal hineingenommen (255), sondern derart darauf hingeeordnet, daß seine Vernunft befähigt ist, dies zu erkennen. Ja, dies konstituiert zuallererst sein eigentliches und wahres Menschsein (vgl. 256ff). Ein *Auseinanderdividieren von Schöpfungs- und Erlösungsgnade*, wie sie sich im Verlauf der Untersuchung in der Anwendung des Rahnerschen Begriffs des übernatürlichen Existentials auf das Naturverständnis des menschlichen Personbegriffs als Gottesbeziehung nahelegt (307), wirkt daher wenig angemessen. Nur im Rahmen einer veränderten Verhältnisbestimmung ist die intendierte trinitätsontologische Grundlegung letztlich tragfähig. Mag jene auch Personsein, Konstituierung desselben und menschlicher Erkenntnisfähigkeit ontologisch vorgeordnet sein, so wird Offenbarung doch nur dort wirklich verstanden – kann also im Sinne Hemmerles auch ‚ankommen‘ (vgl. 268) – wo sie schöpfungstheologisch so verstanden wird, daß sie menschliche Vernunft freisetzt, gerade auch ihrer trinitätsontologischen Grundstruktur einsichtig zu werden. So vermag christliche Offenbarung wirkliche Grundlegung gelingenden Menschseins zu werden. Darin zeigt sich die innere Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsgnade, ohne beide auf Kosten der Schöpfungsgnade gegeneinander ausspielen zu wollen (vgl. 317ff, bes. 320).

Diese veränderte Grundannahme differenziert auch die *moraltheologische Umsetzung*. Der postulierte, horizontal auszuweitende Dialogprozeß um sittliches Handeln erweist sich als weit offener, als es die Ausführungen des Vf.s (326ff) andeuten: Das Spezifikum *christlicher Moraltheologie* ist nicht einfachhin nur die identifizierend-gläubige Bewußtwerdung des seinsgemäß Vorliegenden (vgl. 329), sondern ist gerade auch zu finden in der Offenheit der erkenntnistheoretisch aufdeckbaren Grundstruktur menschlicher Vernunft auf das im christlichen Glauben Behauptete. Hier wird Geschichte nicht einfachhin als Vermittlungsinstanz aufgehoben, sondern der Modus ihrer Erkennbarkeit überhaupt erst erfaßt (vgl. zur Erkennbarkeit von Geschichte als intersubjektives Freiheitsgeschehen: G. Essen: *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*, Mainz 1995, 161–294; 412–426). Dies geschieht, weil das im christlichen Glauben als Offenbarung Gottes behauptete, im Kreuz

sich aufspitzende menschlich-göttliche Freiheitsgeschehen nicht nur Geschichte selbst, sondern menschliche Freiheit in ihrer eigentlichen Grundstruktur offenzulegen vermag. Die intersubjektiv-kommuniale Dimension als Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns (vgl. 337) gründet sich in diesem Ereignis als wirkliches ‚Sein-in-Christus‘. Freilich bedarf der vom Vf. hier verwendete *Kirchenbegriff* einer – wohl auch selbst intendierten (vgl. 343f) – *Öffnung auf das Kreuzesereignis selbst hin*, wie es bereits Paulus getan hat: ‚Sein-in-Christus‘ ist Sein in dem von ihm am Kreuz eröffneten Heilsraum (gerade auch in seiner staurozentrisch-trinitätsontologischen Grundstruktur), in dessen Gesamttraum die Kirche als die Gemeinschaft der durch die Taufe in diesen Raum hineingehaltenen Glaubenden existiert, ohne ihn vollständig auszufüllen (vgl. u. a. Röm 5,12–22; 6,3; 1 Kor 12,13; 15,22; Gal 3,27). Allein, für die Kirche mag die staurozentrische Grundstruktur kenotisch gelebter Intersubjektivität (354) als Grundprinzip, als ihr ‚eigenstes Wesen‘ (358) besonders verbindlich sein. Insofern ist die Kirche in dieser Gestalt sicherlich Paradigma geglückten Christseins und geglückten Menschseins überhaupt (ebd.). Doch nur in der eben skizzierten Offenheit vermag die Kirche wie der christlich-ethische Diskurs wahrhaft lebensspendend-kreativ zu sein, d. h. wirklich Teilhabe zu vermitteln an jenem sittlich Handeln in Beziehung, für das Gott selbst, weil er die Liebe ist, das Urbild darstellt (vgl. 359). Andernfalls droht christliche Moraltheologie zu dem zu werden, was die Umschlagseite als Promotionsfach des Vf.s bereits behauptet: zur *Mortaltheologie*.

Einige Corrigenda: 88, Anm. 11: wohl besser ‚Einsatz‘ statt ‚Einheit‘; 331, Anm. 96 besser ‚Parakletsprüche des Johannesevangeliums‘ statt ‚Parakletensprüche der Evangelien‘.

Freiburg

Johanna Rahner

Menschenbilder im Wandel – Menschenbilder im Dialog. Hg. v. Engadiner Kollegium. – Zürich: NZN 1995. 303 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-85827-108-X

Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung. Hg. v. Walter Odersky. – Düsseldorf: Patmos 1994. 220 S. (Schriften d. Kath. Akademie in Bayern, 151), kart. DM 39,80 ISBN: 3-491-77961-8

„Menschenbilder und Menschenrechte“ – die in diesen zwei Aufsatzsammlungen angesprochenen Probleme korrelieren in einer zusammenwachsenden Welt, die sich gleichzeitig der unverzichtbaren Notwendigkeit globaler Verhaltensregeln für ein friedliches Zusammenleben und damit für das sichere Überleben der Menschheit, wie auch der kulturellen Bedingtheit der jeweiligen Selbstverständnisse von Menschsein zunehmend bewußt wird.

Das dem interdisziplinären Dialog seit Jahren verpflichtete Engadiner Kollegium hat an seiner 25. Jahrestagung ebenso wie die Katholische Akademie in Bayern in einer deutsch-französischen Tagung in Paris diese Thematik angesprochen. Während im Engadin aus „schweizer Optik“ das unterschiedliche Verständnis vom Menschen in (buchstäblich) verschiedenen Weltanschauungen, vorab in den Literatur- und Humanwissenschaften debattiert wurde, kamen in der anderen Tagung (freilich noch immer beidseitig deutlich abendländisch geprägte) romanisch-germanische Unterschiede der Akzente, vor allem aber auch die Frage nach der weiteren Gültigkeit von aus christlicher Geschichte gewachsenen Menschenrechten in säkularer Gesellschaft zur Sprache. Äußerlich sichtbar verbunden sind die beiden Gesprächskreise im Beitrag von O. Höffe, der beide Male seine früheren Überlegungen zur „Anthropologie der Menschenrechte“ (PhJ 99, 1992) erneut zur Diskussion stellte.

Die anstehenden Probleme sind so von zwei Seiten her ange-dacht. Ihre *weltpolitische Brisanz* – man denke an den Drang westlicher Politiker zum erahnten Wirtschaftspotential Chinas, das sich die wohl eher für die heimischen Wähler gedachten Hinweise der Europäer auf dessen Menschenrechtsverletzungen unter diesem, von Hermesrediten zudem gemilderten Vorzeichen allenfalls gefallen läßt, sie sich aber sonst als ungehörige Einmischung früherer Kolonialmächte in seine inneren Angelegenheiten kategorisch verbittet – ist aber (letztlich wohl doch zu schöngestig) hier kaum angesprochen.

Münster

Franz Furger

Wallerstein, Immanuel: Die Sozialwissenschaft „kaputtdenken“. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts. Hg. v. Hans Heinrich Nolte. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 356 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-89547-020-1

Wenn der Übersetzer und Hg. H. H. NOLTE vom deutschen „Ver-ein für Geschichte des Weltsystems e.V.“ das vom amerikanischen,

aber aus alter deutschgalizischer, jüdischer Familie stammenden Soziologen gewählte Titelwort „unthinking“ mit dessen Einverständnis mit „kaputtdenken“ wiedergibt, akzentuiert er die hier intendierte Kritik an den am rational (natur-)wissenschaftlichen Paradigma in viele Einzeldisziplinen ausdifferenzierten Sozialwissenschaften zu einer postmodernen Ablehnung aufgeklärter Denkmodelle noch zusätzlich. Der in Auseinandersetzung mit dem französischen Philosophen Fernand Braudel, aber auch aus afrikanischer Feldforschung gewachsene Globalentwurf sei freilich bislang, wie der Hg. im Nachwort bedauernd festhält, im seines Ermessens noch immer zu sehr auf sich fixierten, „provinziellen“ Deutschland auf wenig Interesse gestoßen. Da aber die in einer Wendezeit unerlässliche kritische Aufarbeitung gerade auch der bisherigen historischen Systeme mit den partikularisierten Sozialwissenschaften nicht mehr zu leisten sei, soll dieses Buch zu entsprechendem Umdenken aufrufen. – Wer je an geisteswissenschaftlichen Tagungen in den USA teilnahm, weiß, wie anregend Beiträge von scheinbar neben aller gewohnten Wissenschaftlichkeit argumentierenden, originellen Querdenkern auch dann sein können, wenn sie keinesfalls einen direkten Lösungsweg für Zeitprobleme darstellen. Wer dieses Buch unter solchen Vorzeichen liest, wird nicht enttäuscht.

Münster

Franz Furger

Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. Hg. v. Josef Wieland. – Frankfurt: Suhrkamp 1993. 174 S., kart. DM 18,00 ISBN: 3-518-28653-6

Hart, Stephen: What does the Lord require? How American Christians think about economic justice. – Oxford: Oxford University Press 1992. XII, 253 S., geb. £ 22,50 ISBN: 0-19-506762-2

Die vom heute an der Fachhochschule Konstanz lehrenden früheren Leiter der Forschungsstelle Wirtschaftsethik an der Ev.-Theol. Fak. Münster hg. Dokumentation eines 1991 an dieser Univ. von K. W. Dahm durchgeführten Symposions geht aus von der angesichts der geisteswissenschaftlichen Tradition nicht nur von Antike und Mittelalter, sondern auch noch des 19. Jhs. eigentlich befremdlichen, aber „offenbar zur Selbstverständlichkeit gewordenen Auffassung, daß in modernen Gesellschaften die Beziehung zwischen Ökonomie und Ethik als Differenz zu verstehen sei“ (7). Die Ursache dazu sieht WIELAND in der neuzeitlichen systemischen Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Sphären (Ethik, Ökonomik, Religion usw.) mit je eigener Denklogik bzw. – was hier leider nicht eigens diskutiert wird – in den durch diese Verselbständigung einer reinen Wettbewerbsökonomie bedingten menschlichen Negativfolgen der Proletariatsverelendung. Was daher derzeit unter dem Stichwort „Wirtschaftsethik“ diskutiert wird, zeigt jedoch eine Rückführung dieser Dichotomie auf beidseits interessierende Konvergenzen.

K. HOMANN (Ingolstadt) handelt so „von der Moral in der modernen Wirtschaft“, der er als Tugendethik für wirtschaftliche Entscheidungssubjekte, wie als Sozialethik für deren ordnungspolitische Rahmenbedingungen Bedeutung zumißt, ohne freilich deren Vernetzung in den konkret heißen Entscheidungssituationen, wo Tugend und Rahmen unübersichtlich divergieren, also im „ethischen Ernstfall“, hinreichend zu problematisieren. Dies tun dagegen die „empirischen Untersuchungen unternehmerischer Denkmuster“ der St. Galler P. ULRICH und U. THIELEMANN, die dann in „realistischen (also wirtschaftlich vertretbaren) Zumutbarkeiten“ nach flexiblen normativen Denkmodellen, wie sie vor allem Ulrich in verschiedenen Veröffentlichungen auch konkretisiert, rufen lassen.

Leider läßt aber der aus der konkreten Managerpraxis bei Daimler Benz stammende Beitrag zu „Chancen und Grenzen“ von Wirtschaftsethik in der Unternehmererfahrung“ (M. GENZ) von solchen Differenzierungen noch kaum etwas spüren. Die Mehrung des eingesetzten (Geld-)Kapitals bzw. der in Gewinnerwartungen konkretisierte Eigennutz gilt hier als prioritäre Entscheidungsmaxime, neben der andere „Kapitalwerte“, nämlich Umwelt, Mensch u. ä. bestenfalls sekundär Berücksichtigung finden. Die seit dem Symposion erfolgte Entwicklung dieses Konzerns belegt allerdings auch ökonomisch (ungewollt, aber deutlicher als jede Theorie) die Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes. Ihm gegenüber verweist der in Mainz lehrende ev. Theologe E. HERMS auf die Zuordnung von Ethik und Ökonomik ebenso wie der dem US-amerikanischen Kommunitarismus zuzuordnende A. ERZONI, der seinem Beitrag den bezeichnenden Titel „Über den Eigennutz hinaus“ gibt.

Völlig abgelehnt wird eine solche Zuordnung von Wirtschaft und Ethik freilich vom Bielefelder Soziologen N. LUHMANN, dessen Information über theologische Ethik aber von so überheblicher Oberflächlichkeit ist, daß hier nicht darauf eingegangen zu werden braucht.

Wie wenig diese Sicht mit der soziologischen Wissenschaft an sich zu tun hat, zeigt dagegen in sehr interessanter Weise die unter den gleichen Gesichtspunkten durchgeführte Studie des amerikanischen Religionssoziologen STEPHEN HART.

In Anbetracht der Tatsache, daß in den USA Liberale wie Konservative, Rechte wie Linke, Protestanten wie Katholiken oder fundamentalistische Freikirchen, Reagan wie die Bischofskonferenz mit ihrem „linken“ Wirtschaftshirtenbrief von 1986 ihre wirtschaftlichen Grundoptionen mit Argumenten aus dem christlichen Glauben begründen, versucht der Vf., diese Paradoxa empirisch in 47 Tiefeninterviews an einem repräsentativen Sample von Basischristen zu klären. Dabei zeigt sich erstens, daß die schließliche ordnungspolitische Option sich weitestgehend aus der gesellschaftlichen Verortung wie aus konkreten Interessen und Bedürfnissen der betroffenen Subjekte erklären läßt. Die konfessionelle Zugehörigkeit gibt sogar so wenig den Ausschlag, daß sich ideologische Gegenläufigkeiten wie etwa fundamentalistischer Biblizismus mit progressivem Liberalismus konkret durchaus „harmonisch“ vertreten lassen. Zugleich aber ergibt sich, daß die religiöse Verwurzelung trotzdem alles andere als bloß oberflächlicher Schein ist, sondern – was die konkrete Lebenserfahrung des „social life“ in den USA ja dann auch deutlich zeigt – eine deutliche Prägekraft in Richtung von „greater equality, community and economic justice“ (mangels präziser Übersetzung sollen diese für das amerikanische Lebensgefühl typischen Begriffe in der Ursprache stehenbleiben) zu entwickeln vermögen.

Münster

Franz Furger

Philosophie

Anzenbacher, Arno: Einführung in die Philosophie. – Freiburg: Herder 1992, überarb. u. erweitert. Neuaufl. 364 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-210-25149-5

Die vielgelesene Einführung in die Philosophie von Arno Anzenbacher ist kürzlich in einer aktualisierten, erweiterten und z. T. umgestalteten Aufl. vorgelegt worden. Das Ziel des Buches, in die Hauptthemen der abendländischen Philosophie einzuführen, bleibt dabei mit dem Anliegen verbunden, einen systematischen Zugriff auf die Geschichte der europäischen Philosophie zu bieten. Und in der Tat wird ein erstaunlicher Überblick über die – gerade auch für die christliche Theologie besonders relevanten – Hauptbereiche der Philosophie geboten.

Freilich ist A. nicht in erster Linie daran interessiert, die verschiedenen besprochenen philosophischen Positionen aus sich heraus darzustellen, sondern ordnet sie konsequent seiner eigenen systematischen Intention unter, ohne sie allerdings zu erstellen. Der Anspruch einer systematischen Darstellung des Gesamts der Philosophie im Sinne einer *philosophia perennis* wird heute freilich nur noch von den wenigsten Einführungen geteilt. Die Unübersichtlichkeit und Heterogenität heutigen Philosophierens stellt den Versuch, die unterschiedlichsten Ansätze in einem System zueinander in Beziehung zu setzen, schon von sich her in Frage.

A. geht das Problem systematisch an. Nach einem ersten Kap. (15–50) zur Frage „Was ist Philosophie?“ orientiert er sich dabei am platonischen Dreieck. Platon stellt bekanntermaßen dem menschlichen Geist und dem wahren Sein der Dinge die Ideen gegenüber, um dadurch zu erklären, wie unser Geist das wahre Sein erkennen kann. Dadurch, daß der Geist durch Wiedererinnerung (anámnesis) die Ideen vergegenwärtigen kann und die Naturdinge, die aus dem Urstoff den Ideen nachgebildet sind, eine Teilhabe (méthexis) an den Ideen haben, ist Erkenntnis möglich. Der menschliche Geist und das wahre Sein der Dinge werden in den Ideen vermittelt.

Nach A. läßt sich nun sämtliche Philosophie einem dieser drei Eckpunkte zuordnen, je nachdem von woher Philosophie betrieben wird. So gibt es einen Grundansatz (51–103) der Philosophie, dem es primär um das Sein geht und der sich mit den Stichworten „Substanz“, „Welt“ und „Ontologie“ umschreiben läßt. Als ihr Begründer gilt Aristoteles. Einem zweiten Ansatz (104–143) geht es in erster Linie um das Ich, weshalb hier „Subjekt“, „Seele“ und „transzendente Reflexion“ im Mittelpunkt stehen. Kant darf hier als Hauptvertreter angesehen werden.

Die dritte Richtung (144–192) des Philosophierens erreicht in der Philosophie des Geistes von Hegel ihren Höhepunkt. Hier geht es um die Ebene der Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Ontologie. Neben der Bezeichnung dieser Vermittlungsinstanz durch den Begriff „Idee“ wurden in der metaphysischen Tradition häufig die Begriffe „Gott“ bzw. „Absolutes“ verwendet. Die nachmetaphysische Philosophie nach Hegel führte für diese Vermittlungsinstanz schließlich Namen wie „Arbeit“, „Wissenschaft“ und „Sprache“ ein, weshalb A. dieser „geistphilosophischen“ Denkrichtung (die er allerdings vorsichtig mit „Der dritte Ansatz“ überschreibt) neben der Geistphilosophie auch den Marxismus, die analytische Philosophie sowie die nicht-analytische Sprachphilosophie zurechnet. Sofern der Vf. die extremsten Leugnungen der Möglichkeit eines solchen Vermittlungskonzeptes ebenfalls unter dieser Überschrift thematisiert, werden hier auch Nietzsche und die Postmoderne behandelt.

Im Anschluß an diese Unterscheidung von drei Denkrichtungen der Philosophie werden noch einige wichtige Themenbereiche der philosophischen Tradition vorgestellt: Der Logik (193–224), der Anthropologie (225–262), der Ethik (263–316) sowie dem Gottesproblem (317–347) wird je ein Kap. gewidmet.

Das in der ersten Aufl. enthaltene Kap. über die ‚Philosophie der Gegenwart‘ ist jetzt zum größten Teil dem neu hinzugefügten Kap. über die ‚Geistphilosophie‘ hinzugeschlagen worden, mit Ausnahme der Ausführungen zu Husserl, dem Existentialismus und der Hermeneutik, die in das Kap. über die ‚Ichphilosophie‘ integriert wurden. Bemerkungen zum Marxismus-Leninismus wurden gestrichen. Hinzugekommen sind dagegen Ausführungen zu Nietzsche, der ‚Postmoderne‘ und über die Semiotik. Stärkere Umgestaltungen erfuhren auch die Reflexionen zum ‚Normenproblem‘ im Kap. über die Ethik.

