THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1996** **92. Jahrgang**

Zander, Helmut: Anthroposophie im Wandel . . . . . Sp. 361

BERGUNDER, Michael: Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung (Helmut Zander)
BADEWIEN, Jan: Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen? (Helmut Zander)
BOCHINGER, Christoph: „New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen (Helmut Zander)
ZANDER, Helmut: Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie (Norbert Klatt)
SCHUMACHER, Joseph: Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen (Georg Scherer)
RIFFARD, Pierre A.: L' Ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? (Helmut Zander)

Söling, Caspar: Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem . . . . . Sp. 381

SÖLING, Caspar: Das-Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie (Stefan N. Bosshard)

Allgemeines . . . . . Sp. 401
Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich CORETH / Wilhelm ERNST / Eberhard TIEFENSEE (Klaus Müller)
Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Günter Wilhelms)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 408
CIMOSA, Mario: Guida allo studio della Bibbia greca (LXX). Storia – lingua – testi (Adrian Schenker)
HUTMACHER, Hans A.: Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten (Heinz Giesen)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 410
RIEPL, Christian: Sind David und Saul berechenbar? Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1Sam 21 und 22 (Christa Schäfer-Lichtenberger)
SCORALICK, Ruth: Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15 (Andreas Scherer)
REIN, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion (Michael Labahn)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 418
LOHSE, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang (Otto Hermann Pesch)

Dogmatik / Ökumene . . . . . Sp. 424
Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hg. von Elisabeth MOLTMANN-WENDEL (Elisabeth Gössmann)
WEINRICH, Michael: Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus (Rolf Becker)

Moraltheologie . . . . . Sp. 428
PANNENBERG, Wolfhart: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven (Eberhard Schockenhoff)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 430
SONS, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart (Dietrich Stollberg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 433
PULSFORT, Ernst: Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent (Ina Podder-Theising)

Philosophie . . . . . Sp. 434
SCHRÖDTER, Hermann: Das Verschwinden des Subjekts (Magnus Striet)
KOBUSCH, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild (Michael Bongardt)

Spiritualität . . . . . Sp. 436
Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung. Hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN OCD / Elisabeth HENSE / Elisabeth PEETERS OCD (Leo Groothuis)
HERBSTRITH, Waltraud: Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens (Andreas Wollbold)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 439

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 443

Anthroposophie im Wandel

von Helmut Zander, Bonn

Das anthroposophische Milieu befindet sich im Umbruch. In der über Jahrzehnte relativ stabilen und homogenen Sozialformation der Anthroposophischen Gesellschaft und in ihrem Umfeld sind Verwerfungen offen sichtbar geworden, wie sie bislang nur „Eingeweihten" bekannt waren. Die Gründe liegen vornehmlich in der Expansion der Anthroposophie und des damit verbundenen Verlustes an sozialer Homogenität sowie in der wachsenden Tendenz, innerhalb der Anthroposophie bislang sorgsam zurückgehaltene Kritik nun auch öffentlich zu äußern. Dieser Prozeß, der vor einigen Jahren u. a. mit der Problematisierung von Steiners rassistischen Äußerungen und den Verwicklungen der Anthroposophie im Nationalsozialismus begann, erfaßt inzwischen weitere Felder, von denen ein Teil der im folgenden besprochenen Publikationen zeugt.

I. Selbstkritik

Eine auffällige, geradezu beispiellose Publikation ist die Mitgliederbefragung über das Innenleben der Anthroposophischen Gesellschaft unter dem Titel *Anthroposophische Gesellschaft an der Jahrtausendschwelle.*[1] Bemerkenswert ist sie, weil eine kritische Aufarbeitung von Strukturen der Anthroposophischen Gesellschaft und den hier gepflegten Inhalten sowie von Verhaltensweisen und Auffassungen der Mitglieder bislang meist unter Ausschluß der nichtanthroposophischen Öffentlichkeit (wenn überhaupt) betrieben und Divergenzen und Schwächen vor der realen und befürchteten Polemik zurückgehalten wurde. Wer in den vergangenen Jahrzehnten AnthroposophInnen oder die Anthroposophische Gesellschaft massiv kritisierte, wurde normalerweise der Polemik bezichtigt, mit dem Ergebnis, daß es eine offene Debatte um Probleme der Anthroposophischen Gesellschaft fast nicht gab. Mit einer für den Rez. völlig unerwarteten Offenheit wird Problematisches im anthroposophischen Milieu benannt – neben der Positivliste von „Errungenschaften", die man schon immer gerne vorgezeigt hat. Dies geschieht überraschenderweise nicht in einer der vielen internen Publikationen, sondern in einer Buchveröffentlichung des offiziösen „Philosophisch-Anthroposophischen Verlags am Goetheanum". Da ist die Rede von Dogmatismus (105, 169), Weltabgewandtheit (294), Verkrustung (147), Musealisierung von Steiners Erbe (147, 213), autori-

[1] **Anthroposophische Gesellschaft an der Jahrtausendschwelle.** Eine Herausforderung. Ergebnisse einer Umfrage als Arbeitsmaterial für Mitglieder der allgemeinen anthroposophischen Gesellschaft, hg. v. Justus Wittich / Thomas Stöckli. – Dornach: Verlag am Goetheanum 1995. 340 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-7235-0696-8

BS: theol A 425

210

tärer Führung (169), „Vereinsmeierei" (198), Benachteiligungen aufgrund eines religiösen Bekenntnisses (112), Einsicht in die eigene Marginalität (44) – die Liste der Beschwerden ist lang und wäre leicht zu verlängern.

Der Bd ist aus einer Umfrage unter Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft entstanden, die in 52 kurzen, jeweils wenige Druckseiten umfassenden Stellungnahmen aus dezidiert subjektiven Perspektiven Interpretationen der Lage dieser Vereinigung geben. Sie sind als „Ergebnisse einer Umfrage als Arbeitsmaterial für die Mitglieder der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft" deklariert und nach folgenden Kriterien ausgewählt: „In Absprache mit dem Vorstand am Goetheanum wurden für diese Publikation keine Vorstandsmitglieder, Sektionsleiter und Generalsekretäre um einen Beitrag angefragt, um nicht den Eindruck von ‚offiziellen Verlautbarungen' zu erwecken." (4) Wer darüber hinaus nicht abgedruckt wurde (oder sich nicht geäußert hat), erfährt man nicht. Eine quantitative Auswertung wurde nicht vorgenommen oder nicht veröffentlicht, so daß die Repräsentativität der vorliegenden Äußerungen im dunkeln bleibt.

Über die Gründe der Offenheit im „Arkanbereich" der Gesellschaft kann man als Außenstehender über die obengenannten, der Öffentlichkeit zugänglichen Faktoren hinaus letztlich nur spekulieren. Vermutlich sind die Spannungen unter den Mitgliedern und mit nichtorganisierten Anthroposophen so stark gewachsen, daß die bisherige Klammer der Berufung auf Steiner und die sublime Steuerung orthodoxer Interpretation durch die Dornacher Zentrale nicht mehr (ausreichend?) funktioniert; auch die Gettoisierung orthodoxer Anthroposophie und die weitgehende Gleichgültigkeit neuer religiöser Strömungen gegenüber der *organisierten* Anthroposophie dürften eine Rolle spielen.

In drei Bereichen lassen sich quer durch die Stellungnahmen Strukturprobleme erkennen. (1.) Der programmatische Individualismus stößt auf offenbar starre Organisationsstrukturen, die möglicherweise gerade deshalb so stark geworden sind, weil im individualistischen Ansatz die soziale Machtfrage nicht gestellt oder überhaupt nicht gesehen wurde. (2.) Die pragmatische Benutzung der Anthroposophie durch Nichtanthroposophen (nach dem Muster: Weleda-Heilsalbe – ja, Steiners Schulungsweg – nein) hinterläßt wohl bei vielen Anthroposophen das Gefühl, utilitaristisch ausgebeutet und im spirituellen Kernbereich nicht ernst genommen zu werden. (3.) Die Sakralisierung Steiners, etwa durch die fundamentalistische Argumentation mit „unanfechtbaren Zitaten" (201), führt anscheinend nicht nur zur gesamtgesellschaftlichen Isolierung der Anthroposophie, sondern auch zu einem Prozeß der innergesellschaftlichen Gettoisierung der orthodoxen Steiner-Interpreten und zur Auswanderung der weniger anpassungswilligen Anhänger Steiners.

Sollte sich die Anthroposophie im Sinn ihrer Kritiker als reformfähig erweisen, hätte sie wohl Chancen, aus ihrer gesellschaftlichen Randlage ein Stück weit herauszutreten und nicht nur als „Anwendungsanthroposophie", sondern auch weltanschaulich anregend zu wirken. Der relativ elitäre, bildungsbürgerliche Hintergrund, die Verhaftung an Problemen des 19. Jh.s, der „eigene Sprachhabitus" ([198], eine untertreibende Umschreibung für die manchmal fast hermetische Sprache, die auch die kritischen Stimmen in diesem Bd wie ein Korsett umfangen hält) oder die Widersprüchlichkeiten in Steiners Werk setzen einer leichten Verbreitung jedoch Grenzen. Die Unvermitteltheit, mit der sich teilweise Reformvorschläge in diesem Bd diametral widersprechen, ist nicht nur ein Indiz für neue Diskussionsräume, sondern auch für die Gegensätze, die sich unter Berufung auf Steiner aufbauen lassen.

Den Mißstand faktisch tabuisierter Kritik will auch Lorenzo Ravagli, Hg., Verleger und Hauptautor des *Jahrbuchs für anthroposophische Kritik*,[2] beenden. Er weist allerdings in seinem Editorial aufgrund der „im Vorfeld nicht geringen Irritationen" „nachdrücklich darauf hin, daß es sich bei diesem Jahrbuch nicht um ein Jahrbuch für Kritik an der Anthroposophie, sondern für Kritik aus der und in der Anthroposophie handelt" (1993, 7). Warum man keine Kritik an der Anthroposophie üben darf und wo die Grenzen der Kritik liegen, führt Ravagli nicht aus, aber für den Rez. ergibt sich der Eindruck, daß Einzelfragen (Quellenkritik in Steiners Werk, Selbstdarstellung der Anthroposophischen Gesellschaft in der Öffentlichkeit, „Inkulturation" der Anthroposophie [1993, 63], offenere Diskussion über Interpretationsfragen) behandelt werden sollen, ohne aber das Zentrum, Steiners „Schau" in „übersinnliche" Welten und die davon abhängenden Konsequenzen kritisch anzufragen.

[2] **Jahrbuch für anthroposophische Kritik.** Bde 1–4 [1993–1996], hg. von Lorenzo Ravagli. – München: Trithemius. kart. DM 21,00 / DM 24,00 / DM 28,00 / DM 32,00 ISBN: 3-929606-00-3 / 3-929606-01-1 / 3-929606-02-X / 3-929606-04-6

Als Gründe für das kritische Engagement nennt Ravagli weniger einen prinzipiellen aufklärerischen Impetus als vielmehr manifeste Krisensymptome der Anthroposophischen Gesellschaft. Ravagli wörtlich: „die Überalterung der anthroposophischen Arbeitskreise, die sich Fragen der allgemeinen Anthroposophie widmen (Zweige), das Nachwuchsproblem in den anthroposophischen Ausbildungsstätten und Einrichtungen"; „anthroposophische Veranstaltungen an Universitäten stoßen auf nachhaltiges Interesse, das allerdings nach kurzer Zeit häufig erlahmt" (1993, 62). „Was machen wir in unserer Öffentlichkeitsarbeit falsch, daß wir das Interesse der Jugend nicht bleibend auf uns ziehen können?" (1993, 62). Dahinter stünden der „Aufbau von Monopolstellungen" (1993, 63) und „Sektenbildung" (1994, 8) in der Anthroposophischen Gesellschaft, „geistige Entmündigung" und „kollektive Endzeitpsychosen" (1994, 13. 14), die teilweise bloße „Reproduktion von Aussagen Rudolf Steiners" (1993, 63) und seine „Dogmatisierung" (1994, 12), teilweise „extreme Wissenschaftsfeindlichkeit" (1994, 17), Bildung von Schulen, „deren ausgewählte Paladine sich um ihre Meister scharen", die „karmische" ‚Kaschierung' von Sachfragen (1993, 64), Immunisierung gegenüber Kritik bei äußerlicher Toleranz (1993, 65), per saldo: „Die fehlende Bereitschaft zum Dialog und zur Selbstkritik" (1993, 64).

Die Spannbreite der kritischen Potenz sei an drei Aufsätzen aus dem zweiten Jahrbuch von 1994 demonstriert: Ravaglis Aufsatz über „Die Geisteswissenschaften und die Anthroposophie – eine vergessene Herausforderung" benennt zwar Positionen der aktuellen Debatte um die Rolle der sog. Geisteswissenschaften in der Gesellschaft (W. Frühwald, O. Marquard, J. Mittelstraß), stellt Steiner jedoch meist bloß daneben, eine Vermittlung findet praktisch nicht statt. Günter Röschert („Vom Judentum") macht die historische Kritik für die Interpretation des Judentums nutzbar, angesichts von Steiners Verdikt gegenüber dieser Methode schon bemerkenswert. Manche Aussagen sind allerdings bis zur Verfälschung verkürzt („die Aussagen der Evangelien über das Judentum sind gleichgültig bis abwertend" [101]); und daß es neben dem Antijudaismus im NT auch denjenigen Steiners gibt, hätte nicht verschwiegen werden dürfen. – Was hingegen kritische Auseinandersetzung heißt, zeigt der Beitrag von Arfst Wagner, der sich seit Jahren um die Aufarbeitung des Verhältnisses von Anthroposophie und Nationalsozialismus bemüht. Über manche Wertung wird man mit ihm streiten, aber es ist doch deutlich, daß er vor der Thematisierung ausgesprochen schmerzlicher Verstrickungen nicht zurückschreckt.

Im Jahrgang 1995 findet sich ein Artikel von Ravagli über „Anthroposophischen Katholizismus – Kritische Anmerkungen zu Swassjan und Teichmann" (55ff), der allerdings auf das teilweise ausgesprochen gespannte Verhältnis zwischen katholischen Anthroposophen und der anthroposophischen Gesellschaft nicht eingeht. Indem Ravagli Swassjans Vergöttlichung Steiners als „Katholizismus" apostrophiert, transportiert er einen undeutlich bleibenden, aber deutlich pejorativen Katholizismusbegriff (vgl. 56), der in der Anthroposophie Tradition hat. Ravaglis Stil gegenüber Swassjan und Teichmann ist, wie auch früher bereits gegenüber „Gegnern" der Anthroposophie, ausgesprochen polemisch und hat nichts mehr mit den Notwendigkeiten oder Usancen einer kritischen Debatte zu tun; nirgends zeigt sich deutlicher als hier, wo die Empfindlichkeiten Ravaglis und die Grenzen einer kritischen Debatte für ihn und wohl auch für viele andere Anthroposophen liegen.

Im Jahrgang 1996 werden u. a. die „übersinnlichen Erkenntnisse" von Steiners Hellsehen von Werner Firgau auf den „Prüfstand" gehoben, und seine „Grundüberzeugungen" (95) ohne Abstriche (und ohne Beschäftigung mit kritischer Literatur) bestätigt. Wirklich kritisch geht es bei Michael Loeckles Thesen zu den deutsch-nationalen Vorstellungen Steiners zu, und hier gibt es denn auch eine Erwiderung. Günter Röschert schreibt zur paulinischen Rechtfertigungslehre und liest sie gegen Steiners Freiheitsverständnis. Röschert harmonisiert zwar biblische Theologie und Steinersche Weltanschauung in diesem Punkt, aber ein wenig kritisch ist dies (wenngleich mit Steiner gegen Steiner argumentiert wird) gegenüber der implizit mitverhandelten Selbsterlösungstheorie Steiners schon.

Die Jahrbücher sind, wie die Mitgliederbefragung, ein Dokument für den Zwang zum Wandel, vor den sich die Anthroposophische Gesellschaft augenblicklich gestellt sieht. Diese Debatte wird stark binnenorientiert geführt, wie die Themen der Artikel, aber auch das Fehlen nichtanthroposophischer Kritiker belegt. Die Tendenz bleibt changierend, kritisch angehauchtes steht neben manifester Kritik, der Anspruch auf offensive Klärung der „Aufgabe der Anthroposophie" steht neben der defensiven Auseinandersetzung mit den „Gegnern" (1993, 14. 17), wie es an vielen Stellen in Abhängigkeit von Steiners Diktion heißt. Manche Kritik ist nur bei halbwegs intimer Kenntnis anthroposophischer Debatten identifizierbar. Aber für die Anthroposophische Gesellschaft mit ihrer Verdrängung von Kritik sind diese Jahrbücher ein Schritt in eine offenere Beschäftigung mit Steiners Werk und seiner Rezeption, aber bis zu den in der wissenschaftlichen Debatte üblichen Standards kritischer Forschung und Diskussion scheint mir der Weg noch relativ weit.

II. Aus dem Innenleben anthroposophischer Institutionen

Wie scharf man Mißstände ins Auge fassen kann, dokumentiert Kathrin Taube in ihrem Erfahrungsbericht über anthroposophische Behinderteneinrichtungen („*Ertötung*

aller Selbstheit[3]"). Sie hat dort längere Zeit, u. a. in einem einjährigen Praktikum, gearbeitet und dadurch einen Einblick in interne Strukturen erhalten. Angesichts weiterhin relativ weniger, auf persönlichen Erfahrungen beruhender Veröffentlichungen über das Innenleben anthroposophischer Institutionen ist der Quellenwert dieses Buches hoch. T.s Bewertungen sind vernichtend. Sie konstatiert u. a. eine „geschlossene Weltanschauung, die keine Abweichungen und neue Gedanken zuläßt", eine von Verboten beherrschte Sozialtherapie, enorme Arbeitsanforderungen für nichtbehinderte MitarbeiterInnen, eine psychisch und physisch zerstörerische Sozialstruktur, eine „steife, verklemmte und unoffene" Atmosphäre, schließlich stellten „das Privatleben und die einzelne Persönlichkeit" „keinen schützenswerten Wert dar" (10). Steiners explizit antisinnliche Forderung nach ‚Abtötung' des „selbstischen Wollens" (68 u. ö.) wird ihr dabei zu einer Schlüsselformulierung des Selbstverständnisses von Steiner und seinen anthroposophischen NachfolgerInnen. Diese Einschätzung dürfte so ziemlich das genaue Gegenteil der Vorstellungen sein, wie sie landläufig über die anthroposophische Behindertenarbeit herrschen.

T.s Informationsquellen sind neben ihren eigenen Erfahrungen Gespräche, die sie im Kontext der Erstellung der Arbeit mit leitenden AnthroposophInnen aus Behinderteneinrichtungen zu führen suchte. Schon die Probleme dieser Informationsbeschaffung – etwa Gesprächsverweigerungen oder Interviews unter Aufsicht Dritter (13f) – geben Hinweise auf die Gettomentalität, mit der T. zu tun hatte; daß sie mit dem Entschluß, als „verdeckte Ermittlerin" zu arbeiten, eine problematische Konsequenz aus der Abschottung der AnthroposophInnen zog, verleugnet sie nicht (16).

T. berichtet detailliert über das praktische Leben in einem Behindertendorf: über Tagesablauf und Therapieformen, Gebetspraxis (22, 24, 30f, 33f, u. ö.), „Opferfeiern" (31f), Steinerlektüre (22) oder den Umgang mit Sexualitäts- und Partnerschaftswünschen Behinderter (89–98). Sie konstatiert ununterbrochen verplante Behinderte (23) in einem kreativitätstötenden Korsett der Tagesrhythmik (65), spricht von „entsetzlichen Szenen", wenn Behinderte wegen erotischer Kontakte „angeschrien" oder mit dem „Ausschluß vom Dorf bedroht" oder MitarbeiterInnen bei Zweisamkeiten nachts von den sog. Hauseltern inspiziert wurden (91), sie berichtet vom unerlaubten Radio, Kassettenrekorder oder Fernsehen und vom Verbot „selbständiger Kino-, Kneipen-, Theater- und Discobesuche" (99f), von einer Entscheidungshierarchie, die nachgeordnete MitarbeiterInnen zu Befehlsempfängern degradiere (126) und immer wieder von der unbefragten und unbefragbaren Dominanz anthroposophischer Inhalte, bei denen Steiner „immer das letzte Wort" habe (43). In diesem Wissen gründet T.s oben widergegebenes Gesamturteil, das im Vorwurf einer „totalen Institution" (200) kulminiert. Zwei wichtige Grenzen ihrer Aussagen benennt T. selbst: Jedes Dorf ist im Detail anders organisiert, und es gibt auch in anthroposophischen Einrichtungen Entwicklungen. So sei das Sexualitätstabu gefallen, allerdings unter der Bedingung einer Art Aufsicht durch „Paten" (94). Allgemeingültige und statische Aussagen verbieten sich also. Gleichwohl meint T., daß die durch die Fixierung auf Steiner erzwungene autoritäre Grundstruktur in ihrem Erfahrungsbereich zu überall ähnlichen Ergebnissen geführt und daß sich trotz allen Wandels nichts Wesentliches geändert habe.

T.s Beobachtungen scheinen, auch im Vergleich mit anderen kritischen Quellen, zutreffend zu sein. Skeptisch macht allerdings, daß T. dezidiert „kein gutes Haar" (223) an den anthroposophischen Einrichtungen läßt und ihr eigener Gegenentwurf einer „emanzipatorischen Pädagogik" allzuwenig problemorientiert daherkommt. Einige Grautöne mehr statt der Schwarzweiß-Dichotomie, zumindest in ihrem Alternativangebot, würden die Befürchtungen einer überpointierten Analyse mindern.

In spezifisch theologischer Perspektive sind Beobachtungen T.s über die religiöse Praxis von Interesse. Sie berichtet, daß eine persönliche Gottesprädikation in Gebeten und der Rede von Gott nicht vorkomme („das Wort ‚Gott' fiel ... nicht" [32, vgl. 43, 161]) und „Gebete an irgendwas" (43) gesprochen würden. Sie bestätigt damit die Vermutung, die von AnthroposophInnen in Gesprächen oft zurückgewiesen wird, daß die christliche Rede vom personalen Gott in (vielen?) anthroposophischen Zusammenhängen fundamental revidiert ist. Sodann macht sie klar, daß sich Reinkarnationsvorstellungen in den anthroposophischen Vorstellungen, hier den therapeutischen, einen festen Platz verschafft haben (vgl. 43, 57ff, 61, 63) und in der Deutung von Behinderung als Schuld (58) ihre Problemspitze finden. Schließlich dokumentiert sie in der Praxis der obengenannten Gebete und Feiern die offiziell abgestrittene, faktisch aber sich vollziehende Verkirchlichung der Anthroposophie.

Einen spannenden Versuch bildet T.s psychologische Deutung der Anthroposophie und namentlich ihrer Behindertenpädagogik aus der Perspektive der Narzißmustheorie, mit der sie die weltanschaulich unabgegrenzten Erklärungsansprüche als Omnipotenzvorstellungen zur Kompensation von Ohnmachtsgefühlen interpretiert (158–198) und ein weitverbreitetes Helfersyndrom konstatiert.

In diesem Kap. macht sich T. aber auch am stärksten angreifbar. Die Analyse ist an vielen Stellen holzschnittartig geraten. Durch die Verbindung mit den Sozialisationsfragen ihrer eigenen Adoleszenz verschwimmt die Analyse ihrer ganz persönlichen Probleme mit derjenigen anthroposophischer Einrichtungen, und mit der Berufung auf einen der wenigen psychologisch arbeitenden Analyseansätze der Anthroposophie, auf Wolfgang Trehers Steiner-Buch, das mit einer Schizophrenievermutung gegenüber Steiner arbeitet, bewegt sie sich auf dünnem Eis. Die psychologische Deutung Steiners und der von ihm abhängigen Einrichtungen wieder thematisiert und Antwortrichtungen angedeutet zu haben, bleibt allerdings ihr Verdienst.

Zu einer positiven Bewertung anthroposophischer Einrichtungen kommt hingegen Gudrun Paul in ihrer schon älteren und deshalb hier nur kurz gestreiften Diss. *‚Spirituelle Alltagskultur'*[4] über die Formierung des anthroposophischen Milieus in Baden-Württemberg seit 1945. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß es sich bei der Anthroposophie um eine „religiöse Gruppierung" (1) oder „religiöse Bewegung" (176) mit einer neuen „spirituellen Alltagskultur" (1) handle. Sie zeichnet im Horizont dieser These die Geschichte anthroposophischer Einrichtungen (u. a. Dienstleistungsunternehmen, Erziehungseinrichtungen, Handelsfirmen) nach. Dabei ist eine intensiv recherchierte und ausgesprochen informative Regionalstudie entstanden, die exemplarisch die Herausbildung eines anthroposophischen Milieus schildert. Sie interpretiert die Aktivitäten als Ergebnisse der weltanschaulichen Grundlagen der Anthroposophie, wobei diese Grundlagen in der Praxis ihrer Meinung nach bis zur Unsichtbarkeit aufgehen: „Anthroposophische Arbeit wird ... zum Schweigen in der Kultur über das Eigentliche." (171) Allerdings ist P. weitgehend unkritisch gegenüber anthroposophischen Selbstdarstellungen, auch problematische Aspekte dieses Kultursegments sind fast vollständig ausgespart.

III. Konzeptionelle Fragen: Philosophie und Waldorfpädagogik

Gerhard Hahns *Die Freiheit der Philosophie*[5] nennt sich im Untertitel eine „Fundamentalkritik der Anthroposophie", durchgeführt an Steiners eigener, von ihm als philosophisches *opus magnum* eingestuften „Philosophie der Freiheit" aus dem Jahr 1894. H. hat sich in der Tradition des philosophischen Essays mit dem Argumentationsgang dieses Buchs auseinandergesetzt und eine engagierte, aber *grosso modo* unpolemische Kritik vorgelegt, die hoffentlich eine ihr angemessene Debatte provoziert.

H. ist in der Anthroposophie aufgrund 15jähriger Tätigkeit an einer Waldorfschule wohlbewandert und setzt sich auch mit der aktuellen inneranthroposophischen Debatte um Steiners Erkenntnistheorie auseinander (97ff). Die starken Seiten seines Essay liegen jedoch in der werkimmanenten Kritik der „Philosophie der Freiheit". – Die zeitgenössische Debatte im 19. Jh. läßt H. unberücksichtigt, was angesichts seiner Ziele verständlich, aber schade ist. Der schwächste Punkt scheint mir die unzureichende Trennung zwischen Erst- und Zweitauflage zu sein (z. B. 30f, 68): Die im Rekurs auf die zweite Auflage von 1918 von Anthroposophen vorgenommene Traditionsbildung, worin der „Philosophie der Freiheit" zumindest implizit anthroposophische Inhalte, z. B. Verweise auf Hellsehen, zugeschrieben werden, entgeht H. nicht ganz (z. B. 50).

H. ist meines Wissens der erste, der die zentralen Inhalte der „Philosophie der Freiheit" eng an Steiners Text entlang und kritisch durchgegangen ist.

Steiners „Philosophie der Freiheit" ist in der Philosophie und überhaupt außerhalb der Anthroposophie nicht rezipiert worden: weniger aus Voreingenommenheit als vielmehr aufgrund der begrifflichen Unschärfe und der Widersprüchlichkeiten dieses Werks. Schon Karl Vorländer etwa hatte, längst bevor Steiner Theosoph wurde, dies in aller Schärfe thematisiert.

H.s Ergebnisse hinsichtlich der Konsistenz von Steiners „objektivem Idealismus" sind desillusionierend: Steiners Geistmetaphysik in monistischer Absicht gründe, wie alle Platonismen (vgl. 93ff), in

[3] **Taube**, Kathrin: **„Ertötung aller Selbstheit."** Das anthroposophische Dorf als Lebensgemeinschaft mit geistig Behinderten. – München: Verein zur Förderung sozialpolitischer Arbeit e.V. AG SPAK 1994. 230 S. (Materialien der AG SPAK, M 117), kart. DM 32,00 ISBN: 3-923-126-85-9

[4] **Paul**, Gudrun: **Spirituelle Alltagskultur.** Formationsprozeß anthroposophischer Kultur – untersucht am Beispiel von Baden-Würtemberg. – Tübingen: Diss. (masch.) 1992. 187 S.

[5] **Hahn**, Gerhard: **Die Freiheit der Philosophie.** Eine Fundamentalkritik der Anthroposophie. – Göttingen: Licet 1995. 119 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3-9804225-0-X

einem dualistischen Ansatz (28f), sein Begriffsrealismus sei von gesellschaftlichen Kontexten und insbesondere von sprachphilosophischen Reflexionen frei (50f). Steiners „subjektloses Denken" komme einer „Enteignung" des Menschen gleich (66), wobei dies wiederum in einem Dualismus begründet sei, wie sie in der vermutlich in antimaterialistischer Absicht zugespitzen Abtrennung der „Leibesorganisation" (Steiner) vom Geistigen (71ff) formuliert werde. H.s zentrale Kritiken – realer Dualismus hinter dem behaupteten Monismus und lebensweltdistanzierter Idealismus – machen nachvollziehbar, weshalb die „Philosophie der Freiheit" außerhalb von Steiners AnhängerInnen praktisch ohne Resonanz blieb.

Ein aufgrund des öffentlichen Interesses schon immer kontrovers diskutiertes Feld ist die Waldorfpädagogik. Heiner Barz sucht hier zwischen Befürwortern und Kritikern zu vermitteln und in seiner Arbeit *Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung*[6] angesichts der Schwächen der Waldorfschulen „Steiners starke Intentionen" (77) für die Pädagogik zu sichern; dies ist für ihn letztlich die goetheanische Tradition der Anthroposophie. Dazu will er die theoretische Basis der Waldorfpädagogik einer „wissenschaftstheoretischen" Relecture unterziehen und Vorstellungen und Praxis von Waldorflehrern durch Befragungen erkunden.

Ba. legt die Aporien von Steiners Erkenntnistheorie, etwa das bis heute tradierte Dogma der „Voraussetzungslosigkeit", scharf, z. T. polemisch offen (27ff). Daß diese Widersprüche in der kritischen Literatur auch in dieser Deutlichkeit seit langem gesehen sind, erfährt man bei Ba. nicht. Bemerkenswert ist an seiner Kritik im Kontext der bisherigen Debatte vor allem, daß sie zur (partiellen) Rettung Steiners erfolgt. Die darauf folgende Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Ansätzen, in der Paul Feyerabend eine dominierende Rolle spielt, ist sehr lang (83–163), trägt aber nur ein relativ dünnes Ergebnis aus, das außerhalb der Anthroposophie ohnehin *communis opinio* ist: den Abweis des Absolutheitsanspruchs der Anthroposophie und von objektivistischen Wahrheitsansprüchen.

Zum Ende des wissenschaftstheoretischen Kap.s kommt Ba. auf sein zentrales Anliegen zu sprechen, den „Goetheanismus als notwendige Ergänzung des naturwissenschaftlichen Paradigmas" (159). Aber die „notwendige" Ergänzung wird überraschenderweise nicht expliziert: Weder Goethes (naturwissenschaftliche) Theorie, noch deren Rezeption durch Steiner, noch die Wandlungen beider, noch auf die Bedingungen einer Goetherezeption im heutigen „naturwissenschaftlichen Paradigma" geht Ba. in gut vier (!) S. jedoch intensiver ein.

Der zweite Teil des Buchs über die „Alltagsorientierungen von Waldorflehrern" (165) durch eine „empirische Untersuchung" (167) weckt höchstes Interesse, da empirische Innenansichten über Waldorfschulen meines Wissens kaum vorhanden sind. Ba. trägt eine Vielzahl von Äußerungen zusammen, die teilweise belegen sollen, was immer nur vermutet wurde, etwa die Sexualfeindlichkeit in Waldorfschulen. Andere seiner Ergebnisse werden von Ba. als neue Erkenntnisse herausgestellt, etwa die häufige Verwendung militärischer Metaphern in den Gesprächen (232f). All dies führt jedoch nicht zu einer empirischen Analyse, vielmehr liefert Ba. punktuelle Einblicke, deren Verallgemeinerbarkeit weder für die positiven noch für die negativen Aussagen gegeben ist.

Ba.s Behauptung, in „qualitativen Tiefenexplorationen mit Waldorfpädagogen ... deren Alltagsorientierungen erhoben" zu haben (265), ist weit zu hoch gegriffen (und in diesem Anspruch unterscheidet sich Ba. von der ebenfalls qualitativ arbeitenden Kathrin Taube [s. o.]). Aus seinen methodologischen Hinweisen, deren Kürze er damit entschuldigt, daß „wenige Andeutungen genügen mögen", „anstelle überinstrumentierter Theoriedebatten" (172), lassen sich die Probleme qualitativer Sozialforschung kaum, die konkreten Schwierigkeiten seiner Waldorflehrergruppe gar nicht entnehmen. Das wenige, was man über Ba.s kleines Sample von zehn (!) Waldorflehrern aus zwei (!) Waldorfschulen erfährt, ist dürftig (172f, 176) und wird nicht mit deren Aussagen in Beziehung gesetzt. Letztlich betreibt Ba. keine empirische Sozialforschung, sondern legt, darüber können auch die vielen Schaubilder nicht hinwegtäuschen, eine Sammlung von Aussagen vor, die nur in Grenzen mit der Methodik quantitativer oder qualitativer Sozialforschung interpretiert ist. Ba. ist wegen eines vergleichbaren Vorgehens in einer früheren Veröffentlichung von Soziologen überaus scharf kritisiert worden. Da Ba. diese Kritiken mit beredtem Schweigen übergeht, seien die Fundstellen genannt (A. Feige, in: Jugend und Religion, hg. v. I. Holzapfel, 1992, 63ff; H. Tyrell, in: Soziologische Revue 1994, 70ff, 371ff).

Das „empirische" Kap. bietet auch nur dürftige Hinweise auf die Kontexte einer spezifisch goetheanischen Formulierung von Bildungszielen. Was Ba. als „lebendigen Goetheanismus" und als „notwendige Komponente zeitgemäßer Allgemeinbildung" in seinem Schlußkap. (253–261) einfordert, ergibt sich aus den Überlegungen zur Waldorfpädagogik und seinen Befragungen nur sehr allgemein (der anthroposophische Kontext taucht denn auch nur kurz an zwei Stellen auf [253, 259f]) und hätte auch weitgehend ohne die vorherigen Abschnitte verfaßt werden können.

Als sozialwissenschaftliche Analyse des Innenlebens von zwei Waldorfschulen läßt sich Ba.s Arbeit schwerlich bezeichnen, eher als Stimmungsbild. Seine Kritik bleibt so punktuell wie sein Lob. Daß ihm die Widerlegung der Vermutung, daß an Waldorfschulen die „Praxis trotz Theorie" gut sei (83, vgl. 165), gelungen wäre, ist aus seinen Ausführungen nicht zu ersehen. Vielleicht ist der spannendste Aspekt dieser Veröffentlichung Ba.s eigene Situierung am äußeren Rand der organisierten Anthroposophie und sein Versuch, mit dem Goetheanisten Steiner gegen den Philosophen Steiner und überhaupt gegen die organisierte Anthroposophie zu argumentieren. Auch Ba. ist damit ein Beispiel für die Spannungen, die im Augenblick bei einer von der „Dornacher Orthodoxie" nicht abgesegneten Steinerrezeption und damit bei einer möglicherweise bedeutsamen Veränderung von Steiners Präsenz in der Gesellschaft entstehen.

Die hohe Bedeutung Goethes für Steiners pädagogisches Konzept hat auch Lothar Hörners Diss. *Waldorfpädagogik und Naturphilosophie*[7] zum Thema. H. weiß, daß Goethes hohe Bedeutung in diesem Bereich unter Anthroposophen „außer Frage" steht (13), eine Einschätzung, die er teilt. Seine Folgerung allerdings, daß Goethes Einfluß aber „wesentlich größer ist, als zugegeben wird" (197), ist angesichts der außer jeder Frage stehenden Wertschätzung Goethes unter AnthroposophInnen nicht nachvollziehbar und verdeckt eher andere Quellen Steiners.

Im einleitenden Literaturüberblick nennt H. einschlägige Arbeiten, wobei allerdings wichtige Werke fehlen (z. B. W. Schneider: Das Menschenbild der Waldorfpädagogik, 1991, die H.s Doppelarbeit etwa in Steiners Menschenbild [34ff] oder Ethikkonzeption [116–119] erspart hätte). H.s Einführung in Goethes Morphologie und Farbenlehre ist hilfreich, doch folgt die überaus sparsame Verwendung von Sekundärliteratur undurchschaubaren Kriterien und läßt von den Problemen und Debatten um die Interpretation von Goethes naturwissenschaftlichen Vorstellungen nichts sichtbar werden. Beispielsweise sind die Modi von Goethes Spinoza- und Plotin-Rezeption oder die Konsequenzen seiner späten Kant-Lektüre H. offenbar nicht bewußt. Das für H.s systematische Analyse zentrale Kap. zu Steiners Goetherezeption (55ff) ist größtenteils eine weitere Darstellung Goethes (mit vielen Wiederholungen [z. B. zum Zwischenkieferknochen 38, 61, 71]), in der die entscheidenden Fragen hinsichtlich Steiners Transformation von Goethes Vorstellungen offenbleiben. Die Darstellung der Anthroposophie „unter dem goetheschen Blickwinkel" (95) ist kursorisch und wird Steiner vielfach nicht gerecht; zu kurz greifen im übrigen auch andere Interpretationen, etwa die global pantheistischen Deutungen Goethes und Schellings (97, 117f). H.s weitgehender Verzicht auf den Konjunktiv macht es außerdem an vielen Stellen nicht leicht, zwischen Referat und eigener Position zu unterscheiden.

In der Beschreibung von Steiners „Bildungslehre des Menschen" (129ff) tut sich H. schwer, goetheanisches Gedankengut nachzuweisen, was angesichts der theosophischen Quellen vieler dieser Vorstellungen nicht verwunderlich ist. Spannend wird es, wo H. auf Elemente von Goethes Vorstellungen in Steiners Anthroposophie verweist, etwa beim Prinzip der „Gestaltwerdung" (181) oder bei den Entwicklungsstufen (183). In solchen Fragen hätte das Feld von H.s Diss. gelegen. Da er die theosophischen Quellen jedoch nicht berücksichtigt, kommt es, etwa bei den Entwicklungsstufen, zu einer nur teilweise oder nicht zutreffenden Ableitung Steinerscher Vorstellungen von Goethe. Darüber hinaus kommt H. mit keinem Wort, wenn ich es recht sehe, auf die Reformpädagogik zu sprechen; dies scheint mir unverantwortlich, weil hier wichtige Einflüsse auf Steiner liegen, deren Verhältnis zu Steiners Goetherezeption zu bestimmen wäre und weil die Reformpädagogik ihrerseits in beträchtlichem Ausmaß Goetherezeption und damit eine weitere mögliche Quelle von Steiners pädagogischer Goetheverwertung war. Wichtige methodologische Fragen – etwa direkte und indirekte Rezeption, wörtliche Übernahme und Transformation – bleiben weitgehend offen. H. verschenkt ein bedeutsames Thema: Die –

[6] **Barz**, Heiner: **Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung.** Zwischen lebendigem Goetheanismus und latenter Militanz. – Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1994. 332 S. (Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung), kart. DM 34,00 ISBN: 3–89271–458–4

[7] **Hörner**, Lothar: **Waldorfpädagogik und Naturphilosophie.** R. Steiners Goetherezeption. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 216 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XI [Pädagogik], 618), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–48177–2

unbestrittene – Bedeutung Goethes für Steiner in der Pädagogik durch eine Untersuchung von Art und Reichweite der diesbezüglichen Goetherezeption Steiners zu identifizieren.

Daß die Beschreibung von Steiners Pädagogik auch heute noch völlig unkritisch Steiner-immanent betrieben werden kann, zeigt die Diplomarbeit von XENIA KUCIREK über *Die Bildungsphilosophie Rudolf Steiners und ihre Realisierung an der Waldorfschule.*[8] Die Hoffnung auf eine philosophische Analyse der Waldorfpädagogik wird enttäuscht. Es handelt sich um eine bloße Zusammenfassung von programmatischen Inhalten und ihren praktischen Umsetzungsversuchen aus inneranthroposophischer Perspektive. Jegliche Problematisierung entfällt bei K., nicht eine einzige kritische Veröffentlichung wird von ihr berücksichtigt, und das, obwohl augenblicklich die Debatte um die Waldorfpädagogik heftiger und teilweise auch sachlicher geführt wird als je zuvor. Daß dieses Buch in einer Reihe von „Hochschulschriften" erschien, ist wohl nur einem ökonomischen Verlagsinteresse zu verdanken.

IV. Das Verhältnis von Anthroposophie und Christentum

Eine offene und kontroverse Debatte findet sich zu diesem Thema in dem Sammelbd *Anthroposophie und Christentum*,[9] der auf eine Tagung zurückgeht, die von der Ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz" in Zusammenarbeit mit der Züricher Paulusakademie veranstaltet wurde. Die Beiträge stammen von zwei Vertretern der Anthroposophie (C. Bohlen, A. Heertsch), Vertretern der christlichen Kirchen sowie von zwei „Grenzgängern" (8) und belegen mit dieser Zusammensetzung die langsam zunehmende Tendenz, nicht nur übereinander, sondern auch miteinander zu reden.

C. WILLMANN schreibt über: „*Rudolf Steiner – ein einsamer Geisteswissenschaftler im Blick einiger Zeitgenossen*" (vor 1900); H. BUSER über: Steiner und die Pan(en)theismusdebatte „*Das Göttliche im Menschen – Anthroposophie und Christentum*"; J. FINGER über die Christologie Steiners und „*Das Leben Jesu und das Christus-Ereignis im anthroposophischen Weltbild*"; A. HEERTSCH: „*Wiederverkörperung und Schicksal im Alltag*"; G. SCHMID: „*Reinkarnation – anthroposophisch, indisch, christlich?*" C. BOHLEN: „*Rudolf-Steiner-Pädagogik und religiöse Erziehung*"; ders.: (Stellungnahme) „*Zum Rassismusvorwurf gegenüber der Anthroposophie*"; A. HEERTSCH: „*Antworten auf Rückfragen*" (zum Gottes- und Erlösungsverständnis der Anthroposophie); M. SCHEIDEGGER: „*Renaissance der Anthroposophie.*" – Besonders herausheben möchte ich die kurze Einführung B. GROMS „*Zum Menschen- und Weltbild der Anthroposophie*", die, wenngleich in vergleichbarer Form bereits veröffentlicht, in Grundgedanken des oft schwer überschaubaren Steinerschen Œuvres einführt, und die Darstellung J. MÜLLERS zur Situation und den Problemen des christlichen Religionsunterrichts an Waldorfschulen („*Anthroposophische Erziehung und christlicher Religionsunterricht an Waldorfschulen*"), der die komplexe und für Außenstehende schwer durchschaubare Lage aus eigenen Erfahrungen heraus kenntnisreich erläutert. Die Beiträge erheben zumeist keinen wissenschaftlichen Anspruch, die einschlägige wissenschaftliche Literatur ist in den Beiträgen meist nicht genannt (und auch in der Literaturliste fehlen wichtige Titel), doch finden sich vielfach spannende Einzelbeobachtungen.

Herausragend ist der Aufsatz des Theologie- und Religionswissenschaftsstudenten GEORG OTTO SCHMID, der die Rassenlehre Steiners analysiert und dabei wissenschaftlich Maßstäbe in diesem Bereich der Anthroposophie-Forschung setzt. Er ordnet Steiners Aussagen chronologisch, legt die Veränderungen und Widersprüche offen und vermeidet damit die angesichts des Forschungsstandes oft zu beobachtende, aber durchwegs inadäquate Harmonierung unterschiedlich situierter Aussagen Steiners zu einem „System". Die kultur- und anthroposophiehistorischen Kontexte sind oft nur andeutungsweise genannt, aber mehr zu verlangen, wäre beim augenblicklichen Forschungsstand überzogen. Die hilflose Polemik in der Antwort des Anthroposophen CORNELIUS BOHLEN, der Schmid eine „seltsam getrübte Logik" vorhält (199), verdeutlicht, wie schwer einem Teil der Anthroposophen die kritische Steiner-Lektüre fällt.

Eine traditionell-anthroposophische Steiner-Rezeption findet sich in den *Betrachtungen zum Neuen Testament*[10] EMIL BOCKS (1895–1959). Bo., zweiter „Erzoberlenker" der von Steiner inspirierten „Christengemeinschaft", hat in den Jahren 1927 bis 1952 Interpretationen zum NT vorgelegt, die im vorliegenden Bd teilweise gesammelt sind. Sie wurden in einer Bearbeitung Bo.s publiziert, durch die er sich möglicherweise von Steiners spiritualisierenden Tendenzen zugunsten einer stärker historisch fundierten, die „konkrete Geschichtserkenntnis" (14) mehr berücksichtigenden Tendenz distanziert hat. Trotzdem bleibt für Bo.s Deutung Steiner der alles bestimmende hermeneutische Schlüssel, gegenüber dem die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese, soweit sie von Bo. überhaupt rezipiert werden, keine Chance einer Korrektur besitzen.

Bo.s Abhängigkeit von Steiner zieht sich durch das gesamte Werk und durch alle entscheidenden Stellen. In der Schöpfungsgeschichte übernimmt er das theosophische Modell der „sieben planetarischen Runden" der kosmischen Geschichte und lokalisiert etwa den Schöpfungsakt im „wärmewogenden Saturnzustand" (316); oder Steiners historisch fiktionale (im anthroposophischen Selbstverständnis: geschaute) Vita der verborgenen Jahre Jesu zwischen dem 12. und dem 30. Lebensjahr füllt er mit Steiners „Fünftem Evangelium" (557). Auch Steiners Antijudaismus durchzieht, verschärft durch die dominierende Rolle johanneischer Formulierungen, fast ungebrochen Bo.s Vorstellungen („Die Juden *mußten* aus ihrer Welt heraus Christus und seine Jünger als Frevler und Störenfriede empfinden" [318]). Die historisch-kritische Exegese spielt eine sekundäre Rolle, dazu auf dem Stand der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und der zwanziger Jahre. Folglich ist vieles vom heutigen Stand der Forschung aus nicht mehr haltbar: Mt etwa als „Repräsentanten der essäischen (sic) Anschauung" zu betrachten (807), entbehrt einer nachweisbaren Grundlage (und leitet sich von Steiners Vorgaben und der Debatte vom Ende des 19. Jh.s her).

Bo.s Christologie ist doketisch, auch hierin ganz von Steiner abhängig: „Am Kreuze, im Sterben des Christus, vollzieht sich die denkbar größte Steigerung jenes alten Einweihungserlebnisses, indem es jetzt nicht ein menschliches Ich, sondern das Christuswesen ist, das die leere Schale der Menschlichkeit zurückläßt." (401) Bo. merkt selbst, daß damit die antidoketischen Formulierungen des NT, etwa das „Essen und Trinken des Auferstandenen", nicht in Deckung zu bringen sind und zum „allertiefsten Rätsel" werden (453). Deshalb deutet er diese Nahrungsaufnahme als „Aufbau einer neuen *geistigen* Leiblichkeit" (455, Hervorhebung durch Rez.), aber dies kehrt die biblischen Intentionen schlicht um.

Bo.s Chance und berechtigtes Anliegen ist die Stärkung eines spirituellen Schriftsinns (vgl. 557). Seine Allegorisierungen verlieren jedoch die Bodenhaftung mit dem biblischen Text, wenn etwa die drei Kreuze auf Golgatha als ‚Abbild' der Trinität und zugleich die beiden Schächer als Luzifer und Ahriman gedeutet werden (383f). Bo. interpretiert hier wie an vielen anderen Stellen mit Steiner gegen den biblischen Text. In dieser Fixierung auf die Autorität Steiners kommen alle guten Absichten und Ansätze Bo.s zum Erliegen.

Eine seit Jahren schwelende, aber erst in jüngerer Zeit zunehmend öffentlich geführte Debatte betrifft das Verhältnis von Katholiken und Anthroposophen. Dabei geht es zumeist um Valentin Tomberg (1900–1973). Für SERGEJ O. PROKOFIEFF und CHRISTAN LAZARIDÈS handelt sich bei diesem in die katholische Kirche konvertierten anthroposophischen Dissidenten um einen *Fall Tomberg*,[11] der eine besondere Pointe durch die Existenz einer Gruppe katholischer, an Tomberg orientierter Anthroposophen erhält.

Tomberg, Deutschbalte evangelischer Konfession, wurde 1932 Generalsekretär der estnischen Anthroposophischen Gesellschaft, später Mitglied der esoterischen Schule und konvertierte 1943 in die orthodoxe, 1945 in die katholische Kirche. Ihm folgten dorthin im Laufe der Jahre weitere Anthroposophen, andere fanden zu einem vertieften Verständnis ihrer religiösen Existenz; von der Hochschätzung des Tombergschen Werks bei engagierten Katholiken ist in der nächsten Rezension zu reden.

In den beiden Aufsätzen von Lazaridès (13–36) und Prokofieff (37–135) wird dieser Lebensgang aus der Sicht orthodoxer Anthroposophen gedeutet. Verantwortlich für die Konversion seien die Jesuiten, die als verschwörerische, dämonische Geheimgesellschaft gezeichnet werden: Tomberg habe „Schmeichelei und Dolchstich mit jesuitischer Raffinesse" gehandhabt (18), der „Jesuitismus" sei „seinem Wesen nach gegen jegliche Form der menschlichen Freiheit ausgerichtet" (44), er habe „auch die Sünde gegen den Geist begangen" (47), sei „sichtbare Inkorporation" eines „dämonischen Doppelgängers der Kirche" (52). Tomberg sei ergo „in das Lager [der] unerbittlichsten Erzfeinde" der Anthroposophie gewechselt (98), sein Verhalten „kann nicht anders denn als geistiger Verrat bezeichnet werden" (99). Diese besinnungslose Polemik spricht gegen sich selbst und wäre als psychologisches Bedrohungssyndrom zu entschlüsseln.

Die Sachauseinandersetzung bleibt dürftig und auf inneranthroposophische Konfliktfelder beschränkt. Dabei sind zwei Bereiche

[8] **Kucirek**, Xenia: **Die Bildungsphilosophie Rudolf Steiners und ihre Realisierung an der Waldorfschule.** – Frankfurt: Peter Lang 1995. 172 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XI [Pädagogik], 606), kart. DM 65,00 ISBN: 3-631-47372-9

[9] **Anthroposophie und Christentum.** Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung. Hg. von Joachim Müller. – Würzburg: Echter 1995. 233 S. (Weltanschauung im Gespräch, 13), kart. DM 39,80 ISBN: 3-7228-0360-8

[10] **Bock**, Emil: **Das Evangelium.** Betrachtungen zum Neuen Testament. – Stuttgart: Urachhaus ²1995. 1080 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3-87838-406-8

[11] **Prokofieff**, Sergej O. / **Lazaridés**, Christina: **Der Fall Tomberg.** Anthroposophie oder Jesuitismus. – Dornach: Verlag am Goetheanum 1995. 149 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-7235-0893-6

sehr deutlich: Die *emotionale Gegenwehr* kennzeichnet das Ausmaß der Angst, die die Konversion Tombergs, der stellvertretend für eine Vielzahl weiterer Konversionen in die katholische Kirche steht und die die Anthroposophische Gesellschaft von ihrer Gründung an begleiteten, auslöst. Zum anderen zeigt sie die *anthroposophische Empfindlichkeit* gegenüber einer Kritik an Steiners Monopolstellung, denn Tomberg nimmt sich letztlich nur die Freiheit, Steiner beim Wort zu nehmen, eigene „übersinnliche Erkenntnisse" zu präsentieren und den „Meister" dann umzuinterpretieren und teilweise zu korrigieren. In nur leicht verklausulierter Form läßt P. den zentralen Problemtopos erkennen: Spielt Steiner oder Tomberg die entscheidende Rolle als Erlöser der Diastase von ‚Intellektualität und Spiritualität'? In anthroposophischer Terminologie: Ist Steiner oder Tomberg ein Boddhisattva und Vorgänger des „zukünftigen Maitreya-Buddha" (61)? Steiner könnte, dies ist P.s Urangst, zu „einem von vielen" dezentriert werden (78).

Für die anstehende kirchliche Debatte über das Verhältnis zu den sich als ‚Anthroposophen und Katholiken' (115) verstehenden Grenzgängern trägt dieser Bd wenig aus. Weder spürt Prokofieff den Gründen für die Attraktivität Tombergs nach noch analysiert er präzise und über polemische Hinweise hinaus die autoritären Elemente in Tombergs Werk. Aber er klärt über die Verunsicherung eines Teils der „orthodoxen" Anthroposophen auf, die sich an dieser Debatte beteiligen.

Die Gegenposition ist nachzulesen bei einem Exponenten dieser anthroposophisch und katholisch orientierten Christen, dem Verwalter der Manuskripte Tombergs, bei Martin Kriele, Prof. für Allgemeine Staatslehre und Öffentliches Recht an der Univ. Köln. Er hat in einem autobiographischen Rückblick mit dem Titel *Anthroposophie und Kirche*[12] über seinen bisherigen Lebensweg und die ihn dabei begleitenden Personen und Themen Rechenschaft abgelegt. Dabei erfährt man viele bislang unbekannte Details über dieses in seinen Vorstellungen und Einflüssen schwer durchschaubare Milieu.

K. hat mit seinem teilweise sehr persönlich gefärbten Einblick und der Offenlegung seiner Konversionsgeschichte das Recht auf eine Besprechung, in der die Entscheidungen in seinem Forum internum zu respektieren sind. Eine Kritik seiner dogmatischen Positionen ist ein anderes Thema und nur ganz am Rande Gegenstand meiner Rezension.

K. berichtet von seiner Jugend in einem liberal-protestantischen Elternhaus und dem dort angelegten „Glaubensverlust", der durch „die Theologie" (21 u. ö.) entweder rationalistisch („Bultmann") oder fideistisch („Barth") exekutiert worden sei. Über die Anthroposophie habe er den entscheidenden Zugang zum Christentum und in die katholische Kirche gefunden und durch Valentin Tomberg eine wesentliche Vertiefung seines Glaubens erfahren. Bei K.s Konversionsmotiven spielen der katholische „Kult", die in der kirchlichen Lehre tradierten „Wahrheiten" und die bei seinem Eintritt gegenüber persönlichen Überzeugungen erfahrene Liberalität (105, 125) eine wichtige Rolle. K. verhehlt nicht, daß er die beim Eintritt in die Kirche offengelegte Reinkarnationslehre weiterhin vertritt. In diesem Zusammenhang fällt auch Licht auf die Gründe, weshalb sich Karl Rahner zu Reinkarnationsfragen geäußert hat, es waren vermutlich Anfragen wie diejenige K.s (102f). Um bei den Personalia im katholischen Umfeld zu bleiben: Zu einem der wichtigsten Begleiter seines Lebens zählt K. Robert Spaemann (83 u. ö.), den er aus Joachim Ritters inzwischen legendärem „Collegium Philosophicum" kannte. Spaemann gehörte mit Hans Urs von Balthasar auch zu den Vf.n eines Vorworts zu Tombergs „Großen Arkana des Tarot", über deren Edition – angeregt durch Hermann Herder – K. aufklärt (158).

Über die internen Auseinandersetzungen in der Anthroposophischen Gesellschaft berichtet K. vor allem im Blick auf Tomberg und dessen Rolle als „Boddhisattva" (s. o.), die zu bitterer Polemik, Zensur und Ausschlüssen führten. Sein eigener Austritt aus der Anthroposophischen Gesellschaft, der nach Abschluß des Buchs erfolgte, beleuchtet ein weiteres inneranthroposophischen Konfliktfeld, Steiners teilweise üble Kirchenkritik, die im Vorwurf blinder Autoritätsgläubigkeit und eines unterentwickelten Bewußtseinsstandes von Kirchenchristen kulminiert. K. hat demgegenüber die Kirche, ihre Dogmen und Lehrtradition, ihren Kultus und ihre Sakramente über lange Jahre verteidigt, ein sicherlich mutiges Unterfangen in der Anthroposophischen Gesellschaft.

Das Erbe der anthroposophischen Tradition bei K. bleibt gewaltig: Steiners „Weisen der ‚übersinnlichen Erkenntnis'" (263), seine antikantianische Theorie der „Überschreitung empirisch-rationaler Erkenntnisgrenzen" (266), seine Reinkarnationslehre (64–80) oder Teile seiner Christologie (170. 184) prägen weiterhin K.s Denken. Über das Verhältnis dieser Vorstellungen zu den Traditionen der Kirche äußert sich K. relativ wenig. Allerdings scheint ihm bei seinem Bekenntnis zur Reinkarnationlehre, wie ihre lange Behandlung wohl andeutet, klar zu sein, daß er sich hier weit vom Konsens aller Christentümer entfernt hat.

K.s Katholizismus scheint mir zwei aufschlußreiche strukturelle Eigenheiten zu besitzen, die sich wohl nicht von seiner anthroposophischen Vergangenheit trennen lassen:

(1.) K. denkt wenig hermeneutisch. Eine auffällige und exemplarische Fehlstelle betrifft die historisch-kritische Exegese. Sie wird durchweg negativ qualifiziert oder kommt nicht vor (vgl. 263). Beispielsweise versteht er die Jungfrauengeburt realistisch, als „Schöpfungswunder" (47), in Abwehr der generellen Leugnung dieses Topos. Auch andere Themen wie die Vorstellungen von Engeln werden realistisch gedeutet. Aber nach den Kriterien dieser Interpretation fragt K. nicht. Bei diesem namentlich in persönlichen Entscheidungen legitimen Verfahren wird die kirchliche Tradition auf Interpretationsoptionen zurückgenommen.

(2.) K.s Einschätzung der historisch-kritischen Exegese ist nicht nur ein Hinweis auf die Verwundungen, die die Entmythologisierungsdebatte bei K. hinterlassen hat, sondern auch ein Beispiel für die das Buch latent durchziehende Kritik (um nicht von Feindschaft zu sprechen) gegenüber der zeitgenössischen wissenschaftlichen Theologie. Bemerkungen wie die, daß das „kultische Leben der Kirche" „unbeeindruckt vom Gerede der Intellektuellen" überlebt habe (141), daß die „Unterwanderungstheologie" auch eine „gewisse Popularität . . . im katholischen Kirchenvolk" besitze (140) oder ob es notwendig sei, „Priestern und Religionslehrern" den „Kopf mit einer riesigen Menge unwichtiger wissenschaftlicher Kenntnisse" anzufüllen (292), sind nicht nur Hinweise auf mögliche Problemfelder, sondern lassen in ihrer emotionalen Formulierung die Gegner deutlich werden, gegen die K. seinen Glauben gefunden hat und die er für seinen wie für den gesamtgesellschaftlichen Glaubensschwund (mit)verantwortlich macht. Letztlich scheint ihm die spirituelle Dimension einer (literar-)wissenschaftlichen Erschließung der Bibel fremd geblieben zu sein, K. bezieht demgegenüber seinen religiösen Atem aus einer spirituellen Schriftauslegung in der Tradition Steiners und Tombergs.

Aus solchen Positionen heraus läßt sich K. nicht leichthin als „konservativ" bezeichnen. Seine Relativierung des Sinns kirchenamtlicher Stellungnahmen zur Sexualität oder seine Kritik an der Durchsetzung von Normen vermittels „Sakramentsentzug" (293f) treffen sich eher mit liberalen Positionen in der Kirche. Andererseits ist seine Kritik an der „aufgeklärten Weltanschauung" von einem irritierenden Reduktionismus (sie sei rationalistisch, progressistisch, materialistisch und psychologistisch [248–251], der Begriff „kritisch" fällt nicht) und zieht sich mit vergleichbar schlagwortartigen Abbreviaturen durch das ganze Buch. K. steht für eine Gruppe von Katholiken, denen die Realpräsenz des Göttlichen und eine sinnlich erfahrbare, ästhetische Religion am Herzen liegt und die sensibel sind für möglicherweise drohende Verluste. Die Einforderung dieses Typs katholischer Lebenswelt ist angesichts einer Kirche, die mit einer Pluralität von Frömmigkeitsformen lebt, wichtig; dabei macht aber das ambivalente Verhältnis zur kritischen Vernunft, und dazu zählt für eine historische Religion wie das Christentum auch die historische Kritik, eine Anknüpfung nicht gerade leicht. Mich hat bei diesen Überlegungen zudem die Frage nicht losgelassen, ob K. die Toleranz, die er etwa für seinen Reinkarnationsglauben fordert, auch den von ihm inkriminierten Positionen entgegenbringen könnte.