Daß eine Einführung den wissenschaftlichen Forschungsstand weiterbringt, wird man nicht ernsthaft erwarten können. A. begnügt sich in der Regel mit dem Abstecken der klassischen Grundpositionen, was angesichts der Fülle und Komplexität der Themen sowie des für eine einzelne Person Leistbaren durchaus berechtigt erscheint. Doch hätte man sich doch eine etwas stärkere Offenheit auf die aktuellen Diskussionen in der Philosophie gewünscht.

Nur als Beispiele seien einige Ausführungen aus dem Kap. über die Anthropologie angeführt. Mit einem langen Zitat aus Platons ‚Gastmahl‘ beginnt A. die Ausführungen zum ‚Geschlecht‘ des Menschen. Er konstatiert die Differenz der Geschlechter, die „keine bloß-biologische Äußerlichkeit am Menschen“ ist und baut auf dieser Prämisse seine weiteren Bemerkungen auf. Die sehr heftig und intensiv geführte Diskussion um die sexuelle Differenz vornehmlich im Bereich der Feministischen Philosophie kommt dabei nicht einmal in den Blick. Wenigstens eine kurze Bemerkung um die Problematik dieser Frage mit ein paar weiterführenden Literaturangaben wären hier angebracht gewesen. Ähnliches läßt sich über die Ausführungen im selben Kap. über die ‚Familie‘ sagen. A. begnügt sich hier mit der Darlegung der Positionen von Aristoteles und Hegel. Wenn man bedenkt, daß Philosophie auch zur Erschließung der je aktuellen Wirklichkeit beitragen soll und Struktur und Bedeutung der Familie sich seit Hegel nicht unwesentlich verändert haben, so scheint diese Beschränkung in der Tat nicht ganz unproblematisch.

Viele Vereinfachungen resultieren aus dem Charakter einer Einführung. Gleichsetzungen, wie etwa die zwischen den Kantischen synthetischen Sätzen a priori und den scholastischen Proprietäten, mögen für Fortgeschrittene etwas schief klingen, für Anfänger können sie für ein erstes Verstehen durchaus hilfreich sein.

Ein ausgesprochener Vorzug der Einführung liegt eindeutig im didaktischen Bereich. Eine übersichtliche Gestaltung mit knappen Zusammenfassungen der einzelnen Unterkap. ist ergänzt durch viele Querverweise, die auf eine Weiterführung der besprochenen Thematik in einem anderen Kontext hinweisen. Auch findet sich kaum ein Fremdwort, das nicht erklärt ist, wodurch die Lektüre des Buches auch ohne philosophische Vorkenntnisse möglich ist. Eine Angabe von weiterführender Literatur (auch mit Bezug zur jeweils aktuellen Diskussion) am Ende der einzelnen Kap. hätte das didaktische Konzept noch abgerundet.

Freiburg i. Br.

Georg Schwind

Philosophie und Theologie von Averroes. Mit einem Nachwort von Matthias Vollmer. Übers. v. Marcus Joseph Müller. – Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1991. V, 184 S. (Collegia, Philosophische Texte), geb. DM 32,00 ISBN: 3-527-17625-X

Vor mehr als 120 Jahren (1875) erschien die erste deutsche Übersetzung der Schrift des Averroes (Ibn Rusd) „Kitāb faṣl al-maḡāl“ „Philosophie und Theologie“ (genauer: „Gesetz und Weisheit“), die der gelehrte Arabist M. J. Müller auf einer spanischen Bibliotheksreise (1857/58) entdeckt und der wissenschaftlichen Welt Europas erstmals zugänglich gemacht hatte. Averroes (1126–1192) gab der islamischen Kultur nicht nur das Werk des Aristoteles zu verstehen, eine Leistung, die ihm im lateinischen Mittelalter mit Recht den Zunamen „Commentator“ eingetragen hat, er verteidigte darüber hinaus die Rationalität der „Gesetzesreligion“ und setzte sich mit al-Gazālī (Algazel) auseinander, der sich gegen den Einfluß der Philosophie auf die islamische Religion wandte und deren Vertreter (darunter Ibn Sīnā † 1037) verkettete. Averroes ereilte bekanntlich das nämliche Geschick.

Unter dem Titel „Philosophie und Theologie“ werden drei (umfangmäßig) sehr verschiedene Schriften zusammengefaßt: das Faṣl al-Maḡāl (1–28), in dem er die Vereinbarkeit von Gesetz und Weisheit verteidigt. Der Koran erlaubt nicht nur, er fordert von den philosophisch Geschulten und Belehrteten diesen Einsatz, aber nur von diesen, nicht von den einfachen Gläubigen. Die zweite umfangreiche Schrift „Die Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich

Glaubensvorstellungen der Religion“ (29–135, von M. J. Müller „Spekulative Dogmatik“ betitelt), ist eine philosophisch-theologische Gotteslehre, wie sie Thomas v. Aquin in der christlichen Theologie in der 1. Pars seiner Summa geschrieben hat. Ein kurzer Anhang „Dāmīna“ (136–139) mit dem „feinen Gedanken“, wie von Gott auch die Einzeldinge erkannt werden, beschließt das Werk.

Wenn schon das Rechtswissen (im politischen Bereich) die philosophische Zurüstung fordert, um wieviel mehr unser Wissen um das Gesetz Gottes. Dieses Wissen darf aber nicht vom einfachen Volk der Gläubigen erwartet werden. Dieses hält sich an den (äußeren) Wortlaut des Gesetzes und erlangt auch dadurch die Seligkeit (22). Der Glaube verdankt sich nicht der Demonstration (10) und darum braucht und darf auch das einfache gläubige Volk nicht im demonstrativen Glaubenswissen unterrichtet werden. Wer demonstratives Gesetzeswissen dem Unwürdigen mitteilt ist ein Ungläubiger (vgl. 10, 23).

Es gibt einen dreifachen Gebrauch des Gesetzes: den rhetorischen (kerygmatischen), dialektischen und demonstrativen (Vermeldung, Unterweisung und Interpretation). Demonstration kann nicht zum Widerspruch gegen die Wahrheit des Gesetzes führen, denn „die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen“ (7). Die demonstrative Erklärung des Gesetzes kann nicht heilsnotwendig sein, aber nur sie vermag die Symbol- und Zeichensprache des Gesetzes zu durchschauen (16). Das Gesetz enthält Sätze, die unbedingt zu glauben sind; es lehrt aber auch Wahrheiten, die der Erklärung bedürfen (z. B. die Ewigkeit der Welt, die leibliche Auferstehung von den Toten, Gottes Wissen um das Einzelne). Averroes ist sehr besorgt über die „schlechte Ansicht“ der Wahrheit des Gesetzes (in den Augen der Gläubigen und der Ungläubigen) und verspricht sich vom Einsatz der Philosophie die Zukunft des Gesetzes. Besonders beklagt er die (kritisch-negative) Vorstellung von der Religion in der Philosophie, die an und für sich „Freundin der Religion und ihre Milchschwester“ ist (27). Die grundsätzliche Entsprechung von Gesetz und Wissen, rhetorisch-unterweisender und demonstrativer Methode verbietet es daher, Averroes für die mittelalterliche These von der „duplex veritas“ in Anspruch zu nehmen oder gar verantwortlich zu machen, wie M. Vollmer im Anhang mit Recht feststellt (vgl. die gegensätzliche Interpretation von F. Niewöhner, Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit. Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zürich 1994, 23–41).

Des Averroes „spekulative Dogmatik“, wie M. J. Müller den Traktat über die Interpretation der rationalen Wege zu den Glaubensvorstellungen bezeichnet, behandelt die für den christlichen Theologen wohlbekannten Themen: das Dasein des Schöpfers (c.1, 31–44), die Einheit und Einzigkeit Gottes (c.2, 50–54), die Eigenschaften Gottes (c.3, 55–62), die göttl. Vollkommenheit (c.4, 63–84). In einem weiteren fünften Abschnitt erörtert er unsere Kenntnis der Handlungen Gottes (85–135): die Hervorbringung der Welt, die Sendung des Propheten, Prädestination und göttl. Ratschluß, Unrecht und Gerechtigkeit, Eschatologie. Für die Kenntnis der muslimischen Theologie und Religion, wie sie heute nicht nur für die Theologen gefordert ist, leistet der Traktat des Averroes die beste und zuverlässigste Einführung. Da liest man auch die bekannten Unterscheidungslehren zur christlichen Theologie (individuelle Unsterblichkeit der Seele, Weltewigkeit, Pandeterminismus) sehr viel kritischer. Zum letzteren Problem: Die Welt hat einen Schöpfer und Herrn, dessen Wissen und Wirken den Grund und die Konsequenzen alles Geschehens gleichermaßen umfaßt, also auch die sekundären Ursachen (115). „Gepriesen ist der, der durch wundervolles Hervorbringen und Wissen alle Ursachen aller Dinge umfaßt“ (ebd.).

In einem Nachwort (146–181) führt M. Vollmer kurz und bündig in die Literatur- und Geistesgeschichte des Islam ein und stellt deren große Philosophen und Theologen vor: Al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Gazālī, Ibn Rusd; er verzeichnet die (einführende) Literatur und erklärt einige Fachtermini der Islamkunde. Schade, daß nicht auch die philosophischen Fachbegriffe (z. B. „syllogismus hypotheticus conjunctivus – disjunctivus“ 53 u. a.) erklärt werden. Mir fielen nur wenige orthographische Fehler auf. Auf S. 16 (Z. 10 v. o.) muß es Weg statt Welt heißen und auf S. 114 (Z. 7 v. o.) gelingt.

Des Averroes Schrift gehört zu den Kollegheften der Philosophie und Theologie; die Hg. der Reihe verdienen Dank und Anerkennung.

Bochum

Ludwig Hödl

Blankertz, Stefan: Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie. – Köln: Edition Humanistische Psychologie 1993. 152 S., geb. DM 28,00 ISBN: 3-926176-57-1

Man müßte auf das Bändchen nicht zu sprechen kommen, wenn es nicht einem gravierenden Mißverständnis aufsäße und aus diesem – ohne Zweifel gut gemeinte – doxographische Konsequenzen zöge. Im Zuge seiner Begegnung mit der Gestalttherapie entdeckt der Vf., daß einer von deren Gründervätern, P. Goodman, auch auf den Aquinaten Bezug nimmt. Von diesem Aha-Erlebnis her sucht er nach weiteren unerwarteten Thomas-Referenzen und Originaltexten, die aus heutiger Sicht sozialphilosophisch attraktiv erscheinen. Eine einschlägige Blütenlese macht den größten Teil des Bändchens aus. Daß Thomas für Überraschungen allemal gut ist, weiß aber ohnehin jeder, der sich die Mühe gemacht hat, ein paar Originaltexte zu lesen, desgleichen, daß die nach außen so schablonenhaften

Struktur der *quaestiones* und *articuli* ein Optimum differenzierten Argumentierens gewährt.

So überflüssig sich ausnimmt, was der Vf. in diesen beiden Hinsichten zu Papier bringt, so anfechtbar ist der heimliche Leitgedanke der Publikation, dem sich auch der Titel verdankt. Dieses „Vernunft ist Widerstand“ leitet der Vf. nämlich von Thomas' Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie her (vgl. 35). In der Tat hält der Aquinate beide Bereiche in dem Sinne auseinander, daß für ihn die zentralen Wahrheiten der Offenbarung in einer der Vernunft aus eigenen Kräften unerschließbaren Dimension liegen (vgl. S.th. I,1,1). Anlaß für diese Konzeption gab Thomas wohl die Begegnung mit der intellektuellen Potenz der beiden anderen großen Religionen, die er kannte, Judentum und Islam, letzterer zumal. Zusammen mit den Andersgläubigen liest Thomas den neu entdeckten (und seinerseits durch Juden und Muslime vermittelten) Aristoteles und findet in ihm die Basis für eine gemeinsame philosophische Theologie. Die eigentliche Mitte des christlichen Glaubensbekenntnisses wird in dieser Perspektive zur Zusatzinformation über das vernünftig Erreichbare hinaus. Viel später – in der Neuscholastik – hat diese epochal durchaus nachvollziehbare Weichenstellung zu erkennen gegeben, welche problematischen Implikationen sie mit sich führt: an erster Stelle die Rückführung der zentralen Glaubensgehalte auf allein durch Autorität (von Kirche und Amt) gesicherte Vorgaben.

B. konstruiert daraus den Mythos eines „subversiven Thomas“ (8), aus dessen Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie in gesellschaftsphilosophischer Hinsicht die Anarchie folge (vgl. 16), weil niemand genötigt werde, etwas über seine Vernunft Hinausreichendes zu glauben (und folglich religiös jeder glauben könne, was er wolle). Thomas selbst kann dann nur noch als der von der eigenen Kirche verkannte und verleugnete Prediger der Toleranz erscheinen (vgl. 18–20). In der Mehrzahl der Fälle stützt sich der Vf. auf Quellentexte, von denen man sich nur wünschen könnte, sie kämen einer breiteren Leserschaft zur Kenntnis, weil sie etwas von der Weite des thomanischen Denkens erfahren lassen. Nur schade, daß B. alte Thomas-Klischees mit nichts anderem als einem neuen Klischee zu bekämpfen weiß.

Münster/Regensburg

Klaus Müller

Kilwardby, Robert: *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*. Appendix. Tabula ordine alphabeti contexta (cod. Worcester F 43), hg. v. Gerd Haverling. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1995. 23*, 108 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 19), geb. DM 42,00 ISBN: 3-7696-9020-6

Als Abschluß der Editio Monacensis der Quästionen des Sentenzenkommentars von R. Kilwardby erschien nun die Tabula zum genannten Werk aus dem Cod. lat. F 43 der Kathedralbibliothek in Worcester, fol. 4r–17r. M. Grabmann hat in seinem Beitrag „Hilfsmittel des Thomasstudiums“ (Mittelalterl. Geistesleben II, 481–489) das literarische Genus der Tabulae im Hinblick auf Thomas v. Aquin vorgestellt. Tabulae sind Indices, in denen zu den alphabetisch geordneten Stichworten die Fundstellen aus allen bzw. nur aus bestimmten Werken eines Autors zusammengestellt werden. Heute noch hat die „Tabula aurea“ zu den Werken des Thomas v. Aquin, der erste „Index thomisticus“, Bedeutung.

Die Tabula verzeichnet das Denkwürdige, das bei den alten und modernen *doctores* Beachtung findet. Der Fundort wird mit den Zahlen der fortlaufend nummerierten Quästionen der einzelnen Bücher von K.s Kommentar angegeben; mit den Buchstaben (a, b, ...) werden Texteinheiten innerhalb einer Quästion angegeben. Die Tabula findet sich nur in einer einzigen Handschrift aus der Kathedralbibliothek in Worcester. Die im Kommentar nachträglich am Rand angefügten (fortlaufenden) Zahlen der Quästionen stammen weder vom Schreiber desselben noch vom Schreiber der Tabula, die offenkundig aus einer Vorlage abgeschrieben wurde. Die Tabula stammt darum auch nicht von K. selber, sondern von einem späteren (englischen) Gelehrten, der K.s Lektura studierte und zitierte. Sie ist ein Zeugnis der Rezeption und Tradition des Kommentars. Das Studium derselben hat nun auch endgültig Klarheit geschaffen über die Zählweise der Quästionen im Kommentar, die auch in der handschriftlichen Überlieferung nicht einheitlich ist. Die Zählweise in der Worcester-Hs. ist zwar auch nicht ursprünglich, aber sie entspricht den Angaben in der Tabula und ist im Vergleich zur Überlieferung der Merton-Hs. umfassender. Nur schade, daß diese Zählweise nicht in der gesamten Edition maßgebend blieb. Eine Konvergenztafel (21*f) soll die Auffindung der Angaben der Tabula in der kritischen Edition des dritten Buches ermöglichen.

Heute lesen wir die Tabulae nicht nur als Nachschlagewerke, dafür haben wir computergesteuerte Indices, sondern als Zeugnisse des Problembewußtseins in der Geistesgeschichte. In ihnen finden sich „multa subtilia“, die frühe und spätere Gelehrte beschäftigt haben, wie es in einer thomasischen Tabula heißt. In der Tabula zu K.s Kommentar fällt das große Interesse an der Theologie des alten und neuen Gesetzes auf. Zum Stichwort „Lex Moysi“ (57) werden alle Fundstellen gesammelt, die sich im vierten Buch des Kommentars mit Paulus' Auseinandersetzung mit dem alten Gesetz im Römerbrief befassen (4,15; 5,13; 5,20; 7,6.8). Die englische Theologie hatte von Robert Grosseteste her eine besondere Vorliebe für diesen Traktat, den K. im vierten Buch seines Kommentars so ausführlich behandelt. Andere Stichworte – wie innertrinitarisches Sprechen Gottes, „dicere Dei“ (26) – können auch den modernen Theologen zum Nachdenken anregen.

Die gelehrte Hg.in hat (als klassische Philologin) für die kritische Edition die mittellateinische Orthographie beibehalten, obwohl in der gesamten Edition das normalisierte Latein geschrieben wurde. Da für die Edition nur eine einzige Handschrift zur Verfügung stand, ist dieses Vorgehen begründet. Warum wurde aber dann konsequent -tia/e/o geschrieben und nicht das mittellateinische -cia/e/o? Das Risiko, das in einer Edition aufgrund einer einzigen Handschrift liegt, ist bekannt. Die Hg.in hat aber diese Schwierigkeiten mit bewundernswerter Anstrengung gemeistert.

Bochum

Ludwig Hödl

Nieborak, Stefan: *„Homo analogia.“* Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der „analogia entis“ im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972). – Frankfurt: Peter Lang 1994. XVII, 633 S. (Theologie im Übergang, 13), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-46528-9

E. Przywara – in den 20 und 30er Jahren unseres Jh.s einer der anerkannten Vertreter katholischen Denkens im deutschen Raum – ist nicht zuletzt wegen seines schwierigen Denk- und Sprachstils in der Folge mehr und mehr in den Hintergrund gerückt. Dabei endete sein Leben erst 1972. Daß er „mit seinem Ansatz die Mehrzahl der deutschsprachigen Theologen bis zur Mitte des 20. Jh.s nachhaltig beeinflusst hat“ (558) – erwähnt werden namentlich H. U. v. Balthasar, M. Müller, J. Pieper, K. Rahner und E. Stein –, ist ebenso wahr wie es schwierig ist, diesen Einfluß im einzelnen bei so unterschiedlichen Philosophen und Theologen wie den genannten genauer festzumachen. Dazu sind Untersuchungen wie die vorliegende – eine Augsburger Diss. von 1993/94 – und ähnliche weitere nötige Voraussetzung. Bislang sind sie nicht sehr zahlreich, und je weiter die Zeit voranschreitet, desto schwieriger dürfte es werden, den geistigen Hintergrund und das geistige Umfeld von Przywaras Beitrag so zu verstehen und nachzuvollziehen, daß eine zutreffende Aufarbeitung möglich wird.

Die Arbeit hat nach Einleitung und Fragestellung (3–13) drei große Teile. Der erste entwickelt „Analogie als Methode“ (17–212), der zweite handelt von „Analogie als Analogia entis im Kontext der Transzendentalien“ (215–296) und der dritte schließlich legt „Elemente katholischer Theologie als Philosophie der ‚imago trinitatis‘ der ‚Einheit von oben‘“ (299–558) vor. Anhänge bieten Schemata, Abkürzungen, Literaturverzeichnis und Register.