Der für die öffentliche Debatte springende Punkt von K.s Positionen liegt dort, wo er seine Vorstellungen nicht nur mit inhaltlichen Argumenten, sondern auch durch institutionelle Strukturveränderungen durchzusetzen trachtet. 1990 etwa schlug K. eine relativ weitgehende Auflösung des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses vor, u. a. sollten das Selbstergänzungsrecht der Fakultäten aufgehoben und Professoren in ein kirchliches Angestelltenverhältnis versetzt werden (IKaZ [1990] 552). Im Licht dieses Buchs wird deutlich, daß dabei zu großen Teilen K.s persönliche Erfahrungen zu Indikatoren für die Lage der Kirche (und der Theologie) generalisiert wurden und welche weltanschaulichen Hintergründe bei K. zumindest indirekt in Betracht zu ziehen sind.

Für das Verhältnis von Anthroposophie und Christentum zeigt K.s Bericht relativ deutlich das Problemdispositiv an, das in den kommenden Jahren zu diskutieren ist: Hier werden teilweise Themen aufgegriffen, die die Kirchen nur zum eigenen Schaden ignorieren können, aber bei K. nur unter Einschluß von Weltanschauungselementen auftreten, die dem biblischen Fundament und der kirchlichen Lehrtradition fremd sind oder ihr – wie die Reinkarnationslehre hinsichtlich Anthropologie und Soteriologie – entgegenstehen. K. steht nicht allein: Die von Steiner inspirierte „Christengemeinschaft" sucht augenblicklich die Annäherung an die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen".

[12] **Kriele**, Martin: **Anthroposophie und Kirche.** Erfahrungen eines Grenzgängers. – Freiburg: Herder 1996. 300 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–451–23967–1

Bergunder, Michael: **Wiedergeburt der Ahnen.** Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung. – Münster: Lit-Verlag 1994. XII, 514 S. (Hamburger Theologische Studien, 6), kart. DM 68,80 ISBN: 3-89473-800-6

Spätestens seit Lessing 1780 in der „Erziehung des Menschengeschlechts" behauptet hatte, die Seelenwanderung sei die älteste eschatologische Vorstellung der Menschen (§ 95), geistert diese These durch die europäische Esoterik. Bergunder hat sich der Mühe unterzogen, bei indigenen Kulturen die Gegenprobe zu machen und damit implizit auch derartigen Traditionsbehauptungen nachzugehen.

In den Prolegomena problematisiert B. u. a. die von ihm mitgetragene Voraussetzung der Einheitlichkeit indigener Kulturen. Er stellt sich sodann in den Kontext von Lévy-Bruhls mythischer Interpretation „primitiver" Religionen und der religionsphänomenologischen Methode. Im Hauptteil, der „religionsethnographischen Übersicht", führt B. eine Sekundäranalyse ethnologischer Literatur durch, in der er (wissenschaftliche) Veröffentlichungen zu Völkern in Afrika, Australien, Ozeanien, Sibirien und Amerika auf Reinkarnationsvorstellungen durchmustert. In diesem Kap. liegt quantitativ der Schwerpunkt der Arbeit, mit ihm ist ein Kompendium zu den außereuropäischen Reinkarnationsvorstellungen in den Augen europäischer Forscher entstanden.

B.s zentrale These lautet, Reinkarnation sei bei indigenen Völkern Ahnen- und Säuglingsreinkarnation (wobei er die Identifizierung des zweiten Typus als eigenes Forschungsergebnis ausweist [388]). Reinkarnation finde demzufolge immer im Clanverband statt, als Reinkarnation von Verwandten, und, bei der Säuglingsreinkarnation, als Wiederkehr eines gerade verstorbenen Kindes. Zu Recht grenzt er von diesen Vorstellungen die Konzepte einer „Seelenwanderung" scharf ab (91), „die Wanderung eines Menschen durch die Existenzen" (401). Damit ist ein signifikanter Unterschied zu einem beträchtlichen Teil der europäischen (und teilweise auch indischen) Vorstellungen benannt, wo Reinkarnation meist individualisiert und den Familienverband sprengend gedacht wird. B. kann eine Vielzahl weiterer Unterschiede aufzeigen: Die Anthropologien indigener Kulturen arbeiten oft mit beträchtlich von der europäischen Tradition abweichenden Modellen, wenn beispielsweise mit der „Mehrfachgegenwart" eines Ahnen in vielen Personen gerechnet wird (362–366); Reinkarnation kann soziologisch im Kontext von Passageriten interpretiert werden, wenn der wiederkehrende Ahne als Schutzgeist verstanden wird (370–372), wobei dann die Bedeutung einer Reinkarnation mit der Aufnahme ins Erwachsenenalter verschwindet (368); wird die Säuglingsreinkarnation als Antwort auf die hohe Kindersterblichkeit gelesen (394), ist sie Teil medizinischer Erklärungsmuster. Mit diesen und anderen Thesen gelingt es B., die Eigenheiten indigener Vorstellungen deutlich zu machen. Die Arbeit leistet damit einen ausgezeichneten Beitrag zur Präzisierung der teilweise recht diffusen Diskussion über Reinkarnationsphänomene außerhalb Europas (und Indiens) und wehrt ihrer Vereinnahmung durch europäische Vorurteile.

Methodologisch hätte man sich allerdings einen kritischeren Zugriff auf B.s Quellen, die eben keine Selbstdarstellungen indigener Kulturen, sondern die Berichte europäischer und amerikanischer Forscher sind, gewünscht. B. gibt zwar Hinweise zur Quellenkritik (3–18), beleuchtet sein Verhältnis zur Religionsphänomenologie und ihrer Methodik (86–93, 343–355) oder nennt, affirmativ wie kritisch, traditionelle Interpretationsansätze mündlicher Religionen (319–342, also nachdem er sein Material ausgebreitet hat), doch findet keine durchgängige Anwendung auf das Quellenmaterial statt. An manchen Stellen legt er zwar auf seiten der Forscher Interpretationsinteressen offen, dokumentiert er auf seiten der Befragten „sekundäre Rationalisierungen", die etwa entstehen, wenn ein Befragter die Antwort ad hoc erfindet (103), aber in der Mehrzahl der Fälle bleibt es bei einer weitgehend unkritischen Übernahme der Deutungen der Forschungsliteratur, einschließlich der bis an den Anfang dieses Jh.s zurückreichenden und teilweise mit aniministischen oder evolutionistischen Prämissen arbeitenden Darstellungen.

Nun scheint mir, daß B.s zentrale Thesen zur Ahnen- und Säuglingsreinkarnation oder überhaupt die Unterscheidungen zu individualistischen Seelenwanderungskonzeptionen westlichen Zuschnitts so eindeutig sind, daß sie auch eine prämissen- und kontextkritische Relecture der Forschungsliteratur überstehen würden. Aber in vielen Detailinterpretationen taucht dann doch die Frage auf, ob respektive wieweit B.s Deutung indigener Kulturen über die Analyse der Befragungen von Europäern diesen Kulturen selbst gerecht wird. Etwa: Das Konzept, Reinkarnation ganz oder teilweise als Weitergabe einer Lebenskraft oder *force vital* zu interpretieren, wie es von vielen Forschern favorisiert wird, lehnt B. weitgehend ab (364, 404) – m. E. ohne ausreichende Abwägung. Ob oder wieweit dieses oder andere Modelle aus dem europäischen Denkhorizont dann letztlich adäquate Interpretationsmuster abgeben, bliebe im Einzelfall zu klären. Die Abkehr vom Postulat der Einheitlichkeit indigener Kulturen hätte allerdings eine beträchtliche Mehrarbeit bedeutet und den Rahmen der ohnehin umfangreichen Arbeit gesprengt, aber nur im Rahmen einer kritischen Hermeneutik ist der europäische Blick auf fremde Kulturen zu nutzen.

Bonn Helmut Zander

Badewien, Jan: **Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen?** – Konstanz: Friedrich Bahn Verlag 1994. 136 S. (Reihe Apologetische Themen, 5), kart. DM 19,80 ISBN: 3-7621-7705-8

Badewiens Darstellung ist im wesentlichen eine Kritik an Reinkarnationsvorstellungen aus christlicher Perspektive und in dezidiert apologetischer Absicht. Darin werden die Differenzen zu christlichen Positionen sehr deutlich, die Attraktivität von Reinkarnationsvorstellungen verschwindet jedoch hinter der Abgrenzung.

Die Reinkarnationsvorstellungen werden relativ kurz und kursorisch dargestellt (21–62, 80–86), aber im Anhang durch instruktive Texte ergänzt. Den größten Umfang von B.s Text nimmt die Auseinandersetzung zwischen „Reinkarnation und christlichem Glauben" ein, in historischer und systematischer Perspektive (63–116). B. stützt sich über weite Strecken auf Sekundärliteratur; dies ist in einer populären Darstellung legitim, nicht jedoch die Ausschaltung der Selbstdarstellung von Gruppen zugunsten kritischer Literatur an manchen Stellen (z. B. 16, Anm. 17; 27, Anm. 13).

Die Darstellung der christlichen Theologie, die im wesentlichen traditionellen protestantischen Positionen folgt, tendiert mehrfach zu Verkürzungen, die mir problematisch erscheinen, weil sie – so läßt sich nur vermuten – zur Profilierung der Abgrenzung pointiert wurden und die sich B. möglicherweise vom Gegner der Auseinandersetzung hat aufdrängen lassen. Ich belege dies an drei Beispielen:

(1.) Die christliche Anthropologie gehe „meist in der vorherrschenden christlichen Tradition" von der „Zweiheit Leib und Seele" aus, B. bezeichnet als „das ganze Menschsein: Leib und Seele" (106). Reinkarnationsmodelle hingegen benutzten den Ternar Leib, Seele und Geist (59). Damit reproduziert B. einen anthropologischen Dualismus, mit dem sich unter genauer Angabe hermeneutischer Bedingungen zwar auch innerhalb christlicher Theologie arbeiten läßt, der aber sicher nicht biblisch ist, wie auch B. an anderer Stelle (102) durchblicken läßt. Pikanterweise geht es ihm um die Verteidigung der leiblichen Dimension, aber zugleich inkorporiert B. mit diesem dualistischen Modell körperdistanzierte Traditionen und einen zentralen problematischen Aspekt von Reinkarnationsvorstellungen in die christliche Theologie. Da ein Verweis auf die Problemfolgen des christlichen Leib-Seele-Modells unterbleibt (wie überhaupt die selbstkritische Kommentierung der christlichen Tradition weitgehend fehlt), erscheint die inakzeptable Fassung des Leib-Seele-(Geist-)Modells von Reinkarnationssystemen mit dem problematischen Leib-Seele-Modell der christlichen Tradition gekontert.

(2.) Die damit vorgenommene Marginalisierung des Geistes geschieht offenbar in antipantheistischer Absicht (59, 106f), arbeitet aber dem etwa in anthroposophischen Kreisen kursierenden Vorwurf christlicher Geistvergessenheit zu. Die Betonung der Alterität Gottes gegenüber seiner Schöpfung ist so richtig wie die Relativierung von Zwischentönen einer radikalen schöpfungstheologischen Diastase zwischen Gott und Mensch (106) dem exegetischen Befund nur mühsam gerecht wird. Vom Geist etwa nur im Kontext der Seele zu reden, und selbst das nur, „sofern man hier unterscheiden will" (107), nimmt einer Pneumatologie viele Chancen.

(3.) Die Gnadentheologie (96–99) expliziert B. als „Vorrang der Gnade vor Leistung und Vergeltung" (96), gemeint sind Selbsterlösung und Karma in Reinkarnationssystemen. Dieser Vorrang ist, keine Frage, unersetzlicher christlicher Konsens. Allerdings wäre gerade gegenüber reinkarnatorischen Positionen deutlich zu machen, weshalb die christliche Gnadenlehre nicht im Determinismus endet, gerade wenn man mit Kurzformeln wie „Er agiert, wir reagieren" arbeitet (106). Die Akzeptanz von Reinkarnationslehren hat m. E. eben auch mit gnadendeterministischen Fehlleistungen christlicher Theologie zu tun, wovon B. in seinen Überlegungen zur Attraktivität des Reinkarnationsglaubens (16–20) aber nicht spricht. Ich unterstelle B. keinen Determinismus, fürchte jedoch, daß genau diese Vorstellung bei Lesern ankommen kann.

Das Ziel dieses Buches ist offenbar die Stabilisierung von Christen gegenüber der Begegnung mit Reinkarnationsvorstellungen, so daß es nicht ganz fair wäre, Anforderungen für ein dialogorientieres Werk anzulegen. Ich frage mich allerdings, was passiert, wenn einem Leser oder einer Leserin dieses Werkes begeisterte Reinkarnationsanhänger begegnen, die die Erklärungsleistungen reinkarnatorischer Systeme stark machen und zudem noch zielsicher auf die Problemstellen der christlichen Tradition weisen.

Bonn Helmut Zander

Bochinger, Christoph: **„New Age" und moderne Religion.** Religionswissenschaftliche Analysen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 695 S., kart. DM 168,00 ISBN: 3-579-00229-6

B. legt, nach dem Abklingen der New-Age-Debatte der 1970er und 80er Jahre, eine sehr umfangreiche Arbeit vor, die als theologische Diss. (München 1982/83) eine religionswissenschaftliche Deutung des Phänomens beansprucht und von ihrem Ansatz und Umfang her als eine die bisherige Forschung saldierende Untersuchung angelegt ist, in der man nur wenige Literaturtitel vermißt. Von ihrem Umfang her, aber auch von den Versuchen, das Thema historisch und systematisch zu durchdringen, verdient B.s Arbeit hohe Anerkennung.

Die Besprechung der Sekundärliteratur (40–80) bildet einen ersten gewichtigen Schwerpunkt. Sie hebt insbesondere auf Probleme, weniger auf die Leistungen und Erträge dieser Forschungen ab; B.s Kritik ist zumeist gut begründet, nur „die Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten" kommen mit einer pauschalen Disqualifizierung (sie hätten „den Blick für die neue religiöse Szenerie im ganzen eher verstellt", 46) nicht ganz in den Genuß von B.s Differenzierungsvermögen.

Auch die Kritik an der New-Age-Analyse von Christoph Schorsch scheint mir – vielleicht aufgrund der partiell großen Nähe beider Veröffentlichungen – überzogen. B. kritisiert etwa Schorschs Konzentration auf Capra (59), gestaltet dann aber seine eigene systematische Analyse über fast 100 Seiten als Analyse und Einordnung von Capras Position (421–509); auch bei den Gegenstandsbereichen des New Age sind die Überschneidungen mit Schorsch deutlicher als die Differenzen (z. B. 399–402, 411–413).

Hinter den „zeitgeschichtlichen Zugängen" (103–137) verbirgt sich eine Übersicht über Phänomene, die dem New Age zugerechnet werden; sie folgt bekannten Mustern und ist deshalb sinnvollerweise kurz. Neu ist eine Analyse der Bedeutung wichtiger Verlage (138–171). In den „begriffs- und ideengeschichtlichen Zugängen" sucht B. historische Wurzeln aufzuspüren (u. a. bei Emanuel Swedenborg und William Blake) und zentrale Begriffe (New Age, Wassermann-Zeitalter) kulturhistorisch aufzuschlüsseln. Die abschließende „Themenwahl und Struktur neuer religiöser Entwürfe" ist, wie gesagt, v. a. eine Auseinandersetzung mit F. Capra. Ein umfangreicher Dokumentationsteil zu Literatur und Archivalien (535–659), der schon allein ein respektabler Beitrag zur Forschung ist, sowie Register beschließen die Arbeit.

B.s Selbstverortung im Feld von Religionswissenschaften und Theologie greift in die schwierige Debatte der Verhältnisbestimmung zwischen beiden Disziplinen ein. Wie die Religionswissenschaftler auf den „Import" der Deutungsmustern von Religion aus theologischer Perspektive und die Theologen auf die relativ zurückhaltende Profilierung als christlich-theologische Arbeit reagieren werden, bleibt abzuwarten.

Bei der Aufarbeitung des Materials hat B. mit der Analyse der Bedeutung von Verlagen eine Pionierarbeit geleistet, die m. E. nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Er macht plausibel, daß die Verfügbarkeit (nicht: Produktion) einschlägiger Ideen und überhaupt die Formulierung des Singulars New Age (-Bewegung) an der gezielten Publikationstätigkeit von Verlagen hing. B. zeichnet am Beispiel der kleinen Verlage Otto-Wilhelm-Barth und Dianus-Trikon diese von hohem Idealismus getragenen, die Szene begleitenden Aktivitäten nach. Die Übernahme von Buchtiteln aus dem subkulturellen Milieu in das Programm großer Verlage (etwa bei Goldmann oder Heyne) oder die Produktion eigener Reihen (etwa bei Herder) indizieren hingegen die stärkere Kommerzialisierung religiöser Inhalte bei Großverlagen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen.

Auch in dem Versuch, die historischen Wurzeln des New Age zu identifizieren, hat B. beachtliches Material zusammengetragen, unter dem sich, zu Unrecht verborgen, kleine Kabinettstücke der Forschung befinden, etwa der Zusammenhang der Weltalterspekulation, aus dem der New-Age-Topos erwachsen ist, mit der Panbabylonismusdiskussion und der Aufarbeitung der Geschichte der Astrologie des 19. und frühen 20. Jh.s (322–323). Doch bleibt die Zuordnung der meisten historischen Kap. zur New-Age-Bewegung der Nachkriegszeit prekär: Je weiter die „Wurzeln" zurückliegen, um so brisanter wird die Frage, wieweit es sich um reale Traditionen oder analoge Vorstellungen handelt.

Da B. schließlich eine „kontinuierliche Auseinandersetzung" mit außerchristlichen Zeitalterlehren und „festgefügte ideengeschichtliche Topoi" als „Hintergrund" des New Age behauptet (521), suggeriert er eine Tradition, die m. E. auf schwachen Beinen steht oder in der Luft hängt. Dies bedeutet nicht, daß es die von B. unterstellten Zusammenhänge nicht doch so oder ähnlich geben könnte, aber sie scheinen mir rezeptionsgeschichtlich teilweise schlecht oder nicht begründet.

An B.s genetischer Rekonstruktion des New-Age-Begriffs und der Zeitaltervorstellungen lassen sich die Bedenken verdeutlichen. B. weist Swedenborg in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zu, kann aber an der Stelle, wo er den New-Age-Begriff als „Erbe Swedenborgs" ausweisen will (282), nur eine vergleichbare Vorstellung im Begriff der „Neuen Kirche" ausmachen. Der Begriff kommt dann zwar bei Swedenborgianern vor, aber dabei bleibt denkbar, daß er von William Blake aus dort eingewandert ist. Andere Autoren, wie Jakob Böhme, hat B. nicht überprüft, offenbar weil Böhme Swedenborg nicht bekannt war (260); Im übrigen ist das Feld möglicher Ideenlieferanten in der okkulten Tradition der frühen Neuzeit kaum überschaubar. Unter diesen Bedingungen bleibt die zentrale Positionierung Swedenborgs in dieser Frage vorerst dezisionistisch.

Bei der Rückverfolgung der Zeitalterspekulationen in die Renaissance, in das Mittelalter (Joachim von Fiore) und schließlich in die Antike (Apokalyptik) wird die fehlende Statusbestimmung dieser Topoi vollends problematisch. Neben der behaupteten Kontinutität sind, insbesondere durch die Quelleneditionen im 18. und 19. Jh., vielfältige andere Vermittlungsmöglichkeiten (und auch Neuansätze) denkbar.

Hingegen kann B. von W. Blake an und überhaupt in der Tradierung im angelsächsischen Raum eine homologe Verwendung des New-Age-Begriffs aufweisen, die die Behauptung einer „kontinuierlichen Auseinandersetzung" rechtfertigt und die unsere Kenntnisse über den Traditionszusammenhang der Zeitaltervorstellungen im 19. und 20. Jh. deutlich über die bisherige Forschung hinaus weiterbringt, die sich bislang meist mit einem Hinweis auf die Theosophische Gesellschaft und vor allem auf Alice Bailey begnügte. Während B. hier geradezu spannende Verbindungen aufzeigen kann, geraten die Ausführungen zu älteren Vorstellungen zu religionsphänomenologischen Exkursen, deren Ertrag für B.s Thema gering bleibt.

Ich formuliere meine Kritik an B.s historischen Hypothesen nicht zuletzt deshalb so deutlich, weil er der in esoterischen Kreisen weitverbreiteten Mythenbildung von der Kontinuität einer geheimen Überlieferung Vorschub leistet und im Zweifel die „wissenschaftliche" Begründung dafür liefert.

Die Pointe von B.s systematischer Analyse ist die Interpretation des New Age als Verschränkung von säkularer und religiöser Weltdeutung, als „säkulare Fassung religiöser Topoi – religiöse Deutung säkularer Themen – säkulare Religionsvermittlung" (507). Damit verabschiedet B. die allesamt unbefriedigenden institutionssoziologischen Interpretationen oder die immer nur annähernd zutreffenden Zusammenstellungen von „zentralen" Inhalten zugunsten einer offenen, formalen Kategorie. Damit scheint mir eine Option offeriert, einige Aporien der „vagierenden", „neuen" oder „esoterischen" Religiosität in systematischer Perspektive aufzulösen. B. bringt bisherige Deutungen des New Age, die diesen Kontext immer schon „irgendwie" gesehen haben, auf einen wichtigen Punkt. B. hat am Beispiel Capras einleuchtend durchbuchstabiert, wie man dessen Verschränkung von „Physik" und „Mystik" als ‚Synchronizität von Säkularisierung und Wiederverzauberung' (406) lesen kann.

B. formuliert sein Deutungsangebot weitgehend ohne Berücksichtigung der laufenden Forschung zum Komplex Entkirchlichung / Entchristlichung / Säkularisierung / Resakralisierung, wo insbesondere die Kritik an der Säkularisierungsthese inzwischen zu einer breiten Debatte geführt hat. Statt dessen findet sich eine relecture der Diskussion um den Religionsbegriff (80–99), die aber – wie B. zuzustimmen ist – für das New-Age-Phänomen nur sehr begrenzt brauchbar ist. Außerhalb des Capra-Kap.s betreibt B. seine Analysen dann doch weitgehend mit der Kategorie des traditionellen Religionsbegriffs und mit besonderer Vorliebe für Troeltschs Mystik-Konzeption, an die er ‚anknüpfen' will (92) und die er an manchen Stellen dann für hilfreich erachtet (406), an anderen eher – wie ich meine, zu Recht – kritisch sieht (185).

Die zu Capra vorgelegten abschließenden und plausiblen systematischen Überlegungen B.s machen vielleicht allzu schnell vergessen, daß er im religionssoziologischen Bereich, ich verweise nochmals auf seine Verlagshistoriographie, Ergebnisse liefert, die über eine ideengeschichtliche Interpretation ein gutes Stück hinausreichen. Beide (und andere) Bereiche sind und bleiben für sich genommen wichtige Forschungsbeiträge B.s, doch stehen sie am Ende fast additiv nebeneinander, die kulturtheoretische Synthese bleibt unscharf. Vielleicht ist B. nach fast 700 Seiten die Kraft ausgegangen, vielleicht sind aber gerade diese Harmonisierungsgrenzen auch kennzeichnend für das heterogene Gemisch mit Namen New Age, das B. aus diesem Grund durchgängig in Anführungszeichen setzt. Man wünschte einem so profunden Kenner wie B., daß er noch die

eine Gelegenheit fände, seine vielfältigen Ergebnisse zu einem Netzwerk von Einsichten zu verknüpfen.

Bonn Helmut Zander

Zander, Helmut: **Reinkarnation und Christentum.** Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. X, 347 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-506-79769-7

Vorliegende Publikation, die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn als Diss. angenommen wurde, möchte die Grundlagen für einen Dialog – wenn ein solcher gewünscht ist – zwischen der Anthroposophie und der katholischen Theologie herausarbeiten. Sie trifft in eine Zeit hinein, in der das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, durch einen Anthroposophen mitausgelöst, die öffentliche Meinung spaltet und heftige katholische Reaktionen hervorgerufen hat. Ob sich unter diesem Vorzeichen die Fronten verhärten oder die Bereitschaft zum Dialog wächst, wird sich zeigen müssen. Doch auch unabhängig von diesem Ereignis mag es sinnvoll sein, die Möglichkeit eines Dialoges mit der Anthroposophie zu ergründen. Dazu wird vorausgesetzt, daß man sein eigenes Verhältnis zur ihr, ihren Anschauungen und ihrem Begründer kritisch reflektiert. Auf dieser Ebene bewegt sich die Arbeit von Zander.

Soweit zu sehen ist, stellt sie eine der ersten „katholischen" Arbeiten auf diesem Gebiet dar. Naturgemäß werden dabei eine Vielzahl von Desiderata deutlich, also Fragestellungen, die einer intensiven historischen Bearbeitung harren. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf das Werk Steiners wäre sehr zu begrüßen, nicht nur, um den Wert seiner Gedanken besser abschätzen zu können, sondern auch, um ihre Herkunft, ihre Entwicklung und ihren „Sitz im Leben" zu bestimmen. Viele Ideen hat Steiner, was bei Z. nicht hinreichend deutlich wird, der Theosophie entnommen oder in der Auseinandersetzung mit der Theosophie entwickelt. So ist z. B. Steiners Offenbarungsverständnis eher dem Machtkampf innerhalb der Theosophischen Gesellschaft als einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Offenbarungsverständnis zuzuschreiben.

Z.s Fragestellungen sind dem Kanon der theologischen Traktate entnommen: Gnade und Erlösung, Gottes- und Menschenbild, Offenbarungsverständnis. Fragen, die die Anthroposophie an die Theologie richten könnte, werden nicht aufgegriffen. Ob daher die Arbeit Z.s auf ein reges Interesse bei Anthroposophen stoßen wird, ist fraglich. So ist z. B. die Frage nach Gnade und Erlösung weder für Theosophen noch für Anthroposophen von entscheidender Bedeutung, weshalb man sie bei ihnen auch kaum thematisiert findet.

Erwartet man, daß Ausgangspunkt und Zentrum eines Dialoges zwischen Anthroposophie und Christentum die Gestalt Jesu Christi wäre, so stellt man verwundert fest, daß sich die Notwendigkeit des Dialoges nach Z. aus der zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanz des Reinkarnationsglaubens herleite. Die veränderte geistige Situation zwinge also die Theologie zum Dialog mit der Gesellschaft und, da Z. in Rudolf Steiner eine „zentrale Vermittlerfigur" für die Verbreitung des Reinkarnationsgedankens namhaft macht, ist der konkrete Dialogpartner auch schnell gefunden. Die Anthroposophie wird pars pro toto zum Vertreter der Gesellschaft und erfährt damit eine Aufwertung, die weit über ihre gegenwärtige gesellschaftliche Bedeutung hinausgeht.

Die Anthroposophie ist Ergebnis und geographisch beschränktes Element der sich wandelnden geistigen Situation und zeigt deutlich die Spuren ihrer geschichtlichen Herkunft und ihrer geistesgeschichtlichen Abhängigkeit. Dies gilt auch für ihre Reinkarnationsvorstellung in ihrer okkultistischen und antimaterialistischen Ausrichtung und vor allem der Möglichkeit einer Höherentwicklung, die sich schon in den theosophischen Meistern oder Mahatmas (große Seelen) überdeutlich bekundet. Doch geht mittlerweile der Reinkarnationsgedanke in seiner Verbreitung weit über die theosophischen und anthroposophischen Gruppen hinaus, ja hat sich meist von jeder historischen Vermittlung gelöst und erscheint als eine selbstverständliche Idee im alltäglichen Leben, ohne Zusammenhang mit irgendwelchen theosophischen oder anthroposophischen Konzeptionen.

Den Grund für die zunehmende Akzeptanz der Reinkarnation, wie Z. meint, in der neueren Diskussion um Tod und Todeserlebnis zu sehen, dürfte in historischer Perspektive wohl zweifelhaft sein, da sich diese eher mit spiritistischen Bestrebungen verbindet und die Idee der Reinkarnation auch schon vor der neueren Thanatologie ihre Verbreitung gefunden hat. Verbreitungsmedien waren seit den sechziger Jahren vornehmlich indisch orientierte Gruppierungen oder einzelne bekannte Persönlichkeiten, die öffentlich ihren Glauben an die Reinkarnation bekundeten. Eine Erklärung für die derzeitige Akzeptanz der Reinkarnation wird man daher auch kaum in ihrer weltanschaulichen Ausgestaltung, wohl aber in ihrer gesellschaftlichen Funktion zu suchen haben.

Abgesehen davon könnte die Anknüpfung eines Dialoges der Theologie mit der Anthroposophie darin ihre Rechtfertigung finden, daß ein Sonderfall der Reinkarnation nach Rudolf Steiner in der Gestalt Jesu vorliegt, so daß sich hier die Frage nach Jesus Christus notwendig mit der Frage der Reinkarnation verbindet. Doch blieb dieser gewichtige Aspekt von Z. unerörtert.

Gleichwohl ist für Z.s anregende Arbeit zu hoffen, daß seine Thesen aufgegriffen, kritisch geprüft und historisch vertieft neuen Erkenntnissen zugeführt werden.

Göttingen Norbert Klatt

Schumacher, Joseph: **Esoterik – die Religion des Übersinnlichen.** Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen. – Paderborn: Bonifatius 1994. 302 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-819-9

Die Esoterik hat heute eine erstaunliche Aktualität gewonnen. In der Auseinandersetzung mit ihr will das Buch eine Orientierungshilfe anbieten und zwar, wie im Untertitel betont wird, „nicht nur für Christen". Der Vf. sieht in der Zuwendung zu esoterischen Zirkeln, Gruppierungen, Kursen und Seminaren, in der Verbreitung esoterischer Literatur und den mit der Esoterik verbundenen Praktiken wie der Suche nach okkultischer Einsicht und Erleuchtung, Meditation, ganzheitlicher Medizin, Geistheilung, Astrologie, Spiritismus, Hexen- und Satanskult usw. den Ausdruck eines Unbehagens an der „technischen Rationalität und industriellen Zivilisation, die unser Leben beherrschen" (10f). In ihm regt sich die menschliche Seele – als eine von Natur aus religiöse – mit einem starken Verlangen nach dem Geheimnisvollen, einer Tiefendimension der Wirklichkeit, aber auch nach Geborgenheit und Sicherheit. Wegen der Sehnsucht, die in den verschiedenen Formen der Esoterik wirksam ist, nach einer die alltägliche Wahrnehmung aber auch die modernen Wissenschaften überschreitenden Wirklichkeit, kann die Esoterik als die Religion des Übersinnlichen bezeichnet werden. Es soll dem „grauen Alltag einen gewissen Zauber" verleihen (296). Diese Religion ist in ihrem Überdruß „an der analytischen Vernunft" auf ein „erlebnismäßiges und erfahrungsbetontes Wissen" ausgerichtet. Zugleich verstellt sie den Zugang zur Transzendenz Gottes, indem sie als „irrationale Erlebnisreligion" (297) in der Immanenz eines pantheistischen Denkens steckenbleibt. Mit vagen Spekulationen verfällt sie einer subjektivistischen Beliebigkeit. Damit kommt sie dem Lebensgefühl des modernen Menschen entgegen, der seine eigene Subjektivität zum letzten Maßstab erhoben hat.