Beim Durchblättern fallen gleich schematische Abbildungen auf – es sind im ganzen über 40 –, die in der Regel Polaritäten darstellen und damit schon einen Eindruck von der Denkweise Przywaras nahelegen. Die Titel der Teile deuten überdies unverkennbar an, daß der Beitrag philosophische und theologische Schwerpunkte haben muß, daß mithin dieses Denken nicht von vornherein einfach zuzuordnen ist. Herkömmlicherweise wurde Przywara freilich eher als Philosoph eingestuft. Das dürfte auch durch die umfangreiche Darstellung der „Entwicklung der Methode“ (17–203) unterstrichen werden, mit der die Untersuchung einsetzt. Frage bleibt hier nur, ob Przywara selbst dem Methodenproblem bewußt und beabsichtigt in dieser Art und Weise seine Aufmerksamkeit und sein Bemühen zugewandt hat, daß es als grundlegend für sein Denken angenommen werden kann. Er selbst hat in seinem bekannten Werk „Analogia entis“, Bd I: Prinzip (München 1932) sich die Aufgabe wohl eher im Sinne des zweiten Teils dieser Untersuchung gestellt. „Analogie-Erkenntnistheorie als Vollgestalt der Methode“ (205–212) philosophisch und theologisch hat zwar einiges für sich, bedürfte aber wohl noch einer weiteren Vertiefung und Begründung. Der Teil über die Analogia entis ist umfangmäßig der kürzeste. Wenn es aber stimmt, daß schon die unveröffentlichten „Wyhlen-Vorlesungen“ von 1924–1926, die der Vf. nach einer Maschinenabschrift benutzt hat (vgl. 595), „offensichtlich weitgehend anhand der Transzendentalien strukturiert“ (215, Anm. 1) sind, dann ist es noch merkwürdiger, daß hier eine methodische Erkenntnistheorie und nicht eine Erkenntnismetaphysik als Ansatz gewählt wurde. Jedenfalls dürfte die Betonung von Strukturen in diesem zweiten Teil auch mit dem gewählten Zugang zusammenhängen. Zuerst werden ja „Strukturen und Perspektiven der Philo-

sophie der Transzendentalien“ (215–258) vorgestellt, dann „Strukturen und Perspektiven der Anthro-Metaphysik“ (259–280) entwickelt und schließlich „Analogie als Sein im Zusammenspiel der Transzendentalien“ (281–296) beschrieben.

Der dritte Teil wendet sich thematisch der eigentümlichen Verbindung von Theologie und Philosophie im Denken Przywaras zu. Vf. benutzt dafür immer wieder den Ausdruck „Verschachtelung“. Hier geht es um „Gottes-Lehre als ‚Theodizee‘“ (299–351) und um „Gottes-Lehre als Theologie“ (353–550), wobei freilich die Betonung auf „Lehre“ angesichts der Angabe des Rahmens „existentielle Frage“ ein wenig perplex läßt.

Gleich eingangs wird erklärt, an historisch genetischer Rezeption Przywaras bestehe kein Interesse, es gehe um einen geschlossenen systematischen Entwurf (vgl. 5 u. 6). Ob das allerdings Bezüge auf Äußerungen Przywaras ohne Rücksicht auf ihren zeitlichen Ort rechtfertigen kann, ist fraglich. Gerade wenn die Notwendigkeit einer Differenzierung und Analyse der Phänomene betont wird, die für die existentielle Frage zentral sind (vgl. 12), sollten die historisch genetischen Bedingungen dieses Denkens nicht nachlässig behandelt werden. Daß sich Przywara in seinem Denken wesentlich gleich blieb, wäre nachzuweisen, nicht vorauszusetzen; naheliegender ist es nicht. Przywara selbst geht mit Zeugnissen recht frei, bisweilen auch eigenwillig und künstlich um. Wenn er auf sog. „objektive Kernstellen“ (100f) abstellt, um geistige Wirklichkeiten zu erfassen und dann mit ihnen weiter zu arbeiten, hängt das auch von den konkreten Bedingungen und Voraussetzungen ab. Doch diese Art Diskussion sei nicht weitergeführt.

Dem Vf. ist zunächst einfach die Mühe anzuerkennen, die mit dem Thema und seiner Bewältigung verlangt war. Dann ist die überzeugende Herausstellung des inneren Zusammenhangs von Theologie und Philosophie in diesem Denken verdienstvoll, weil gerade darin anderen Mut gemacht wurde, gegenüber den Einwänden von philosophischer und auch von zeitgenössischer theologischer Seite (K. Barth und die Dialektische Theologie) weiterhin dieses Miteinander zu verfolgen, ohne einer Vermischung zu verfallen. Vor allem war auch in der Folge die Ordnung für die von Przywara beeinflussten Theologen eindeutig klar, so daß sich nicht der Vorwurf erheben läßt, unter der Hand sei Offenbarungswahrheit durch philosophisches Denken ersetzt oder ausgehöhlt worden. Die angesprochene ‚anthropozentrische Wende gerade über Kant hinaus‘ (vgl. 441: in einer philosophisch ansetzenden ‚Anthropozentrik‘, welche in einem zweiten Schritt transparent wird für die theologisch überformende ‚Christozentrik‘) beeinträchtigt nicht die christliche Wahrheit, sondern läßt sie in ihrer eigentlichen Intention erst voll zur Geltung kommen.

Das geht vor allem aus den Darlegungen des dritten Teils hervor, wo im Sinne Przywaras ‚eine auf Offenbarung rekurrende Religion oder Theologie ‚kein Absolut-System von Offenbarungs-Lehre‘ begründet, sondern vielmehr die faktische Einheit von kreatürlicher Philosophie und Religion und absoluter Theologie hervorhebt, wobei ‚Theologie wesentlich grundlegend als positive Theologie‘ erscheint, wenngleich sie zusammen mit ihrem Gegenüber, der ‚negativen Theologie‘, den Blick für das Mysterium der ‚theologia eminentiae‘ öffnet und sich aus dieser Perspektive als Theologie ‚von oben‘ erweist“ (346). Das Zitat kann zugleich ein Beispiel für die Darstellungsweise dieser Untersuchung bieten, die wohl nicht zufällig dem Duktus Przywaras sehr eng verhaftet bleibt. Interessant ist auch folgende Unterscheidung: „Der spekulativen Theologie kommt für die Form-Einheit von Philosophie und Theologie im Werk Przywaras die entscheidende Bedeutung zu. Zu unterscheiden ist hierbei zwischen ‚einer sogenannten spekulativen Theologie... die sich nicht fragte nach der Begegnung Christi mit dem lebendigen Menschen, sondern nach der Auslegung der Worte der Offenbarung in die Sprache von Platon und Aristoteles‘ und der von Przywara intendierten ‚spekulativen Theologie in der inhaltlichen Struktur einer Theologie Alten und Neuen Bundes‘. Das bedeutet, daß Theologie als spekulative ihre Position zwischen der Philosophie der Immanenz-Einheit und der eigentlichen Theologie der Transzendenz-Einheit nur dann zu wahren vermag, wenn sie sich ihrer Bewegung auf philosophische Durchdringung theologischer Aussagen des theologischen Form-Primates bewußt ist“ (367).

Eine Frage ergibt sich aus der grundlegenden Konzeption dieses Denkens im Gegenüber, mag dieses dann auch weiter als dynamisches Zwischen des ‚commercium‘ verdeutlicht werden (vgl. 510). Vorausgesetzt sind in dieser Sicht immer schon zwei bestehende Seiten, die dann miteinander in Entsprechung und Beziehung gesetzt werden sollen. Was aber ist, wenn Schöpfung nicht schon einfach besteht und richtig mit Gott in Kontakt zu bringen ist, wenn Erlösung nicht da ist und in ihrem Gegenüber zu Gott und Welt erklärt werden soll, sondern wenn die jeweils eine Seite erst zu setzen ist und sich das ganze Problem eben in dieser Setzung stellt? Ob der Gedanke des ‚commercium‘, was ja soviel wie ‚Handel‘, ‚Gütertausch‘ usw. bedeutet, in unserer Welt eine glückli-

che und verständliche Hilfe für das Gemeinte bietet, sollte mindestens überlegt werden.

Verdienstvoll ist allgemein der Hinweis auf St. v. Dunin-Borkowski und seine philosophischen Forschungen. Wie Przywara lebte er im Herausgeberteam der „Stimmen der Zeit“ und hat ähnlich wie dieser in der Freiheit eines Privatgelehrten Anregungen gegeben, die von der Zunft und ihren Vertretern an Fakultäten und Hochschulen nicht zu erwarten waren. Der gelegentliche Hinweis auf die Spiritualität der Gesellschaft Jesu in ihrer Bedeutung für Przywara – der einer der ersten war, die eine Theologie der Exerzitien versuchten – ist weiterhin der Nachforschung wert. „Es ist die ignatianische und – weil sich für Przywara das Jesuitische des ausgleichenden Maßes ‚zu der Einheit des Katholischen überhaupt in einander bindet‘ – darin die katholische Sichtung des Gewissens, in welcher ‚es mehr darum geht, den Blick Gottes auf sich ruhen zu lassen, als nur darum sich selbst zu durchschauen‘. Erst in dieser Blickrichtung besteht eine Freiheit des Gewissens und dies in gleichem Maße für Christen wie für ‚Heiden‘“ (524). Diese Ausrichtung Przywaras hat vor allem jene Theologen beeinflusst, die ebenfalls aus der Gesellschaft Jesu kamen. Was sie genau bedeuten kann und wie weit sie begründet ist oder nicht, dazu ist mit dem Hinweis noch nichts gesagt.

Das Buch ist in der Regel sorgfältig und übersichtlich gestaltet. Daß gleichwohl Druckfehler vorkommen, wird beim beträchtlichen Umfang der Arbeit nicht verwundern (vgl. etwa 299, Z. 9 v. o.: und die von; 347, Z. 8 v. u.: kreatürlich; oder 501 die Umschrift des Griechischen, die nicht den S. XVIII genannten Regeln entspricht). Direkt mißverständlich ist die Abkürzung des „von“/„van“ oder des „de“ in Namen, wenn dann der Buchstabe „V.“ oder „D.“ geschrieben wird und es so aussieht als handle es sich um das Sigel eines Vornamens.

Alles in allem eine beachtliche Leistung, der man aufmerksame Beachtung wünschen möchte.

Innsbruck

Karl H. Neufeld

Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie. Hg. v. Ludger Honnefelder. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 181 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-506-73960-3

Die neun Beiträge des vorliegenden Bdes gehen auf eine Tagung zurück, die 1991 in Erfurt stattfand und von der Arbeitsgemeinschaft der Hochschullehrer, die das Fach Philosophie im Studium der Theologie vertreten, veranstaltet wurde.

In seinem in die Thematik des Bdes einführenden Beitrag (9–24) verweist der Bonner Philosoph HONNEFELDER auf die wechselvolle Geschichte der philosophischen Anthropologie und auf die Tatsache, daß die heutige Einschätzung dieser Disziplin von einer bezeichnenden Verlegenheit begleitet ist. Die nachmittelalterliche Metaphysik und Anthropologie ist bestimmt von der nicht mehr überbrückbaren Dualität des Menschen als eines determinierten Naturwesens und eines den Anfang aus sich selbst setzenden Freiheitswesens. Als Fazit der Bemühungen Schellers, Plessners und Gehlens drängt sich die Feststellung auf, daß eine die manifesten Phänomene wahrnehmende und erklärende Rahmentheorie der Anthropologie offensichtlich nicht umhin kommt, über die empirische Analyse hinaus Zusatzannahmen ontologischer bzw. metaphysischer Art zu treffen. Honnefelder ist vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er feststellt, das zentrale Problem, das die philosophische Anthropologie als Disziplin zugleich notwendig und in ihrer Möglichkeit problematisch macht, bestehe in der Frage nach der Einheit des Menschen. Da eine gehaltvolle Metaphysik oder Geschichtsphilosophie „derzeit einvernehmlich nicht zur Verfügung steht“ (20), konzentrieren sich die heute erfolgreichsten Ansätze der philosophischen Anthropologie auf zwei Phänomene: auf das spezifisch menschliche Verhalten bzw. Handeln und auf unser Sprechen vom Menschen. Da sich die Einheit des Menschen in ihrer Doppelaspektivität nicht unmittelbar-gegenständlich erfassen läßt, ist die auf sie bezogene philosophische Anthropologie nur möglich „als eine die primären Weisen der Welt- und Daseinsauslegungen und die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen integrierende und reflektierende Disziplin“ (23).

Der Münchner Philosoph G. HAEFFNER macht in seinem scharfsinnigen Aufsatz (Die Einheit des Menschen: Person und Natur) folgendes deutlich: Die philosophische Bemühung um das Wesen des Menschen geht von der lebenspraktischen Überzeugung aus, daß der einzelne Mensch ein Seiendes von ursprünglicher innerer Einheit ist. Der Versuch, das Sein des Menschen zu begreifen, führt zur Aufstellung von Dualitäten, die es aussichtslos erscheinen lassen, die Einheit des Menschseins zu rekonstruieren. Im ersten Denkschritt zeichnet Haeffner die historische Genesis der Denkfigur „Person und Natur“ nach. Außerdem verweist er auf den Personbegriff, der sich in der – von Descartes epochemachend begründeten – egologisch bestimmten Tradition entwickelt hat. In seinem zweiten Denkschritt begründet Haeffner seine Überzeugung vom Sinnprimat der Lebenswelt vor den theoretischen Weltkonstruktionen und seine Überzeugung, daß die Lebenswelt ihrerseits

eine immer *ethisch* bestimmte ist. Dabei macht der Vf. deutlich, daß eine Ethik „nicht ohne einen Begriff des Seins und damit einer ‚Wesens-Natur‘ auskommt, der sich einer restlosen empirischen Ausbuchstabierbarkeit entzieht“ (35, Anm. 13). In unsere ontologischen Vorstellungen von menschlicher Natur sind ethische Evidenzen schon eingegangen. Abschließend formuliert Haefner zwei Thesen: 1. Alles menschlich Personale hat auch eine naturale Seite (gegen einen dualistischen Spiritualismus gerichtet). 2. Alles Naturale im Menschen ist zugleich Dimension einer personal bestimmten Wirklichkeit (gegen den Naturalismus gerichtet). Als Argument für diese zweite These wird die Tatsache ins Feld geführt, daß die verschiedene Haltung zu menschlichen Leichen und Tierkadavern zum Verhaltenskodex aller Kulturen gehört.

Mit einem Beitrag über „Person-Seele-Subjekt. Eine Konstruktions- und Destruktionsgeschichte“ (41–58) ist in diesem Sammelbd der Berliner Philosoph W. SCHMIDT-BIGGEMANN vertreten. Sein „skizzenhafter Versuch“ (41) gliedert sich in drei Teile. Im ersten zeichnet der Vf. die Konstruktionsgeschichte von Person, Seele und Subjekt von Boethius bis Fichte nach. Dabei gelangt er zu folgendem Fazit: „In der Konzeption von Personalität und Subjektivität sind der Deutsche Idealismus und die theologische Dogmatik kompatibel. Der Person-Begriff ist als Subjektbegriff neu gefaßt, zugleich auf seinen Gipfel und auf die Kippe gestellt“ (49). Im zweiten Teil setzt sich Schmidt-Biggemann mit der entsprechenden Destruktionsgeschichte (in Gestalt der Ansätze Nietzsches, Foucaults, Freuds und Derridas) auseinander. Im dritten Teil stellt der Vf. die These auf, daß eine Philosophie, die so tut, als könnten die alten Leistungen der Philosophie noch gelten (eine „Philosophie als ob“), unentbehrlich ist. Der Anspruch der Philosophie läßt sich konstatieren, aber nicht begründen. Für den praktischen Bereich ist die vernünftig-gute Welt schlechterdings unentbehrlich. Ohne den Begriff der Person ist die Konzeption von Rechten nicht denkbar. Schmidt-Biggemanns Resümee: Personalität ist philosophisch-theoretisch schwer zu fassen, philosophisch-praktisch aber schwer entbehrlich. Wenn das Person-Konzept die Bedingung von Ethik ist, „dann bestimmt die Person mindestens noch das Reich des Wünschenswert-Verbindlichen. Und das ist nicht nichts“ (58). – Aufgrund der unerträglich vielen (20!) Druckfehler in diesem Beitrag ist zu vermuten, daß der Vf. keine Druckfahnen gelesen hat.

C. KUMMER geht in seinem interessanten Artikel der Frage nach, wie kohärent sich der Mensch aus seiner biologischen Herkunft erklärt. In welchem Umfang ist unser Handeln durch stammesgeschichtliches Erbe vorprogrammiert? Kann das Auftreten des menschlichen Geistes lückenlos aus dem Evolutionskontinuum begreifbar gemacht werden? Bei der Beantwortung dieser Fragen kommt der Münchner Biologe und Naturphilosoph zu dem Ergebnis, „daß die Biologie keine geschlossene Lehre von der Einheit der Person zu bieten vermag, wohl aber für einen ergänzenden Ansatz aus der Blickrichtung der Metaphysik geöffnet werden kann“ (59). Bei seinen Überlegungen über die biologischen Wurzeln der menschlichen Geistigkeit stützt sich Kummer auf die bahnbrechenden Ergebnisse des Verhaltensforschers Konrad Lorenz. Demnach ist im menschlichen Vermögen zu begrifflich-sprachlicher Fixierung von Augenblicksinformationen ein gravierender Wesensunterschied zwischen Mensch und Tierreich zu sehen. „Einen ‚Wesensunterschied‘ aufgrund von neuen, spontan auftretenden Systemeigenschaften zu machen, wie Lorenz das tut, ist wohl das Äußerste, was man von einem Biologen in bezug auf die menschliche Sonderstellung erwarten darf“ (71). Nach Kummer läßt sich die Einheit der menschlichen Person biologisch nicht restlos durchkonstruieren. Insofern kann eine dualistische Auffassung des Menschen nicht mit zwingenden Gründen abgelehnt werden. Der Vf. neigt zu der Ansicht, daß eine *einheitliche, bruchlose Linie der Evolution* zum Auftreten des Menschen führt. Diese Position rechtfertigt er mit der metaphysischen Annahme, „daß der ganze evolutive Drive einen Sinn verfolgt, auf etwas hinauslaufen soll, das um seiner selbst willen besteht – eben auf ‚Geist‘“ (72).

Der Innsbrucker Philosoph E. RUNGKALDIER weist in seinem Aufsatz „Mind – Brain“ (73–90) darauf hin, daß die Beiträge zur Leib-Seele-Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie unübersehbar geworden sind und daß auch überraschend viele Autoren zu dualistischen Tendenzen neigen. Runggaldier beschränkt sich auf die Besprechung jener Ansätze, die das Leib-Seele-Problem physikalistisch im Sinne der Identitätstheorie und des Funktionalismus zu lösen versuchen. Der Vf. will eruieren, auf welche Schwierigkeiten diese Ansätze stoßen und wie ihre Vertreter sie zu lösen versuchen. Dabei kommt Runggaldier zu dem Ergebnis, daß sich ihre physikalistische Ausgangsontologie als zu restringiert erweist. Sie ermöglicht es ihnen nicht, bestimmte typisch menschliche Phänomene zufriedenstellend zu fassen.

Runggaldier gibt einen guten Überblick über den neuesten Forschungsstand und versteht es ausgezeichnet, den jeweils springenden Punkt der besprochenen Ansätze auf hohem Niveau zu diskutieren und zu kritisieren.

Ein weiterer Beitrag (Metaphysische Einsamkeit und/oder geschichtliches Miteinandersein. A. J. Heschels Sozialanthropologie und seine Annäherung an das Unsagbare gespiegelt an Ludwig Wittgenstein) stammt von dem Mainzer J. RAUSCHER. Die Strukturanalogie zwischen den Ansätzen Heschels (1907–1972) und Wittgensteins besteht nach Auffassung des Vf.s darin, daß der Mensch bestimmt ist durch sein Verhältnis zu Transzendentem, das beide als Unsagbares kennzeichnen. Bei allen Unterschieden der denkerischen Konzeptionen kommen Heschel und Wittgenstein darin über-

ein, daß beide ein sozialverdanktes Modell für die Beziehung zur Transzendenz skizzieren. Der Reiz einer Kontrastierung von Heschel und Wittgenstein liegt zu einem Teil darin, „daß der eine alles in Gottes Hand sieht . . . , der andere Gott nur als marginales Problem einer sprachlichen Bedeutungstheorie streift, in der pragmatischen Konzeption der Spätphilosophie aber gleichsam in die Hand der Gläubigen zurückgibt. Der eine kann sich der Schwerkraft religiöser Binnenperspektive und ihrem Absolutheits- und Notwendigkeitsanspruch kaum entziehen, der Andere(!) vermag die Form des religiösen Sprachspiels gerade noch von außen zu berühren und in den Möglichkeitsraum des Sagbaren zurückholen“ (103f).

Der Augsburger Philosoph S. MÜLLER steuert – unter dem Titel „Einheit des Menschen und Pluralität der Kulturen. Oder: Humane Identität als Übersetzung“ – einen weiteren Beitrag (121–140) zu diesem Sammelbd bei, der sich allerdings nicht besonders gut in den thematischen Rahmen der übrigen Beiträge einfügt.

Die beiden letzten Aufsätze des Sammelbdes sind nicht mehr direkt auf eine anthropologische Fragestellung bezogen, sondern verhandeln eine je eigene theologische Thematik.

In seinem Beitrag („Geschenkte und ergriffene Zuversicht“. Der Hebräerbriefer im Bemühen um Gewißheit des Glaubens) versucht der Erfurter Neutestamentler C.-P. MÄRZ die Frage zu klären, warum der Hebr., dessen Theologie vielfach als fremdartig empfunden wird, in den letzten 20 Jahren das besondere Interesse der Exegeten gefunden hat. Nach März hat dabei die Erkenntnis, daß der Verfasser des Hebr. ein pastorales Grundanliegen vertritt, zu einer neuen Sicht dieses Briefes geführt. Der Hebr. hat eine Glaubenskrisen vor Augen, die der unserer Tage in vielem vergleichbar ist. Gerade in einer Zeit, in der die gesellschaftliche Plausibilität christlichen Verhaltens nicht mehr ohne weiteres gegeben ist, fasziniert eine Schrift, die ausdrücklich auf die von innen her kommende Gewinnung der Glaubensgewißheit orientiert ist. März verfolgt mit seinem Aufsatz drei Ziele: Er will verdeutlichen, wie der Verfasser des Hebr. die Situation der Adressaten bewertet. Außerdem will er den im Hebr. vorgelegten theologischen Ansatz zur Überwindung der Glaubenskrisen skizzieren. Und schließlich sollen einige entscheidende Akzente der parakletisch orientierten Theologie des Hebr. verdeutlicht werden.

Hinsichtlich der Adressatenfrage zeigt März, daß sich der anonym bleibende Verfasser nicht auf konkrete äußere Vorkommnisse bezieht, sondern daß er die Adressaten „auf ihre Grundbestimmung als Menschen unter dem Worte Gottes“ (144) ansprechen will. Die epochale Glaubenskrisen in nachapostolischer Zeit besteht darin, daß bei den angesprochenen Christen aufgrund der Erfahrung der Unerlöstheit der Welt der erhöhte Herr nicht mehr als lebendige Wirklichkeit erfahren wird. Bei seinen Adressaten diagnostiziert der Verfasser des Hebr. eine „den Kern des Glaubens berührende Verunsicherung“ (146). Er will ihnen mit seinem Brief helfen, zur Reife der Glaubensreflexion zu finden. Aufgrund seines klar umrissenen hermeneutisch-pädagogischen Programms einer parakletischen Entfaltung des Bekenntnisses erweist sich der Verfasser des Hebr. als Pastoraltheologe im besten Sinne des Wortes. Er setzt auf eine geschärfte theologische Reflexion als eine den Glauben von innen her befestigende Kraft.

Ausgehend von Erfahrungen aus vier Jahrzehnten des realen Sozialismus versucht der Erfurter Theologe K. FEIEREIS im abschließenden Beitrag (157–171) „Zugänge zur Transzendenz“ zu markieren. Dabei legt er in Anlehnung an K. Rahner die These zugrunde, daß die Fähigkeit zur Transzendenz zur Subjekthaftigkeit des Menschen gehört. In drei Schritten (im ästhetischen, ethischen und religiösen Erkennen) versucht Feiereis, Anknüpfungspunkte zur Transzendenz zu benennen.

In den Ländern des Ostblocks hat der Leninismus die ästhetische Aneignung der Welt im Interesse der Parteiherrschaft instrumentalisiert. Aufgrund der Zerstörung des klassischen Personverständnisses durch den Marxismus wurde auch die Transzendenzfähigkeit des Menschen im Bereich des ethischen Erkennens zerstört. „Uns wird erst heute bewußt, daß Gruppen von Menschen oder Völkern, die als Einzelwesen stets dem Kollektiv untergeordnet waren, nur sehr schwer aus eigener Kraft zu personaler Verantwortung und subjektiven Entscheidungen zurückzufinden vermögen“ (165). Die heutige religiöse Großwetterlage im ehemaligen Einflusssbereich des Kommunismus ist durch die Tatsache bestimmt, daß die frühere Parteideologie mit Wissenschaft überhaupt gleichgesetzt wurde und für ihre Grundaussagen einen Evidenzcharakter beanspruchte. Der Marxismus-Leninismus mißbrauchte die Wissenschaften, „um die Menschen von klein auf davon zu überzeugen, daß der Gottesglaube mit wissenschaftlichem Denken unvereinbar sei, daß die Naturwissenschaft die Nichtexistenz Gottes und die Geschichtswissenschaft die Nichtexistenz Christi bewiesen habe“ (168). Nach Feiereis muß sich die christliche Philosophie in Ostdeutschland (und in anderen ehemals kommunistischen Ländern) heute der Aufgabe stellen, diese Denkstrukturen aufzubrechen. Dabei hat die philosophische Gotteslehre aufzuzeigen, „daß Transzendenz zum Wesen der Personalität des Menschen gehört“ (169).

Der vorliegende Sammelbd gibt einen guten Einblick in den gegenwärtigen Diskussionsstand der philosophischen Anthropologie. Der Reiz dieser Publikation liegt u. a. darin, daß die Vf. aufgrund ihrer unterschiedlichen Forschungsschwerpunkte ein breites thematisches Spektrum abdecken.

Soneson, Jerome Paul: Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology. – Minneapolis: Fortress Press 1993. XVII, 198 S. (Harvard Dissertations in Religion, 30), kart. US-\$ 15,00 ISBN: 0-8006-7086-8

Angesichts des bestehenden religiösen Pluralismus, der für ihn ein praktisches, nicht ein (wahrheits)theoretisches Problem darstellt, sucht Soneson erstens den pragmatischen Ansatz J. Deweys methodologisch zu rekonstruieren, zweitens das darin implizierte Verständnis von Religion zu eruieren und drittens die Konsequenzen dieser pragmatischen Konzeption für den Umgang mit der pluralistischen Situation sowie im Blick auf die Methodik der Theologie zu explizieren.

S. skizziert zunächst den anthropologischen Hintergrund von D.s Pragmatismus und stellt dessen Auffassung menschlichen Lebens heraus, das sich zum einen in Kontinuität und Interaktion mit der Natur vollziehe und zugleich durch Kommunikation auszeichne und darin von der Natur abhebe. S. macht v. a. die Bedeutung des Begriffs des Interesses für D.s Anthropologie deutlich und erhellt den Zusammenhang von Interesse, Bedeutung und Sprache. Die kontextuelle Transformation von Interessen im Blick auf ein normatives Verhalten, das durch Einheit, Kontinuität und Wachstum hin auf größere Inklusivität gekennzeichnet ist, bezeichnet er als Kunst. Diese „is a decided attempt to break out of fixed boundaries of established tradition and established communication by reorganizing interests in such a way that they are capable of being shared meaningfully by those who have been separated in and by their interests“ (81). S. zeigt sodann auf, daß für D. auch das Denken der Transformation von Interessen durch deren Problematisierung, Kritik und kreativ-konstruktive Weiterführung dient.

Wenngleich D. sich nur wenig und erst spät mit Religion befaßt hat, plädiert S. dennoch dafür, „that he is fundamentally a religious thinker“ (126f), weil er in Kontinuität zu seiner Auffassung von Kunst die religiöse Lebensfunktion als die umfassendste herausstellt. Sie sei im Kontext der Abhängigkeit und Kontingenz menschlichen Lebens angesiedelt, das als Geheimnis erfahren werde, welches zugleich Tragik und Hoffnung in sich berge. Menschliche Interaktion funktioniere religiös, wenn sie angesichts dieser Erfahrungen auf eine umfassende Transformation aus sei, die zum einen ein harmonisches Justieren des Selbst in bezug auf seine Umgebung sowie das Universum überhaupt darstelle, dabei aber auch eine imaginative Vorstellung des Ganzen im Blick habe, die das eigene persönliche wie gemeinschaftliche Handeln hin auf eine umfassende Gemeinschaft orientiere. Eben weil Kommunikation und Gemeinschaft geradezu religiöse Funktionen erfüllen, markiert der religiöse Pluralismus ein ernstes Problem. Es liegt „in the fact that the world consists of a plurality of communities, the normative interests of which are in significant ways unrelated and which therefore block the communication that is essential for life to function religiously“ (145). D.s philosophische Methodologie biete ein angemessenes und fruchtbares Instrument zum Umgang damit.

S. expliziert D.s Philosophie zum einen als Kulturkritik, die sich den geschichtlich-kontextuellen Gegebenheiten und praktischen Erfordernissen stelle und auf grenzüberschreitende, kritisch-kreative Kommunikationsziele. D. habe dabei zum anderen eine neue Art von Metaphysik im Blick, die als historische, für neue Bedeutungen und für Wachstum offene, den intellektuellen Kontext philosophischer Kritik bilde. Die Relevanz dieser Philosophie für das Problem des religiösen Pluralismus erkennt S. darin, daß eben dieser genau einen Mangel an Kommunikation und Gemeinschaft impliziere, den sie als solchen zu erkennen helfe, für den sie Orientierungen bereitstelle und den sie im Blick auf gemeinsame, geteilte Interessen und Ziele sowie Formen umfassender Kooperation und Interaktion zu überwinden helfe. D.s philosophische Methode kann laut S. aus der Perspektive einer konstruktivistischen Theologie sowie eines entsprechenden Gottesbegriffs, der menschliches Leben einerseits relativiere und andererseits humanisiere, sogar selbst theologisch genannt werden.

S.s Arbeit präsentiert zentrale Aspekte von D.s Pragmatismus und stellt zu Recht die Begriffe des Interesses, der Kommunikation und der Transformation in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. S. zeigt zudem den Zusammenhang von Kunst und Religion auf und macht deutlich, daß bei D. die religiöse Lebensfunktion als eine interessierte, kommunikative und transformatorische von Bedeutung ist. Daß D. damit allerdings fundamental ein religiöser Denker ist, wird nur behaupten können, wer Religion ihrer Inhalte entleert, ihrer Wahrheitsansprüche entkleidet, wer sie formalisiert und funktionalisiert. Daß ein solcher Ansatz gar als theologische Methode gelten kann, vermag ich nicht zu sehen. Das Problem des religiösen Pluralismus als eines konfligierender Interessen und mangelnder Kommunikation aufzufassen, ist m. E. durchaus berechtigt und fruchtbar. Freilich geht es beim interreligiösen Dialog immer auch um einander widerstrebende Wahrheitsansprüche.

Einzuwenden habe ich schließlich, daß S.s Arbeit rein Dewey-immanent bleibt, ohne andere pragmatische Positionen zu berücksichtigen, die seinen instrumental Pragmatismus philosophisch problematisieren und kritisieren (vgl. dazu E. Arens: *The Logic of Pragmatic Thinking: From Peirce to Habermas*, Atlantic Highlands [NJ] 1994).

Frankfurt a. M.

Edmund Arens

Literatur

Hermann Hesse und das Christentum. Hg. u. kommentiert v. Helmut W. Ziefle. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 124 S. (TVG – Orientierung), kart. DM 24,80 ISBN: 3-417-29064-3

Dem Christentum durch den heillosen Moralismus seiner pietistischen Herkunft und Erziehung früh entfremdet, in den Religionen Indiens und Chinas dagegen schon früh heimisch geworden, suchte Hermann Hesse (1877–1962) zeitlebens die Religion, die ihm entsprach. In radikaler Abkehr vom exklusivistisch-traditionalistischen Christentum seines der Indienmission verbundenen Calwer Elternhauses fand Hesse zu einem ökumenisch-universalen Einheitsdenken, das ihn weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr das Gemeinsam-Experientielle der großen Weisheits- und Religionstraditionen von „Ost“ und „West“ betonen ließ. Sah er doch in den vielfältigen Transzendenzerfahrungen der einen religiösen Menschheitsgeschichte lediglich verschiedene Ausprägungen derselben seelischen Grunderlebnisse. Dennoch spielte das Christentum, das Hesse über den „Umweg“ seiner Auseinandersetzung mit asiatischer Religiosität schließlich ganz neu schätzen lernte, in seinem Denken und Schreiben eine beherrschende Rolle, mehr ein mystisches Christentum als ein kirchliches. Diese eigenwillige Metamorphose des Christlichen im Leben und vor allem im Werk Hesses, das weit über das Thematische hinaus zutiefst geprägt ist vom Erbe protestantisch-pietistischen Christentums, ist freilich mit den Kategorien traditionellen Christentums kaum zu greifen.

H. W. Ziefle, Dozent für deutsche Literatur am Wheaton College in Illinois, hat in seiner biographisch orientierten Arbeit Hesses in zahlreichen Briefen und Selbstzeugnissen dokumentierte Äußerungen hinsichtlich des Christentums zusammengetragen, um sie mit den Aussagen der Bibel scharf zu konfrontieren. Von einem dezidiert evangelikalen Standpunkt aus fällt er in seinen, in die Darstellung der wichtigsten Stationen von Hesses Lebens- und Werkgeschichte eingestreuten Kommentaren dann meist negative Urteile. Z.s Kritik kulminiert am Ende in dem Einwand: „Hätte er“, Hesse, „all die inneren und äußeren Konflikte seines Lebens unter Gottes Heilsplan gestellt – wie es ihm in christlicher Nächstenliebe von überzeugten Christen zeitlebens nahegelegt worden war –, hätte er sich viele Leiden und viel Kummer ersparen können. So wie seine Eltern Gott in allem vertrauten und ihr Leben nach ihm ausrichteten, hätte auch er ein Leben führen können, das ihm seine ewige und wahre Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in Jesus Christus ermöglicht hätte.“ (122)

Von daher mag es erstaunen, daß Z. sich Hesse überhaupt als Gegenstand gewählt hat. Für Hesses literarisches Schaffen (das ohne den Kontext der Bewältigung schwerer psychischer Lebenskrisen und -konflikte kaum denkbar wäre) scheint er sich ohnehin nur am Rande zu interessieren. Nicht daß im theologischen Gespräch mit Schriftstellern wie Hesse auf Kritik, Protest und Widerspruch im Sinne einer Profilierung der christlichen Alternative gänzlich verzichtet werden sollte. Wo Autoren jedoch, wie im vorliegenden Fall, lediglich von einem dogmatischen Standpunkt aus auf ihre Orthodoxie hin „abgeprüft“ werden, wird das Gespräch zwischen Theologie und Literatur auf ein selbstbestätigendes Streitgespräch um Ideologie und Wahrheit reduziert, das den Thesen der Schriftsteller nurmehr theologische Antithesen gegenüberzustellen vermag. Die eigentliche theologische Herausforderung von Hesses westöstlichem Weisheitsdenken, zu dem sich tiefenstrukturelle Entsprechungen zum biblisch-christlichen durchaus aufzeigen ließen, kommt so erst gar nicht in den Blick.

CH-Bülach

Christoph Gellner

Wohmann, Gabriele: Erzählen Sie mir was vom Jenseits. Gedichte, Erzählungen und Gedanken. – Mainz: Matthias Grünewald 1994. 189 S. (Religion und Ästhetik), kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1756-7

Die Bücher, durch die G. Wohmann in den 50er und 60er Jahren bekannt wurde, waren – wie die vieler anderer Poeten jener Zeit – auf Skepsis und Pessimismus gestimmt und ließen, wie Karl-Josef Kuschel bemerkt, „nichts von einer Auseinandersetzung mit religiösen Themen erahnen“ (169). Das Leben der „kleinen Leute mit großen Träumen“ mit viel Tristesse des Alltags kam zur Sprache, ein Leben, das schlecht und recht verlief, aber meist doch die Frage nach dem Sinn des Lebens offenhielt.

Antworten auf die Sinnfrage suchte die Vf.in immer wieder bei Sören Kierkegaard und Karl Barth, die auch in „Erzählen Sie mir was vom Jenseits“ die theologischen Gewährsmänner sind. Kierkegaards Diktum vom Leben als „Krankheit zum Tode“ war nach 1945 für manche Autoren die Modelformel zur Erklärung der Katastrophenerfahrung des Zusammenbruchs, aber W. gewann dem Todesphänomen, das in den Werken aus den 70er und 80er Jah-

ren deutlich hervortritt, zunehmend eine positive Bedeutung ab – als „Tor zum Leben“.

War man von früheren Arbeiten der Vf.in gewohnt, daß sie theologisch relevante Themen spröde, kühl und aus kritischer Distanz beschrieb, so ist das neue Buch wie das Wegziehen eines dichten Vorhangs, hinter dem eine Dichterin hervortritt, die sich mit christlichem Denken und Glauben vermutlich radikaler und gründlicher beschäftigt hat als Autoren, die expressis verbis als „christliche Dichter“ gelten möchten und für die das Sichersein im Glauben ein poetologisches Apriori ist.

W. wurde vom Ethos eines Pfarrhauses geprägt, aber das hielt sie nicht vom bohrenden Fragen und Bezweifeln in Sachen Christentum ab, wobei Gott streckenweise – ähnlich wie für Friedrich Nietzsche und andere Dichter aus Pfarrhäusern – als der große Absconditus in dunkle Fernen rückte. Im Kap. „Umfragen“ werden Fragen wie „Wer ist ein Christ in der Gegenwart?“ (114ff), „Wer ist Jesus Christus?“ (117ff) oder „Wie mit der Angst umgehen?“ (120ff) in der Rubrik „Autobiographisches“ untergebracht, werden also ganz persönlich und ichbezogen gestellt. „Nehme ich das Geschenk an, das die Freiheit selber ist, den Glauben an Gott? Jedes zeitbezogene Zögern zwingt Gottes Zusage an den Menschen auf eine kläglich-bodenständige Plattform herunter, als handle es sich um eine Clubmitgliedschaft mit beliebiger Funktion... Ein Christ ist jemand... zunächst sich selber zuliebe. Denn Gott profitiert ja nicht von des Menschen Gläubigkeit; nicht er braucht uns, wir aber brauchen nichts dringlicher als ihn“ (114).

Es ist wohl nicht nur Mitgift des Elternhauses, sondern auch bewußte Entscheidung, daß W. – für Leser ihrer frühen Werke verwunderlich – heute Sinnfragen mit der Sprache der Bibel statt mit der eigenen beantwortet, so z. B. die Fragen „Wovor haben Sie Angst und warum?“ und „Was tun Sie gegen Ihre Angst?“ mit den biblischen Sentenzen: „In der Welt habt Ihr Angst...“ und „Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16,33).

Wenn auch scheu und verhalten, so doch deutlich genug wird das Leben für den Christen als „Wartezeit“ geschildert. Das so betitelte Gedicht ruft die Lyrik des frühen Barock in Erinnerung:

„Die Tage sind so lang/ Darf sie nicht kürzer wollen/ Am Morgen bin ich bang/ Weil wir gern leben sollen/ Setz ich mich abends hin/ Vor dich: Liebesportrait/ Verspreche, daß ich dankbar bin./ Nach meiner Wartezeit/ Lernpensum, jetzt HINIEDEN/ Und längst noch nicht bereit/ Hier wird man nie zufrieden/ Die Zeit vergeht, bleibt stehen/ Wie ohne mich, verbannt/ Dorthin, dort muß ich gehen/ In das Gelobte Land“ (24).