Die Verbreitung der Religion des Übersinnlichen wird auch durch bestimmte Mangelerscheinungen in Kirche und Theologie begünstigt. Viele Menschen finden in der Esoterik „eine Ersatzreligion, einen Religionsersatz", weil die Kirche „ihre Botschaft horizontalisiert, sie auf Mitmenschlichkeit reduziert und sich in inneren Querelen aufreibt". Es wird auch auf die „Verflachung des liturgischen Tuns" aufmerksam gemacht (16). Die „Kategorie der Erfahrung" wird „im Alltagsleben der Kirche" reduziert. Es herrscht ein mangelndes „Verständnis für Mystik und Askese, Meditation und Spiritualität". Den Vorrang haben „im religiösen Bereich nur Diskussionen, doktrinäre Ableitungen, moralisierende Agitation und Indoktrination" (17). Die Esoterik stößt in die innere Leere und das religiöse Vakuum der Wohlstandsgesellschaft vor.

Auf diesem Hintergrund sieht der Vf. die Esoterik als ernstzunehmende Herausforderung aber auch Gefährdung der Kirche an. Die sich vermehrenden esoterischen Gemeinschaften sind ein Zeichen der inneren Schwäche der Kirche und verstärken diese noch.

Die kritische Information über das weitläufige Feld der Esoterik erfolgt in drei Kap. Zunächst wird sie ihrer *„Gestalt und ihrer Prinzipien"* nach dargestellt.

Im zweiten Kapitel geht es um die *„Esoterik in der Geschichte"* (110–176). Orphik, die Mysterien von Eleusis, Pythagoras, Platon, Neu-Pythagoräismus und Neuplatonismus, die Gnosis mit ihren verschiedenen Verzweigungen werden einschließlich ihrer Wirkungen auf die Esoterik der Gegenwart dargestellt. In einem kurzen Abschnitt über „Esoterik in der Kirche" (146–148) wird vor allem auf esoterische Tendenzen bei Hildegard von Bingen verwiesen. Neuplatonisch-esoterische Einflüsse sollen für die Verurteilung mehrerer Sätze Meister Eckharts durch das Lehramt der Kirche maßgeblich gewesen sein. Sodann werden die Kabbala, der Templerorden, der Gral, Paracelsus, Jakob Böhme, Franz von Baader, die Rosenkreuzer, der Orden „The Golden Dawn" und der einflußreiche Sexualmagier und Satanist Aleister Crowley vorgestellt.

Im dritten Kapitel geht es um *„einflußreiche neuere esoterische Gruppierungen"* (178–296), nämlich um das Freimaurertum, die Theosophie, die Anthroposophie, Spiritismus als Religion und die weitverzweigte New-Age-Bewegung.

Im vorliegenden Text wird eine Orientierungshilfe angeboten, die wohl alle nennenswerten esoterischen Bewegungen einschließlich ihrer historischen Bezugspunkte umfaßt. Anerkennenswert ist auch der Versuch des ersten Kap.s die Wesensstrukturen der Esoterik herauszuarbeiten, welche sich in den verschiede-

nen esoterischen Bewegungen als prägend erweisen. Dennoch sind einige kritische Anmerkungen erforderlich:

Der Vf. schreibt dem platonischen Dialog Phaidros die Formel zu: „Der Leib ist das Grab der Seele" (117). Sie ist aber pythagoräisch und findet sich bei Platon in dieser Formulierung nicht. Platon warnt davor (Gesetze XII, 959a–d), den begrabenen Leichnam mit dem Verstorbenen selbst zu verwechseln. Daher soll man für Begräbnisse und Grab nur einen maßvollen Betrag aufwenden „wie für einen unbeseelten Altar der Unterirdischen". Auch ist die Darstellung des platonischen Gottesgedankens mißverständlich, weil die Idee des Guten und des Demiurgen des „Timaios" miteinander identifiziert werden. Daraus wird eine weitgehende Nähe zwischen platonischem und christlichem Gottesbild abgeleitet. Allerdings wird dem Demiurgen nicht die Ordnung der Welt zugeschrieben, welches die Leistung der Weltseele sei. Bei Platon ist aber gerade der Demiurg der Ordner der Welt, ohne ein Schöpfer aus dem Nichts zu sein.

Der Vf. verfällt weiter dem Mißverständnis, Plotin sei durch eine Abneigung gegen das intellektuelle Erkennen bestimmt gewesen. Es führt ihn dazu, den Menschen „als unergründliches Geheimnis" zu verstehen und auf eine „klare Bestimmung des göttlichen Wesens" zu verzichten (121). Richtig ist, daß Plotin zwischen Intellekt und ratio unterschieden hat, dabei aber den Intellekt als das höhere Vermögen ansieht. Diese Auffassung findet sich auch bei Thomas von Aquin. Eine klare Bestimmung des göttlichen Wesens hielt Plotin aufgrund seiner Metaphysik des göttlichen Einen in der Tat für unmöglich.

Damit wurde er zu einer Hauptquelle für die *theologia negativa*, welche auch bis zu Nikolaus von Kues hin eine bedeutende christliche Wirkungsgeschichte gehabt hat. Im Rahmen seines Themas ist es freilich verständlich, wenn Vf. Okkultismus, Magie, Zauberei und Divination im Neuplatonismus herausstellt. Metaphysik und Mystik, samt ihrer Unterscheidung im Neuplatonismus bleiben dabei freilich unterbelichtet.

Weitere Einwände betreffen die Anthroposophie. Mit Recht betont der Vf. die heutige Neigung zu fernöstlichen Religionen, Philosophien und spiritueller Praxis. Dabei übersieht er, daß sich auch R. Steiner gegen eine überzogene Anlehnung an den Fernen Osten gewandt hat. Er war nämlich der Überzeugung, der abendländische Mensch müsse seinen eigenen Weg angesichts der Herausforderung des 20. Jh.s finden. Dabei besitzt für ihn das „Mysterium von Golgatha" eine zentrale Bedeutung, wenn es auch stark abweichend von der kirchlichen Tradition und ihren biblischen Quellen verstanden wird.

Es hat aber keineswegs nur die Bedeutung, wie Vf. meint, die „Erdsucht" des Menschen zu überwinden (227), sondern es geht durchaus auch um die Anwesenheit von Liebe in der Welt, welche neben Macht und Weisheit freilich für Steiner nur einen Aspekt des Göttlichen ausmacht.

Auch schreibt Steiner Christus eine entscheidende Rolle bei der Weckung des menschlichen Selbstbewußtseins zu. In diesem Zusammenhang wäre es gut gewesen, auch einen Blick auf Steiners Trinitätsspekulation zu werfen. Solche zentralen Fragen müßten bei einer theologisch-kritischen Orientierungshilfe zur Sprache kommen, wenn die Kritik dem Kritisierten gerecht werden soll. Falsch ist die Meinung, in der Anthroposophie käme es zu einer Identifizierung von Astralleib und Seele („Der Astralleib ist die Seele", 222). Zwar hängen Astralleib und Seele eng zusammen, ihre Ineinssetzung würde aber die anthroposophische Anthropologie mit ihrem Dogma von der ternarischen Struktur des Menschen als Geist, Seele und Leib bzw. Leibstufen auflösen. Weiter vermißt man einen Hinweis auf die bedeutenden Einflüsse Goethes (Metamorphosen- und Farbenlehre).

Was die Lehre von der Reinkarnation oder Wiedergeburt angeht, so betont Vf. mit Recht, daß sie zum zentralen Bestand der Esoterik gehört. Er stellt heraus, daß die Wiedergeburt in der heutigen Esoterik mit der modernen Evolutionstheorie verbunden wird, so daß sie Fortschritt, Vermehrung der Lebenszeit und Weg zur Vollendung des Menschen bedeutet, nicht aber wie sie im klassischen indischen oder europäisch-antiken Denken als zu überwindendes Übel angesehen wird.Steht es aber so, dann müßte die Beziehung zwischen moderner Esoterik und Gnosis differenzierter durchdacht werden. Denn der heutige naturwissenschaftliche Evolutionsbegriff kann kaum mit der gnostischen Verachtung der Materie in Beziehung gesetzt werden. Versäumt man diese Unterscheidung, so verfällt auch Teilhard de Chardin dem Verdikt, ein gnostischer Esoteriker zu sein. Man mag ihm entscheidende Fehler im Versuch, Evolution theologisch zu denken vorhalten, aber der Vorwurf der „Mißachtung der äußeren Wirklichkeit, die Verachtung von Logik und des logischen Argumentes" (142) trifft ihn sicherlich nicht.

In die Irre führt auch die Auffassung, in der Anthroposophie trete die Wiedergeburt an „die Stelle der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten" (224). Dies trifft nur für das letztere zu. Aber die Unsterblichkeit der Seele ist gerade die wichtigste Voraussetzung der Wiedergeburt, jedenfalls in der Anthroposophie. Nicht ohne Grund weist Vf. auf manche Entsprechungen zur Esoterik in Kirche und Theologie hin: Beliebigkeit, Antidogmatismus, Autonomiestreben, Subjektivismus. Auch die Abwertung vom Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bei vielen Christen und die deutliche Akzentuierung der Auferstehung der Toten in der Theologie der Gegenwart gehören für Vf. hierher.

Es ist aber zu fragen, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält: Der Vorrang des Unsterblichkeitsglaubens gegenüber der Auferweckung bis hin zu dessen ausdrücklicher Bestreitung bei vielen Christen läßt diese anfällig werden für die Reinkarnationsvorstellung. Die in der Theologie sich vollziehende Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Auferstehung ist notwendig, um das entscheidend Christliche herauszustellen. Diese Besinnung fußt keineswegs wie Vf. meint auf der „Ganz-Tod-Theorie" bei einigen protestantischen Theologen, sondern auf der Rückbesinnung auf die biblischen Quellen und auf dem entschiedenen Versuch, eine im platonisch-cartesianischen Sinne dualistische Anthropologie zu überwinden.

Elisabeth Kübler-Ross wird vom Vf. unter das Bestreben der New-Age-Mystik eingereiht, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Abgesehen von der Frage, ob sich Frau Kübler-Ross selber der New-Age-Bewegung zurechnen würde, erweckt die Kritik des Vf. an ihr Erstaunen, weil sie „Gott die bedingungslose Liebe nennt" (272), die damit die im New Age allgemein übliche Leugnung von Gericht, Fegefeuer und ewiger Verdammnis verbunden sei. Karl Rahner wird unterstellt, er vertrete mit seinem Versuch über die anonymen Christen die Gleichwertigkeit der Religionen (279).

Wenn mehrfach betont wird, die Esoterik führe ihre Anhänger in eine Scheinwelt und entziehe sich größtenteils rationaler und empirisch gestützter Sachlichkeit, folge einer starken Neigung zum Synkretismus und einer subjektiven Beliebigkeit, wird man dem Vf. weithin zustimmen müssen. Ebenso wenn er erklärt: „man kann sich nicht mit Berufung auf persönliche Überzeugung und tiefere Einsicht der argumentativen Rechtfertigung seiner Positionen entziehen" (236).

Es fällt aber auf, daß Vf. allzuoft im Zuge seiner Darstellung esoterischer Positionen zum Ausdruck bringt, sie führten in die Irre, erreichten die Wirklichkeit nicht und blieben subjektiver Beliebigkeit verhaftet, ohne daß dies begründet und aufgewiesen wird. Es bleibt beim bloßen Verdikt. Dabei wird die Rolle des Subjektiven grundsätzlich unterschätzt. So z. B. wenn empirische Verfahren esoterischer Spekulation entgegengesetzt werden. Aufgrund der weitläufigen Diskussion um die subjektiven Elemente der Gegenstandskonstitution ist uns deutlich geworden, wie sehr die Subjektivität des Menschen bereits im Ansatz des Vorverständnisses anwesend ist, welches selbst die Naturwissenschaften bestimmt. Auch vermißt man eine kurze Erklärung bezüglich des Wesens und der Rolle der Vernunft, die mehrfach als Organ der Objektivität angesprochen wird. Letztlich vermittelt für Vf. das kirchliche Lehramt die gesuchte Objektivität. Deren Verurteilungen esoterischer Positionen werden ausgiebig zitiert.

Am Schluß fordert Vf. trotz seiner schweren Bedenken gegenüber der Esoterik zum Dialog und zur teilweisen Zusammenarbeit auf. Die Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Buch vermag über seinen Gebrauch als Informationsquelle hinaus zur kritischen Klärung der Frage beizutragen, auf welche Weise dieser Dialog zu führen ist.

Essen Georg Scherer

Riffard, Pierre A.: **L' Ésotérisme.** Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental. – Paris: Robert Laffont 1990. 1016 S. (Collection – Bouquins, dirigée par Guy Schoeller), kart. FF 140,00 ISBN: 2-221-05464-4

In Frankreich wird die Erforschung marginaler religiöser Traditionen in Europa weitaus intensiver als in Deutschland betrieben. Exemplarisch dafür steht aus neueren Publikationen die Veröffentlichung über abendländische Esoterik von P. Riffard. R. hat mehrfach über derartige Themen publiziert (u. a. L'Occultisme, 1981; Dictionnaire de l'ésoterisme, 1993) und gehört in einen französischen Forschungskontext, für den vor allem der Name Antoine Faivre steht (u. a. Accès de l'ésotérisme occidental, 1986). Das vorliegende Werk R.s konzentriert sich auf die europäische Esoterik von der griechischen Antike bis ins 20. Jh.

R. bietet eine systematische Einführung (Methodologie, Geschichte der Esoterik, Quellen, Strukturfragen nach „Invarianten" oder sozialen Funktionen, 11–396) und eine breit angelegte Quellensammlung (397–940), die auszugsweise die französischen Übersetzungen einschlägiger Texte liefert und die dazu Literatur, meist aus dem frankopohonen Bereich, nachweist. Im Anhang finden sich Listen bedeutender Persönlichkeiten und „Leistungen" der Esoterik sowie Chronologie, Bibliographie und Namensregister.

R. hat eine stupende Sammlung mit handbuchartigem Charakter vorgelegt, in der viele schwer zugängliche Texte erschlossen sind und ein weitläufiger Überblick über die Ströme europäischer Reli-

giosität neben ihrem christlichen mainstream geboten wird. Gleichwohl möchte ich dieses *opus magnum* nur mit Bedenken wissenschaftlich nennen. Letztlich fehlt eine konsequent kritische Aufarbeitung des Gegenstandes, die den Spekulationen und konstruierten Selbstdarstellungen der Esoterik auf den Zahn fühlen und damit zu einer kritischen Darstellung führen würde. R. scheint sich über weite Strecken mehr als Vermittler denn als kritischer Interpret zu fühlen.

Manches ist schlicht falsch (Rudolf Steiner hat etwa nie Medizin oder alte Sprachen studiert, 850), anderes unkritisch übernommen (etwa die Vermutung, H. P. Blavatsky könne in Tibet gewesen sein, 814), wiederum anderes ist aus problematischen Quellen belegt (etwa die Interpretation der Pariser Kirche Notre Dame als „alchemistischer Kathedrale", 967). Orpheus, Odin und die delphische Pythia zu den großen Gestalten der abendländischen Esoterik zu zählen (941), ist angesichts der historiographischen Probleme – vorsichtig gesagt – gewagt. Möglicherweise liegen hier die Gründe für die Distanzierung der universitären Wissenschaft von R. in Frankreich (9).

Eine schlüssige systematische Bestimmung der Esoterik unterbleibt. Korrelationsmodelle („wie oben – so unten") etwa stehen neben identitätsphilosophischen Deutungen. Letztlich bleibt als Ordnungskriterium nur die Differenz zur „groß"kirchlichen Tradition – und auch dieses Merkmal schwindet vielfach bei näherem Zusehen (etwa hinsichtlich der frühen Rosenkreuzerschriften). Eine Analyse der Esoterik ist, und hier liegt wohl ein wichtiges Problem von R.s Ansatz, nur im Kontext der christlichen Tradition und nicht durch Postulierung einer mehr oder weniger separaten Geschichte der Esoterik zu leisten.

Bonn Helmut Zander

Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem

von Caspar Söling, Diez

I. Einleitung

Die neunziger Jahre, von der amerikanischen Regierung zur ‚Decade of the Brain' ausgerufen, haben uns eine Fülle neuer Erkenntnisse über das Gehirn beschert. Zahlreiche Forscherteams sind weltweit im zweiten großen Forschungsvorhaben neben der Entschlüsselung des genetischen Codes (‚Human Genome Project') den Funktionsweisen des Gehirns auf der Spur. Der Mensch, aufgeteilt in seine wissenschaftlichen Aspekte, scheint gläsern zu werden, seine Seele in den 1,3 Kilogramm Nervenzellen und Blutgefäßen zu wabern, aus denen sich das durchschnittliche menschliche Gehirn konstituiert.

Das Interesse an Bewußtsein und Sprache, Sinnbildung und freiem Willen als Funktionen des Gehirns ist allerdings nicht allein Sache der Neurophysiologen: Mediziner und Biologen vernetzen sich mit Psychologen, Sprachwissenschaftlern, Philosophen und Informatikern und kommen so zu immer ausgefeilteren Modellen und Vorstellungen. Die Kognitionswissenschaften haben einen enormen Schub in der interdisziplinären Arbeit ausgelöst. Nur die Theologie hält sich abseits, wie der Hirnforscher Gerhard Roth beklagt: „Zumindest wird bei Gehirn-Geist-Diskussionen dieser Standpunkt von Theologen häufig eingenommen: ‚Was Sie als Hirnforscher zum Verhältnis von Gehirn und Geist gesagt haben, kann ich als Theologe akzeptieren! Allerdings bleibt das Eigentliche der Seele davon völlig unberührt.' ‚Seele' wird von den Theologen dabei als das ‚ganz Jenseitige, Andere' beschrieben, das, was naturwissenschaftlich grundsätzlich nicht erklärbar ist. Hier scheint jeder Dialog unmöglich bzw. überflüssig."[1]

Schlimmer als dieser abgebrochene Dialog ist die Tatsache, daß die Theologie sich ihrer Verantwortung für die Gegenwart entzieht. Das immer ‚Andere' droht, zum Nirvana der Theologie zu verkümmern.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen werden neuere Erkenntnisse der Gehirnforschung und der Kognitionswissenschaften von theologischer Seite nicht wahrgenommen und in spezifischen Vorstellungen und Fragen verarbeitet. Die in diesem Aufsatz zusammengefaßten Rezensionen sollen diesen ‚blinden Fleck' ein wenig erhellen, indem sie Einblick in jüngere Arbeiten aus dem Bereich der Gehirnforschung geben.[2] Aus der Fülle der Neuerscheinungen wurden wenige, markante ausgewählt, die geeignet sind, den aktuellen Stand der Diskussion zu spiegeln.

II. Übersichtsdarstellungen

Den derzeit besten Überblick zum Thema bietet das von Jutta Fedrowitz, Dirk Matejovski und Gert Kaiser für das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen hg. Buch ‚Neuroworlds. Gehirn – Geist – Kultur.'[3] Die Beiträge gehen auf den Kongreß ‚Neuroworlds – Zukunftswege der Hirnforschung' zurück, den das Wissenschaftszentrum 1993 in Düsseldorf veranstaltet hat. Der Bd versammelt fast alle Forscher von Rang und Namen im deutschsprachigen Raum und erlaubt einen breitgefächerten Überblick über Methoden und Modelle der Hirnforschung sowie Fragen der Künstlichen Intelligenz und deren ethische Konsequenzen, ohne freilich ein homogenes Gesamtbild anzustreben.

Die Hg. haben die 29 Beiträge in vier Teilgebiete (Chimäre Neurophilosophie, Decade of the Brain, Superhirn und Neurochip, Ethik und Subpolitik) subsumiert und damit bereits einen interessanten Akzent gesetzt, denn der Bd startet unter dem Stichwort ‚Chimäre Neurophilosphie' mit einer breiten Methodendiskussion.[4]

Zwei Aspekte dieser Diskussion sind herauszuheben. Zum einen wird deutlich, daß der Konstruktivismus zur Zeit das Leitbild für Hirnforscher ist. Der konstruktivistische Ansatz erklärt Bewußtsein zum Produkt eines Informationsverarbeitungsprozesses, das auf den repräsentationalen Aktivitäten des Nervensystems beruht, und führt in letzter Konsequenz, wie wir noch sehen werden, zur Aufgabe des Subjekt-Begriffs. Zum andern suchen die meisten Hirnforscher den interdisziplinären Dialog, weil sie sich außerstande sehen, Bewußtsein allein aus physikalischen Gesetzmäßigkeiten zu erklären. Sie geben also den physikalischen Reduktionismus zugunsten eines Methodenpluralismus auf.

Auf eine ‚*Wissenschaft vom Unwißbaren*' (so der provokative Titel des Aufsatzes des Physikers und Philosophen Heinz von Foerster, der die Methodendiskussion eröffnet, 33–59) lassen sich Physiker und Informatiker letztlich ein, die das Gehirn mit Hilfe der Computerlogik fassen wollen. Probleme ergeben sich seiner Meinung nach aus der Komplexität der Körperorgane, die nicht-triviale Systeme (58) sind und sich damit den mathematischen Methoden der funktionalen Theorie des Geistes entziehen. Die Selbstgewißheit der späten 80er und frühen 90er Jahre, als die Computeranalogie den Dialog zwischen Biologie und Informatik prägte, ist heute also deutlich erschüttert.

Die fünf weiteren Beiträge des Philosophen und Germanisten Siegfried J. Schmidt (‚*Chimäre Neurophilosophie oder: Gehirn und Kultur*, 60–80), der Psychiater Hinderk M. Emrich (*Die Bedeutung des Konstruktivismus für Emotion, Traum und Imagination*, 93–116) und Luc Ciompi (*Affektlogik – die Untrennbarkeit von Fühlen und Denken*, 117–130), des Gehirnforschers und Philosophen Gerhard Roth (*Braucht die Hirnforschung die Philosophie?*, 81–92) sowie des Wissenschaftstheoretikers, Philosophen und Mathematikers Klaus Mainzer (*Aufgabe, Ziele und Grenzen der Neurophilosophie*, 131–151) vertreten einen konstruktivistischen Ansatz, kommen jedoch zu unterschiedlichen Auslegungen darüber, wie Geist und Gehirn miteinander korrelieren. Denn der biologische Konstruktivismus leitet Bewußtsein zwar aus neuronalen Prozessen ab, doch ruft nicht jede Nervenaktivität Bewußtseinszustände hervor. Die Frage lautet also, wann und wie es zu Bewußtsein kommt.

[1] Roth, G., Gehirn und Seele – Einheit oder Gegensatz? Eine Einführung, in: Söling, C., Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie. Paderborn 1995, XIf.

[2] Dieser Aufsatz rezensiert einige der Bücher, die nach dem Abschluß meiner o. g. Diss. herausgekommen sind.

[3] **Neuroworlds.** Gehirn – Geist – Kultur, hg. v. Jutta Fedrowitz / Dirk Matejovski / Gert Kaiser. – Frankfurt / New York: Campus 1994. 476 S. (Schriftenreihe des Wissenschaftszentrum NRW, 3), geb. DM 39,80 ISBN: 3-593-35128-5.

[4] ‚Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain' – mit dieser Publikation rief die Philosophin Patricia Smith Churchland 1986 programmatisch dazu auf, die Diskurse von Philosophie und Neurowissenschaften zu verschränken, da der Geist allein das Produkt hirnphysiologischer Prozesse sei. Die Kognitionswissenschaften verfolgen diesen Ansatz inzwischen.

Für Schmidt entsteht Geist aus der Konfrontation von neuronal gespeicherten Wirklichkeitsmodellen mit und der Separation von der Umwelt (77). Ähnlich argumentiert Roth, für den Geist mit der Neuverknüpfung von Nervenzellen entsteht, wie sie das Gehirn beim Lernen leistet.

Für Mainzer ist der Geist das Produkt eines Selbstorganisationsprozesses: Je komplexer die Gehirnstrukturen, desto eher unterliegt ihre Steuerung neuen, eigenen Gesetzmäßigkeiten, die wir als ‚Ich' empfinden. Mainzer geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er auch Kultur und Ethik aus Selbstorganisationsprozessen des Lebens herleitet: „Die Gehirne haben sich im Laufe ihrer Geschichte ihre eigene soziokulturelle Umwelt geschaffen, mit der sie in komplexen Rückkoppelungen stehen. Die menschlichen Kulturen, Sitten, Rechte etc. sind also weder vom Himmel gefallen noch sonstwie sprunghaft in der Natur aufgetreten. Kultur ist ein Teil der natürlichen Entwicklung menschlicher Gehirne." Umgekehrt wird aber auch die natürliche Entwicklung des Menschen von kulturellen Standards beeinflußt. Die Menschenrechte sind ein zentrales Beispiel dieser soziokulturellen Evolution. „Sie haben sich als einzig mögliche Garanten eines menschenwürdigen Daseins bewährt, ohne die nach allen historischen Erfahrungen der Absturz ins Chaos droht. Sie sollten daher auch die Leitnormen der fachübergreifenden Forschungsbemühungen sein, die sich heute mit der Neurophilosophie verbinden." (149f)

Ciompi und Emrich zeigen, daß auch Emotionen dem konstruktivistischen Prinzip unterliegen. Sie gehen davon aus, daß Informationen unbewußt emotional ‚bewertet' werden und Gefühlszustände sich als Resultat dieses Bewertungsprozesses ergeben.

Humberto Maturana (‚*Neurophilosophie*', 152–174) deutet Intellekt, Psyche, Geist und Seele strukturalistisch als Arten von Beziehungen des Systems Mensch. „Die menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz, nicht im Sinne von Hinausgehen, sondern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt." (170) Gesellschaft, Familie, Politik und auch Religion definiert Maturana als gelebte und damit beschreibbare Formen von Beziehung: „Wenn wir an Gott glauben, leben wir auf die eine Weise. Wenn wir nicht an Gott glauben, auf eine andere. Ich respektiere die unterschiedlichen Glaubensformen. Es spielt keine Rolle, ob sie wahr sind oder nicht. Deshalb spricht man ja von Glauben. Es ist keine Frage der Wahrheit. Die zentrale Frage im menschlichen Leben ist die Frage, wie wir leben." (171) Für Maturana endet die Neurophilosophie also nicht mit der ersten Hälfte des Wortes, sondern er gibt auch dem zweiten Teil einen gebührenden Raum, berücksichtigt die Philosophie in seinen Vorstellungen vom Gehirn. Konsequent relativiert er die Bedeutung der genetischen Determination (171) zugunsten der kulturellen Gegenwart, in der Menschen (und ihre Gehirne) leben.

Unter der Überschrift ‚*Decade of the brain*' haben die Hg. sechs Beiträge zusammengefaßt, die sich mit aktuellen empirischen Modellen von der Funktionsweise des Gehirns befassen. Diese Beiträge sind hilfreich, weil sie Einblick in die Geschichte der Hirnforschung gewähren (etwa Karl Zilles Beitrag ‚*Vom Seelenorgan zum neuronalen System – historische und gegenwärtige Konzepte zur Lokalisation von Hirnfunktionen*', 177–208) und das Thema hin zu alltäglichen, elementaren Fragen vertiefen (so Claudia Stürmers Aufsatz über die ‚*Regeneration verletzter Nervenfasern im Zentralnervensystem*', 223–241; Alfred Maelicke über ‚*Biochemische Aspekte des alternden Gehirns*' (246–253) oder Asmus Finzen über ‚*Die Wirkung von Alltagsdrogen*', 254–261).

Nur der Beitrag von Sir John C. Eccles (‚*Der Dualismus von ‚Ich' und Gehirn*, 208–222) erscheint in diesem Kontext deplaziert. Eccles entwickelt keine Theorie über das Gehirn, sondern über die Interaktion des Geistes mit dem Gehirn. Sein Material ist nur zum Teil empirisch auswertbar und in wesentlichen Bereichen hochgradig spekulativ. Inhaltlich bietet der Vf. wenig Neues. Der Beitrag wäre deshalb in der Rubrik ‚Chimäre Neurophilosophie' besser aufgehoben gewesen.

Die Rubrik ‚*Superhirn und Neurochip*' versammelt Aufsätze zum Streitthema ‚Künstliche Intelligenz'. Die sogenannte Computeranalogie, die These also, daß sich der Geist zum Gehirn verhält wie die Software zur Hardware, diskutieren Leon N. Cooper (‚*Der Geist als Maschine: Verschrotten wir die menschliche Erfahrung?*, 261–276), Christoph von Malsburg (‚*Gehirn und Computer*, 277–291) und Katharina Morik (‚*Künstliche Intelligenz und Neuroinformatik*, 292–311.

Von Versuchen, eine Verbindung zwischen Nervenzellen und Silikonchips herzustellen, berichtet Peter Fromherz (*Die Neuron-Silikon-Verknüpfung*, 312–317). Was bislang in den Bereich der Science-fiction zu gehören schien, ist mit der Zusammenführung von Nervenzellen des Blutegels mit Transistoren aus der Computertechnologie zumindest ansatzweise, wenn auch noch nicht beständig, gelungen.

Die kulturellen Konsequenzen der Computeranalogie diskutieren die Aufsätze des Informatikers Martin Göbel (*Die virtuelle Umgebung – eine neue Epoche in der Mensch-Maschine-Kommunikation*, 318–325) und des Sprachwissenschaftlers Rüdiger Weingarten (*Die Metapher des Gehirns – zur Mythopoetik der Information*, 326–334). Göbel, Leiter im Fraunhofer Institut für Graphische Datenverarbeitung in Darmstadt, zeigt, wie die Analogie konkret in virtuelle Welten umgesetzt wird, denen der Mensch mit Datenhandschuhen und hochauflösenden Monitoren begegnen kann. Weingarten, Hochschuldozent an der Fak. für Linguistik und Literaturwissenschaft der Univ. Bielefeld, relativiert die Computermetapher hingegen, indem er sie in einen historischen Kontext setzt und den Mythos vom künstlichen Menschen bis in die jüdische Mystik zurückverfolgt.

Der Neurobiologe Hans Flohr, Direktor des Instituts für Hirnforschung, macht in seinem Beitrag über ‚*Denken und Bewußtsein*' (335–352) abschließend deutlich, daß der konstruktivistische Ansatz ethische Grundlagen in Frage stellt: „Die wichtigste – und erschreckende – Konsequenz dieser Entwicklung wird sein, daß das Konzept des Subjekts, die Idee, daß ein ‚Ich' diejenige Instanz sei, die Träger mentaler Phänomene ist, fragwürdig und hinfällig werden wird." (352)

Hier wird die Reichweite des Gehirn-Geist-Problems deutlich. Die Frage, was es heißt, wenn der Mensch aus biologischer Sicht kein Subjekt mehr ist bzw. nicht länger Subjekt sein kann, verlangt nach engagierten, auch kontroversen Diskussionen. Die kulturellen Konsequenzen dieser Art von Hirnforschung sollten gerade auch die Theologie beschäftigen. Insbesondere vor diesem Hintergrund wäre daher wünschenswert gewesen, wenn der vierte Teil des Buches ‚*Ethik und Subpolitik*' sich nicht nur mit ethischen Fragen der angewandten Hirnforschung beschäftigt hätte, sondern das Gehirn auch als Voraussetzung ethischen Handelns thematisiert hätte.

Dennoch ist dieser Teil lohnenswert, vor allem wegen des Beitrags von Klaus Dörner (‚*Neue Ethik für die Hirnforschung?*, 355–371). Der Arzt zeigt zunächst, daß die Vorstellungen der Hirnforschung immer auch vom Zeitgeist beeinflußt seien. Gegenwärtig sei nach einer Blütezeit der Sozialpsychiatrie eine biologisch orientierte Psychiatrie auf dem Vormarsch, in deren Menschenbild Hirnfunktionsstörungen besser paßten als Persönlichkeitsstörungen – mit gravierenden Konsequenzen: „Wir merken gar nicht, daß wir in Grenzsituationen nicht mehr von Menschen, sondern vom ‚menschlichen Leben' sprechen, selbst wenn wir es schützen wollen. Damit haben wir das Leben, also das Biologische des Menschen, zum Subjekt gemacht, haben den Wandel vollzogen vom sozialisierten Menschenbild der Zwischenmenschlichkeit zum medizintechnischen, rationalen Menschenbild. Zugleich haben wir damit den Wandel von einer Humanethik zur Bioethik vollzogen, also zu einer an sich gar nicht möglichen Ethik der Materie, insofern sie lebendig, eben biologisch ist." (363)

Gegen diesen Trend fordert Dörner die Wende von einer ‚nichts als'-Ethik (nichts als Materie, nichts als Leben, nichts als elektrische Potentiale) zu einer ‚mehr als'-Ethik. Die Begrenztheit wissenschaftlichen Wissens verlange dies (in Anlehnung an Jaspers ‚Der Mensch ist mehr, als wir von ihm wissen'), denn in diesem ‚mehr als' stecke die grundsätzliche Unbestimmbarkeit und damit die Garantie der Würde des Menschen. (363) Dörner fordert eine Allgemeinethik mit der Fähigkeit zur Einbindung der Sonderethik und lehnt eine gesonderte Bioethik ab.

Was Dörners Beitrag unter den anderen Beiträgen zur Bioethik auszeichnet, ist die Präzision der Analyse und die fundierte Argumentation. Er entlarvt eine naturwissenschaft-grundlegende Ethik mit ihren eigenen Mitteln und kann gerade so einer spezifischen Menschenwürde, die sich von anderen Werten eindeutig unterscheidet, auch im naturwissenschaftlichen Denken Raum verschaffen.

Umgekehrt liegen hier die Schwächen der Beiträge des Philosophen Ludger Honnefelder (‚*Person und Gehirn – zur ethischen Beurteilung der Transplantation von Hirngewebe*, 380–387) und des christlichen Sozialwissenschaftlers Franz Furger (*Der Zugriff auf das Hirn – Gesichtspunkte einer theologisch begründeten Ethik*, 388–403). Honnefelder z. B. geht für seine ethische Untersuchung explizit „von einer am Gedanken der Unverletzlichkeit der Menschenwürde orientierten Ethik aus. Denn Würde kommt dem Menschen als Person, d. h. als sittlichem Subjekt zu" (380).

Führen wir uns die Analyse von Hans Flohr noch einmal in Erinnerung, dann wird gerade die Subjekthaftigkeit des Menschen durch die Ergebnisse der Hirnforschung „fragwürdig und hinfällig" (s. o.). Eine Ethik, die diese Frage nicht berücksichtigt, droht deshalb mit der Setzung eines Subjekts an großen Teilen der Hirnforschung vorbeizureden, da sie sich einen argumentativen Ausgangspunkt sucht, der von der anderen Seite gerade in Zweifel gezogen wird. Insofern ist die ethische Konsequenz, das Gehirn dem therapeuthischen Zugriff solange nicht zu entziehen, wie die Identität des Menschen nicht verletzt wird (386), einleuchtend, aber zirkulär.

Franz Furger scheint dieses Problem gesehen zu haben: „Ohne daß hier differenziert darauf eingegangen werden könnte, scheinen aber auch die sog. konstruktivistischen Theorien einem solchen holistischen Verständnis zu folgen, insofern nach ihnen menschliche Erkenntnis stets das Ergebnis, eben das ‚Konstrukt' aus von außen kommenden Eindrücken und einer systematisierend ordnenden inneren Kraft darstellt." (396) Mit Nikolaus von Kues relativiert er den Anspruch naturwissenschaftlicher Erkenntnis, da „mit einer Methode der Erkenntnis das Ganze von Natur- und Menschensein eben nicht erfaßbar ist" (ebd.). Dagegen ist einzuwenden, daß viele Hirnforscher und

Kognitionswissenschaftler den reduktionistischen Anspruch, das Gehirn-Geist-Problem allein auf der physikalischen Ebene klären zu wollen, längst aufgegeben haben.

Wo Furgers moraltheologische Grundlegung endet, fängt der Bonner Neurochirurg Detlef Bernhard Linke (*‚Ethik kontra Technologie oder neuer Weltentwurf?‘* 404–415) erst an: „Die bloße Betonung des Subjekts ist leer, ja sogar gegenläufig zum Ethos, wenn sie nicht in den Dienst der Verantwortung gestellt wird.“ (407) Da durch die Gehirn- und Kognitionswissenschaften das Subjekt in Frage gestellt wird und das Subjekt-Objekt-Schema offensichtlich nicht mehr ohne weiteres aufrechterhalten werden kann, fordert Linke eine T r e n n u n g von Kultur und Ethik bzw. von Ethos und Ethik. Dies sei auch deswegen notwendig, weil seiner Einschätzung nach im Rahmen der Technologiefolgenabschätzung kulturelle Positionen nicht als Eigenwert verrechnet würden.

So richtig Linke die notwendigen Konsequenzen für Ethik und Weltbild aus dem Zusammenbruch des Subjekts durch die Hirnforschung einfordert, sowenig leistet er selbst zu ihrer Neubegründung. Die radikale Trennung von Kultur und Ethik ist für Linke vermutlich nur möglich, weil er Geist und Materie als voneinander unabhängige, aber parallelistisch zugeordnete Wirklichkeiten betrachtet. Dies wiederum ist von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite höchst umstritten.[5]

Teil vier beendet der Bundestagsabgeordnete Michael Catenhusen mit einem Beitrag über *‚Ethik und Subpolitik* – zur Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Diskurses und gesellschaftlicher Entscheidungen zu den Chancen und Risiken der Hirnforschung‘ (416–421). Eine der Hg.innen, Jutta Fedrowitz, schließt den Bd mit der Auswertung einer *EMNID-Umfrage* von 1993 zum Thema Gehirnforschung. Die Umfrage gibt ein widersprüchliches Bild ab. So sieht die Mehrheit der Befragten Eingriffsmöglichkeiten am Gehirn als großen Fortschritt an und fordert besonders strenge ethische Maßstäbe dafür. Zugleich lehnen über 50 Prozent eine Erforschung des Gehirns dann ab, wenn der Eingriff eine Persönlichkeitsveränderung zur Folge hat. Auch fordern über 50 Prozent der Befragten, das Gehirn als Sitz der Seele nicht uneingeschränkt zu erforschen.

Als aktuelle Gesamtübersicht zu Themenfeldern und Teilbereichen der Hirnforschung wartet der Bd mit einer Fülle lesenswerter und verständlicher Informationen auf. Leider wird der Bereich Ethik und Subpolitik schon vom Umfang her (ca. sechzig Seiten) eher wie ein Stiefkind behandelt. Vielschichtige Probleme wie die Hirntransplantation kommen in der Diskussion zu kurz, das Thema Hirntod wird gar nicht erörtert. Auch eine Auseinandersetzung mit den ethischen Implikationen der funktionalen Theorie des Geistes oder des Konstruktivismus fehlt. Gerade die breite Methodendiskussion am Anfang und die schmale Ethikdiskussion am Ende beweisen, daß Philosophen und Theologen die Brisanz des konstruktivistischen Ansatzes in der Hirnforschung noch nicht hinreichend erkannt haben. Schließlich wäre ein Stichwortverzeichnis wünschenswert gewesen. Freilich wiegen diese Defizite vergleichsweise gering.

Den H i r n t o d und seine ethischen Konsequenzen haben die Evangelische und die Medizinische Fak. (Charité) der Humboldt-Univ. Berlin mit Hilfe der Werner-Reihlen-Stiftung im Mai 1994 zum Thema einer Sonderlehrveranstaltung mit Symposiumscharakter gemacht. Die Vorträge und Diskussionen eines interdisziplinären Symposiums sind nun gekürzt und sprachlich geglättet als Beiheft[6] zur Berliner Theologischen Zeitschrift erschienen.

Über das Ziel der Veranstaltung heißt es im Vorwort reichlich vage: „Bei dem Symposium wurde nicht ein ‚christliches Menschenbild‘ – und schon gar nicht ein einseitig gesehenes – als angeblich allgemeinverpflichtende Norm vorausgesetzt, sondern es wurde der Offenheit der Sicht des Menschlichen in der heutigen Sicht der Gesellschaft Rechnung getragen. Lediglich die Sensibilität der Theologie dafür, daß es zwischen Himmel und Erde noch mehr Dinge gibt als bloße Schulweisheit sich träumen läßt, war zunächst gefragt. (. . .) Wichtigstes Anliegen war – im Vorblick auf in Deutschland anstehende rechtliche Regelungen für die Organentnahme – eine wirklich differenzierte Darstellung und Besprechung der in der Gegenwartsgesellschaft zum Teil kontrovers diskutierten Probleme, die sich mit den Organtransplantationen verbinden.“ (5)

Im Anschluß lassen sich v i e r F r a g e n in bezug auf die Rolle der Theologie formulieren, die durch den Bd beantwortet werden müßten: 1) Welche ethische Beurteilung kann der Gehirntod als Voraussetzung der Organentnahme erfahren? 2) Wie lassen sich insbesondere vor diesem Hintergrund Organtransplantationen verstehen bzw. rechtfertigen? 3) Welches Menschenbild dient als Voraussetzung für Hirntoddefinition und Organtransplantation? 4) Welchen Beitrag kann die Theologie in diesem Zusammenhang leisten?

Antworten auf diese Fragen lassen sich in dem Bd finden, allerdings nicht systematisch und konzentriert, sondern in den sechs Vorträgen und sieben Diskussionen lose verteilt.

Die ersten beiden Vorträge von dem evangelischen Theologen Christoph Frey (*Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben?* Der Streit der Deutungen, 13–29, Diskussion 29–32) und des Neurologen Heinz Angstwurm (*Wann ist der Mensch wirklich tot?* Ärztlicher Todesbegriff und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild, 33–41, Diskussion 42–46) beschäftigen sich mit dem Todesbegriff.

F. skizziert Mechanismus und Vitalismus als unzureichende, jeweils reduktionistische Deutungen des Lebens (16–19), denen er ein biblisch begründetes Personenverständnis gegenübersetzt. In Anlehnung an Luther entwirft F. ein d r e i g l i e d r i g e s M e n s c h e n b i l d: „Im Geist wohnen der Glaube und Gottes Wort, in der Seele die den Leib lebendig machende Kraft: Geist nicht im Sinne des Pfingst-, sondern der göttlichen Lebensgabe, wie sie das Alte Testament herausstellt; sie kann von Gott genommen werden. Die dritte Instanz ist der Leib, dessen ‚Werke‘ sich nach der Erkenntnis der Seele und dem Glauben richten. Zwischen Lebensgeist und dem Leib herrscht ein Ungleichgewicht, ‚denn der Geist mag wohl ohne den Leib leben, aber der Leib lebt nicht ohne den Geist‘ (Luther).“ (28) Für ein christliches Todesverständnis leitet er daraus folgendes ab: „Der Tod des Menschen ist nicht mit dem Hirntod gleichzusetzen, der ohnehin nur Kriterium für einen Zustand sein darf, der auf einer transempirischen Ebene festgelegt wird.“ (26)

Sicherlich können diese Vorstellungen hilfreich für ein theologisches Verständnis von Leben und Sterben sein, doch lassen sich F.s Kriterien in einem säkularisierten Wissenschaftsverständnis schwerlich transparent machen. Die im Vorwort angekündigte Theologie, die ein mehr zwischen Himmel und Erde sehen will, scheitert hier an einer Alles- oder Nichts-Sicht. Sie sieht im Menschen ‚a l l e s‘, wenn sie ein ganzheitliches Personenverständnis betont, und sie berücksichtigt ‚n i c h t s‘ vom gegenwärtigen wissenschaftlichen Menschenbild. Vitalismus und Mechanismus sind längst durch Selbstorganisationstheorien überwunden, die den Tod nicht punktuell setzen, sondern Sterben als einen Prozeß beschreiben. Die Gehirntoddefinition stellt in diesem Zusammenhang lediglich eine wissenschaftliche Vereinbarung dar, deren Kriterien F. etwa in Kontrastierung zu einem theologischen Menschenbild leider nicht diskutiert, obwohl gerade hier ein Dialog hätte fruchtbar werden können.

Den fehlenden empirischen Teil zur Todesbeschreibung liefert differenziert und gut verständlich der Münchener Mediziner Heinz Angstwurm. Er hebt die Bedeutung des Gehirns als *Steuerungs- und Integrationszentrum* hervor. Stellt das Gehirn die Funktion ein, so sind die Konsequenzen für den Organismus als Ganzen irreversibel. „Es gibt also wie bisher nur einen Tod des Menschen und wie bisher verschiedene Eintrittsweisen dieses einen Todes.“ (39) Der Vf. sieht das christlich-abendländische Menschenbild durch die Hirntoddefinition nicht gefährdet, sondern gerade bestätigt (41). Das Hirntodkriterium ist deshalb aus Sicht des Mediziners als Bedingung für eine Organtransplantation ethisch vertretbar, weil das in seiner Ganzheit unersetzbare Steuerungsorgan des Menschen irreversibel verloren und das Sterben des restlichen Organismus lediglich eine Frage der Zeit ist.

Die sich anschließenden Teile des Bdes diskutieren Möglichkeiten und Grenzen der T r a n s p l a n t a t i o n s m e d i z i n. Für den Mediziner Wolfgang Konertz (*Was kann die Transplantationschirurgie?* Ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen am Beispiel der Herztransplantation, 47–55; Diskussion 56–65) liegen die Grenzen allein in der Biologie des Menschen (55) und in der psychischen Konstitution der Patienten (60ff).

Insbesondere einem solchen Menschenbild wirft der Dortmunder Theologe Hans Grewel (*Lohnen sich Organtransplantationen?* Zur Frage der Lebens Qualität, 66–77) eine „Versachlichung des Lebens“ (72) vor. Seiner Meinung nach verbirgt sich hinter der Bioethik, die das Hirntodkonzept legitimiert, eine „Bio-Techno-Ethik“ (ebd.) mit einer z w e c k r a t i o n a l e n Weltsicht: „Wie eine Maschine wird der Mensch angesehen als ein System von Funktionen und Einzelteilen“ (ebd.). Organtransplantationen seien deswegen zunächst abzulehnen: „Denn der Gewinn an Lebensqualität für wenige wird erkauft durch die Einführung eines Menschenbildes, das uns allen teuer zu stehen kommt.“ (74) An einem Aufsatz aus der Zeitschrift Bioethics demonstriert G. die Konsequenzen dieses Menschenbildes. Dort heißt es, daß die „Organe lebender Personen als lebenswichtige Gesundheitsresourcen (zu sehen sind), die wie alle Ressourcen gerecht verteilt werden müssen. Wir könnten uns daher gezwungen sehen, darauf zu bestehen, daß alte Menschen getötet werden, damit ihre Organe an jüngere, kritisch kranke Personen umverteilt werden können, die ohne diese Organe bald sterben müßten. Schließlich benutzen die alten Menschen lebenswichtige Ressourcen auf Kosten von bedürftigen, jüngeren Menschen.“ (76)

G. versteht den Menschen hingegen als ‚B e z i e h u n g s w e s e n‘ (73): Solange der Hirntote mit Angehörigen in Beziehung stehe, lebe er auch. Eine Organentnahme vollzöge sich damit an einem Lebenden. Nur eine ausdrückliche und selbstbestimmte Zustimmung des Organspenders könne diese Transplantation erlauben. G. läßt die Widerspruchslösung, nach der die Organentnahme erlaubt ist,

[5] Eine ausführliche, kritische Diskussion seiner Ansatzpunkte findet sich in meiner Diss. (121ff).

[6] **Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild.** – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 150 S. (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, 12. Jahrgang), kart. DM 24,00.

solange kein schriftlicher Widerspruch vorliegt, ebensowenig gelten wie die Informationslösung, die die Angehörigen zu Ersatzentscheidern macht.

Zum selben Ergebnis gelangt der Philosoph und Psychotherapeut Eduard Zwierlein (*Mensch – Ethik – Tod.* Philosophische Perspektiven zur Transplantationsmedizin, 78–87; Diskussion 88–92) mit Hilfe einer „Ethik der Intransparenz" (84ff).

Für ihn ist das Hirntod-Kriterium gültig, da es irreversibel ist. „Unberührt von diesen Überlegungen bleibt das prinzipielle Nicht-Wissen darum, was (genau) ‚Tod' sei und wann (genau) ‚Totsein' vorliege. (...) Die dieser Intransparenz angemessene Grauzonenethik ist also die Frage nach einer Entscheidung angesichts wissenschaftlicher Unentscheidbarkeit beziehungsweise die Verwirklichung von Autonomie angesichts des Nichtwissens um den Status von Personalität in dem umrissenen Zustand." (84). In der Freigabe der eigenen Organe für eine Transplantation realisiert sich damit die Stiftungsautonomie eines potentiell Betroffenen. „Eine Vergesellschaftung dieser Entscheidung ist nicht möglich." (86)

Die beste und differenzierteste Diskussion der Frage ‚*Wann darf ein Organ entnommen werden?*' bietet der Göttinger Rechtsphilosoph Hans-Ludwig Schreiber (113–121). Er zeigt auf, daß die Hirntodthese nicht ein „überholtes, dualistisches und einseitig rationalistisches Menschenbild" beinhaltet, da das „Gehirn (...) nicht nur Repräsentant der rationalen oder geistigen Elemente des Menschen (ist), in ihm, verkörpern sich alle leibseelischen Qualitäten der menschlichen Person, ihre zentrale Steuerung." (118) Er wirft Grewel vor, den Lebensschutz zu untergraben, wenn er den Hirntoten als Noch-Lebenden ansehe und gleichzeitig die Organtransplantation nach vorheriger Zustimmung erlaube. In diesem Fall würde der Ermöglichung der Organtransplantation die Einwilligung in die eigene Tötung vorausgehen und auf diese Weise der „Weg zur aktiven Euthanasie ermöglicht". (118) Der Schärfe dieses Arguments wird man sich kaum entziehen können.

Dennoch ist für Schreiber der Körper eines Hirntoten nicht schutzlos der Transplantationsmedizin ausgesetzt, da er „kraft des fortwirkenden Persönlichkeitsrechtes Anspruch auf Achtung und Respekt" besitzt. Insofern dürfen Organe nicht willkürlich entnommen werden, sondern nur nach vorheriger Einwilligung der Person. Als Konsequenz sieht der Vf. weder „Leben noch Menschenwürde oder Selbstbestimmungsrecht durch eine Organentnahme verletzt. Vor allem liegt keine Beeinträchtigung des Lebens vor, da vom Recht zu schützendes Leben nicht mehr vorhanden ist. Es ist verfehlt, von einer Gefährdung oder gar Zerstörung des Menschenbildes zu sprechen." (120)

Als Ganzes bietet diese Dokumentation des Berliner Symposiums einen guten Überblick über die Fragestellungen, die mit Gehirntod und Organtransplantationen verbunden sind. Im Gegensatz zu anderen aktuellen Veröffentlichungen kommen theologische Argumente dabei zur Sprache. Allerdings wirken sie oft hilf- und kraftlos. Die Stärke des Bdes liegt weniger in der theologischen Ebene, als in der Vielfalt der dokumentierten Diskussionen. Sie entfalten zahlreiche psychosoziale Aspekte auch aus der Sicht von Ärzten, Krankenschwestern und Transplantierten, die in den einschlägigen Veröffentlichungen sonst nicht zur Sprache kommen. Darin liegt die eigentlich gewinnbringende Anfrage an unser Menschenbild.

Eine Ausnahme im Kontext der hier rezensierten Bücher stellt der Bd ‚Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie' dar, den der Gießener Philosoph Thomas Metzinger[7] herausgegeben hat. Der Sammelbd zeigt, wie intensiv die aktuelle Philosophie des Geistes die Befunde der Gehirnforschung in ihre Überlegungen einbezieht.

Auf fast 800 S., gegliedert in neun Teile und zwei Anhänge, versammelt der Bd 27 Aufsätze von verschiedenen Vf.n (in alphabetischer Reihenfolge: Ansgar Beckermann, Peter Bieri, Dieter Birnbacher, Ned Block, Tyler Burge, David J. Chalmers, Daniel Dennet, Own Flanagan, Rick Grush, Güven Güzeldere, Robert Kirk, Martin Kurthen, Joseph Levine, William G. Lycan, Colin McGinn, Thomas Metzinger, Norton Nelkin, Martine Nida-Rümelin, David Papineau, Diana Raffman, Georges Rey, David M. Rosenthal, Eva Ruhnau, Patricia Smith Churchland, Michael Tye, Robert Van Gulick, Kathy Wilkes). Allein die abschließende Bibliographie (Phänomenales Bewußtsein in der Philosophie des Geistes, den Kognitions- und Neurowissenschaften von 1970–1995) umfaßt 50 S. Schon diese ‚technischen Daten' deuten also auf ein gewaltiges Unternehmen hin.

[7] **Bewußtsein.** Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hg. v. Thomas Metzinger. – Paderborn: F. Schöningh 1996 2., durchgesehene Aufl. 792 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-75513-7

Der Hg., der auch die Einleitungen zu den neun Teilen geschrieben hat, begründet das in seinem Vorwort wie folgt: „Es ist bereits jetzt abzusehen, daß die Entwicklung philosophischer Bewußtseinstheorien an der Schwelle des nächsten Jahrtausends ebenfalls einen stürmischen Verlauf nehmen wird. Um in dieser Situation einen kleinen Beitrag zu einer zukünftigen Wiederanbindung der deutschsprachigen Philosophie an den globalen Forschungs- und Diskussionskontext zu leisten, habe ich in diesem Band eine hochaktuelle Auswahl der besten Texte zum Thema ‚Bewußtsein' zusammengestellt." (12f) Metzinger stellt der deutschsprachigen Philosophie das Negativ-Zeugnis aus, die Entwicklung der Bewußtseinsphilosophie im angelsächsischen Raum der letzten 50 Jahre verpaßt zu haben. Deswegen hat er überwiegend Beiträge aus dem englischsprachigen Raum ausgewählt. Alle Beiträge wurden eigens für den Bd, der gleichzeitig auch auf englisch erschienen ist, geschrieben. Die Tatsache, daß das Werk innerhalb von einem Jahr bereits in zweiter Aufl. erscheint, deutet darauf hin, daß Beckermann mit seiner Diagnose recht hat und der Bd ein wichtiges Informationsbedürfnis befriedigt.

Das Buch startet mit einer ausgezeichneten, weil mit Überblick und Systematik geschriebenen Einführung ins Thema (*Das Problem des Bewußtseins*, 15–53). Metzinger zeigt hier alle wichtigen Themen und Fragen der aktuellen Diskussion auf. Zugleich wird der Leser allerdings mit einem Problem konfrontiert, das ihn die ganzen folgenden 700 S. beschäftigen und verwirren wird: mit einer unübersichtlichen, weil nicht einheitlichen Terminologie.

Dieses Problem wird leider nicht im ersten Teil mit der verheißungsvollen Überschrift ‚Begriffliche Grundlagen' mit Aufsätzen von Peter Bieri, Robert Van Gulick und Michael Tye ausgeräumt. Keiner dieser Aufsätze bietet eine terminologische Erhellung, statt dessen befassen sie sich mit grundlegender Erkenntnistheorie: Während der Berliner Philosoph Bieri sich mit der Frage ‚*Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?*' beschäftigt (61–77) und dabei nichts wesentlich Neues zutage fördert, formuliert der amerikanische Kognitionswissenschaftler Van Gulick (*Was würde als eine Erklärung von Bewußtsein zählen?*, 79–102) überzeugende Optionen dafür, wie eine Lösung dieses Rätsels aussehen könnte. Insbesondere die Systematik seiner Überlegungen ist dabei einsichtig. Der englisch-amerikanische Philosoph Tye (*Das brennende Haus*, 103–112) zeigt anhand eines neuropsychologischen Störungsbildes, wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Philosophie zwingen, den Begriff des Bewußtseins immer differenzierter zu betrachten.

Der zweite Teil (Skeptische Argumente, 113–175) befaßt sich mit skeptischen Argumenten gegenüber der Phänomenologie des Bewußtseins. Hierbei lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Die Eliminativisten bestreiten, daß es Bewußtsein überhaupt gibt, während die Skeptizisten der Frage nachgehen, wieso das Problem des Bewußtseins so schwer zu lösen ist. Die Oxforder Philosophin Wilkes (*Das Bewußtsein verlieren*, 119–132) macht dabei auf die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Bewußtsein in der Alltagspsychologie und in der wissenschaftlichen Psychologie aufmerksam. Für die Wissenschaft sei der Begriff ungeeignet, da er zu unklassifiziert sei. Für den Bonner Privatdozenten für Neuropsychologie Martin Kurthen (*Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewußtseins*, 133–152) kommt es aufgrund des menschlichen Narzißmus zu einer permanenten Überschätzung der epistemologischen und ontologischen Bedeutung von Bewußtsein. Für ihn ist es daher wichtig, daß die Erklärungslücken zum Bewußtsein nicht fundamentalisiert, sondern dekonstruiert werden. In diesem Sinne kritisiert er z. B. die Qualia-Hypothese (s. u.), die seiner Meinung nach stärker relativiert werden müßte. Der amerikanische Philosoph Georges Rey (*Annäherung an eine projektivistische Theorie bewußten Erlebens*, 153–175) weist auf den irrtümlichen Gebrauch mentalistischer Begriffe hin. Für ihn ist Bewußtsein eine Projektion, die wir in andere und in uns selbst als Eigenschaft hineindenken.

An dieser Stelle lohnt es sich, einen Augenblick innezuhalten und etwas über die sehr unterschiedliche Qualität der Aufsätze zu sagen. Daß nicht jede Fragestellung in diesem Bd zu neuen Erkenntnissen führt, zeigt sich dem etwas vorgebildeten Leser bereits bei dem Aufsatz von Bieri. Georges Reys Artikel stellt jedoch einen wirklichen Tiefpunkt dar. Zwar ist seit Feuerbach und Freud der Begriff der Projektion von zentraler Bedeutung für die Philosophie und Psychologie geworden. Die kritische Auseinandersetzung mit diesem Begriff hat jedoch längst gezeigt, daß eine Wahrnehmung Projektion sein kann, ohne daß zwingend alle Projektionen Hirngespinste, also real nicht existent, sind. Rey argumentiert hier logisch unvollständig und arbeitet mit einer ungesicherten Behauptung. Auch die fragwürdige Interpretation von naturwissenschaftlichen Experimenten – etwa mit Dreijährigen (157) – lassen den Vf. und seinen Artikel in einem seltsamen Licht erscheinen. Vollends verliert er aber unser Vertrauen, wenn er dem Leser Behauptungen wie die folgende zumutet: „Phänomene wie z. B. Wahrnehmungszustände, intentionale Zustände, intentionale Zustände über intentionale Zustände (Gedanken über Gedanken über Gedanken ...), ‚Selbstbewußtsein', Aufmerksamkeit, Planen, Entscheiden und der

Gebrauch einer natürlichen Sprache sind meiner Meinung nach alle mit relativ wenig Schwierigkeiten auf existierende Computer zu programmieren." (159) Wenn Selbstbewußtsein eine Projektion ist, die es real nicht gibt, wie soll man es dann übertragen können? Ferner ist zu bezweifeln, ob Informatiker diese Aussage aufrechterhalten würden. Zu den ad-hoc-Behauptungen gehört auch die, daß Tiere Bewußtsein besitzen, ohne über die spezielle Intelligenz von Menschen zu verfügen (160). Was Ryle in einer Fußnote sogleich relativiert: „Natürlich können wir uns hier irren, aber das müßte noch von jemandem gezeigt werden." (160, Fußnote 25)

Der dritte Teil befaßt sich mit einigen Spezialaspekten zum Thema ‚Bewußtsein und die physikalische Welt' (179–249). Der englische Philosoph Colin McGinn (*Bewußtsein und Raum*, 183–200) befaßt sich mit dem Raumproblem unter der Prämisse, daß Bewußtsein eine emergente Eigenschaft sei. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß sich nicht alle Wirklichkeit auf einen Physikalismus reduzieren läßt (193). Gleichzeitig fordert er eine radikal neue Konzeption des Raumes (196) und eine begriffliche Revolution in den Vorstellungen der Physik (194). Schließlich formuliert er die Erkenntnis, daß es sich beim Bewußtsein um einen „eher wissenstranszendenten Bestandteil der Realität" (199) handelt, der sich möglicherweise weder erkennen noch erklären läßt. Eva Ruhnau, Münchener Habilitandin in medizinischer Psychologie, beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Zeit und Bewußtsein. Die bekannten konstruktivistische Vorstellungen von Bewußtsein werden von ihr dahingehend präzisiert, daß sie komplementäre Zusammenhänge von Zeitfluß und bewußter Zeitrealisierung herstellen kann.