So wie viele Sprüche der Bibel, sind auch „alte“ Gedichte für W. ein tägliches Vademecum, gleichsam Schätze aus dem endothymen Grund, die sich immer wieder melden, wenn Mut zum Weiterleben gestiftet werden muß. Die Vorliebe gilt Reiner Kunzes „Bittgedanke, dir zu Füßen“ und Bert Brechts „Radwechsel“ ebenso wie Johann Christian Günthers „Abendlied“, Friedrich Rückerts „Über alle Gräber“ und Hermann Allmers „Feldeinsamkeit“, das mit den eher kosmisch als bukolisch gemeinten Versen endet:

„Und schöne weiße Wolken zieh'n dahin/ durchs tiefe Blau, wie schöne stille Träume;/ mir ist, als ob ich längst gestorben bin,/ und ziehe selig mit durch ew'ge Räume“ (35).

Die Weite des Kosmos läßt den Christen manche Lebenserfahrungen besser ertragen und verstehen als die Jammertal-Perspektiven, die in den W.schen Romanen ebenso zu erkennen sind. Kirche begreift die Dichterin evangelisch mit den Worten Kierkegaards: „Die Kirche ist eine kleine, verachtete Schar – der Papst und all das ist nicht die wahre Kirche“ (134). „Gottes zu bedürfen, macht des Menschen Vollkommenheit aus“ (134). Religion betrifft die Wurzeln menschlicher Existenz und bedarf nicht institutioneller Hilfskonstruktionen.

Eine solche Sichtweise, für die heute viele durch die Wechselbäder der diversen Aufklärungen erschöpften Zeitgenossen sensibel geworden sind, scheint Zukunft zu haben und die Theologie vor neue Aufgaben zu stellen. Dabei sind Traditionsstränge aufzugreifen, wie es W. tut: Vergewisserung bei Pascal, Kierkegaard und Karl Barth. Suchen und Fragen werden dabei ergiebiger als Kommentieren der offiziell abgesegneten Doktrin.

W.s neues Buch, das eine Wende in ihrem Schaffen markiert, bezeugt, daß die Vf.in mit der Bibel lebt, aus deren diversen Quellen ihr immer wieder Sätze in den Sinn kommen, gerufen wie auch mitunter ungerufen. Aber die Bibel ist dabei mehr als nur ein Zitatenschatz. „Gott, dessen ‚Frohe Botschaft‘ die Bibel uns weitergibt, ist zwar der Gott des Verborgenen, doch nie und nimmer der Gott gemächlicher Verträumtheiten, zurechtgemacht vom menschlichen Belieben. Gott spricht zu uns durch die Heilige Schrift, und die Kirche ist der Vermittlungsort. Für wen? Für diejenigen, die nach Luther ständig Christ werden wollen“ (135). In der Kirche als Raum und Eigenwelt empfindet die Vf.in „die Wahrhaftigkeit dessen, wovon der armselige Verstand halt macht“ (137).

Im „Gespräch mit Jack, dem Professor der Theologie“ (147ff) weist sich die Vf.in die Rolle der theologischen Amateurin zu, aber einer „höchst interessierten“. Dem professionellen Sachkenner stellt sie Fragen, die an den Kern seiner Profession stoßen und seine Aussagekraft aufs Äußerste provozieren. Im Vordergrund steht die Frage, ob sich das Wesen des Menschen „vom

Tode her definiert“. Über Kierkegaard hinaus sind da neue Antworten nötig. Vielleicht ist Tod die wichtigste Kategorie im religiösen Denken W.s, aber Tod ist dann nicht die äußerste Konsequenz von Pessimismus, sondern die Brücke zu dauernder Ewigkeit statt eines Totalverlusts menschlicher Existenz. „... wenn ich von der getrosten Angst spreche, dann meine ich, daß Christen mit dem Tod zu tun haben können in der Gewißheit der Verheißung des Herrn Christus: ‚Ich lebe und ihr werdet auch leben.‘ Ich habe die Hoffnung, daß Christen sich auch auf ihren Tod noch freuen können. Also an diesem Wort noch Gewinn haben können, Zuversicht“ (162).

Solche dezidierten Bekenntnisse und überhaupt die Beschäftigung mit religiösen Problemen in Texten wie „Die Vikarin“, „Drittes Semester“ (über eine Theologiestudentin), „Müde bin ich und wie weiter?“ oder „Erzählen Sie mir was vom Jenseits“ passen nicht in das Klischee, auf das Kritiker W.s schon früh fixiert haben: das eines poetischen Pessimismus mit unterkühlten, nicht emotionalen und spröden Texten.

Einzelne Kritiker sind fast ungehalten darüber, daß sich die Vf.in in religiöse Gebiete wie in eine terra incognita begibt, in der ihr angeblich die Übung in der Orientierung fehlt. Sicherlich möchte sie nicht als „christliche Dichterin“ etikettiert werden, aber als eine, die mit dem Christsein ihre Last und auch ihr Heil gefunden hat. In Sachen Kirche ist sie gewiß nicht zu den Randsiedlern und Outsidern zu rechnen, weil sie Lehre und Leben Christi von Kindheit an reflektiert hat – und sich doch für etwas anderes hält als ein Mitglied einer Organisation mit Rechten und Pflichten.

Bei der Lektüre des Buches sollte man nicht darauf ausgehen, poetisch formulierte Theologumena aufzusparen, sondern sich vergewissern, wie man die Sprache beim Suchen und Fragen nach Glaubensgewißheit ernstnimmt und welche Dimensionen des Erfahrens die Poesie erschließen kann – in Erweiterung dessen, was rational zu begreifen ist. Wie jede Wissenschaft, sollte sich auch die Theologie von Zeit zu Zeit vor „Betriebsblindheit“ dadurch schützen, daß sie „von draußen“ kommende Fragen und Erfahrungen als Impulse zu neuem Realitätsbezug aufgreift. Dafür gibt Kuschel in seinem Gespräch mit W. (169ff) ein Beispiel. Das Gespräch ist mit dem Satz der Vf.in überschrieben: „Atheisten enttäuschen mich unglaublich.“ Allein schon wegen der Begründung dieses Satzes lohnt es sich, das Buch zu lesen; z. B. das Gedicht „Sendeschluß“ als Introitus des ganzen Buches:

„Gestern/ war ich zu faul zum Beten/ Hab ich einfach vor mich hin/ Vertraut dem gar nichts/ Übelnehmenden Gott, Vatertradition/ Lang gesessen vorm/ Anblick/ SENDESCHLUSS/ Wehe dir, wenn du stirbst/ Tu mir das nicht an/ TÄGLICH BROT GIB UNS HEUTE/ Oder wie/ Gehen diese gebräuchlichen/ Liebeserklärungen?“ (9)

Aachen

Franz Pöggeler

Christliche Spiritualität

Walach, Harald: *Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes*.

Studien zu Hugo de Balmas Text „Viae Sion lugent“ und deutsche Übersetzung. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1994. IV, 406 S. (Analecta Cartusiana, 98/1), DM 65,00 ISBN: 3-7052-0937-X

In der Geschichte der Spiritualität, der Mystik spielt dieser Text des 13. Jh.s eine große Rolle, die noch nicht genügend erforscht und gewürdigt wurde. In den Sources Chrétiennes ist gerade die zweibändige textkritische Ausgabe (Bd 408; 409) erschienen, die Walachs Übersetzung zugrunde liegt.

Walach versucht, den Traktat statt – nach den allgemein akzeptierten Forschungen der ersten Hälfte dieses Jh.s – Hugo de Balma de Corchiis, der von 1289–1304 Prior der Kartause von Meyriat/Bresse (Burgund) war, dem Pariser Kartäuser (Vauvert) Hugo de Moriaison († 1313) zuzuschreiben. Am Schluß seiner Argumentation skizziert er dessen „hypothetischen Lebensgang“ (223–227). Ich muß gestehen, die Argumentation überzeugt mich ebensowenig wie die gelehrten Betreuer der textkritischen Ausgabe (vgl. dort die Einleitung und die Note complémentaire). Zu viele der angehäuften „Wahrscheinlichkeits“-Argumente bleiben im „vielleicht“ stecken:

Muß man die Argumentation in Form einer scholastischen Quaestio einem „antiintellektuell eingestellten Kartäuser“ abschreiben (der neu entdeckte Hugo war akademisch gebildet)? Sind die Argumentations-Figuren, gegen die sich Hugo wendet (um die Rolle des Intellekts) dem unbekannten Dominikaner Helwicus Teutonicus, dem Vf. des ps. thomanischen Traktats „De dilectione Dei et proximi“ zuzuweisen? Die Zuschreibung der anonym oder ps.-überlieferten spirituellen Traktate des Mittelalters ist schwierig und oft auch unmöglich.

Wichtiger ist die geistesgeschichtliche Situierung des Traktats. Nicht nur die Zuweisung an Bonaventura (als Theologie Mystica oder De Triplici Via) gaben ihm seine Bedeutung, sondern sein Zeugnis für eine antiintellektuelle, aber dennoch durchstrukturierte „Spiritualität“ des Ps. Diony-

sius. Dieser wird mit Thomas Gallus (genannt Verzellensis), einem ähnlich schreibenden, historisch besser greifbaren Kartäuser († 1297) als Autorität zitiert. Guigo de Pont, ebenfalls ein Kartäuser dieser Tradition, erwähnt Hugo de Balma 1297 als gestorben. Hugo selbst argumentiert scharf gegen eine „Intellektualisierung“ der „mystischen Theologie“.

Die Wirkungsgeschichte Hugo von Balmas wird in der Tegernseer Kontroverse mit Vinzenz von Aggsbach (OCart) greifbar; Nikolaus von Kues schrieb dazu wichtige Stellungnahmen. W. zeichnet einige ihrer Züge nach (229–240). Doch auch hier wird W.s Argumentationsweise fraglich. Ob z. B. die zitierten Texte (nach E. Lorenz!) beweisen, daß Francisco de Osuna in seinem für Teresa von Avila so wichtigem Abecedario von Hugo de Balma „abgeschrieben“ habe? Ob Margareta Porete sich bewußt mit Hugos Schrift auseinandergesetzt hat? Zu solchen Schlüssen braucht es zwingendere Argumente; ohne Erforschung handschriftlicher Bibliotheksbestände sind sie kaum möglich und bleiben wahrscheinlich weiterhin unmöglich.

Wichtig jedoch und von der Forschung noch viel zu wenig beachtet ist: Dieser Traktat bezeugt den einflußreichen Strom einer bewußt *anti-intellektuellen mystisch-spirituellen Überlieferung*, die z. B. in der „Cloud of Unknowing“ ein herausragendes (und behutsam zu erforschendes, nicht wie die ideologisierte Fehlübersetzung von Lassalle/Massa) Zeugnis hat. Im geistesgeschichtlichen Sinn dieser Tradition – und nicht im Spielen mit „dünner Wahrscheinlichkeit“ – muß die Forschung ansetzen. Die deutsche Übertragung W.s (auch seine wenigen Korrekturen am kritisch herausgegebenen Text überzeugen nicht) kann dazu neuen Anreiz geben.

München

Josef Sudbrack

Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit.“ Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd I: Text. / Bd II: Untersuchungen. Bearb. v. Gisela Vollmann-Profe. Hg. v. Hans Neumann. – Zürich, München: Artemis 1990 / Tübingen: Niemeyer 1993. XXVII, 314 / XV, 334 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 100 / 101), geb. DM 89,00 / 98,00 ISBN: 3-7608-3400-0 / 3-484-89101-7

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Übers. u. hg. v. Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2., überarb. Aufl. 1995. XLVIII, 460 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I, 11), geb. DM 58,00 ISBN: 3-7728-1692-4

Die theologische Bedeutung dieses, nun kritisch hg. Textes ist noch zu wenig bedacht: Eine gebildete Begine des 13. Jh.s schreibt ihre Gottes-Erfahrungen auf. Ihre poetische Sprache ist durchdrungen von theologischer Klarsicht und aktuellen (kritischen) Bezügen. Die Mystikforschung stellt sie neben die Großen des Mittelalters wie Bernhard, Hildegard, Eckhart.

a) Die kritische Ausgabe ist das Lebenswerk von HANS NEUMANN. Sie erblickte aber erst nach seinem Tod das Tageslicht. Da der Originaltext (mittelniederdeutsch) nicht erhalten und selbst als Torso – nach vielerlei Versuchen – nicht rekonstruierbar ist, wählte der Hg. die einzige vollständige (die Einsiedler-Hs) Abschrift – obgleich im alemanischen Dialekt (Gruppe der Gottesfreunde um Basel) – als Leit-Text. Die Kollationierung der bruchstückhaften sonstigen Überlieferung versucht, sich der Urgestalt des Textes zu nähern.

Dieser Apparat der Textausgabe wird in den Anmerkungen des II. Buchs (3–167) und der Analyse der wichtigsten Hss mit einer Kap.-Synopse gerechtfertigt. Dort finden sich (z. B. zu Buch IV, Kap. 23) Versuche, die Ursprache wiederherstellen zu lassen. Überdies sind Varianten aus der frühen, zu Mechthilds Lebzeit begonnener, lateinischen Übersetzung (Buch I–VI, in anderer Reihenfolge) mit eingebracht.

Das überaus subtile, germanistische Netzwerk Neumanns kann nur von seinem Fachkollegen gewürdigt werden. Doch auch in diesem zweiten Bd finden sich Spuren (z. B. zur viergliedrigen Anrede Gottes: Vater – Sohn – Geist – Trinität, VI, 27), die der theologischen Beachtung wert sind. Die „Skizze einer Untersuchung“ aus Neumanns ungedruckter Habilitation von 1946 (Bd II, IX–XV: Sprachgestalt und Stilformen in Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit“) läßt trotz der „Deutschtümellei“ ahnen, wohin eine theologische Beschäftigung mit Mechthild führen wird: „Aus Tradition und Vorbild herausstrebend“ gelingt ihr eine „erste Befreiung volkssprachlicher Schöpferkräfte“, wodurch sie „seelische Vorgänge in einer beseelten Gefühlssprache transparent“ macht; „adelige Sprachkultur und mystische Innerlichkeit“ verbinden sich; „von der Ausdrucksgestalt her gesehen“ beginnt „die Literaturgeschichte der deutschen Seele“.

Der Theologe wird zur immer noch vernachlässigten, aber immer bewußter werdenden Interdependenz von Inhalt und Sprachgestalt geführt. Susanne Köbele¹ hat dazu einiges – auch mit Blick auf Mechthild – dargestellt. Entsprechende Untersuchungen könnten das ökumenische Gespräch (Reformation als Sprachereig-

nis!) beleben; im weltweiten Religionsgespräch und für die Inkulturation des Christentums aber sind sie wesensnotwendig. Ruhs² vorzügliche Darstellung Mechthilds läßt ahnen, wohin entsprechende Untersuchungen führen werden.

b) Die Arbeit von MARGOT SCHMIDT gibt nun auch dem Nicht-Germanisten das notwendige Werkzeug zur Hand. Ihre neuhochdeutsche Übersetzung von 1955 brauchte nur wenige Korrekturen (z. B. VII, 35, 37, bei Schmidt 305, 4). Positiv zu würdigen ist, daß S. auch poetische Textstrukturen (Reim-Prosa, litaneiartige Anrufungen usw.) weitaus öfter als die kritische Ausgabe (dazu I, XXIII) durch stichenförmige Wiedergabe zu rekonstruieren versucht.

Dies bringt allerdings mit sich, daß die beiden Verszählungen differieren. Es ist nicht allzu unangenehm, da die insgesamt 267 Kap. der 7 Bücher schnell die Parallelen auffindig machen lassen. Bedauerlich aber ist, daß Plus- und Minus-Stücke der lateinischen Übersetzung auch bei Schmidt nicht vollständig angezeigt werden. Im Latein fehlt z. B. aus einsichtigen Gründen die für Mechthild typische Beschreibung der Gotteserfahrung: „Je das minnebet enger wird, je die umbehalunges näher gat“ (I, 22, 27; Schmidt 21, 14).

Dafür aber bietet Schmidt viele Hinweise für die theologische Bedeutung Mechthilds. Der Anmerkungsteil (343–403) ist eine bunte Mischung von Verständigungshilfen für den nicht-fachkundigen Leser („Kapitel“ als „Zusammenkunft des ganzen Konvents“), von Hinweisen auf die Symbolkunde (z. B. Christus als Arzt) und direkten theologischen Auskünften („Präexistenz Christi“). Neben anderen Indices runden ein (wohl überladenes; dazu die Bemerkungen zur klassischen Bernhard v. Clairvaux-Ausgabe des kürzlich verstorbenen Jean Leclercy, OSB) Bibelstellenverzeichnis (413–423) und ein Sachverzeichnis (435–460) den Bd ab.

Das in Arbeit befindliche „Glossar“ (II, VIII) zur textkritischen Ausgabe wird die Wege zur theologischen Aufarbeitung zementieren. In der Einleitung skizziert Schmidt einige Ansätze dazu und das reiche Sachverzeichnis läßt die Differenziertheit ahnen. Es geht um eine „Symboltheologie“, die bei Mechthild schon den Übergang vom patristischen Symboldenken zum Begriffsrealismus der Scholastik erspüren läßt. Diese Art von Theologie, die heute A. Stock oder H. Timm repräsentieren, hat vom patristisch-mittelalterlichen Material wohl niemand besser als H. Rahner und H. de Lubac entworfen. So ist verwunderlich, daß Schmidt nur (theologisch) sekundäre Werke de Lubacs benutzt (Surnaturel nicht in der erweiterten doppelbändigen Ausgabe und die materialreiche, für jede patristisch-mittelalterliche Symboltheologie unentbehrliche – z. B. über die „Brüste der Jungfrau Eklesia“, (II, 1, 301–317 u. ö.) – vierbändige „Exégèse médiévale“ überhaupt nicht. Auch die reichen symbolkundigen Arbeiten des Germanisten Ohlys können vielmehr zur Theologie Mechthilds beitragen, als bei Schmidt sichtbar wird.

Dies alles aber zeigt: Die theologische Erschließung Mechthilds steht, wie S. betont, noch aus und wird zweifelsohne auch moderne Überlegungen anregen.

München

Josef Sudbrack

Hagiographie

Wimmer, Otto: Kennzeichen und Attribute der Heiligen. Völlig neu bearbeitet von Barbara Knoflach-Zingerle. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 223 S., brosch. DM 26,00 ISBN: 3-7022-1982-X

Die 1993 erschienene große, gebundene und mit zahlreichen Fotos versehene Ausgabe dieses Werkes ist eine Neubearbeitung des zuerst 1963 aufgelegten Buches „Die Attribute der Heiligen“ von Pfarrer Otto Wimmer, das hier jetzt in der Bearbeitung wieder als preiswertes und benutzerfreundliches Taschenbuch vorliegt.

Zuletzt hatte dieses Werk, bereits unter dem jetzigen Titel, nach dem Tod Wimmers in einer Bearbeitung von Josef Stadlhuber acht Aufl. erreicht. Der Erstautor war bereits durch ein ähnliches, deutlich umfangreicheres Werk bekannt geworden (Otto Wimmer / Hartmann Melzer, „Lexikon der Namen und Heiligen“, inzwischen in der siebten Aufl.). Es wird als vierte Aufl. des ebenfalls von Otto Wimmer hg. „Handbuch der Namen und Heiligen mit einer Geschichte des christlichen Kalenders“ angesehen.

Die Kunsthistorikerin Barbara Knoflach-Zingerle, Leiterin des Grazer Diözesanmuseums, schreibt in ihrem Vorwort, daß sich der Verlag entschlossen hat, „wieder eine handliche Ausgabe in kleinem Format herauszugeben. Das nun vorliegende Buch enthält zwar keine Fotos, jedoch den überarbeiteten Text“ (7) und eine Reihe von erklärenden Zeichnungen bzw. Abbildungen.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile: Ein erster Teil „Verzeichnis der Attribute und Begriffe“ (9–78) enthält alphabetisch geordnet Gegenstände und Inhalte, die verschiedenen Heiligen als Erkenn-

¹ Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache (Bibl. Germanica, 30), Tübingen 1993.

² Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, 247–295.

nungszeichen zugeordnet werden, während der zweite Teil ein „Alphabetisches Verzeichnis der Heiligen und Seligen“ (79–211) ist. Zahlreiche Querverweise erleichtern den Umgang und stellen Verbindungen zwischen verschiedenen Heiligen und ihren Attributen her.

Leider wird nie ein direkter Bezug vom zweiten auf den ersten Teil oder umgekehrt hergestellt, so daß ein Blättern zwischen dem Verzeichnis der Attribute und dem der Heiligen unvermeidlich ist. Uneinheitlich wird auch mit Hinweisen auf Heilige im ersten Teil umgegangen.

Die meisten Attribute werden jedoch eindeutig und ausschließlich einem einzigen / einer einzigen Heiligen zugeordnet; wenige Begriffe erschließen sich allerdings erst beim Nachblättern im alphabetischen Verzeichnis. Weniger bekannte Attribute werden durch Abbildungen oder Zeichnungen veranschaulicht.

Es werden die wichtigsten und für das deutsche Sprachgebiet bedeutungsvollsten heiligen (oder seligen) Frauen und Männer (ca. 500) in alphabetischer Ordnung erwähnt. Neben dem Geburts- und/oder Todestag und einer charakterisierenden Kurzvita von einigen wenigen Zeilen wird sinnvollerweise auch die spezifische Art ihrer Darstellung beschrieben (Identifikationsmerkmale); außerdem wird der ihnen zugewiesene Gedenktag liturgisch kor-

rekt angegeben (H = Hochfest, F = Fest, G = obligatorischer Gedenktag, g = fakultativer Gedenktag); dabei unterscheidet der Vf. zwischen dem Römischen Generalkalender und dem Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet.

Auf den letzten sieben Seiten folgen ein Abkürzungsverzeichnis (aufgeschlüsselt nach allgemeinen und liturgischen Abkürzungen, Museen, Ordensbezeichnungen) und ein Literaturnachweis, der allerdings ausschließlich Literatur enthält, die für diese Neubearbeitung und die vorausgegangenen Auflagen verwendet wurde. Ein umfassenderes und allgemeineres Verzeichnis findet sich im „Lexikon der Namen und Heiligen“ von Otto Wimmer / Hartmann Melzer – darauf wird verwiesen.

Trotz seiner Knappheit ist dieses Buch für alle, die sich eine erste Information über Attribute und über das Leben, Wirken und Sterben eines/einer Heiligen verschaffen oder am konkreten Objekt eine Identifikation vornehmen wollen, eine große Hilfe.

Münster

Dietmar Thönnies

Kurzrezensionen

Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 205 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 134), kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012687-3

Die leicht überarbeitete Fassung der im SS 92 von der Ev.-Theol. Fak. Heidelberg angenommenen Diss. stellt die These auf, daß das Gebot gegenseitiger Liebe im Corpus Johanneum kein spezielles johanneisches Liebesgebot darstellt, sondern vielmehr auf das biblische Liebesgebot von Lev 19,17f zurückgreift und dieses als Verzicht auf den Haß gegen den Bruder interpretiert. Durch die synchrone Analyse der entsprechenden Textstellen des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe und die anschließende traditionsgehistorische Einordnung des Liebesgebotes befreit der Vf. die Interpretation desselben aus der bisher in der Forschung gängigen Alternative „Einschränkung“ oder „Stillschweigendes Voraussetzen des Gebotes Jesu“ und zeigt, daß es sich bei der Interpretation im Corpus Johanneum nicht um die Liebe des Eigenen handelt, sondern daß das johanneische Liebesgebot vielmehr das doppelte Gebot von Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck bringt und somit als Erkennungszeichen der gemeinsamen Identität, die gerade auch nach außen hin offen ist, fungiert.

A. L.

Boojamra, John Lawrence: *The Church and Social Reform.* The Policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople. – New York: Fordham University Press 1993. X, 181 S., kart. US-\$ 19,95 ISBN: 0-8232-1335-8

Bei diesem Bd handelt es sich um eine Studie zu den sozialen Reformen des Patriarchen Athanasios, der zwischen 1289 und 1309 zweimal den Stuhl von Konstantinopel innehatte. Ein besonderer Akzent wird auf die Beziehung zwischen staatlicher und kirchlicher Macht gelegt, was ja für den byzantinischen Raum von großem Interesse ist. Die gut dokumentierte und sorgfältig erarbeitete Studie des Vf.s, eines orthodoxen Theologen aus den Vereinigten Staaten, beleuchtet einen wenig beachteten Aspekt der byzantinischen Kirchengeschichte.

T. B.

Emeis, Dieter: *Mit den Sakramenten leben.* Ein kleiner Katechismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 109 S., kart. DM 14,80 ISBN: 3-451-23055-0

Der bekannte Münsteraner Pastoraltheologe unternimmt es hier, vor allem in katechetischer Zielrichtung und in dementsprechend einfacher Sprache einen lebendigen Zugang zu den Sakramenten zu eröffnen. Nach einer Art theologischer Grundlegung („Zeichen der Nähe Gottes“) geht er die sieben Sakramente in ihrer Bedeutung für den Getauften, für die Gemeinschaft und für die katechetischen Mitarbeiter/innen dort durch. Eine sehr empfehlenswerte Gesamtschau.

H. E. W.

Finsterbusch, Karin: *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen.* Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 221 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 20), geb. DM 68,00 ISBN: 3-525-53375-6

Die Studie – eine überarbeitete Fassung der im WS 93/94 von der Ev.-Theol. Fak. Heidelberg angenommenen Diss. – erbringt durch die gezielte Analyse paulinischer Schlüsseltexte mit explizitem Thorabezug (auch hinsichtlich der negativen, bzw. der die Gültigkeit der Thora limitierenden Aussagen des Apostels) den Nachweis, daß die Thora auch als Lebensweisung für die überwiegend heidenchristlichen Briefadressaten des Apostels anzusehen ist, gleichwohl sie in unterschiedlichem Umfang für Juden und Heiden Gültigkeit besitzt. Zur Verifizierung dieser These zieht Vf. in nicht nur den Vergleich mit rabbinischer und zwischentestamentlicher Literatur heran, sondern zeigt durch die Zusammenstellung sinnverwandter „Feldbegriffe“ zu einem „semantischen Feld“, daß auch Texte ohne explizite Thorahinweise eine Einheit bilden, mit der Paulus die Thora als Grundlage ethischen Handelns für Heidenchristen ausweist.

A. L.

Fuchs, Guido: *Psalmendeutung im Lied.* Die Interpretation der „Feinde“ bei Nikolaus Selnecker (1530–1592). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 248 S. (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, 25), kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-57187-9

Das Psalmlied, das auf Martin Luther zurückgeht, ist als Form der Psalmendeutung bislang wenig untersucht. Dieses forschungsgeschichtliche Defizit wird durch die Würzburger liturgiewissenschaftliche Diss. ein wenig aufgearbeitet, die sich mit dem Werk des reformatorischen Dichterkomponisten Selnecker befaßt, von dessen Liedern sich auch heute noch einige im Evangelischen Kirchengesangbuch finden. Dabei wird zugleich eine Einführung in Entstehung und Programmatik des „Psalmlieds“ überhaupt gegeben; besonders bedeutsam ist der längere Abschnitt über Luthers Psalmlied-Dichtungen.

E. Z.

Grote, Heiner: *Was verlautbart Rom wie?* Eine Dokumentenkunde für die Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 168 S. (Bensheimer Hefte, 76), kart. DM 29,80 ISBN: 3-525-87165-1

Gerade evangelische Theologen tun sich schwer, eine „römische“ Erklärung – gemeint sind die Verlautbarungen des Bischofs von Rom als oberstem Lehrer der Gesamtkirche – richtig einzuordnen, zumal sich diese Veröffentlichungen in der Tat auf verschiedenen Ebenen bewegen, sich unterschiedlicher Genera bedienen und in verschiedenartigen Organen erscheinen. Dieses gewiß hilfreiche Buch bezeichnet seine Grenzen selbst: „Eine Dokumentenkunde“ kann nur „Erste Hilfe“ bieten, „kognitives Wissen“. Es vermittelt eine Art „intensives Verstehen“, ein „Gespür“ (131) – das aber wahrscheinlich nur dem gegeben ist, der Theologie betreibt als Theologe innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft und aus einem „sentire cum Ecclesia“ heraus.

H. E. W.

Giussani, Luigi: *Warum Jesus Christus?* Am Ursprung des christlichen Anspruchs. Übersetzt von Carl-Franz Müller, durchgesehen von Peter Schulz / Konstanze Grazierotto. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 171 S. (Theologia Romanica, XIX), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-322-7

Selbst in der Übersetzung ist dieses Buch des als sprachlich gewandt bekannten Luigi Giussani (im Original erschienen 1988) spannend zu lesen, bietet sich also schon von daher auch für brei-

tere Leserkreise an. Absicht ist, Christus als Antwort auf das eigentliche „Ich“ des Menschen plausibel zu machen. Es handelt sich also, wenn man so will, um die transzendentaltheologische Fragestellung, die sich allerdings der „Quellen“ (d. h. der Gewißheit der Evangelien), stets zurückversichert. Quintessenz dieser „Apologik“ (im positiven Sinn): „Die Aufgabe jener (. . .), die Jesus Christus gefunden haben – die Aufgabe der christlichen Gemeinschaft – besteht eben darin, die menschlichen Probleme auf Grund des Auftrufs Jesu so gut wie möglich einer Lösung zuzuführen“ (154f). Der Mensch auf dem Weg der Nachfolge begibt sich auf die Suche nach seinem „Selbst“ und macht so „Grunderfahrung des Lebens unterwegs“ (155). H. E. W.

Koch, Klaus: Die Profeten I. Assyrische Zeit. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995, dritte, völlig neu bearbeitete Aufl. 288 S. (Urban-Taschenbücher, 280), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-013678-X

Die Neuaufl. nimmt ausdrücklich die Diskussion mit anderen Prophetendeutungen der letzten Jahre auf. Dadurch gewinnt Kochs eigene Propheteninterpretation weiter an Profilschärfe: „Der Prophet fordert (von Ausnahmefällen wie Jes 7 abgesehen) nicht Glauben vom Publikum, sondern Einsicht. Was er als Wort Gottes kündigt, soll als eine in sich schlüssige Zukunftsprognose begriffen werden, weil das Kommando der im Kontext der hebräischen Sprache und der israelitischen Überlieferungen erfahrenen Geschichte entspricht und deren wirkliche Hintergründe aufdeckt. Die profetische Botschaft zielt also auf eine nachdenkliche Aufnahme, die ich *nachlaufende Erkenntnis* nenne“ (12). Die Darstellung präsentiert die Bücher bzw. die hinter ihnen stehenden Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Nahum, Zefanja und Joel. Sie setzt jeweils bei der Endkomposition der Bücher an und schließt von da auf die prophetischen Erstschriftsteller und den spezifischen Beitrag des jeweiligen Propheten/Buches zurück. E. Z.

Körner, Ulrich H. J.: Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik. – München: C. H. Beck 1996. 128 S. (Beck'sche Reihe, 1147), kart. DM 16,80 ISBN: 3-406-39247-4

Der in Wien lehrende evangelische Theologe bietet hier eine Zusammenschau grundlegender Probleme aus dem Umfeld von Tod und Sterben, wobei die theologische Perspektive nicht nur leitend ist, sondern auch anteilmäßig überwiegt. Besonders interessant ist das vierte Kapitel des Buches, wo die Totensegnung – in katholischer Sicht ja nie ein Problem – aus evangelischer Sicht thematisiert und problematisiert wird. H. E. W.

Maier, Johann: Die Kabbalah. Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen, hg. v. Johann Maier. – München: C. H. Beck 1995. 416 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-39659-3

G. Scholem hat mit seinem grundlegenden Werk „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“ (deutsch 1957) und mit anderen Publikationen die Voraussetzungen für eine neue Beschäftigung mit der Kabbalah geschaffen. Diese Anstöße greift der renommierte Kölner Judaist Johann Maier auf und führt mit diesem Bd in die „klassische“ Kabbalah ein, wie sie in den Werken des Josef ben Abraham Gikatilla (vor allem: Sha'arē 'orah „Lichtpfoten“) und des Mose ben Samuel de Leon (Sefar ha-Zohar „Buch des Glanzes“) gegen Ende des 13. Jh.s Gestalt angenommen hat. In knapper, aber bewährt präziser Weise erläutert Maier zunächst die Voraussetzungen („Bausteine“) für die Entstehung der Kabbalah und bietet dann eine (etwas zu kurz) kommentierte Textauswahl der klassischen Kabbalisten unter den Gesichtspunkten „Die Symbolik der Sefirot / Wirkungsweisen der Gottheit“ – „Der Mensch“ – „Das Leid des Menschen, die Übel ‚Dieser Welt‘ und die Mächte des Bösen“ – „Gottesdienst, Gebet, kabbalistische Meditation und Kontemplation“. Die Grundlage der getroffenen Textauswahl bildet durchgängig das geradezu didaktisch aufgebaute Werk „Lichtpfoten“, ergänzt durch entsprechende Abschnitte aus dem sprachlich und inhaltlich weit schwierigeren „Zohar“ und vereinzelt durch Auszüge aus zwei anderen Werken des Josef Gikatilla. Gelegentlich kommen Stücke aus dem Pentateuch-Kommentar des Menachem Recanati hinzu. Der Bd ist eine ausgezeichnete Einführung in ein bislang vernachlässigtes Textcorpus der jüdischen Überlieferung und zugleich ein Anstoß zur stärkeren Berücksichtigung der jüdischen Mystik in der Mystikforschung überhaupt. E. Z.

März, Claus-Peter: Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 124 S. (Begegnung mit der Bibel), kart. DM 39,00 ISBN: 3-460-33034-1

Der hier anzuzeigende Bd des Professors für neutestamentliche Exegese in Erfurt zeichnet auf beeindruckende Weise den Weg vom Alten Testament als „langen Weg einer großen Hoffnung“ zur „Auferstehung Jesu als Grund unserer Hoffnung“ im Neuen Testament nach. Dabei wird den biblischen Texten viel Raum gegeben, die der Vf. mit verständlichen und kompetenten Einführungen, Auslegungen und Zusammenfassungen umgibt. Unter der Überschrift „Zur Vertiefung“ finden sich zusätzliche Leseempfehlungen, Arbeitsanregungen und Literaturhinweise. Durch den Anhang, der Textbeispiele frühjüdischer Schriften bietet, wird der Bd abgerundet. – Dieses wirklich gelungene Werk ist allen zu empfehlen, die in das zentrale Thema unseres Glaubens eingeführt werden möchten. M. R.

Meyer, Harding: Ökumenische Zielvorstellungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 188 S. (Bensheimer Hefte, 78, Ökumenische Studienhefte, 4), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-87166-X

Harding Meyer, viele Jahre beim Lutherischen Weltbund in Genf und am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg tätig, ist zuverlässiger Gewährsmann in ökumenischen Fragen, dabei stets ausgewogene Positionen vertretend. In dieser Nummer der „Bensheimer Hefte“ bietet er einen umfassenden Überblick über derzeitige Modelle christlicher Einheit, denen Reflexionen über das Verständnis der Einheit der Kirche vorangehen und ein auswertend-ausblickender Teil folgt. Empfehlenswert für Leser aller Konfessionen – es gibt derzeit in diesem Umfang nichts Besseres zum Thema „Ökumenische Zielvorstellungen“. H. E. W.

Müller, Wunibald: Von der Sehnsucht heimzukehren. – Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1996, 128 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7867-1919-5

Auf sehr eindrucksvolle Weise schreibt W. Müller, Psychotherapeut und Theologe, z. Z. Leiter des Recollectiohauses der Abtei Münsterschwarzach, über die zutiefst menschliche Sehnsucht heimzukehren, Nähe, Geborgenheit, Intimität und Zuneigung zu erfahren. Nicht als Regression – eine sich selbst der eigenen Verantwortung entziehende, in Nostalgie flüchtende Haltung – möchte der Vf. dieses Verlangen nach Heimkehr verstehen, sondern er regt an „nach vorne zu gehen, aus uns herauszutreten, das zuzulassen und zur Entfaltung zu bringen, was in uns steckt“ (10). Die persönlichen Erfahrungen Müllers aus seiner Arbeit und seinem Leben kommen genauso wenig zu kurz wie kompetente theologische und psychologische Kenntnisse, die allerdings nicht in einer abstrakten Erörterung münden. Dies ermöglicht dem Leser, über die eigene Sehnsucht nach Heimat nachzudenken. M. R.

Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker. Hg. v. Peter M o m m e r / Werner H. S c h m i d t / Hans S t r a u ß. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. XII, 355 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7887-1457-3

In den vier Teilen „Alttestamentliches Recht“ – „Geschichte und Geschichtsschreibung im Alten Testament“ – „Exegese des Alten und Neuen Testaments“ – „Altes Testament und kirchliche Praxis“ sind hier 24 Beiträge versammelt, mit denen der Wuppertaler Alttestamentler zu seinem 65. Geburtstag geehrt wird. Die drei ersten Beiträge von E. S. GERSTENBERGER, H. SEEBASS und H.-J. ZOBEL widmen sich mit rechtsgeschichtlichen Fragen dem forschungsgeschichtlich bedeutsam gewordenen Arbeitsschwerpunkt des Jubilars. E. Z.

Păcurariu, Mircea: Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie 1994. VII, 630 S. (OIKONOMIA, 33), kart. DM 48,50 ISBN: 3-923-119-32-1

Mit diesem Bd wird eine große Lücke in der ostkirchlichen Historiographie geschlossen. Der Vf. bietet vom Standpunkt eines rumänisch-orthodoxen Theologen eine Gesamtschau der Geschichte seiner Kirche, die nicht von der Geschichte des rumänischen Volkes zu trennen ist. Das Werk bietet eine detaillierte Beschreibung der Kirchen- und Theologiegeschichte seit dem ersten Erscheinen des Christentums im heutigen rumänischen Raum. Jedem der sieben Kap. sind ausführliche Literaturangaben beigegeben. Die Publikation dieses Bdes ist ein weiteres großes Verdienst der Reihe OIKONOMIA. T. B.

Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe Targumischer und Midraschischer Paralleltexte. Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert v. Dirk U. Rottzoll. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. X, 539 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 14), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014231-7

Der Bd bietet, dem Buch Genesis kursorisch folgend, in deutscher Übersetzung Textabschnitte aus dem Jerusalemer und Babylonischen Talmud, in denen sich ein Schriftvers aus Genesis in Form eines Zitats findet. Schwer verständliche Textpassagen innerhalb der dargebotenen Talmudtexte werden in Fußnoten kommentiert; ebenso wird häufig die Beziehung zwischen Bibelzitat und dem rabbinischen Verständnis des Zitats erläutert. Zu den dargebotenen Talmudtexten werden aus diversen Targumim und Midraschim in Fußnoten entsprechende Parallelbelege mit den Verweisangaben notiert; in diese Targum- und Midraschliteratur bietet der Vf. eingangs eine knappe, hilfreiche Einführung. Dieses außerordentliche verdienstvolle und für Nichtjudaisten höchst nützliche Werk sollte zumindest für alle fünf Bücher der Tora fortgeführt werden. E. Z.

Schmidt-Lauber, Gabriele: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. VII, 164 S. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen, 6), geb. DM 88,00 ISBN: 3-412-11193-7

Die Hamburger Diss. (Betreuer: Prof. B. Lohse) schließt ein Forschungsdesiderat, insofern ein Vergleich zwischen dem Manuskript und den Vorlesungsnachschriften der für Luthers theologische Entwicklung höchst bedeutsamen Römerbriefvorlesung von 1515/16 unternommen wird. Dabei werden die sachlichen Differenzen zwischen den verschiedenen Textüberlieferungen systematisch erfaßt. Zudem wird die Frage nach Luthers pädagogischem „Profil bei der Unterrichtung der Römerbriefvorlesung“ gestellt, wobei der Blick auf Luthers frühes akademisches Auftreten geweitet wird (8). M. S.