Der Text von Eva Ruhnau ist vor allem aufgrund seiner präzisen Analyse physiologischer Befunde bemerkenswert. Bereits von Mario Bunge sind Versuche bekannt, das Gehirn-Geist-Problem mit Hilfe mathematischer Definitionen, Überlegungen und Darstellungen zu beschreiben. Allerdings erfordert diese Form der philosophisch-naturwissenschaftlichen Diskussion ein hohes Maß an Abstraktionsvermögen und mathematischer Denkschulung. Von der Ergebnissicherheit solcher Ausführungen sollte sich hingegen niemand irritieren lassen, da sie letzten Endes immer nur Beschreibungen von Modellen sind. Über den erkenntnistheorischen Gewinn sagt die mathematische Arbeit nichts aus. Philosophen müssen vielmehr prüfen, ob und inwieweit das zugrundeliegende Modell mit der Realität übereinstimmt bzw. welche Aspekte ausgeklammert werden.

Mit Hilfe biologischer Befunde zeigen die amerikanische Philosophin Patricia Churchland und der amerikanische Kognitionswissenschaftler Rick Grush ‚Lücken im Penrose-Parkett', so der Titel ihres Beitrages, an (221–249). Für die beiden Amerikaner sind Bewußtsein und Subjektivität ‚Netzwerkeffekte' der Millionen Nervenzellen im Gehirn. Für Penrose dagegen handelt es sich um einen Quanteneffekt, der durch die Mikrotubuli genannten Strukturen in den Nervenzellen zustande kommt. Bei der Argumentation von Churchland wird die Breite der Grundlagen deutlich, die zu einer kritischen Diskussion der gegenwärtigen biophilosophischen Standpunkte notwendig sind.

Hinter der Überschrift ‚Argument des unvollständigen Wissens' für den vierten Teil (252–319) verbirgt sich die Diskussion um das sogenannte ‚Knowledge Argument' von Frank Jackson. In seinem antimaterialistischen Ansatz behauptet Jackson, „daß man alles physikalische Wissen oder alle physikalische Information über eine Person mit bewußten Erlebnissen besitzen kann und dabei möglicherweise einen bestimmten oder wesentlichen Aspekt niemals erfaßt". (253)

Mit dem Titel ihres Beitrags ‚*Was Mary nicht wissen konnte. Phänomenale Zustände als Gegenstand von Überzeugungen*' (259–282) spielt die Münchener Philosophin und Wissenschaftstheoretikerin Martine Nida-Rümelin auf eine zentrale Figur in Jacksons Gedankenspielen an. Sie interpretiert und vertieft Jacksons Antimaterialismus und Thomas Nagels Phänomenologie-Argument dahingehend, daß sie dessen epistemologische, nicht aber ontologischen Bedeutung hervorhebt. Gewissermaßen konträr dazu sind die Ergebnisse, die der kalifornische Philosoph William G. Lycan vorlegt. Er zeigt, warum bisherige Argumente zur Verteidigung des Materialismus gegen die Argumente von Jackson und Nagel gescheitert sind, und bemüht sich anschließend um Wege aus diesem Dilemma, indem er unterschiedliche Arten der Information und des Wissens darstellt. Ein ähnliches Ziel verfolgt auch der Londoner Wissenschaftstheoretiker David Papineau in seinem Beitrag ‚*Der antipathetische Fehlschluß und die Grenzen des Bewußtseins*' (305–319). Er behauptet, daß die antimaterialistische Grundhaltung auf einem Fehlschluß beruht, weil Bewußtsein mit Dritte-Personen-Zuständen verwechselt wird. Voraussetzung für diese Behauptung ist allerdings das Argument, das Bewußtsein an sich sei eine Illusion oder eine vom Gehirn erzeugte Imagination.

Die im vierten Teil versammelten Aufsätze stellen somit ein vielschichtiges Bild vom ‚Argument des unvollständigen Wissens' dar. Es spricht für den Hg., daß er ganz offensichtlich Einseitigkeiten in der philosophischen Auseinandersetzung vermieden hat, indem er kontroverse Standpunkte versammelte. Auf diese Weise gelingt es dem Sammelbd, den Leser zu eigenen Überlegungen herauszufordern. Metzinger vermeidet auch in seinen Einleitungen zu den neun Teilgebieten eine Wertung der unterschiedlichen Positionen und ermöglicht dadurch eine offene und fruchtbare Auseinandersetzung mit den Texten.

Der fünfte Teil (321–389) beschäftigt sich mit der Diskussion um die sogenannten ‚Qualia'. Qualia sind in der Philosophie des Geistes „einfache mentale Zustände, die einen ganz bestimmten phänomenalen Gehalt besitzen – eine subjektive Qualität des Erlebens, die nur der Person zugänglich ist, die diese Erlebnisse hat". (323) Dies bedeutet, daß Qualia „gewissermaßen phänomenale Atome" (ebd.) sind, die jeder für sich erlebt, ohne sie anderen mitteilen zu können. Dahinter verbirgt sich die Ansicht, daß sich das menschliche Bewußtsein aus kleinsten Einheiten zusammensetzt. Der amerikanische Philosoph Joseph Levine (*Qualia: intrinsisch, relational – oder was?*, 329–346) unterzieht die Qualia-Hypothese einer kritischen Bestandsaufnahme. Er zeigt, daß es keinerlei zwingenden Zusammenhang zur Aktivität des Nervensystems gibt (331ff), wenn Qualia intrinsisch (d. h. nur dem Subjekt zugänglich) und gleichzeitig nicht relational beschreibbar sind. Was Qualia demnach wirklich sind, bleibt für ihn eine offene Frage (345). Die amerikanische Musikwissenschaftlerin und Philosophin Diana Raffman (*Über die Beharrlichkeit der Phänomenologie*, 347–366) beschreitet dagegen einen anderen Weg, indem sie versucht, den Materialismus als in sich unplausibel darzustellen und damit die Notwendigkeit der Qualia zu begründen. David Chalmers, Mathematiker und Kognitionswissenschaftler an der University of California at Santa Cruz, versucht dagegen, die Qualia-Hypothese mit Hilfe eines „nichtreduktiven Funktionalismus" (*Fehlende Qualia, Schwindende Qualia, Tanzende Qualia*, 367–389) zu stützen. Diese Position besagt, „daß bewußtes Erleben durch die funktionale Organisation determiniert wird, ohne notwendigerweise auf die funktionale Organisation reduziert zu sein". (388)

An den von Metzinger ausgewählten Beiträgen zur Qualia-Diskussion wird deutlich, welche Bedeutung sie in der aktuellen Philosophie bzw. Kognitionswissenschaft als vermittelnde Instanz zwischen Materialismus und Idealismus besitzen. Allerdings bleibt in allen Aufsätzen die genaue Beschreibung des Verhältnisses zwischen Qualia und materiellem Korrelat eine offene Frage. So schreibt etwa Chalmers: „Wir würden gerne wissen, genau welche Form der Organisation zu Erlebnissen Anlaß gibt, und zu welchem Typ des Erlebens eine gegebene Organisation führt. Ferner befindet sich das Prinzip nicht auf der richtigen Stufe, um eine wirklich *fundamentale* Theorie des Bewußtseins begründen zu können." (388) An diesen Selbstzweifeln wird deutlich, wie unsicher und vage die ganze Qualia-Diskussion ist. Zwar gebührt dem Vf. Respekt für seine Offenheit. Angesichts der fundamentalen Relativierung der eigenen Position fragt man sich allerdings doch, wie Chalmers weitreichende Behauptungen wie die folgende aufstellen kann, „daß Systeme, die unsere funktionale Organisation duplizieren, auch dann bewußt sind, wenn sie aus Silizium bestehen, aus Wasserleitungen konstruiert werden, oder durch ein ganzes Volk instanziiert werden" (ebd.). Für den etwas distanzierteren Betrachter kann sich dahinter nur eine muntere Phantasie, nicht aber gesichertes Wissen oder eine ernstzunehmende Prognose verbergen.

Im sechsten Teil geht es um ‚Bewußtsein, Metarepräsentation und höherstufige Zustände' (393–452). Dahinter verbirgt sich die Vorstellung vom Bewußtsein als einem symbolverarbeitenden Prozeß. „Der Grundgedanke ist dabei häufig, daß Bewußtsein dadurch entsteht, daß die bereits repräsentationalen bzw. intentionalen Gehalt tragenden inneren Zustände eines Systems *ihrerseits* zum Gehalt höherstufiger, metarepräsentationaler Zustände werden." (395) Die Informationsverarbeitung erfolgt demnach auf verschiedenen Stufen. Bewußtsein gilt als eine höherstufige Form der Informationsverarbeitung mit mentalem Inhalt, dessen Generierung dem subjektiven Erleben normalerweise unzugänglich ist. Der amerikanische Informatiker und Philosoph Güven Güzeldere (*Ist Bewußtsein die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geist vorgeht?*, 397–422) zeigt die Wurzeln dieser Vorstellungen des Bewußtseins als eine spezielle Form der inneren Wahrnehmung in der abendländischen Bewußtseinsphilosophie auf und erörtert kritisch die gegenwärtige Diskussion. Zu den bekanntesten Vertretern dieser Theorie der Higher-Order-Thougts gehört David M. Rosenthal. In seinem Beitrag (*Mehrfache Entwürfe und unumstößliche Tatsachen*, 423–438) vergleicht der amerikanische Philosoph kritisch das Multiple-Drafts-Modell von Daniel Dennet mit seiner eigenen Theorie der Higher Order Thoughts (HOT).

Der Hg. hat den Bd dem inzwischen verstorbenen amerikanischen Philosophen Norton Nelkin gewidmet. Einer seiner letzten Texte ist der Aufsatz ‚*Die Trennung phänomenaler Zustände von der Apperzeption*' (439–452), in dem Nelkin sich einer weitverbreiteten Meinung der Philosophie und Psychologie widersetzt. Bewußtsein wird hier nicht als ein einziges Phänomen gesehen, sondern in verschiedene Teilphänomene aufgelöst. Allerdings ist der Preis dieses Versuches insofern hoch, als sich die Differenzierung in einer Fülle abstrakter Begriffe niederschlägt, die eher zu weiterer Verwirrung führen als das Geheimnis des Bewußtseins zu klären.

Im siebten Teil werden Themen explizit behandelt, die bereits in den vorherigen Beiträgen implizit mitschwangen: ‚Neurowissenschaften und Philosophie des Bewußtseins' (453–635). Patricia Smith Churchland ist als einzige Vf.in in dem Sammelbd gleich zweifach vertreten.

In ihrem zweiten Beitrag mit dem Titel ‚*Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen?*' (463–490) wird die Bedeutung der Biologie für die Philosophie der Gegenwart besonders deutlich. Churchland geht davon aus, daß die Philosophie viel von der reduktionistischen Biologie lernen kann. In diesem Aufsatz setzt sie sich nun mit klassischen Gegenargumenten zu dieser Position kritisch auseinander und zeigt an drei Versuchen bekannter Neurowissenschaftler (Francis Crick [s. Rez., Sp. 396ff], Rodolfo Llinás und Antonio Damasio) die unterschiedlichen Bedeutungen und Möglichkeiten der Neurowissenschaften für die Philosophie. Einen anderen, bemerkenswerten Weg verfolgt der amerikanische Philosoph und Experimental-Psychologe Owen Flanagan, indem er die Geistestätigkeit im Schlaf untersucht (*Hirnforschung und Träume. Geistestätigkeit und Selbstausdruck im Schlaf*, 491–522). Träume sind deswegen für die Gehirn/Geist-Forschung so interessant, weil das Gehirn in dieser Zeit weder Inputs erhält, noch gezielte Outputs leisten muß. Vielmehr verarbeitet das träumende Gehirn selbsterzeugte Reize wie externe Inputs. Der amerikanische Philosoph Ned Blocks führt in seinem Aufsatz ‚*Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins*' (523–582) eine detaillierte Analyse des Begriffs ‚Bewußtsein' durch und nutzt bei der Systematisierung auch neurobiologische Erkenntnisse. Anders als bei Nelkin ist das Resultat dieser Differenzierung und Systematisierung jedoch erhellend. Der ebenfalls in Amerika lebende und lehrende Philosoph Tyler Burge geht in seinem Beitrag ‚*Zwei Arten von Bewußtsein*' (583–594) kritisch auf den vorherigen Aufsatz ein. Er unterstützt Blocks Unterscheidung von Zugriffsbewußtsein und phänomenalem Bewußtsein; allerdings weist er darauf hin, daß nicht alle phänomenalen Zustände bewußt sein müssen. Ferner stellt er die Bedeutung des Individuums stärker heraus als Block. In einem originellen Beitrag über ‚*Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung*' (595–635) befaßt sich der Hg. Thomas Metzinger mit der Bedeutung des Problems der Integration mentalen Gehalts für eine Theorie des phänomenalen Bewußtseins. Nach einer phänomenologischen Analyse des Bewußtseins beschäftigt auch er sich mit Erklärungsmöglichkeiten der empirischen Bewußtseinsforschung. Schließlich versucht er mit einer „philosophischen Spekulation"(615) die Bedeutung einer generalisierbaren Lösung des Bindungs- und Superpositionsproblems für eine Theorie des phänomenalen Bewußtseins hervorzuheben, ohne freilich eine wirklich Lösung dieses Problems zu erreichen.

Mit dem achten Teil, Informationsverarbeitung und Bewußtsein' (635–729) setzt der Hg. erneut einen wichtigen Akzent, indem er eine zweite Hauptlinie in der Philosophie des Geistes für die Gegenwart heraushebt: Neben der Vernetzung mit der Neurobiologie ist dies die informationstheoretische Linie. Die Beiträge zeigen allerdings, wie künstlich diese Unterscheidung ist, haben sich Neurobiologie und Informatik doch längst miteinander verknüpft. Dabei wird der Versuch unternommen, Bewußtsein als informationsverarbeitendes System zu verstehen. Der englische Philosoph Robert Kirk (*Wie ist Bewußtsein möglich?*, 641–662) versucht, die philosophischen und strukturellen Voraussetzungen für diesen Ansatz aufzuzeigen, indem er grundlegende Begriffe wie Informationserwerb, Speicherung und Bewertung von Information, Entscheidungsfindung, Verhaltenskontrolle etc. erklärt und miteinander in Beziehung setzt. Mit Hilfe eines strukturellen Ansatzes, der stark an der neuesten Neurobiologie orientiert ist, versucht auch der Bielefelder Philosoph Ansgar Beckermann (*Visuelle Informationsverarbeitung und phänomenales Bewußtsein*, 663–681) den informationstheoretischen Ansatz zur Lösung des Bewußtseins-Problems zu benutzen. Dabei greift er auch auf kognitionswissenschaftliche Überlegungen und Gedanken aus der „Künstlichen Intelligenz"-Forschung zurück.

Wenn Bewußtsein als informationsverarbeitendes System verstanden wird, ist der Schritt zur Frage nach künstlichem Bewußtsein (neunter und letzter Teil, 681–729) nicht mehr weit. Über ein amerikanisches Projekt zur Konstruktion eines humanoiden Roboters namens COG berichtet der bekannte amerikanische Philosoph Daniel Dennett (*COG: Schritte in Richtung auf Bewußtsein in Robotern*, 691–712). In seinem Beitrag interpretiert Dennet die absehbare Erstellung eines solchen Roboters als Widerlegung des erkenntnistheoretischen Einwands, daß Bewußtsein sich nicht künstlich herstellen läßt. Der Düsseldorfer Philosoph Dieter Birnbacher (*Künstliches Bewußtsein*, 713–729) verfolgt dasselbe Ziel aus einer anderen Richtung. Er unterzieht die Frage, ob und wann das Prädikat ‚bewußt' auf ein künstliches System angewendet werden kann, einer logischen Analyse. Er kommt zu dem Ergebnis, daß wir zwar heute keine guten Gründe haben, einer Maschine Bewußtseinszustände zuzuschreiben. Daraus lasse sich jedoch für die Zukunft nicht folgern, daß dies nicht möglich sein werde.

Gerade die in den Teilen sechs bis neun versammelten Aufsätze machen den Sammelbd lesenswert. Sie erschließen auf hohem Niveau neuere Themengebiete zwischen naturwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Denken. Die Beiträge machen deutlich, daß eine Philosophie des Geistes in der Gegenwart ohne interdisziplinäre Diskussion nicht mehr denkbar ist. Neurobiologie, Neuroinformatik und informationsverarbeitende Modelle leisten wichtige Beiträge zu einer Theorie von Bewußtsein und Geist. Für die Theologie ergibt sich daraus die Notwendigkeit, das Leib-Seele-Problem neu zu betrachten, da die traditionellen Vorstellungen mit diesen Ansätzen entweder inkompatibel sind oder erst noch kompatibel gemacht werden müssen. Auch wird die Ganzheit oder Ungeteiltheit des Bewußtseins in Frage gestellt, indem in den verschiedenen Konzepten unterschiedliche Aufgabenteilungen untersucht werden, aus denen sich Bewußtsein zusammensetzt.

Das Buch schließt mit zwei Anhängen. Der erste Anhang ist eine vom Hg. zusammen mit David J. Chalmers erstellte Auswahlbibliographie zum Thema ‚Phänomenales Bewußtsein', die sich über den Zeitraum der letzten 25 Jahre erstreckt. Diese Bibliographie ist in Monographien, Sammelbde und Aufsätze unterteilt. Die ersten beiden Teile sind jeweils sortiert nach den Themen Philosophie des Geistes, Kognitionswissenschaft & Psychologie und Neurowissenschaften. Die im dritten Teil versammelten Aufsätze sind nach zehn Unterpunkten aufgegliedert: 1. Der Begriff des Bewußtseins, 2. Bewußtsein, Physikalismus und Leib-Seele-Problem, 3. Bewußtsein und Gedanken höherer Ordnung, 4. Bewußtsein und Intentionalität, 5. Dennett über Bewußtsein, 6. Verschiedenes, 7. *Knowing What It's Like* und das *Knowledge*-Argument, 8. *Absent Qualia* und *Inverted Qualia*, 9. Qualia: Verschiedenes, 10. Maschinenbewußtsein. Der zweite Anhang enthält die Adressen und Biographien der Vf.

Die von Chalmers und Metzinger erstellte Auswahlbibliographie ist sehr hilfreich: ausführlich, aber nicht auswuchernd; systematisch, ohne entscheidende Aspekte auszulassen. Da jeder einzelne Beitrag ebenfalls mit einer Bibliographie endet, bekommt der Bd fast die Qualität eines Nachschlagewerks. Auf eine Besonderheit sei hingewiesen: Als Mitherausgeber der elektronischen Zeitschrift PSYCHE haben Chalmers und Metzinger bei einigen Titeln den Internet-Zugang[8] angegeben.

Störend wirkt sich hingegen die Abkürzungswut vieler Vf. aus, die ihre Theorien in je eigener Terminologie beschreiben.

So spricht Tye von deskriminatorischen D-Bewußtsein, reaktivem R-Bewußtsein und qualitativem oder phänomenalem P-Bewußtsein. Bei Block ist das P-Bewußtsein ebenfalls phänomenales Bewußtsein und Z-Bewußtsein bedeutet Zugriffsbewußtsein. Nelkin nennt dagegen phänomenale Zustände BE- oder BN-Bewußtsein (Empfindungsbewußtsein, „Nagel-Bewußtsein"), propositionale Einstellungen B1-Bewußtsein und Apperzeption, die eigentlich Introspektion ist, B2-Bewußtsein. Deutet bei diesen Beispielen der Anhang ‚-Bewußtsein' zumindest auf einen allgemeinen Verständniskontext hin, so gibt es andere Beispiele, wo die Kürzel zu einer eigenen Wissenschaft führen: Dies gilt nicht nur für die mathematischen Überlegungen Eva Ruhnaus, sondern auch für die Aufsätze von Churchland, Güzeldere und anderen.

Sieht man die Anzahl der Abkürzungen als einen Indikator für die Komplexität des Themas und die Schwierigkeit, Übersicht und Systematik in das Themengebiet zu bringen, dann wird deutlich, daß die Stärke dieses Bdes zugleich auch seine Schwäche ist, denn die versammelte Themenbreite ist riesig und die jeweilige Spezialisierung hoch. Damit handelt es sich bei dem vorgelegten Sammelbd um ein Buch für Spezialisten, die bereits ein solides Vorwissen über neuere Theorien zum Bewußtsein besitzen. Erst wenn der Leser die philosophischen Ansätze von Jackson, Nagel, Churchland, Searle und Dennet kennt, wird sich ihm die eigentliche Leistung dieses Bdes erschließen. Er erhält dann eine neuste Übersicht über die angelsächsische Diskussion dieser Positionen. Die Absicht des Hg.s wird damit in vorbildlicher Weise erfüllt. Als Übersicht über die aktuelle interdisziplinäre Diskussion eignet sich der Bd genausowenig wie als Einführung in das Thema. Aber das will er auch nicht sein.

Wünschenswert wäre ein Stichwortverzeichnis gewesen, und angesichts des Umfangs fragt man sich, warum der Schöningh-Verlag diesem guten Buch mit der Qualität eines Nachschlagewerkes eine so schlechte Bindung zugedacht hat.

III. Einzeldarstellungen

Vorgestellt werden die Arbeiten von Gerhard Roth ‚Das Gehirn und seine Wirklichkeit' (a), Gerald M. Edelmann ‚Göttliche Luft, vernichtendes Feuer' (b), Francis Crick ‚Was die Seele wirklich ist' (c), John C. Eccles und ‚Wie das Selbst sein Gehirn steuert' (d).

(a) „Dieses Buch hat eine Vorgeschichte, die in meine frühe Studienzeit an der Univ. Münster zurückreicht. (. . .) Ich hatte mich entschlossen, Philosophie zu studieren, um zu erfahren, wie Wahrnehmung funktioniert und wie Erkenntnis und Wissen zustande kommen, was Geist ist und wie man wahre Aussagen von falschen unterscheidet." (9) Mit diesen Sätzen beginnt einer der bekanntesten deutschsprachigen Gehirnforscher, der promovierte Philosoph und Biologe Gerhard Roth, Direktor des Instituts für Hirnforschung und des Instituts für Kognitionswissenschaften in Bremen, die Syn-

[8] Z. B. Baars, B. J. (1994). A thoroughly empirical approach to consciousness. PSYCHE, 1 (6). URL:http//psyche.cs.monash.edu.au/volume1/psyche-94-1-6-contrast ive-1-baars.html.

these[9] seines bislang eher verstreut veröffentlichten Werkes. Das Scheitern seiner Erwartungen an die Philosophie, die ihm nicht sagen konnte, welche Vorstellung von Erkenntnis und Wissen nun die einzig wahre und richtige sei, führte den jungen Studenten zu zwei hervorragenden Wissenschaftlern: zu dem das Grenzgebiet nicht scheuenden Evolutionsbiologen Bernhard Rensch und zu dem Gestaltpsychologen Wolfgang Metzler. Beide stehen paradigmatisch für die zahlreichen Versuche, aus und in der Philosophie aufgeworfene Fragen mit naturwissenschaftlichen Theorien zu beantworten. Beide wurden damals von der Philosophie nur „belächelt" (10), wie Roth in seiner Erinnerung vermerkt.

Inzwischen hat sich das Blatt gewendet. Die Kognitionswissenschaft hat daran nicht unwesentlich Anteil, und Roth gehört im deutschsprachigen Raum zu ihren Vorreitern. Jedoch ist sein Fazit auch nach jahrelangem, interdisziplinärem Bemühen ernüchternd, da „die Schwierigkeiten interdisziplinärer Zusammenarbeit im kognitionswissenschaftlichen Bereich viel größer sind als angenommen. (. . .) Das größte Hindernis bei der gemeinsamen Arbeit sind Statusprobleme der beteiligten Wissenschaften, gefolgt von der weitgehenden Unkenntnis des Problembewußtseins, der Begriffssysteme, des Wissensstandes und des methodisch-praktischen Vorgehens in den jeweils anderen Disziplinen. Ich verstehe mein Buch als einen (sicherlich unzulänglichen) Versuch des Brückenschlags zwischen Neurobiologie, Psychologie und Philosophie. Trotz aller Schwierigkeiten bei der interdisziplinären Zusammenarbeit hat sich gezeigt, daß es sich lohnt, diese Anstrengungen weiterzuführen." (11) Roths Buch liest sich wie eine Antwort auf die Frage, die ihn einst zum Studium trieb: „Letztlich will ich wissen, wie ich selbst zustande komme." (21)

Das Werk gliedert sich in vierzehn Teile, die sich in folgende Sinnabschnitte zusammenfassen lassen. Die ersten drei Abschnitte (*1. Über die Schwierigkeiten, das Gehirn zu verstehen*, 13–23; *2. Was ist Kognition?*, 24–30; *3. Von Salamandern und Menschen – unser Gehirn im Vergleich*, 31–64) lassen sich als intensive Einführung in das Geist-Gehirn-Problem verstehen.

Es folgt ein aufwendiger Abschnitt über die Biologie der Wahrnehmung und ihre Bedeutung (*4. Was ist Wahrnehmung?*, 65–74; *5. Wozu sind Sinnesorgane da?*, 75–84; *6. Informationserzeugung und Informationsverarbeitung*, 85–112; *7. Von Würmern und Antiwürmern: Das Schicksal des Detektorkonzepts im visuellen System ‚niederer' Wirbeltiere*, 113–138; *8. Von Blobs und Gesichterneuronen: Das visuelle System der Säugetiere*, 139–164).

Die vom Gesamtumfang verbleibende Hälfte des Buches beschäftigt sich schließlich mit dem Verhältnis von Wirklichkeit, Wahrnehmung und Geist (*9. Kognitive Funktionen des assoziativen Cortex und subcorticaler Zentren*, 165–191; *10. Gehirn und Bewußtsein*, 192–226; *11. Einheit der Wahrnehmung*, 227–249; *12. Geist und Gehirn*, 250–277; *13. Realität und Wirklichkeit*, 278–302; *14. Wirklichkeit und Wahrheit*, 303–326).

Auch Roth gelangt, wie zahlreiche Kollegen gegenwärtig, zu einem erkenntnistheoretischen Konstruktivismus, der sich für ihn zwangsläufig aus der Funktionsweise des Gehirns ergibt. (21) Er verknüpft diesen Konstruktivismus mit einem nicht-reduktionistischen Physikalismus. Der Physikalismus postuliert die Wahrnehmung der Wirklichkeit nach naturwissenschaftlichen Kategorien und Gesetzen. Nicht-reduktionistisch bedeutet in diesem Zusammenhang, die Wirklichkeit nicht auf eine physikalische Ebene allein zu reduzieren, sondern als ein System von Gesetzmäßigkeiten auf unterschiedlichen Ebenen zu betrachten.

Roth beschreibt das folgendermaßen: „Ich gehe dabei von einem einheitlichen Wirklichkeitszusammenhang der Phänomene unserer Welt aus, in dem eine Unterteilung in verschiedene ‚Wesenheiten' oder ‚Substanzen' (z. B. Materie und Geist) keine Legitimation hat. Gleichzeitig vertrete ich die Anschauung, daß ein solcher einheitlicher Wirkungszusammenhang keine Reduktion von bestimmten Phänomenbereichen auf andere (z. B. des Geistes auf das ‚materielle' Gehirn) erfordert, denn eine solche Reduktion wird auch innerhalb der Physik nicht überall verlangt oder gar erbracht." (22f)

Mit seinem neurobiologisch begründeten Konstruktivismus steht Roth ganz im Mainstream der aktuellen Hirnforschung, allerdings ist der von ihm zusammen mit dem Physiker Hans Schwegler begründete „nicht-reduktionistische Physikalismus" (271ff) ein hochgradig umstrittenes Projekt. Das zeigt auch die ausführliche und kritische Erörterung seines Ansatzes in der Zeitschrift Ethik und Sozialwissenschaft.[10]

Bemerkenswert an Roths Buch ist vor allem der Versuch, ausgehend vom Gehirn-Geist-Problem das Verhältnis der Wissenschaften zueinander neu zu sehen. Dabei ist sein nicht-reduktionistischer Physikalismus eine Übertragung systemtheoretischer Ansätze aus der Philosophie auf den Fächerkanon der Naturwissenschaften. Der unbestreitbare Vorteil liegt darin, daß Roth auf diese Weise Geistes- und Naturwissenschaften auf eine Diskussionsebene zusammenbringt. Die naturwissenschaftliche Forschung unterliegt nicht länger einem strengen Reduktionismus, ohne den Reduktionismus als Methode aufgeben zu müssen. Aber ihre Aussagen relativieren sich angesichts der Fülle möglicher Relationen, und an dieser Stelle hat auch die Theologie ihre Chance, wenn sie ihre Ansätze als relationale Vorstellungen sprachlich und gedanklich kompatibel macht.[11]

(b) Gerald M. Edelman, dessen neues Werk[12] den Vorzug hat, einem breiten Leserkreis verständlich zu sein, ohne grob zu simplifizieren, tritt mit einem hohen Anspruch an: Er entwirft eine neuronale Theorie des Geistes. „Mein Hauptziel ist der Nachweis, daß sich wissenschaftlich verstehen läßt, was Geist ist." Und: „Darum geht es in dem Buch: Was wir über unseren Geist wissen, soll mit dem verknüpft werden, was wir von unserem Gehirn wissen." (21) Mit Hilfe der Neurowissenschaft versucht er, „ohne Verzicht auf Wissenschaftlichkeit den Geist zurück zur Natur zu bringen." (26, in diesem Sinne Kap. 2, 27–36).

Der Mediziner E., 1972 mit dem Nobelpreis für die Aufklärung der Struktur von Antikörpern ausgezeichnet, überträgt mit großem Erfolg die theoretischen Konzepte der Immunologie auf die Neurobiologie. Aus dieser engen Verknüpfung ist 1987 ein Buch entstanden, in dem Edelman eine erste Theorie des Gehirns konzipierte.[13] Das Werk war seinerzeit von großem Gewicht, da es ein wissenschaftliches Konzept entwickelte, das die Frage nach den Kategorisierungen im Gehirn erklärte. Dieses Konzept konnte Edelman außerordentlich erfolgreich mit Computersimulationen bestätigen. Er verstand sich damals als Reduktionist, klammerte jedoch Erklärungen für Denken oder Bewußtsein in seinem Modell aus.

Das neue Buch geht wesentlich weiter, denn E. stellt nun seine Vorstellungen der Kategorisierungsleistungen des Gehirns in ein biologisches Gesamtkonzept zur Erklärung von Geist. Der erste Teil (19–57) läßt sich als *Einführung* in die Frage verstehen, was eigentlich Geist ist, was es bedeutet, Geist zu haben, wahrzunehmen, bewußtzusein. (21) E. benennt das ungeklärte Problem der Intentionalität (22 und 25) und die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Geist und Materie. (22) Traditionelle philosophische Lösungsstrategien wie den Panpsychismus oder die funktionale Theorie des Geistes, die – vereinfacht formuliert – das Gehirn zur Hardware erklärt und den Geist zur dazugehörigen Software, verwirft er. Gegen den Panpsychismus wendet er ein, daß es „in der Grobstruktur des Gehirns selbst keinerlei Hinweis auf das Wesen des Geistes (gibt)." (37) Die Computeranalogie widerlegt er dadurch, daß er aufweist, welche enorme Flexibilität die neuronale Verschaltung des Gehirns besitzt, in der sich keinerlei Art von Code nachweisen lasse. (51, 55) Für Theologen besonders interessant ist die Schlußfolgerung, daß diese Flexibilität keinen Determinismus zuläßt. (53)

Im zweiten Teil ‚*Ursprünge*' (59–110) legt E. die biologischen Grundlagen für seine neuronale Theorie des Geistes dar. Nach einigen historischen Hinweisen zu den biologischen Grundlagen der Psychologie (physiologische Psychologie 62, Behaviorismus 64, Gestaltpsychologie 65, Gehirnkartierung 65, Neuroanatomie 66 bis hin zu Vertretern der evolutionären Erkenntnistheorie 67) folgen zwei Kap. zu den evolutionären Mechanismen der Morphologie und zur Topobiologie als Ausgangspunkte für E.s Theorie der Selektion neuronaler Gruppen.[14]

Die Vorstellung evolutionärer Mechanismen mag im ersten Augenblick überraschen. Sie gehört aber konsequent in das Konzept, eine biologische Grundlage für den Geist zu geben. E. stellt hier die Evolution als das Ergebnis von Mutation und Selektion dar. (52ff) Er warnt jedoch deutlich vor einer Überbewertung der Bedeutung der Gene, da für ein komplexes Verhalten sowohl genetische als auch epigenetische Komponenten von Bedeutung seien. (77) Ausdrücklich wendet er sich gegen eine simplifizierende Übertragung der Soziobiologie von Bienen auf den Menschen: „Versuche jedoch, den menschlichen Altruismus als eine direkte Folge von ‚Genen für den Altruismus' zu erklären, sind etwas anderes – und noch dazu etwas dubioses." (78) „In Anbetracht dessen, was wir über die Evolution wissen, ist die Suche nach einem Gen für den Altruismus genauso aussichtslos wie die Suche nach einer einzigen biochemischen Substanz, die einen Affen von einem Menschen unterscheidet." (82)

Demgegenüber betont Vf. die Bedeutung der Morphologie: „Die Morphologie – die Gestalt der Zellen, des Gewebes, der Organe und schließlich des ganzen Körpers – ist die wichtigste Grundlage des Verhaltens." (81) Er fol-

[9] **Roth,** Gerhard: **Das Gehirn und seine Wirklichkeit.** Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994. 345 S., Ln DM 56,00 ISBN: 3-518-58183-X.

[10] Gerhard Roth / Helmut Schwegler: Das Geist-Gehirn-Problem aus der Sicht der Hirnforschung und eines nicht-reduktionistischen Physikalismus, in: EthSoz 6 (1995), 69–156.

[11] An dieser Stelle setzt auch mein Versuch ein, die Seele als personale Gottesrelation zu verstehen und mit der Gehirnforschung zu verbinden.

[12] **Edelman**, Gerald M.: **Göttliche Luft, vernichtendes Feuer.** Wie der Geist im Gehirn entsteht – die revolutionäre Vision des Medizin-Nobelpreisträgers. Aus dem Amerikanischen von Anita Ehlers. – München, Zürich: Piper 1995. 396 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-492-02931-0

[13] Edelman, G. M., Unser Gehirn – ein dynamisches System, (Amerik. 1987), München, 1993.

[14] Diese beiden Kap. lassen sich als die Zusammenfassung des Buchs von 1993 verstehen.

gert daraus, daß die morphologischen Grundlagen des Gehirns für das Verständnis von Geist unabdingbar seien. In dem Kap. über die Topobiologie entfaltet der Vf. mit virtuoser Gabe die biologischen Mechanismen von der Reduplikation und Regulierung der Expremierung der Erbsubstanz (DNA) und der Ortsabhängigkeit vieler Vorgänge zwischen den Zellen (d. i. Topobiologie). Dabei rekurriert E. auf die neuesten Befunde der Biologie und ordnet sie innerhalb der aktuellen Diskussion um das Gehirn-Geist-Verhältnis erstmals ausführlich ein.

Diese Mechanismen sind deswegen von besonderer Bedeutung, da sie zeigen, daß die Zellen des Körpers zutiefst dynamisch, formbar und veränderlich sind. Dies gilt auch für die Nervenzellen im Gehirn und ihre wechselseitige Verschaltung. E. weist nach, daß die Steuerung dieser Veränderungen und Verschaltungen nicht allein von der DNA abhängt, sondern auch von der jeweiligen Anordnung der Zellen, die selbst wechselseitig die Expremierung ihrer Gene steuern. „Selbst in eineiigen Zwillingen findet sich nicht zur selben Zeit am gleichen Ort das genau gleiche Muster von Nervenzellen. Aber das Gesamtbild ist doch artspezifisch, weil die auf die Gene *insgesamt* wirkenden Zwänge für eine Art charakteristisch sind." (101)

Bei der Verschaltung der Nervenzellen im Gehirn kommt es zu Besonderheiten, die aus der kommunikativen Kompetenz des Gehirns mit der Außenwelt herrühren. Vf. entwickelt deshalb im dritten Teil (‚*Vorschläge*', 109–224) des Buches eine besondere Theorie für die Steuerung der neuronalen Gruppen im Gehirn, die er Theorie der Selektion neuronaler Gruppen (TNSG) nennt.

Danach wird das Nervensystem in ‚zwei Stufen' ausgebildet. Das primäre Repertoire mit der Ausbildung der Nervenzellen und ihrer Grobstrukturierung wird im Rahmen der Entwicklungsphysiologie durch die DNA und ihre topobiologischen Steuerungsmechanismen geregelt (125f). Das sekundäre Repertoire bezeichnet die wechselseitige Verschaltung der Nervenzellen und Nervenzellverbände (neuronale Gruppen, 126ff). Zentral für die Art und Weise der Verschaltung ist der Vergleich von Eingangssignalen, die über die Sinnesorgane vermittelt werden. Die neuronalen Gruppen sind hochgradig flexibel miteinander verschaltet (reziproke Koppelung, 132). Wird eine besondere Verschaltung relativ oft gebraucht, so bildet sie zusätzliche Verschaltungsmöglichkeiten (Synapsen) aus – im umgekehrten Fall werden die Synapsen zurückgebildet. Diesen Mechanismus nennt E. auch den ‚neuronalen Darwinismus' (122ff).

Die Konsequenzen aus diesem Verschaltungsmodell sind gravierend, da der Vf. damit eine neuronale Theorie zur Bildung von Kategorisierungsleistungen vorlegt, die n i c h t auf apriorischen ‚inneren Werten' beruht, sondern die sich im Laufe eines Lebens allein durch die Wahrnehmung der Außenwelt ergibt. Die „sensomotorische Aktivität (selektiert) solche neuronalen Gruppen, die Ergebnisse oder das Verhalten zeigen, das zur Kategorisierung führt. Entscheidungen beruhen in solchen Systemen auf der Statistik der Beziehungen zwischen den Signalen." (135) Aus dieser Form der Kategorisierung leitet E. weitere Vorstellungen wie Lernen und Gedächtnis ab.

Lernen geschieht ihm zufolge, wenn Verhalten zu Veränderungen der Verschaltung neuronaler Gruppen führt. (148) Und Gedächtnis ist „die spezifische Verstärkung einer zuvor etablierten Fähigkeit zur Kategorisierung" (151). Begriffsbildung geschieht im Laufe der Evolution vor der Sprachbildung. Gemeint ist die Wahrnehmungskategorisierung, die ebenfalls zur Ausbildung bestimmter neuronaler Verschaltungen führt. (158ff) Diese Ausbildung wird auch Kartierung genannt. (160) Damit kann E. grundlegende Funktionen des Gehirns erklären. Allerdings ist es bemerkenswert, daß seine Darstellung bei der Erklärung von Bewußtsein deutlich ins Straucheln kommt und ihr gewisse Erklärungsnöte anzumerken sind.

Um seine Vorstellungen von Bewußtsein besser zu fundieren, führt er drei notwendige Annahmen ein: Die p h y s i k a l i s c h e Annahme, die „besagt, daß die Gesetze der Physik nicht verletzt werden" (165). Nach der e v o l u t i o n ä r e n Annahme „hat sich das Bewußtsein zu einem bestimmten Zeitpunkt der Evolution der Arten als phänotypische Eigenschaft herausgebildet. Davor existierte es noch nicht" (ebd.). Während diese beiden Ansichten aus einer streng naturwissenschaftlichen Sicht plausibel und unproblematisch sind, wird es mit der von ihm so bezeichneten ‚Q u a l i a-Annahme' schwieriger: „Qualia stellen die Menge persönlicher oder subjektiver Erfahrungen, Gefühle und Empfindungen dar, welche die Wahrnehmung begleiten. Sie sind Erscheinungszustände – ‚wie die Dinge uns Menschen erscheinen' (z. B. das ‚Rotsein' eines roten Objektes). Qualia sind unterscheidbare Teile einer geistigen Szene, die trotzdem insgesamt eine Einheit bildet." (166)

Die Konsequenzen, die Vf. aus dieser Vorstellung zieht, sind gravierend: „Angesichts der Tatsache, daß Qualia von jedem Individuum für sich erlebt werden, wird unsere methodologische Schwierigkeit offensichtlich. Wir können keine Psychologie der Erscheinungen konstruieren, die sich ähnlich vermitteln läßt wie Physik. Was ein Mensch direkt als Qualia erfährt, kann ein anderer Beobachter vielleicht nicht in gleicher Weise nachvollziehen. Die eigene Erfahrung läßt sich einem Beobachter zwar mitteilen, aber diese Mitteilung ist immer unvollständig, ungenau und auf den persönlichen Kontext bezogen. Qualia sind nicht nur flüchtig; Eingriffe, die sie erkunden sollen, können sie auch in unvorhersehbarer Weise verändern" (ebd.), weil kein wissenschaftlicher Beobachter ohne Qualia sein kann. „Um, was ja dem Menschen eigentümlich ist, intersubjektiv zu kommunizieren und wissenschaftliche Korrelationen herstellen zu können, müssen wir Qualia voraussetzen. Qualia lassen sich nicht experimentell aus einer Theorie ableiten." (169)

De facto hat E. mit der Qualia-Annahme einen physikalischen Reduktionismus hinter sich gelassen. Es scheint so, daß der Vf. Qualia für das Zustandekommen von Bewußtsein braucht, ihre Existenz aber von der Existenz des Bewußtsein abhängig macht, also letztlich seinen eigenen Zirkelschluß nur um einen Zirkel erweitert. E. vermittelt damit den Eindruck, als würden sich die Qualia, aus denen sich Bewußtsein zusammensetzt, parallel zu den neuronalen Verschaltungen und Aktivitäten strukturieren. Allerdings spricht er diesen Gedanken nicht explizit aus, und so bleibt das Verhältnis der Qualia zur Materie ungeklärt.

E. beschäftigt sich im folgenden mit weiteren neuronalen Mechanismen zur Erklärung des Unbewußten, ferner zum Verhältnis von Symbol und Wirklichkeit, von Syntax, Semantik und Sprache.

Der vierte Teil des Buches setzt sich mit der p h i l o s o p h i s c h e n E i n o r d n u n g des Gehirn-Geist-Problems auseinander, ohne große Tiefe zu erreichen. Interessanter ist die Beschäftigung mit dem Zeitproblem (Fluß der Zeit und subjektive Zeit, 241). Überraschend ist in diesem Zusammenhang, daß E. eine Kategorie des H e i l i g e n einführt: „Was auch immer der Ursprung solcher Abstraktionen sein mag, so haben doch das persönliche Gefühl für das Heilige, das Gefühl für Geheimnis, Ordnung und Dauer alle etwas mit der von uns erfahrenen zeitlichen Dauer zu tun. Wir erfahren sie als Einzelwesen, jeder auf seine Weise." (242)

Schließlich setzt sich für ihn die Erkenntnis durch, daß „an einem bestimmten praktischen Punkt (. . .) alle Versuche versagen (müssen), die Psychologie auf die Neurowissenschaft zu reduzieren. An dieser Aussage ist nichts Geheimnisvolles oder Mystisches. Eine neurowissenschaftliche Erklärung ist notwendig, aber nicht hinreichend." (250)

Im E p i l o g setzt sich E. mit den verschiedenen Gegenargumenten und Gegnern seiner Vorstellungen zum Gehirn auseinander. (303–359)

Dieses Buch von E. ist für Theologen von Interesse, da es die E r k l ä r u n g s m ö g l i c h k e i t e n und -g r e n z e n modernster naturwissenschaftlicher Forschung (Evolutionsbiologie, Morphologie, Genetik, Neurobiologie) in bezug auf den menschlichen Geist aufzeigt. Aufgrund der enormen Flexibilität der neuronalen Verschaltung lehnt E. die Computeranalogie für das Verhältnis von Gehirn und Geist genauso ab wie einen Determinismus. Insbesondere letzteres ist für einen Naturwissenschaftler bemerkenswert. Allerdings werden Werte und Wertbildung, die menschliches Handeln und Denken bestimmen, bestimmten neuronalen Aktivitäten zugeordnet. (174–177)

Es zeugt von einer besonderen Redlichkeit, wenn E. seine Schwierigkeiten dabei unumwunden zugibt: „Die Umsetzung setzt unüberschreitbare Grenzen. Der Wunsch über diese Grenzen hinwegzugehen, erzeugt Widerspruch wie auch Phantasie und birgt ein Geheimnis, das die Beschäftigung mit dem Geist besonders reizvoll macht, denn ab einem bestimmten Punkt liegt der Geist zumindest in seinen individuellen Schöpfungen jenseits der Reichweite der Wissenschaft. Wissenschaftliche Forschung erkennt diese Grenzen an, ohne sich auf mystische Übungen oder Illusionen einzulassen." (198) Dabei gelangt sein Staunen über das Wunder des Geistes, der sich mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht fassen läßt, zu einer fast m y s t i s c h e n Tiefe: „(. . .) wir sind als Wissenschaftler genauso unfähig, eine Erklärung für das individuelle Bewußtsein zu geben, wie dafür, warum es etwas gibt und nicht nichts. Vielleicht gibt es ein Geheimnis, aber es ist nicht wissenschaftlich. Wenn man einzig bei seinem Geist bleibt, besteht das Geheimnis darin, wie sich dieser Geist vor dem Hintergrund seiner persönlichen Geschichte bildet. Wir sind ‚eingesperrt'." (201) Für einen reduktionistisch orientierten Naturwissenschaftler wie E. sind solche Aussagen von besonderer Bedeutung. Man sollte sie von theologischer Seite nicht überbewerten, aber zur Kenntnis nehmen.

(c) Mit Francis Crick meldet sich ein weiterer Nobelpreisträger zu Wort,[15] um die Seele biologisch zu erklären. Der Vf. erhielt zusammen mit James D. Watson 1962 den Nobelpreis für die Entdeckung der DNA-Doppelhelix. C. konzentriert sich primär auf das S e h e n. Seine These: Wenn die Neurobiologie des Sehens geklärt ist, ist der Schritt zum Verstehen von Bewußtsein nicht mehr weit. „Wenn wir die Mechanismen eines einzigen Aspekts verstehen würden, dann hätten wir Grund zu der Hoffnung, damit auch dem Verständnis aller anderen Aspekte nahe zu kommen." (38)

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der e r s t e Teil (17–110) ist eine Einführung in das Geist-Gehirn-Problem (Kap. 1, 2 und 5), das mit dem Problem

[15] **Crick**, Francis: **Was die Seele wirklich ist.** Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. – Zürich, München: Artemis 1994. 392 S. (Zeitthemen), Ln DM 64,00 ISBN: 3-7608-1951-6.

bewußter visueller Wahrnehmung verknüpft wird (Kap. 3,4 und 6). Der zweite Teil (111–248) beschäftigt sich fast ausschließlich mit der Biologie des visuellen Systems, während der dritte Teil (249–323) Hypothesen zur visuellen Informationsverarbeitung und zur weiteren Erforschung des Gehirns enthält. Das letzte Kap. in diesem Teil (*Dr. Cricks Wort zum Sonntag*, 313–323) befaßt sich mit den weltanschaulichen Fragen, denen der Gehirnforscher begegnet. Schließlich endet der Text mit einem *‚Postskriptum über den freien Willen'* (324–330). Neben Sachregister, Namensregister und zahlreichen Literaturverweisen findet sich im Anhang (331–392) ein hilfreiches Glossar.

Die Gliederung macht den Eindruck, als wäre das Buch primär für Biologen und vielleicht Kognitionswissenschaftler interessant. Allerdings deutet der Titel auch auf eine theologische Dimension hin. Die Frage, ‚Was die Seele wirklich ist', beantwortet der Vf. ganz in der Tradition eines einseitigen Reduktionismus: „nichts weiter als ein Haufen Neurone". (17)

Freilich sollte sich der Leser darüber im klaren sein, daß diese Antwort immer eine Hypothese ist, die Crick selbst ‚die Erstaunliche Hypothese' nennt (so auch der Titel der amerikanischen Originalausgabe; insofern muß man dem Artemis-Verlag den Vorwurf machen, einen sensationsheischenden Titel für die deutsche Ausgabe gesucht zu haben, dem der Inhalt nicht gerecht werden kann). Denn Crick gibt keine Antwort darauf, was die Seele wirklich ist, sondern erläutert seine Hypothese, wie sich diese Frage mit Hilfe der Neurobiologie vielleicht einmal beantworten lassen könnte. Dementsprechend heißt es auch am Ende des Buches: „Mit Recht könnten viele meiner Leser mir vorhalten, daß das, was in diesem Buch erörtert wurde, sehr wenig damit zu tun hat, was sie unter der menschlichen Seele verstehen. (. . .) Themen wie Selbst-Bewußtsein, religiöse Erfahrungen (die sehr real sein können, auch wenn die üblichen Erklärungen dieser Erfahrungen falsch sind) und das Sich-Verlieben wurden vollständig außer acht gelassen." (318)

Crick erweist sich als brillanter Verkäufer schlichter Ideen: „Die Erstaunliche Hypothese besagt, daß *alle* Aspekte des Verhaltens des Hirns auf die Aktivitäten der Neuronen zurückzuführen sind." (317) So weit, so gut – was aber ist daran erstaunlich? Das einzig Erstaunliche ist vielleicht die Tatsache, daß eine solche Aussage in dieser Ausschließlichkeit aus biologischer Sicht falsch ist, denn ohne die Blutgefäße könnte das Gehirn keinerlei Aktivitäten an den Tag legen.

Ohne die isolierenden Schwannschen Scheidenzellen könnten die Neurone im Gehirn nicht mit so großer Geschwindigkeit arbeiten. Ohne die das ganze Nervengewebe umgebenden Hautschichten wären die Faltungen und Furchungen zur Organisation des Gehirns nicht möglich. Schließlich beruhen die Aktivitäten von Nervenzellen nicht auf der eigenen Programmierung, sondern sind stark durch Inputs, Regelkreisläufe und Hormone beeinflußt. Man merkt hier schnell, wie oberflächlich Crick über entscheidende Fragen hinwegsieht und wie seine einfachen Antworten die Probleme verfälschen.

Diese vorschnellen Simplifizierungen beschränken sich nicht nur auf den biologischen Teil des Gehirn-Seele-Problems, sondern treffen auch die zahlreichen theologischen Themen. Diese Abschnitte sind es, die das Buch für Theologen reizvoll macht, denn sie machen einiges über die Fremd- bzw. Außenwahrnehmung von Theologie und Glaube transparent.

Bereits die Einführung beginnt mit einem Zitat aus einem katholischen Katechismus „Frage: Was ist die Seele? Antwort: Die Seele ist ein Lebewesen ohne Körper, das Vernunft und freien Willen hat." (17) Ein Blick in den Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 hätte Crick etwas anderes lehren dürfen, denn dort wird die Einheit von Leib und Seele so stark betont, daß Geist und Materie eine einzige Natur bilden (Nr. 365). Schon hier zeigt sich die Tendenz zu einem antiquierten Bild von Religion. Weitere Klischees finden sich im Vorwort zur Genüge, wenn der Vf. auf die Entstehung der Religion aus dem Animismus hinweist und auf moderne naturwissenschaftliche Lösungen von alten religiösen Themen (z. B. Alter der Erde, Erde als Mittelpunkt des Weltalls usw.) verweist. In ähnlicher Weise wischt Crick auch die Frage nach der Seele vom Tisch: „Ein moderner Neurobiologe braucht die religiöse Vorstellung einer Seele nicht, um das Verhalten von Menschen und anderen Lebewesen zu erklären." (21)

Und doch merkt man bereits wenige Sätze später, in welchem Zwiespalt sich auch ein Wissenschaftler vom Format Cricks befindet, wenn er schreibt: „(. . .) aus der Perspektive der Menschheitsgeschichte betrachtet geht es bei der wissenschaftlichen Erforschung des Hirns (. . .) darum, die wahre Natur der menschlichen Seele zu erfassen. Ob dieser Ausdruck metaphorisch oder wörtlich zu nehmen ist, genau dies versuchen wir herauszufinden" (ebd.). Crick scheint hier einem weitverbreiteten Feindbild von Religion entgegenzutreten, kann sich jedoch der eigenen Unsicherheit, worum es eigentlich geht, nicht ganz entziehen. Eine wirkliche Klärung und Unterscheidung strebt er allerdings nicht an. Wie sonst lassen sich Abschnitte wie der folgende verstehen: „Wenn die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft tatsächlich an ein Leben nach dem Tod glauben, warum stellen sie dann keine ordentlichen Experimente an, um den Nachweis dafür zu erbringen? Auch wenn es ihnen nicht gelingt, sie könnten es doch wenigstens einmal versuchen. Die Geschichte hat gezeigt, daß diejenigen Geheimnisse (z. B. das Alter der Erde), von denen die Religionen meinten, nur sie könnten eine Antwort darauf geben, einem geballtem wissenschaftlichen Angriff nicht widerstehen konnten. (. . .) Wenn Religionen mit einer Offenbarung jemals etwas offenbart haben, dann den Umstand, daß sie gewöhnlich Unrecht haben." (317)

Crick ist eine gut lesbare Studie zu einigen Aspekten des Gehirns gelungen. Allerdings leidet sie – anders als das vergleichbare Werk von Edelman – stark unter ideologischen blinden Flecken, denen vor allem philosophische und theologische Fragestellungen zum Opfer fallen. Theologen sollte dies allerdings nicht zur Schadenfreude gereichen. Schaut man sich neuere theologische Werke an, so fällt auf, daß sie oftmals neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse ebensowenig diskutieren. Derartig eindimensionale Darstellungen spiegeln den fast totalen Abbruch des Dialogs zwischen den Disziplinen wieder.

(d) Sir John C. Eccles gilt als der große, alte Mann der Hirnforschung. Die Entdeckung der Physiologie der Synapsen, also der Verbindungen zwischen einzelnen Nervenzellen, brachte ihm 1963 den Nobelpreis für Medizin ein. Schon in den sechziger Jahren hat Eccles immer wieder die Existenz und die Bedeutung des Geistes auch in der Hirnforschung herausgestellt. Markantester Beleg dafür ist das gemeinsame Buch mit dem Philosophen Popper ‚Das Ich und sein Gehirn'. Eccles vertritt in diesem Zusammenhang einen interaktionistischen Dualismus, d. h., Seele und Gehirn sind für ihn getrennte Wesenheiten, die miteinander kommunizieren. Auch kommt Eccles das Verdienst zu, anschauliche, aber keineswegs anspruchslose Bücher über das Gehirn zu schreiben und das Gehirn-Geist-Problem so schon früh einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Während es seine vorangegangenen Publikationen verstanden, das Gehirn-Geist-Problem vor immer neuen Horizonten (z. B. der Philosophie, der Psychologie, der Evolutionsbiologie etc.) zu beleuchten, beschränkt sich das vorliegende Buch[16] jedoch auf die Zusammenfassung und Wiederholung altbekannter Hypothesen. Das Buch besteht aus zehn einzelnen Kap.n, wobei die Kap. vier, fünf, sechs, sieben und neun Übersetzungen verstreuter Publikationen der letzten acht Jahre sind. Es lohnt sich nicht, auf diese Kap. einzeln einzugehen, da sie fast alle die Drei-Welten-Theorie nach Popper skizzieren, den dualistischen Interaktionismus beschreiben und das zugrundegelegte bekannte physiologische und quantentheoretische Modell referieren. Die Konsequenz sind zahlreiche inhaltliche, sprachliche und sogar graphische Wiederholungen.

Einzig die Kap. zwei (*Der dualistische Interaktionismus – meine Geschichte*, 31–51) und drei (*Neuere theoretische Untersuchungen zum Gehirn-Geist-Problem*, 52–93) bieten einen gewissen Neuigkeitswert. Kap. zwei ist eine autobiographische Skizze, in der der Vf. seine Geschichte zwischen Biologie und Philosophie beschreibt: „Meine dualistisch-interaktionistische Philosophie war wie ein Leuchtturm, dessen Licht mich durch die Wirrnisse meines neurowissenschaftlichen Studiums geleitete." (31) Freilich verschweigt er nicht, daß er sich lange Zeit nur für die Physiologie interessierte und sich erst seit 1969 verstärkt für den interaktionistischen Dualismus einsetzte, der ihn in manche Schwierigkeiten brachte, aber auch zu Popper führte.

Kap. drei bietet einige Kurzrezensionen neuerer Bücher (Crick, Edelman, Searle, Sperry u. a.) zum Geist-Gehirn-Problem. Der Vf. beschränkt sich jedoch auf weitschweifige Zitate aus den jeweiligen Werken kombiniert mit Kommentaren aus den eigenen Veröffentlichungen und Anekdoten aus dem eigenen Leben. Hier findet weder ein objektives Referat der Positionen noch eine kritische Auseinandersetzung statt.

Ohne Zweifel ist der Dualismus von Eccles für Theologen interessant. Er findet vor allem im deutschsprachigen Raum ein breites Interesse. Allerdings bietet die aktuelle Publikation keine weitere Vertiefung der Position des Vf.s. Philosophen und Theologen sollten daher auf frühere Bücher von Eccles[17] zurückgreifen und dabei nicht vergessen, daß die biologischen Grundlagen seines Interaktionismus von den meisten Naturwissenschaftlern eher belächelt als anerkannt werden.

IV. Fazit

Bereits diese Zusammenschau einiger neuerer Veröffentlichungen zur Gehirn-Forschung zeigt, daß es bislang keine einheitliche neuronale Theorie von Geist, Denken, Bewußtsein gibt. Im Gegen-

[16] **Eccles,** John C.: **Wie das Selbst sein Gehirn steuert.** Aus dem Englischen von Malte Heim. – München, Zürich: Piper 1994. 280 S., Ln DM 42,00 ISBN: 3–492–03669–4.

[17] Vgl. Popper, K. R. / Eccles, J. C., Das Ich und sein Gehirn, München ^{10}1991; ferner Eccles, J. C., Das Rätsel Mensch. Die Evolution des Menschen und die Funktion des Gehirns, München 1989.

teil – der Eindruck entsteht, daß die Thesen zur Entstehung von Geist in ihren Feinheiten immer stärker d i v e r g i e r e n: Roth vertritt die Meinung, daß Bewußtsein bei der Neuverknüpfung von Nervenzellen entsteht, Crick dagegen, daß Geist nichts als Nervenzellen und ihre Aktivitäten ist. Für Schmidt konstituiert sich Geist aus der Konfrontation des Gehirns mit bzw. seiner Separation von der Umwelt. Eccles sieht im Geist ein dualistisches Phänomen, das mit dem Gehirn über quantenmechanische Vorgänge interagiert. Für Maturana sind Intellekt, Psyche, Geist und Seele unterschiedliche Arten der Beziehungen des strukturbestimmten Systems Mensch usw. Die meisten neurobiologischen Positionen enden allerdings in einem k o n s t r u k t i v i s t i s c h e n Ansatz. Auch lassen sich einige Trends beobachten:

(1) Geist wird nicht als eine einmalige, abstrakte Größe verstanden, sondern setzt sich aus einer V i e l z a h l einzelner Prozesse, wie z. B. Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Sprache, Qualia, Intentionalität, Gedächtnis usw. zusammen. Infolgedessen wird nicht versucht, Geist als Ganzes zu erklären, sondern es wird nach Erklärungsmöglichkeiten für die einzelnen Teilprozesse gesucht.

(2) K u l t u r bzw. das kulturelle Umfeld des menschlichen Organismus, z. B. das tradigenetische Phänomen Sprache, erhalten eine immer größere Bedeutung. Dabei folgt der Trend – nicht ausdrücklich reflektiert – den Vorstellungen Poppers, der seine Welt Drei (die Welt der Inhalte des Denkens und der Erzeugnisse des menschlichen Geistes) als Ursache für Welt Zwei (die Welt psychischer Zustände) sah.[18] Autoren wie Roth, Schmidt, Maturana oder Mainzer verstehen die Entwicklung des Gehirns als selbstorganisatorischen Prozeß, der durch kulturelle Determinanten beeinflußt wird. Das Phänomen der Kultur erscheint dabei als Teil des evolutiven Prozesses, das durch eigene Regelkreisläufe bestimmt ist.

(3) Zunehmend schärfer wird von den Neurowissenschaften das S e m a n t i k-Problem gesehen, also die Frage, wie es zur Sinnbildung in und durch die Sprache kommen kann. Lösungsansätze werden eng an linguistische Theorien zur Semantik gekoppelt und mit Computermodellen nachgeahmt. Die notwendigen Kategorisierungsleistungen werden dabei in der jeweils besonderen Verschaltung von Nervenzellverbänden vermutet. Die Bedeutung einzelner Nervenzellen wird zunehmend geringer, statt dessen geht man eher von einer parallelen Organisation von Nervenzellverbänden aus.