Schmidt, Werner H.: Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Bd 1: Studien zu Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. VIII, 256 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-7887-1546-4

Die anlässlich des 60. Geburtstages des Bonner Alttestamentlers zusammengestellten 13 Studien zeigen eindrucksvoll dessen Bemühen, in der Vielschichtigkeit der biblischen Überlieferung wenn schon nicht eine Mitte, so doch eine Einheit stiftende Perspektive zu entdecken und nachzuzeichnen. Die vier Beiträge zum Pentateuch dokumentieren gut Schmidts „klassische“ Position in der Nachfolge J. Wellhausens. Besonders wichtig ist der letzte Beitrag: „Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zu Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Theologie“. E. Z.

Scholl, Norbert: Sakramente. Anspruch und Gestalt. – Regensburg: F. Pustet 1995. 209 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7917-1456-2

Etwas klischeehaft setzt diese Arbeit des Heidelberger Religionspädagogen zur Sakramentenpastoral ein: Männerdominanz, magischer Mißbrauch usw. als Gründe für die Krise der Sakramentenpastoral. Doch recht geschickt baut er vor diesen negativen Linien sakramentaler Praxis eine vor allem neutestamentlich-urkirchlich legitimierte Sicht der Sakramente auf, die dann für jedes der sieben Sakramente ausdifferenziert wird. Dieses engagierte Buch ist vor allem für den Praktiker von großem Nutzen. H. E. W.

Stemberger, Günter: Studien zum rabbinischen Judentum. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 416 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 10), kart. DM 48,00 ISBN: 3-460-06101-4

Der Bd vereinigt zwölf (meist in der Zeitschrift Kairos erschienene) Aufsätze des Wiener Judaisten, die allesamt für Bibelwissen-

schaftler höchst anregend waren bzw. sind. Herauszuheben sind, auch wegen ihrer Wirkungsgeschichte, die drei Beiträge: (1) Die Bedeutung des „Landes Israel“ in der rabbinischen Tradition; (2) Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments; (3) Jabne und der Kanon. E. Z.

Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg. v. Martin Stöhr. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 477 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 20), geb. DM 39,00 ISBN: 3-923095-20-1

Der Sammelbd gibt einen eindrucksvollen Einblick in Thematik und Zielsetzung des seit 1978 an der Hebräischen Univ. Jerusalem laufenden Programms „Studium in Israel“, an dem jährlich etwa 20 Studentinnen und Studenten teilnehmen. Der 1. Teil des Bdes dokumentiert die Vorträge, die zum zehnjährigen Jubiläum auf zwei Symposien in Jerusalem und an der Evangelischen Akademie Arnoldsheim gehalten wurden. Dabei werden durch profilierte jüdische (u. a. M. Greenberg, J. Schwarz, J. Leibowitz, Sh. Talmon) und christliche Wissenschaftler zentrale Themen des christlich-jüdischen Dialogs diskutiert. Der 2. Teil dokumentiert ein Podiumsgespräch an der Hebräischen Univ. und formuliert kirchenamtliche Erwartungen an „Studium in Israel“ durch den damaligen Landesbischof und derzeitigen EKD-Vorsitzenden Prof. Dr. K. Engelhardt. Die Teile 3–4 bringen pointierte Thesen und Berichte, teilweise von ehemaligen TeilnehmerInnen des „Studium in Israel“, zu aktuellen christlich-jüdischen Fragen. Der 5. Teil bringt die Laudatio, die der in der Nazizeit aus Deutschland vertriebene jüdische Philosoph und Theologe Emil Fackenheim 1988 bei der Überreichung der Buber-Rosenzweig-Medaille an den Arbeitskreis „Studium in Israel“ gehalten hat. Der Bd ist eine faszinierende Momentaufnahme und eine programmatische Skizze des christlich-jüdischen Erneuerungsprozesses. E. Z.

Wettstein, Ronald Harri: Leben- und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 872 S., geb. DM 123,00 ISBN: 3-906755-35-5

Der voluminöse Bd befaßt sich mit rechtlichen Fragen der Sterbebegleitung, u. a. unter dem Gesichtspunkt von Selbstbestimmung (z. B. Patiententestament), dem Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Leiden und mit der Schmerzproblematik, um nur einige Punkte zu nennen. Vieles ist im engeren Sinn theologisch, v. a. verantwortet von Prof. Denis Müller, Luzern. Vor allem an seine Position und Konzeption wären viele Fragen zu richten. H. E. W.

Wiesel, Elie: Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits. – Freiburg: Herder 1995. 360 S. (Spektrum, 4384), kart. DM 19,80 ISBN: 3-451-04384-X

Dies ist zwar keine wissenschaftlich ambitionierte Einführung in den Talmud. Man erfährt nichts über Entstehung und Aufbau. Es gibt auch keinerlei Quellenangaben. Aber dennoch wird die Welt und die Lebensweisheit des Talmud plastisch, indem wichtige Lehrer des Talmud erzählerisch porträtiert und mit Geschichten, die im Talmud über sie stehen, charakterisiert werden. Das Buch geht zurück auf Vorlesungen, die Elie Wiesel im jüdischen Kulturzentrum YMHA in New York, an der Univ. Boston, an der Sorbonne und im Raschi-Zentrum in Paris gehalten hat. Es gelingt Wiesel, den Scharfsinn und den Witz, die Erfahrungsdichte und die Lebensleidenschaft des Talmud zur Sprache zu bringen. Hier begreift man den Grundansatz des jüdischen Offenbarungsverständnisses: Die Tora Gottes ist nicht im Himmel geblieben, sondern auf die Erde gekommen und will nun von den Menschen studiert, diskutiert und konkretisiert werden – damit sie das Leben finden und mehrten. E. Z.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung
eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften
bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

Theologie der Gegenwart 2, 1996. Hg. von der Philosophisch Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1996 ISSN: 0342-1457; S. 82–93: RIVINUS, Karl Josef: Ars moriendi. Die Kunst heilsa-

men Sterbens; S. 94–113: NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula: Pluralismus oder Pluralität? Anthropologisch-sozialethische Anmerkungen zu einem Problem der Gegenwartskultur; S. 114–127: GIESEN, Heinz: Die Johannestaufe. Religions- bzw. traditionsgeschichtliche Einordnung und Bedeutung für die christliche Taufe; S. 128–144: PIEPKE, Joachim G.: Den Glauben inkulturieren. Die Neuevangalisierung Lateinamerikas in Santo Domingo; S. 145–152: FÜRGER, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (I.). Versuch einer Trendbestimmung 30 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils

Zeitschrift für katholische Theologie 2, 1996. Hg. von den Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: Herder 1996 ISSN: 0044-2895. S. 126–137: HAGENEDER, O.: Der Zweifel an Regierungsmaßnahmen als Sakrileg; S. 138–150: MORDEK, H.: Eine ungedruckte Bischofsliste des 1. ökumenischen Konzils von Nicäa (325) (Cod. Stuttgart HB VI 113 der Collectio Weingartensis; S. 151–168: PREE, H.: „Independentes a civili potestate“ (c. 1254 § 1 CIC). Zur Legitimität staatlich sanktionierter Kirchenfinanzierungssysteme; S. 169–186: PRIMETSHOFER, B.: Die Ernennung von Bischöfen in Österreich, Deutschland und der Schweiz; S. 187–204: REES, W.: Religionsunterricht und katholische Schule im Kontext religiöser Erziehung. Rechtsgrundlagen und gegenwärtige Diskussion; S. 205–221: BREITSCHING, K.: Möglichkeiten der Teilhabe der Frau an der kirchlichen Sendung nach dem CIC 1983; S. 205–221: ZOTZ, B.: „Atsi ... excludat matrimonii essentiale aliquod elementum.“ Rechtssystematische Überlegungen zu einem unbestimmten Begriff des c. 1101 § 2

Töchter und Mütter: Weibliche Identität, Sexualität und Individualität. Hg. von Janneke van Mens-Verhulst / Karlein Schreurs / Liesbeth Woertman. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1995. 238 S., kart. DM 50,00 ISBN: 3-17-013595-3. S. 17–22: SCHREURS, Karlein: Töchter. Entwicklungslinien weiblicher Subjektivität; S. 23–31: FLAAKE, Karin: Ein Körper für sich allein. Sexuelle Entwicklungen und körperliche Weiblichkeit in der Mutter-Tochter-Beziehung; S. 33–45: LYKKE, Nina: Töchter auf der Suche. Rotkäppchen, Antigone und der Ödipuskomplex; S. 47–58: DE KANTER, Ruth: Töchterliche Lebensentwürfe. „Später, wenn ich groß bin, werde ich Papa – dann haben wir auch einen Vater im Haus“ (Hannah, vier Jahre); S. 59–69: DE WAAL, Mieke: Adoleszente Töchter über ihre Mütter; S. 71–83: NIELSEN, Harriet Bjerrum / Rudberg, Monica: Zur Frage der Geschlechterdifferenz. Weibliche Subjektivität und ihre Veränderung im Generationenkontext; S. 87–92: WOERTMAN, Liesbeth: Weibliche Subjektivität und äußere Realität; S. 93–102: SAYERS, Janet: Mütterliche und phallische Macht. Phantasie und Symbol; S. 103–119: ORBACH, Susie / EICHENBAUM, Luise: Weibliche Subjektivität, Gegenübertragung und Mutter-Tochter-Beziehung; S. 121–137: LEIRA, Haldis / KRIPS, Madelien: Mutterschaft im Mythos; S. 139–149: GROEN, Martina: Die Mutter-Tochter-Beziehung – der „schwarze Kontinent“. Ist eine multikulturelle Zukunft möglich?; S. 153–158: VAN MENS-VERHULST, Janneke: Töchter und Mütter. Eine Neubewertung weiblicher Subjektivität; S. 159–173: SURREY, Janet: Die Mutter-Tochter-Beziehung. Psychotherapeutische Aspekte; S. 175–187: GILLIGAN, Carol / ROGERS, Annie: Mütter und Töchter. Paradigmenwechsel in der Psychologie; S. 189–201: JORDAN, Judith: Das Beziehungsselbst. Ein Modell weiblicher Entwicklung; S. 203–218: FLAX, Jane: Mütter und Töchter im Diskurs

Die ganz alltägliche Gewalt. Eine interdisziplinäre Annäherung. Hg. von Konrad Hilpert. – Opladen: Leske + Budrich 1996. 156 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-8100-1510-5. S. 7–17: HILPERT, Konrad: Gewalt im Alltag: Wahrnehmung und Komplexität eines Phänomens; S. 19–43: HORNSTEIN, Walter: Gewaltbereitschaft von Kindern und Jugendlichen; S. 45–70: ECKERT, Roland / WILLEMS, Helmut: Eskalationsmuster der Gewalt bei ausländerfeindlichen Jugendlichen; S. 71–82: ENGELS, Henry: Offene und latente Formen der Gewalt zwischen den Geschlechtern; S. 83–96: EID, Volker: Gewalt im Straßenverkehr. Skizzen zur Wahrnehmung und Analyse; S. 97–105: WINTERHOFF-SPURK, Peter: Die gezeigte Gewalt. Zur Analyse aggressiver Fernseheinhalte; S. 107–116: RAUCHFLEISCH, Udo: Fehlender Sinn, fehlende Beziehungen: Ursache der neuen Gewalt?; S. 117–132: KEEL, Othmar: Gewalttätigkeit in der Bibel; S. 133–152: LESCH, Walter: Wege aus der Gewalt. Der Beitrag von Familie, Schule und Kirche

»Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Zwei Konzepte des Diktaturvergleichs. Hg. von Hans Maier. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 436 S., kart. DM 50,00 ISBN: 3-506-76825-5. S. 15–35: PETERSEN, Jens: Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien; S. 37–47: SCHÄFER, Michael: Luigi Sturzo als Totalitarismustheoretiker; S. 59–70: HÜRTEN, Heinz: Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs; S. 75–80: GADSHJEW, Kamaludin: Betrachtungen über den russischen Totalitarismus; S. 81–85: ALEXEJEW, Pjotr W.: Die Naturwissenschaften unter den Bedingungen des Totalitarismus in der Sowjetunion; S. 93–104: TOMKA, Miklós: Die Kehrseite des Totalitarismus: der Diskussionsstand in Ungarn; S. 113–120: ROKYTA, Hugo: Blick auf Geschichte und Gegenwart der böhmischen Länder; S. 129–154: LINZ, Juan L.: Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion; S. 171–181: HOVER, Winfried: Schrecken und Heil. Aspekte politischer Zeiterfahrung bei Romano Guardini; S. 191–209: HERZ, Dietmar: Die politische Religionen im Werk Eric Voegelins; S. 211–232: KIESEL, Helmut / GREVEL, Jan Peter: Die modernen Gewaltregime und die Literatur; S. 233–250: MAIER, Hans: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Zwei Konzepte des Diktaturvergleichs; S. 251–259: BALLESTREM, Karl Graf: Der Totalitarismus in Osteuropa und seine Folgen; S. 260–263: BUCHHEIM, Hans: Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz; S. 264–274: GESS, Brigitte: Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt; S. 275–284: JESSE, Eckhardt: Überlegungen zur weiteren Totalitarismusforschung; S. 285–290: LÜBBE, Hermann: Die Historizität des Totalitarismus; S. 291–300: MOMMSEN, Hans: Leistungen und Grenzen des Totalitarismus-Theorems: die Anwendung auf die nationalsozialistische Diktatur; S. 335–356: GADSHJEW, Kamaludin: Totalitarismus als Phänomen des 20. Jahrhunderts; S. 357–381: BRACHER, Karl Dietrich: Nationalsozialismus, Faschismus und autoritäre Regime; S. 383–400: ROHRWASSER, Michael: Reli-

gions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalsozialismus und die Rolle des Schriftstellers; S. 401–411: LÜBBE, Hermann: Aufklärung und Terror. Geschichtsmetaphysische Voraussetzungen totalitärer Demokratie; S. 413–421: KOLAKOWSKI, Leszek: Über Marxismus, Christentum und Totalitarismus

Bibelwissenschaften

Biblica Vol. 77 Fasc. 1. Hg. vom Pontificio Istituto Biblico. – Roma 1996 ISSN: 0006-0887. S. 1–15: SANDNES, K. O.: Prophecy – A Sign for Believers (1 Cor 14,20–25); S. 16–31: GLATT-GILAD, D. A.: The Role of Huldah's Prophecy in the Chronicler's Portrayal of Josiah's Reform; S. 32–47: FISCHER, G.: Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext; S. 48–63: FORTI, T.: Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs; S. 64–83: GOLDENBERG, D. M.: Retrovision to Jesus' ipsissima verba and the Vocabulary of Jewish Palestinian Aramaic: the Case of mata' and quarta'; S. 84–92: VAN IERSEL, B.: The Sun, Moon, and Stars of Mark 13,24–25 in a Greco-Roman Reading; S. 93–97: JANSE, M.: L'importance de la position d'un mot „accessoire“ (à propos de Luc 1,3); S. 98–99: MURAOKA, T.: 1 Sam 1,15 Again; S. 100–107: SCHNEIDER, T. J.: Rethinking Jehu; S. 108–110: LAWSON YOUNGER, K.: Sargon's Champaign against Jerusalem – A Further Note

Revue Biblique N°1 Janvier 1996. – Paris 1996 ISSN: 0035-0907. S. 5–39: VINCENT, J.-M.: Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes; S. 40–47: GOSSE, B.: Le temple dans le livre d'Ézéchiel en rapport à la rédaction des livres des Rois; S. 48–57: LEMAIRE, A.: Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.); S. 58–64: VIVIANO, B. T.: The Movement of the Star, Matt 2:9 and Num 9:17; S. 65–75: RUZER, S.: The Technique of Composite Citation in the Sermon on the Mount (Matt 5: 21–22, 33–37); S. 76–90: HEMANT, D.: Structure littéraire du «Discours communautaire» de Matthieu 18

Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag. Hg. von Knut Backhaus / Franz Georg Untergassmair. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XIV, 508, Ln DM 98,00 ISBN: 3-506-70497-4. S. 3–18: FUHS, Hans F.: Aus der Befreiung leben. Erwägungen zum geschichtlichen Credo in Dtn 26,1–11; S. 19–31: GAMBERONI, Johann: „Jonadab, unser Vater, hat uns geboten ...“ (Jer 35,6). Die Rechabiter – am Rand und in der Mitte; S. 35–55: MUSSNER, Franz: Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur „Jesusfrage“ in der neutestamentlichen Jesustradition; S. 57–84: ECKERT, Jost: Das letzte Wort des Apostels Paulus über Israel (Röm 11,25–32) – eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?; S. 85–118: FRANKEMÖLLE, Hubert: Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker. Zu einem Aspekt von Schrift und Tradition im Matthäusevangelium; S. 119–133: MERKEL, Helmut: Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk; S. 133–158: BACKHAUS, Knut: Condicio Jacobaea. Jüdische Weisheits-tradition und christliche Alltagsethik nach Jak 4,13–17; S. 159–171: KERTELGE, Karl: Das Alte und das Neue Testament – die eine Heilige Schrift; S. 175–198: SCHOLTISSEK, Klaus: Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung. Wegmarken der neueren Forschungsgeschichte; S. 199–225: LINDEMANN, Andreas: Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief; S. 227–242: KREMER, Jakob: „Herrenspeise“ – nicht „Herrenmahl“. Zur Bedeutung von κυριακὸν δειπνον (1 Kor 11,20); S. 243–258: VOUGA, François: Der Galaterbrief: kein Brief an die Galater? Essay über den literarischen Charakter des letzten großen Paulusbriefes; S. 259–271: WEISER, Alfons: Zu vorkommendes Erbarmen (Lk 15,20); S. 273–292: UNGERGASSMAIR, Franz Georg: Zur Problematik der lukanischen Passionsgeschichte. Jesus vor Herodes (Lk 23,6–12); S. 293–313: SCHNEIDER, Gerhard: Tradition, Kontinuität und Sukzession in der Sicht der Apostelgeschichte; S. 315–341: THEOBALD, Michael: Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“; S. 343–371: SÖDING, Thomas: Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f; S. 373–383: SAND, Alexander: Briefe als interpretierende Begleitschreiben. Die sieben Sendschreiben der Joh-Apokalypse; S. 387–393: SCHWANK, Benedikt: Zum Gebrauch des Wortes „Messias“ in der Einheitsübersetzung; S. 395–441: SCHÜRMANN, Heinz: Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum Ordo Lectionum Missae; S. 443–455: LEIMGRUBER, Stephan: Schrift und Tradition in der Katechese; S. 457–468: GACHAMMER, Eric: Bibel und moderne Literatur. Zur Methode der Verfremdung von Tradition

Qumranstudien. Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster 25.–26. Juli 1993. Hans-Peter Müller zum 60. Geburtstag. Hg. von Heinz-Josef Fabry / Armin Lange / Hermann Lichtenberger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. X, 252 S., 10 Abb. (Schriften des Instituts Judaicum Delitzschianum, 4), geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-54202-X. S. 3–34: LANGE, A. / SIEKER, M.: Gattung und Quellenwert des Gebets Naboid; S. 35–85: NEWSON, C. A.: 4Q378 und 4Q379: An Apocryphon of Joshua; S. 87–100: SCHULLER, E.: The Cave 4 Hodayot Manuscripts: A Preliminary Description; S. 103–109: DAVIES, Ph.: Notes en marge: Reflections on the Publication of DJD 5; S. 111–124: FRÖHLICH, I.: The Biblical Narratives in Qumran Exegetical Works (4Q252; 4Q180; The Damascus Document); S. 125–164: GLESSMER, U.: The Otot-Texts (4Q319) and the Problem of Intercalations in the Context of the 364-Day Calendar; S. 165–189: KAPERA, Z. J.: New Research on Qumran in Eastern Europe; S. 191–204: LANGE, A.: 1QGenAp XIX₁₀–XX₃₂ as Paradigm of the Wisdom Didactic

Narrative; S. 205–218: STOLL, D.: Die Schriftrollen vom Toten Meer – mathematisch oder Wie kann man einer Rekonstruktion Gestalt verleihen?; S. 221–228: LICHTENBERGER, H.: Das Rombild in den Texten von Qumran

Kirchen- und Dogmengeschichte

Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert. Hg. von Claudia Opitz / Hedwig Röckelein / Gabriela Signori / Guy P. Marchal. – Zürich: Chronos 1993. 340 S. (Clio Lucernensis, 2), kart. DM 44,00 ISBN: 3-905311-12-7. S. 11–20: OPITZ, Claudia / SIGNORI, Gabriela: Metamorphosen einer Heiligen. Marienverehrung in sozial- und geschlechter-geschichtlicher Perspektive; S. 23–52: WENZEL, Horst: Die Verkündigung an Maria. Zur Visualisierung des Wortes in der Szene oder: Schriftgeschichte im Bild; S. 53–80: BRINKER, Claudia: Marienbilder – Marienrollen. Das Marienlob des Pseudo-Gottfried von Straßburg; S. 81–93: SCHMOLINSKY, Sabine: Imagination vorbildlicher Weiblichkeit. Zur Konstitution einer exemplarischen Biographie in mittelalterlichen lateinischen und deutschen Marienleben; S. 95–120: STOLZ, Michael: Maria und die Artes liberales. Aspekte einer mittelalterlichen Zuordnung; S. 123–138: LEISCH-KIESL, Monika: «Ich bin nicht gut, ich bin nicht böse ...» Zur Eva-Maria Antithese in Mittelalter und früher Neuzeit; S. 139–151: BISCHOFF, Cordula: Maria, Maria Magdalena und Johannes – Trauerarbeit mit verteilten Rollen; S. 153–174: ARNOLD, Klaus: Die Heilige Familie. Bilder und Verehrung der Heiligen Anna, Maria, Joseph und des Jesuskindes in Kunst, Literatur und Frömmigkeit um 1500; S. 175–190: CONRAD, Anne: Nähe und Distanz – katholische Frauen im Spannungsfeld der frühneuzeitlichen Mariologie; S. 191–209: HOFFMANN, Barbara: Libertäre Sophienmystik und keusche Ehe. Wandel und Kontinuität weiblicher spiritueller Vorbilder im radikalen Pietismus (17. und 18. Jahrhundert); S. 213–242: SCHREINER, Klaus: Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer: Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit; S. 243–251: IOGNA-PRAT, Dominique: Politische Aspekte der Marienverehrung in Cluny um das Jahr 1000; S. 253–277: SIGNORI, Gabriela: «Totius ordinis nostri patrona et advocata»: Maria als Haus- und Ordensheilige der Zisterzienser; S. 279–307: RÖCKELEIN, Hedwig: Marienverehrung und Judenfeindlichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit; S. 309–321: MARCHAL, Guy P.: Die «Metz zuo Neisidlen»: Maria im politischen Kampf; S. 323–337: TREMP, Kathrin Utz: Eine Werbekampagne für die befleckte Empfängnis: der Jetzerhandel in Bern (1507–1509)

Liturgiewissenschaften

Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. von Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers. – St. Ottilien: Eos 1991. XV, 542 S. (Pietas Liturgica, 5), geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-285-5. S. 13–21: KLÖNNE, Arno: Die Liturgische Bewegung: »erblich« belastet? Historisch-soziologische Fragestellung zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution; S. 23–27: FISCHER, Balthasar: Konziliare Reform und kirchliche Politik. Zum Umfeld der Liturgiekonstitution; S. 29–46: STEFANSKY, Jerzy: Die Rolle des »Consilium« in der nachkonziliaren Liturgiereform; S. 47–58: RENNING, Heinrich: Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung in der Bundesrepublik und im deutschen Sprachgebiet; S. 59–67: KURZKE, Hermann: Am Scheideweg zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Erinnerung an die alte Liturgie; S. 69–76: BERTEL, Erhard: Lebendiger Gottesdienst und ganzheitliche Pastoral. Beobachtungen eines Gemeindepfarrers; S. 77–116: MAY, Georg: Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bemerkungen eines Kirchenrechtlers; S. 117–128: PAPANDREOU, Damaskinos: »Sacrosanctum Concilium«. Eine orthodoxe Stellungnahme; S. 129–135: BROSEDER, Johannes: Das evangelische Echo auf die Liturgiekonstitution. Eine Relecture; S. 137–144: GREULE, Albrecht: Sprachkultur und Sprachkultivierung in der müttertsprachlichen Liturgie. Überlegungen eines Germanisten; S. 145–152: SCHMIED, Gerhard: Die Liturgiekonstitution in soziologischer Sicht. Eine systemtheoretische Skizze; S. 153–161: LORENZER, Alfred: »Sacrosanctum Concilium«: Der Anfang der »Buchhalterei«. Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Perspektive; S. 163–177: GOTTSCHLICH, Maximilian: Bewußtseinsindustrie und Heilmysterium. Kommunikations-theologische Anmerkungen zur Selbstentfremdung des Christentums; S. 179–201: TOMKA, Miklós: Wandel der Welterfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Soziologische Überlegung zur Liturgie; S. 203–216: GABRIEL, Karl: Wandlungen im Erscheinungsbild von Kirche. Konsequenzen für Spiritualität und Liturgie aus religionssoziologischer Sicht; S. 217–243: WILLERS, Ulrich: Wandel der Gotteserfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Theologisch-systematische Perspektiven; S. 245–300: BECKER, Hansjakob: Liturgiegeschichte in Bildern. Wesen und Wandel des christlichen Gottesdienstes von den jüdischen Wurzeln bis an die Schwelle des 3. Jahrtausends. Eine Nachlese der Liturgiekonstitution; S. 301–318: EISENBACH, Franziskus: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Gedanken zu einem zentralen Thema der Liturgiekonstitution; S. 319–338: HILBERATH, Bernd Jochen: »Participatio actiosa«. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoral-liturgischen Programms; S. 339–356: BERGER, Teresa: »Erneuerung und Pflege der Liturgie« – »Einheit aller, die an Christus glauben«. Ökumenische Aspekte der Liturgiekonstitution; S. 357–370: WOLFINGER, Franz: Liturgie und Inkulturation. 25 Jahre Liturgiereform in den jungen Kirchen; S. 371–381: BECKER, Hansjakob: Gottesdienst und geistliches Leben. 25

Jahre Liturgiereform in der Kartause; S. 383–404: SAUER, Ralph: Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht; S. 405–416: MEURER, Wolfgang: Von der Notwendigkeit und den Möglichkeiten liturgischer Bildung. Praktische Perspektiven; S. 417–428: FISCHER, Balthasar: Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren; S. 429–459: KLÖCKNER, Martin: 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlaß

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte. Hg. von Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1996. XXXV, 396 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 78), kart. DM 108,00 ISBN: 3-402-04057-7. S. 1–72: KOHLSCHIEIN, Franz: Zur Geschichte der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich; S. 73–83: REIFENBERG, Hermann: Liturgiewissenschaft als eigenes Fachgebiet der Theologie an der Universität Mainz. Die Auswirkung einer Studienreform im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts und das Wirken von Gregor Köhler (1733–1809); S. 88–97: PROBST, Manfred: Ansätze zur Bestimmung von Liturgie und Liturgik bei Johann Michael Sailer (1751–1832); S. 98–119: HEINZ, Andreas: Die Anfänge der »Pastoralliturgik« in Trier im Kontext der dortigen Seminar- und Studienreform. Liturgisches in Peter Conrads »Leitfaden der deutschen Vorlesung über die Pastoraltheologie in Trier« (1789); S. 120–142: KRANEMANN, Benedikt: Nachdenken über den Cultus. Themen der Liturgie und ihre Vermittlung im »Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöces« (1803–1820); S. 143–187: VON ARX, Walter: Liturgische Reflexion im Klerus anhand des »Archivs für die Pastorkonferenzen in den Landskapiteln des Bisthums Konstanz«; S. 188–233: WÜNSCHE, Peter: Franz Xaver Schmid (1800–1871) als Verfasser des ersten katholischen Lehrbuchs der »Liturgik« in deutscher Sprache; S. 234–290: KOHLSCHIEIN, Franz: Auf dem Weg zur Liturgik als Wissenschaft – Johann Baptist Lüft (1801–1870) als Liturgiker; S. 291–304: GERHARDS, Albert: Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn; S. 305–369: EHRENSPERGER, Alfred: Motive und Tendenzen zur Bildung einer Gottesdiensttheorie im deutschsprachigen späten Aufklärungsprotestantismus

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 52–1996/2. Hg. vom Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1996 ISSN: 0028-3495. S. 81–100: SOMÉ, Magloire: Évangélisation et Colonisation en Haute-Volta de 1900 à 1960; S. 105–119: PIEPKE, Joachim G.: António Consolheiro – der Ratgeber der Armen; S. 121–125: KRUCZEK, Zdzisław Z.: The first Catholic Missionary Ventures in Papua New Guinea; S. 127–133: MALEK, Roman: Religiosität und Christentum im heutigen China

Pastoralpsychologie

Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte. Hg. von Stephen J. Rossetti / Wunibald Müller. – Mainz: M. Grünewald 1996. 214 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7867-1920-9. S. 18–30: ROSSETTI, Stephen J. / LOTHSTEIN, L. M.: Mythen über Kindesmißbrauch; S. 31–60: LOTHSTEIN, L. M.: Psychologische Theorien über Pädophilie und Ephebophilie; S. 61–79: ROSSETTI, Stephen J.: Sexueller Mißbrauch von Kindern: Sechs Warnsignale – Hinweise für Prävention und Diagnose; S. 80–107: VALCOUR, Franc: Therapiemaßnahmen innerhalb des kirchlichen Rahmens für Menschen, die Kinder sexuell mißbraucht haben; S. 108–123: ANONYM: Das schwarze Loch. Bericht eines Priesters, der jugendliche mißbraucht hat; S. 124–148: CRADOCK, Carroll / GARDNER, Jill R.: Psychologische Interventionsmöglichkeiten für Gemeinden nach einer Anklage wegen sexuellen Mißbrauchs; S. 149–155: STANTON, Carol: Offizielle Maßnahmen nach einer Anklage wegen sexuellen Mißbrauchs – Gedanken einer Referentin für Öffentlichkeitsarbeit auf Diözesanebene; S. 156–172: WJLENS, Miriam: Kirchenrechtliche Aspekte; S. 173–194: MÜLLER, Wunibald: Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche – pastoraltheologische und – pastoralpsychologische Aspekte und Konsequenzen; S. 195–213: ROSSETTI, Stephen J.: Eine Herausforderung für das Volk Gottes

Religionswissenschaft

Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Mohammed Salim Abdullah zum 65. Geburtstag. Hg. von Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury / Werner Wanzura. – Würzburg: Echter 1996. 278 S., kart. DM 54,00 ISBN: 3-429-01784-X. S. 7–9: KHOURY, Adel Theodor: Auf dem Weg zum Dialog; S. 11–25: ARIES, Wolf D. Ahmed: Erfahrungen mit dem Dialog; S. 26–40: WANZURA, Werner: Auf den Spuren des Heiligen Geistes. Die Arbeit des Referats für Interreligiösen Dialog im Erzbistum Köln; S. 41–78: ALBERT, Reiner: Das erste Jahr der neuen Mannheimer Moschee aus der Perspektive des Instituts für deutsch-türkische Integrationsstudien; S. 79–102: BSTEH, Andreas / KHOURY, Adel Theodor: Eine wissenschaftliche Konsultation in Teheran (15.–17. Januar 1995); S. 103–125: HAGEMANN, Ludwig: Bestimmen die Islamisten die politische Richtung? Der türkische Islam im Aufwärtstrend; S. 126–162: KANDIL, Fuad: Ehen zwischen Muslimen und Christen in Deutschland. Religiöse, kulturelle und soziale Problemaspekte einer gemischt-religiösen Heirat; S. 163–193: LELLEK, Oliver: Streitpunkt Dreifaltigkeit. Über die Notwendigkeit verständlicher offenertheologischer Übersetzungen; S. 194–212: BALIC, Smail: Die Vernichtung der landeseigenen Kultur durch den Feind und die Bedrohung des volkseigenen Geistes durch den Freund. Zwei weniger beachtete Aspekte des Geno-

zids; S. 213–226: GIRSCHKE, Georg: Zur Bedeutung des Feuers in Bibel und Koran. Versuch eines religionsphänomenologischen Vergleichs; S. 227–249: KHOURY, Raif Georges: Djabran Khalil Djabran (1883–1931) und der Islam; S. 250–267: LÄHNEMANN, Johannes: Islam im Unterricht – Deutschland. Schwerpunkt: Grundschule und Sekundarstufe I; S. 269–275: ABDULLAH, Muhammed Salim: Curriculum Vitae. Veröffentlichung

Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen. Hg. von Hans Kessler im Auftrag von „Theologie Interkulturell“. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. IX, 287 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-534-12969-5. S. 1–32: KESSLER, Hans: Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos; S. 33–57: BERNER, Ulrich: Religion und Natur: Zur Debatte über die historischen Wurzeln der ökologischen Krise; S. 58–66: PANIKKAR, Raimon: Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur; S. 67–78: WILFRED, Felix: Zu einem planetarischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive; S. 79–87: MAATHAI, Wangari: Afrikanische Frauen in der Umweltbewegung. Die Erfahrung des Green Belt Movement; S. 88–101: BUJO, Bénédicte: Die Bedeutung des Spirituellen im Leben des Afrikaners als Ansatzpunkt für eine gesunde Ökologie; S. 102–120: KANDIL, Fuad: Gott, Mensch, Kosmos: Versuch zur Explikation tragender Elemente einer islamischen Naturethik; S. 121–136: OGOSHI, Aiko: Die dualistische Sicht der Natur in Japan. Eine buddhistisch-feministische Perspektive; S. 137–145: OKANO, Haruko K.: Das Problem „Mensch und Natur“ im japanischen Kontext. Eine Reflexion aus der ökologischen Perspektive; S. 146–163: ROETZ, Heiner: Natur und Kultur in Philosophie und Praxis Chinas; S. 164–182: YONG-XIANG LIAU, Timothy: Die Bioregion Taiwan und eine heutige chinesische Theologie der Erde; S. 183–195: STOCKTON, Eugene: Eine erdgesinnte Spiritualität im heutigen Australien; S. 196–199: UNGUNMERR, Miriam Rose: Dadirri: Die Spiritualität der australischen Ureinwohner; S. 200–215: CLAROS-ARISPE, Edwin: Mensch und Natur in den Anden. Beitrag zu einem ökologischen Ethos aus der Sicht der Aymara und Quechua; S. 216–225: IRRGANG, Bernhard: Ein Ethos ökologisch orientierter Humanität als Weltethos; S. 226–245: HOHMANN, Harald: Umweltvölkerrecht als Rahmen für „ökologisches Weltethos“? Das Umweltvölkerrecht und der interkulturelle Konsens zum Schutz der Umwelt; S. 246–277: KESSLER, Hans: Auf der Suche nach einem planetarischen Öko-Ethos. Lernertrag eines interkulturellen Dialogs

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen. Hg. von Anreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1996. 616 S. (Studien zur Religionstheologie, 2), kart. DM 42,80 ISBN: 3-85264-496-8. S. 11–29: FLÜGLSTER, Notker: Die Propheten. Berufung – Sendung – Kriterien; S. 65–92:

DUPRÉ, Wilhelm: Dialog und Wahrheit; S. 139–162: KARRER, Martin: Fülle Gottes und der Zeiten. Zur neutestamentlichen Christologie; S. 205–215: OTT, Heinrich: Die Endgültigkeit der Christusoffenbarung; S. 265–286: KHOURY, Adel Theodor: Der Islam in der Sicht christlicher Theologie; S. 327–342: GRESHAKE, Gisbert: Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens; S. 389–400: SCHAEFFLER, Richard: Durch das Wort geschaffen – Für das Wort geschaffen. Von der Transzendenz und Immanenz des göttlichen Wortes; S. 457–478: KARRER, Martin: Neue Schöpfung. Das Eschaton der Geschichte?

Grenzfragen

Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1996. Hg. von Lorenzo Ravagli. – München: Trithemius 1996. 222 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-929606-04-6. S. 7–31: RAVAGLI, Lorenzo: Moralische Phantasie, moralische Technik, moralische Intuition – Fragen an den ethischen Individualismus; S. 32–56: MUSCHALLE, Michael: Thomas S. Kuhn und das Erzeugen der Wirklichkeit – Von der Notwendigkeit einer Veröffentlichung des Geheimwissens; S. 57–68: OEHS, Heide: Skizzenhafter Überblick über die zu entwickelnden höheren Wesensglieder des Menschen: Manas und im besonderen Buddhi; S. 69–96: FIRGAU, Werner: Anthroposophie auf dem Prüfstand; S. 97–142: TODT, Uwe: Von der Wandlung des Menschen durch bewußt werdendes Denken und Wahrnehmen; S. 143–148: LOECKLE, Michael: Anmerkungen zu Rudolf Steiners Deutschland-Rezeption; S. 149–153: HEISTERKAMP, Jens: Steiner als Überwinder des Nationalsozialismus – Eine Antwort auf Michael Loeckle; S. 154–166: RÖSCHERT, Günter: Paulus und die Rechtfertigung der Freiheit; S. 168–178: WETTSTÄDT, Günter: Vision und Wirklichkeit – Fragen an die anthroposophische Soziallehre; S. 179–196: ROSS, Michael: Von den aristotelischen Kategorien zum Logos der Freiheit; S. 197–204: KALISCH, Michael: Anmerkungen zu Eberhard Bizers Aufsatz: Die Wiederkehr der Staufer Kaiser; S. 205–213: BIZER, Eberhard: Präzisierungen, Ergänzungen, Modifizierungen – Erwiderung auf Michael Kalisch; S. 214–222: AGELSTERN, D.: Streben und Nöte des Dr. Androj Possow

Spiritualität

Vogler, Gereon / Sudbrack, Josef / Kohlhaas, Emmanuela: Tanz und Spiritualität. – Mainz: M. Grünwald 1995. 160 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1819-9. S. 19–55: SUDBRACK, Josef: Der Tanz in der Geschichte der christlichen Spiritualität; S. 56–80: KOHLHAAS, Emmanuela: Tanz im Chorgestühl? Gedanken zum Tanz auf dem Hintergrund einer kontemplativen Spiritualität; S. 81–108: SUDBRACK, Josef: Tanzen als Beten – eine Aufgabe für das christliche Leben von heute; S. 109–159: VÖGLER, Gereon: Spiritualität und Tanz

Anschriften der Mitarbeiter

Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Prof. Dr. Günter Bießer, Kirchsteige 12, D-79189 Bad Krozingen; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Straße 19 a, D-33106 Paderborn; Dr. Georg Essen, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. DDr. Franz Furger, Hüfferstr. 27, D-48143 Münster; Christoph Gellner, Vögelacher 5, CH-8180 Bülach; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollner Str. 57, D-81479 München; Dr. Norbert Herold, Domplatz 23, D-48143 Münster; Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rückertstr. 3, D-99096 Erfurt; Prof. Dr. Volker Honemann, Johannisstraße 1–4, D-48143 Münster; Dr. Helmut Hoping, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. William J. Hoyer, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Hans Hübner, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen; Prof. Dr. Elmar Klinger, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Dr. Josef Kreiml, Römerstr. 6a, D-93170 Bernhardswald/Kürn; Dr. Ernst Laubach, Arnikaeweg 18, D-48163 Münster; Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Manfred Oeming, Hochkreuzallee 186, D-53175 Bonn; Prof. Dr. Dr. h. c. Franz Pöggeler, Eichendorffweg 7, D-52064 Aachen; Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Georg Schwind, Gäßle 6, D-79111 Freiburg; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Dr. Dietmar Thönnies, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

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

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

Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

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

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 36,- / öS 266,- / sFr 33,-	DM 188,- / öS 1391,- / sFr 174,-	DM 150,40 / öS 1112,- / sFr 139,-	7 % MwSt. inkl.

© 1996 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1996

ISSN 0040-568X