(4) Der Konstruktivismus erhält als e r k e n n t n i s l e i t e n d e s T h e o r e m immer größere Bedeutung. Er wird inzwischen von zahlreichen Biologen vertreten. Allerdings wird dieser Trend von Philosophen, Theologen und Ethikern allgemein zuwenig wahrgenommen und in der eigenen Argumentation bedacht. Die Gefahr besteht, daß Geisteswissenschaftler und Naturwissenschaftler immer mehr aneinander vorbeireden, da sie von unterschiedlichen Standpunkten ausgehen. Für viele Ethiker ist das Subjekt Ausgangspunkt zahlreicher Überlegungen, für zahlreiche Biologen ist es hingegen lediglich das Konstrukt neuronaler Verschaltungen und hat deshalb als Fundament für ethische Überlegungen ausgedient.

(5) Gleichzeitig führen die äußerst flexiblen Verschaltungsmöglichkeiten des Gehirns zu der biologisch begründeteten Annahme, daß der Mensch nicht d e t e r m i n i e r t ist. Die genetische Veranlagung erhält einen immer geringeren Stellenwert für das Verhaltensrepertoire, das nun immer stärker durch den epigenetischen Speicher des Gehirns (genauer: der neuronalen Verschaltungen) bestimmt wird.

(6) Die sogenannte C o m p u t e r a n a l o g i e, nach der sich der Geist zum Gehirn verhält wie die Software zur Hardware, wird zunehmend in Frage gestellt. Die Kritik zielt vor allem auf die Unvergleichbarkeit von Nervensystem und Computerchip. Das Nervensystem des Menschen wird als hochgradig flexibel, vielfach parallel verschaltet und äußerst schnell lernfähig gesehen. Die menschliche ‚Software' besteht nicht aus einem einmaligen Programm, sondern entwickelt sich im Laufe des Lebens aus der Interaktion von Organismus und biologischer bzw. kultureller Umwelt.

(7) Als Konsequenz daraus ergibt sich, daß absehbar K u l t u r a n t h r o p o l o g i e und E n t w i c k l u n g s p s y c h o l o g i e noch stärker in die interdisziplinären Überlegungen zum Geist-Gehirn-Problem eingebunden werden.

Diese Trends machen deutlich, daß theologische Vorstellungen von Geist oder Seele in der aktuellen Diskussion keinerlei Niederschlag finden. Die wenigen neueren Versuche in Richtung eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft, etwa von Bosshard oder Lüke, werden im naturwissenschaftlichen Denken nicht wahrgenommen. An Teilhard de Chardin erinnert man sich so gut wie gar nicht. Auch andere große theologische Entwürfe dieses Jh.s spielen keine Rolle. Man hat den Eindruck, daß die theologische Forschung aus dem naturwissenschaftlichen Denken v e r s c h w u n d e n ist, obwohl gerade in der Geist-Gehirn-Forschung die interdisziplinäre Zusammenarbeit gesucht und geleistet wird.

Diese Beobachtung macht auch Roth: „Je mehr Details der Evolution des Menschen bekannt werden, je näher Genetik, Neurobiologie und Verhaltensforschung Mensch und Affe zusammenrücken, je genauer die ‚Mechanismen' des Geistes und der Gefühle bekannnt werden, um so mehr besteht die Gefahr, daß der nachdenkliche gläubige Zeitgenosse in eine Situation getrieben wird, in der einerseits die Natur- und Biowissenschaften nahezu alles in seinem täglichen Leben erklären und andererseits Gott, Seele und Unsterblichkeit nur noch als ‚völliges Anderssein' geglaubt und erfahren werden können. Die Theologie scheint ihn hierbei allein zu lassen."[19]

Damit ist nicht gesagt, daß theologische Überlegungen keinen Niederschlag finden könnten. Die systemtheoretischen Modelle von Roth, Schwegler, Maturana und die weiteren Überlegungen von Edelman sind dazu geeignet, auch theologischen Vorstellungen von der Seele Platz zu bieten. Hierzu ist eine stärkere Ausrichtung theologischen Denkens auf naturwissenschaftliche Modelle notwendig. Theologie muß, wenn sie das will, sprachlich und gedanklich kompatibel zu den aktuellen naturwissenschaftlichen Modellen werden. Ferner ist es notwendig, daß sie sich strikt auf ihr u r e i g e n e s T h e m e n f e l d beschränkt: die Existenz von Transzendenz, die Möglichkeiten des Gottesbezuges, die Freiheit des Menschen und die Frage nach Sinn. Auch die in dieser Linie liegenden ethischen Fragestellungen kann sie in die Forschung einbringen. Nur wenn sie dies konsequent versucht, setzt sich die Theologie nicht dem Verdikt aus, ihrer Verantwortung für die Gegenwart nicht gerecht zu werden.

[18] Vgl. Popper in John C. Eccles / Karl Richard Popper, Das Ich und sein Gehirn, 61ff.

[19] G. Roth, Gehirn und Seele – Einheit oder Gegensatz?, a.a.O., XII.

Söling, Caspar: **Das Gehirn-Seele-Problem.** Neurobiologie und theologische Anthropologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XIII, 329 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-78586-9

Kaskaden von Druckerschwärze haben sich schon über die Frage ergossen, die in Variationen einmal als Leib-Seele-, als Gehirn-Geist- oder wie in dieser Diss. als Gehirn-Seele-Problem auftritt. In den meisten Fällen geht es um den Versuch, Identität und Differenz der beiden Bereiche zu sichern und kraß monistische oder dualistische Denkmöglichkeiten auszugrenzen. Zu viele christlich-anthropologische und philosophische Vorgaben sind dabei aber zu berücksichtigen, als daß dieses Unternehmen bequem mit den fortschreitenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen Schritt halten könnte. Und so wird es wohl auch in Zukunft bleiben. Oder vielleicht nicht?

Gibt es einen *übergreifenden wissenschaftstheoretischen Ansatz*, der sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften über Strecken zufriedenstellen kann? S. und auch der Rez. sind davon überzeugt. Sie gehen mit dem Neurobiologen Gerhard Roth einig, der in der Einführung zu der Diss. schreibt: „Hilfe bei diesem Unternehmen kommt von der physikalisch-biologischen Systemtheorie. So vage bisher auch Begriffe wie ‚Selbstorganisation' und ‚Emergenz' und Konzepte wie H. Hakens ‚Synergetik' oder H. Maturanas ‚Autopiesis' geblieben sind, sie signalisieren einen grundlegenden Umbruch im naturwissenschaftlichen Denken, der sich seit einigen Jahrzehnten vollzieht. [. . .] Zur Zeit entsteht ein neues Weltbild, in dem Selbstorganisation und Emergenz neuartiger Systemeigenschaften Fundamentalbegriffe darstellen werden wie seinerzeit Kraft und Masse im Newtonschen Weltbild. [. . .] Die Öffnung der Naturwissenschaften für komplexes Systemverhalten, für das Unvorhersagbare, Neuartige [. . .] ist geeignet, den tiefen Abstand zwischen Naturwissenschaften einerseits und Geisteswissenschaften, Philosophie und Theologie andererseits auf lange Sicht zu verringern." (XIII) Was kehrt S. vor, um dem Ziel näherzukommen? Was trägt er bei zur theologischen Aneignung der Systemtheorie?

Seine Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: die Darstellung der Biologie des Gehirns, die Diskussion zeitgenössischer Modelle zur Theologie der Seele

und die systemtheoretische Horizontverschmelzung der beiden vorausgegangenen Teile. Einige praxisrelevante Fragenkomplexe beenden die Arbeit.

Auf den Seiten 10–152, der Hälfte des Werkes, geht der Vf. eingehend dem *gegenwärtigen Erkenntnisstand der Neurobiologie* nach, indem er Makro-, und Mikrostrukturen des Gehirns minuziös nachzeichnet, ohne freilich den phylo- und ontogenetischen Aspekten, also der Evolution des Gehirns, Beachtung zu schenken. Er stützt sich dabei auf die bekannten Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte und sucht sie in fachspezifischer Sprache dem theologischen Leser nahezubringen. Der Vf. hat sich gut umgesehen, er trägt umfassendes Material und kontroverse Meinungen zusammen.

Allerdings stellt sich ein gewisses Unbehagen ein angesichts der Materialfülle dieses neurobiologischen Teils. War es notwendig, so weit auszuholen? Für den theologischen Leser, der den Überblick behalten möchte, sind die Ausführungen oft zu eingehend, und der naturwissenschaftliche, biologisch interessierte nimmt wohl kaum ein theologisches Werk zur Hand, um sich über die Hirnphysiologie zu informieren. Das sachbezogene Urteil zu den neurobiologischen Darstellungen und Analysen muß dem kompetenten Naturwissenschaftler überlassen bleiben. Immerhin empfiehlt Gerhard Roth in seiner Einführung die Arbeit mit den Worten: „Man muß ihm (dem Vf.) für seine Bemühungen Glück wünschen, denn der eingeschlagene Weg weist in die richtige Richtung" (XIII). Hervorgehoben sei jedoch die Tatsache, daß in den naturwissenschaftlichen Teil stets auch naturphilosophische Fragestellungen einfließen, meist vorgegeben von den herangezogenen Experten (Popper, Rensch, Eccles, Sperry etc.). So werden Positionen bewertet wie Reduktionismus, Dualismus, Psychismus, „Emergentismus" usw., die alle hineingreifen in das Leib-(Gehirn-)Seele-Problem.

Die methodologische Sensibilität des Autors, besonders das konsequente Auseinanderhalten der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisebenen, läßt schon durchblicken, wie er die systemtheoretische Synthese angehen wird: durch das Aushalten von Spannungen und durch ausdauernde Vermittlung.

Die *theologische Auseinandersetzung* (153–237) mit dem Leib-Seele-Problem wird mit den Positionen von P. Teilhard de Chardin, K. Rahner und J. Ratzinger geführt. Bei allen drei wird nach dem Begriff der Seele gefragt, weil es sich schon in der Begriffsbildung als solcher entscheidet, ob ein Brückenschlag zu den naturwissenschaftlichen Anthropologien gelingt.

Bei Teilhard de Chardin sind Bewußtsein und Seele inhaltlich sehr nahe verwandt und werden weder in ihrem evolutiven Wachsen scharf getrennt, noch gar von der zunehmenden Komplexität des Gehirns, so daß von einem graduellen psychophysischen Parallelismus gesprochen werden kann, der auf einer gewissen Stufe eine neue humane Qualität oder Systemeigenschaft hervortreten läßt, (émergence). Seele oder Beseelung meint hier die Einigung das Nicht-Göttlichen mit Gott.

K. Rahner situiert den Begriff der Geistseele im System seiner transzendentalen Theologie. Die Geistigkeit des Menschen ist eingebettet in die Fähigkeit der Materie zur Selbsttranszendenz. Geistseele ist somit nicht, sondern sie wird es infolge einer immanent-transzendenten Kausalität, die mit der Zeugung beginnt. Die identitätstiftende, Leib und Seele verbindende Kraft wirkt auch im Tod weiter und begründet ihre Unsterblichkeit.

Für J. Ratzinger stellt die Seele dagegen die personale Beziehung des Menschen zu Gott dar, die, eingelassen in die sie motivierende Liebe, auf ein Endgültig-Werden oder auf Unsterblichkeit geht. Gott spricht jeden Menschen an und ruft ihn zu einem ewigen Dialog. Darin besteht das spezifisch menschliche der Geistseele, die fortan – gleichsam als Antwort – zu Selbst- und Gotteserkenntnis fähig ist.

S. attestiert den drei Theologen zu Recht ein Bemühen, das den naturwissenschaftlichen, evolutionären Gegebenheiten – in unterschiedlichem Ausmaß zwar – näherkommen will. Vom heutigen Erkenntnisstand aus erscheint ihm besonders K. Rahners Ansatz vielversprechend, sofern er in einen *systemtheoretischen* Gesamtzusammenhang integriert wird.

Damit befaßt sich der Vf. auf den Seiten 238–272, wo es ihm um die Emergenz der Seele geht. Wenn hier unter Emergenz in ihrer allgemeinsten Bedeutung „das Auftreten neuer Eigenschaften, die sich nicht aus den Elementen des Vorhergehenden ableiten lassen" (S. 238) verstanden wird, dann darf mit Fug und Recht erwartet werden, daß die dieses Phänomen erforschende Systemtheorie in der Tat einen Brückenschlag zwischen der Schöpfungstheologie und den Naturwissenschaften zustande bringt.

S. versucht dies anhand der nicht-reduktionistischen Gestalt der Systemtheorie, wie sie Helmut Schwegler vorgelegt hat. Vereinfacht ausgedrückt, besagt sie, daß die Verkettung der Komponenten eines Systems, die in ihrer Ganzheit seine Struktur bilden, spezifischen Regeln oder Gesetzen folgt und komplexe Neubildungen hervorbringt, die nicht in den Komponenten vorgezeichnet sind. Das physikalisch-chemische System organisiert sich selbst, d. h. ohne artifiziellen Einfluß, indem sein konstruktives Potential durch Energiezufuhr aktiviert wird. Ein solches System ist a limine offen, gleichgewichtsfern und übersteigt arithmetisch die Addition seiner Teilmengen.

Situiert man den Begriff der Seele in diesem systemtheoretischen Rahmen, so ist mit S. zunächst hinzunehmen, daß das menschliche Bewußtsein den physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten des Zentralnervensystems unterliegt. Dem Schein nach vielleicht chaotisch, erweisen sich diese Abläufe jedoch infolge Koppelung faktisch als selbstreferentiell. Es kommt zu hirnphysiologischen Interaktionen, als deren Resultante seelische Eigenschaften wie z. B. Bedeutung und Sinn emergieren. Diese verinnerlichte Repräsentation des Erlebens ist selektiv und nicht-deterministisch und erreicht phylo- und ontogenetisch dann die Sinnebene, wenn die Fähigkeit des Fragens auftritt.

Monistische und kraß dualistische Konzepte der Herkunft der Geistseele stellen sich als unzulängliche Erklärungen der Phänomene heraus. Allerdings wird Seele hier vorab auf der Ebene ihrer anthropologischen Funktionalität betrachtet, was aber nicht ausschließt über ihr theologisch-metaphysisches Sein nachzudenken. Deshalb die Frage: Welche Relation hat sie zu Gott?

Die Relation entsteht, indem das emergierende ‚seelische System', das graduell nach Wirklichkeit und Wahrheit ausgreift, von Gott ‚angesprochen' und dadurch unmittelbar zu ihm wird.

Der Seelebegriff tritt in der Folge ein in den Bereich des Glaubens, dem ‚die angemessene theologisch-metaphysische Qualifikation vorbehalten ist. Was sodann über Seele gesagt wird, bezieht seine Überzeugungskraft aus der Offenbarung und ihrer Reflexion und braucht vor den Naturwissenschaften nur dann zu kapitulieren, wenn es nicht gelingt, ein solideres und praktikableres Ensemble von Antworten auf die Grundfragen des Menschen vorzulegen.

Einige aktuelle Implikationen des Gehirn-Seele-Problems (Gehirntod, Gehirn-Transplantationen, Künstliche Intelligenz usw.) legt der Vf. seinen Forschungen nach.

Um dem Werk als ganzem einigermaßen gerecht zu werden, muß berücksichtigt werden, daß der Vf. keine abgerundeten Ergebnisse vortragen will und kann, sondern – ausgehend von Erkenntnissen und Meinungen Dritter – zu einem Denkprozeß anleitet. Etwas anderes ist bei der schwer überschaubaren Forschungslage sowieso nicht möglich. Auch hat der Vf. selbst sichtbar Erkenntnisetappen durchlaufen, als er sich durch die immense Literatur arbeitete. Einige Orientierungshilfen haben ihm dabei den Weg gezeigt, und er bringt dies auch unumwunden zum Ausdruck.

Da eine solche Arbeit fast endlos weitergeführt werden könnte, mußten immer wieder Eingrenzungen gemacht werden. An dieser Stelle kann denn auch die Kritik einsetzen: Ist die Auswahl des Stoffes in jedem Kap. repräsentativ? Hätte zur Klärung der Fragen nicht noch dies oder jenes beigetragen? Ist diese Kritik oder dieses Lob zutreffend?, und so weiter. Überdies wäre eine stärkere Konzentration der Themen und der Gedankenführung vorteilhaft gewesen. Aber wie dies bewerkstelligen, ohne frühere Kap. mehrere Male zu überarbeiten und dem späteren Erkenntnisstand anzupassen? Denn oft gewinnt man Schlüsseleinsichten erst im Verlauf von Forschungen vorliegender Art.

Kurz: Im großen und ganzen verdient die Arbeit Respekt, und das Bemühen, Theologie und Naturwissenschaften einander näherzubringen, wird viele überzeugen. Im einzelnen indes hätte man einige Akzente verstärken können und sollen. Vor allem der systemtheoretische Teil über die Emergenz der Seele hätte quantitativ und qualitativ mit Gewinn auf Kosten des Teils über die Biologie des Gehirns ausgebaut werden können. Aber keine Beckmesserei! Ein solches Buch ist und bleibt ein Abenteuer, das S. mit umsichtiger Ausdauer bestanden hat.

Freiburg i. Br. Stefan N. Bosshard

Allgemeines

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee. – Leipzig: Benno 1996. 361 S. (Erfurter Theologische Studien, 71), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-7462-1134-4

Freunde, Kollegen und Schüler ehren mit diesem Bd den langjährigen Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie am Theologischen Studium Erfurt. Einerseits handelt es sich um eine typische FS (mit dem Nachteil der Disparatheit der Themen und im Niveau der Beiträge) – und doch vermittelt ein Teil der Vf. noch etwas anderes. Dieser Überschuß hat mit der Epoche zu tun, in der K. Feiereis

wirkte, und mit seiner spezifischen Leistung unter den gegebenen Umständen. Einhellig wird bezeugt, daß F. während seiner Tätigkeit seit 1967 einerseits die winzige Nische, die sich in Gestalt der einzigen katholisch-theologischen Lehranstalt in der ehemaligen DDR auftat, klug und mutig für die Freiheit des Denkens und des Wortes zu nutzen wußte, daß er andererseits aber auch nicht zögerte, mit jenem monolithischen, jede Kritik gewöhnlich institutionell unterbindenden Denken in Dialog zu treten, von dem sich die katholische Minderheit buchstäblich eingekreist fühlen mußte.

Was es heißt, unter solchen Bedingungen die Rede von Gott binnenkirchlich vor dem Sterilwerden zu bewahren und nach außen im Maß des Möglichen präsent und verständlich zu halten, wird in einem Teil der Beiträge aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen nachgezeichnet, ohne daß die Überlegungen in der Regel direkt an Werken F.s festgemacht würden (woraus sich aber umgekehrt wenigstens Elemente einer systematischen Reflexion des Titelproblems ergeben). Dazu tragen bei:

Ein Aufsatz von G. Henschel, der *„Die politische Macht aus der Sicht des Ersten Testaments"* (11–18) reflektiert; ihm folgen drei Beiträge aus neutestamentlicher Perspektive: B. Pittner mit *„Die Gottlosigkeit und ihre Überwindung im Licht der Paulusbriefe"* (19–27), C.-P. März mit *„... nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt, (Hebr 2,7). Anthropologie und Christologie in Hebr 2,5–9"* (29–42) sowie H. Schürmann mit einem in den 70er Jahren häufig gehaltenen Vortrag *„Das ‚etabliert Böse' bedacht im Lichte der Apokalypse"* (43–59), der wegen seiner allzu deutlichen Anspielungen auf die real-existierende Situation unter Insidern Furore machte, damals freilich nicht publiziert werde konnte, aber ebendarum ein denkwürdiges Zeitdokument darstellt. Von den historischen Beiträgen lassen sich der systematischen Absicht des Bdes G. Feiges *„Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen"* (61–73), Th. Gertlers *„Aufklärung, Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in den USA. Jeffersons ‚Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit' nach 200 Jahren"* (119–143), P. Ehlens *„Das Recht und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks"* (197–206) sowie Überlegungen *„Zur Kritik des ‚Dialektischen Materialismus' in der Kritischen Theorie"* (217–227) von M. Lutz-Bachmann zuordnen. Von zeitdiagnostischem Interesse schließlich ist zum einen M. Gabels Auseinandersetzung mit dem Werk des Dichters Franz Fühmann *„Weiter der Wahrheit nachsinnen"* (271–292), zum anderen S. Hübners *„Der säkularistische Mensch im Lichte des Glaubens"* (293–312).

Zu bedauern bleibt, daß nur ein einziger Beitrag (und auch der lediglich in historischer Perspektive) sachlich Bezug nimmt auf F.s Hauptwerk von 1965, das unter dem Titel „Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie" das Aufkommen der spezifisch neuzeitlichen Problemlage im Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie auf eine Weise beschreibt, die (im Rahmen einiger Differenzierungen) auch gut 30 Jahre später noch mit Gewinn zu lesen ist. E. Feil möchte mit seinem Beitrag *„Zur Bedeutung von Jean Bodins ‚Colloquium heptaplomeres' für die Formulierung einer ‚religio naturalis'"* (87–100) lediglich einen Mosaikstein für die aus der klassischen Antike bis in die Neuzeit reichende Begriffsgeschichte von „religio" liefern. Eine direkte Auseinandersetzung mit F.s These (wie sie in letzter Zeit anderweitig durchaus geschehen ist; vgl. Kauttlis, Ingo: Von „Antinomien der Überzeugung" und Aporien des modernen Theismus. In: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge [1799–1812]. Textbd. Hg. W. Jaeschke. Hamburg 1994 [Phil.-lit. Streitsachen, 3], 1–34) hätte dem Bd gewiß gesteigertes Interesse gesichert.

Münster Klaus Müller

Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer. – Freiburg: Herder 1995. 485 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-451-23634-6

Der 60. Geburtstag des Münsteraner Moraltheologen und Sozialethikers Franz Furger ist der Anlaß für die Herausgabe des Aufsatzbdes „Brennpunkt Sozialethik". Diese FS will als Beleg dafür verstanden werden, daß die christliche Sozialethik „auf der Suche nach Standort und Profil in der Pluralität modern-postmoderner Moralkonzepte", auf der Suche nach „Identität" ist (19). Deshalb die „Vielstimmigkeit" der Beiträge und deshalb wohl auch die Entscheidung für Aufsätze, die das Gespräch zwischen Moraltheologie und Sozialethik suchen (vgl. 26) – auch wenn das eine Einschränkung der Identitätssuche des Faches bedeutet.

Die Rez. eines solchen Werkes ist eine undankbare Aufgabe. Grundanliegen zu identifizieren, die alle Beiträge durchziehen, ist kaum möglich. Sich in angemessener Weise auf die einzelnen Aufsätze zu konzentrieren, sprengt den Rahmen einer Rez. So bleibt nur der bescheidene Versuch, die Kerngedanken der Vf. zu benennen und, wo notwendig und sinnvoll, eine kritische Bemerkung anzufügen.

Der Bd ist in zwei große Abschnitte aufgeteilt: 1. Theorien und Methoden christlicher Sozialethik. 2. Konkrete Aufgabenfelder sozialethischer Forschung.

Der erste Teil wird von Klaus Demmer eröffnet: Das Verhältnis von *„Naturrecht und Offenbarung"* ist sein Thema. Im Zentrum steht der Versuch einer Kritik der Diskursethik. Dabei zielt er vor allem auf den zu optimistischen Vernunftbegriff. „Argumentative Prozeduren sind außerstande, Einsicht zu ersetzen." (36) Und die Offenbarung? Sie ersetzt nicht das „konstruktiv entdeckende(s) und gestaltende(s) Erkennen" (39). Im Gegenteil: Das feste Zeugnis des Theologen ermöglicht erst Korrektur; d. h. Glaube und Vernunft sind aufeinander verwiesen (vgl. 44).

Andreas Lienkamp ist auf der Suche nach den *„Quellen der Ethik"*. Dazu bietet er zunächst einen Abriß der Verhältnisbestimmung von Theologie und Sozialwissenschaft in der katholischen Sozialverkündigung von Pius XI. bis Johannes Paul II. (vgl. 47–61). Dabei stellt er einen Rückfall fest: Das „ancilla-"Paradigma erwacht zu neuem Leben (vgl. 55).

Zu Recht betont Lienkamp die Bedeutung der Rede von den „Zeichen der Zeit", indem er, wenn auch zu beiläufig, darauf hinweist, daß das Vaticanum II damit die Erkenntnisse profaner Wissenschaften als Quellen der Theologie anerkennt (vgl. 50ff).

Friedhelm Hengsbach nimmt das Projekt des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland zum Anlaß, um über die Subjekte kirchlicher Soziallehre nachzudenken: *„Der Prozeß ist die Botschaft."* Er verweist darauf, daß ein solches Vorgehen der Kirchenleitungen, nämlich einen Konsultationsprozeß vorzuschalten, sein Vorbild nicht zuletzt in der Idee des letzten Konzils hat: Die Kirche vor Ort, die Betroffenen sollen der Maßstab kirchlichen Handelns sein (vgl. 70).

Entsprechend wünscht sich Hengsbach als ein Ergebnis des Prozesses, daß ein „runder Tisch" eingerichtet wird, an dem sich die drei Subjekte kirchlicher Soziallehre beteiligen: die Betroffenen und Benachteiligten, die kirchlichen Amtsträger und die Wissenschaftler (vgl. 84), wobei die erste Gruppe das erste Wort hat und das Erkenntnisinteresse, so darf man ihn interpretieren, des ganzen Prozesses leitet.

Gerade weil der Personbegriff in der ethischen Diskussion heute eine so große Rolle spielt, versucht Hartmut Kress die Grundlagen und Begründungen des Begriffs aus katholischer und evangelischer Sicht zu profilieren und auf ihre Gemeinsamkeit hin zu überprüfen: *„Der Begriff der Person als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik."*

Für ihn ist die Bedeutung der Verbindung der Leitgedanken des relationalen, dialogischen und des geistig-ethisch fundierten, metaphysisch und transzendentalen Personbegriffs für die ethisch-praktische Urteilsbildung herauszustreichen (vgl. 98), gegen reduktionistische Tendenzen des Begriffs – ob auf Geist und Vernunft einerseits oder auf seine Relationen andererseits. Leider kommen die möglichen sozial-ethischen Implikationen, bis auf knappe Andeutungen, zu kurz.

In dem Referat von Mariannne Heimbach-Steins geht es um Überlegungen zum theologischen Profil christlicher Sozialethik: *„Erfahrung: Konversion und Begegnung"* – angesichts einer, wie sie meint, grundlegenden Verunsicherung des Faches heute. Es geht um die Möglichkeit der Profilierung einer „theologischen Ethik der gesellschaftlichen Wirklichkeit" (103).

Dazu greift sie auf ein von den amerikanischen Theologen Henriot und Holland vorgelegtes Modell einer pastoral orientierten „geistlichen" Gesellschaftsanalyse zurück (vgl. 109ff): Die Glaubensenergien sollen für die Transformation der Gesellschaft in den Dienst genommen werden. Ihr Fazit läuft auf die Akzentuierung zweier Ebenen hinaus: 1. Christliche Sozialethik bedarf der „Kontextualisierung im ekklesialen Zusammenhang" (118). D. h. sie bedarf des Dialogs und der Begegnung in und an der Basis. Insofern ist sie „Theorie christlicher Praxis" (119). 2. Auch gegenüber einer universalistischen Ethik bleibt eine Spannung: Christliche Sozialethik muß „prophetisch" werden, auch auf die Gefahr hin, „normativ nicht abgesichert(en) und gedeckt(en)" zu sein (120).

Die Parallelen zur Pastoraltheologie sind nicht zu übersehen. Aber ist nicht „christliche Praxis" für die Sozialethik immer Teil gesellschaftlicher Praxis, auch bezogen auf die Erkenntnisbildung, und bleibt nicht die kritisch-prophetische Kraft für die Sozialethik begründungspflichtig, gerade weil es um die Gestaltung gesellschaftlicher Ordnung geht?

Werner Wolbert reflektiert über die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Ethik: *„Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel."* Die Enzyklika „Veritatis splendor" bildet dabei den Hintergrund. Was ist die rechte „Hermeneutik der sittlichen Aussagen der Bibel?" (122) Anhand zweier Beispiele (des Verhältnisses der Christen zum Staat und der Sklaverei) versucht er eine Antwort.

Seine Untersuchung läuft auf die Forderung hinaus, die „Gabe der Unterscheidung" zu pflegen und über die „Kriterien dieser Unterscheidung Rechenschaft zu geben" (134). D. h. nichts anderes als das biblische Texte nicht vorschnell und unvermittelt für ethische Argumentationen gebraucht werden dürfen.

Wieder einmal stellt Hans-Joachim Höhn seinen zweifellos wichtigen Ansatz vor, nämlich Christliche Sozialethik als Diskursethik zu betreiben: *„Konsens und Konflikt."* Er geht davon aus, daß die sittliche Substanz moder-

ner pluraler Gesellschaften die ethische Vernunft dazu nötigt, von einem bestimmten Inhalt des Gemeinwohls auf ein „prozedurales Ensemble der Konfliktregulierung" (138) umzustellen. Das ist die neue Herausforderung Christlicher Sozialethik.

Ziel ist es, die Gültigkeit der Prinzipien der katholischen Soziallehre kommunikationstheoretisch zu reformulieren. Nur so könne heute ihre Allgemeingültigkeit erwiesen werden (vgl. 143). Und der Kern dieses Versuchs besteht darin, die Voraussetzungen zu nennen, von denen die Diskursethik lebt, ohne sie noch einmal hervorbringen oder garantieren zu können. Dieses „Andere" der kommunikativen Rationalität ist es, das die Religion bewußt halten kann: „Für Mensch und Welt ist demnach mehr ‚drin', als in der Welt wirklich und möglich ist." (150)

Dieses Andere, Kontra-Faktische zeigt sich gerade darin, daß sich das Faktische nicht genug ist, zeigt sich in der unstillbaren Sehnsucht des Menschen. Das ist der Anspruch der Freiheit. Diese Einsichten Höhns über das „Andere" der Rationalität stehen in einer langen Tradition, und sie sind notwendig zur Begründung der gesellschaftlichen Relevanz christlicher Ethik.

Bénézet Bujo versucht in seinem Beitrag, *„Die Soziallehre der Kirche und die Kulturen der Völker"*, auf einen „gewissen Eurozentrismus" in der kirchlichen Sozialverkündigung aufmerksam zu machen. Das bedeutet aber im Gegenzug nun nicht, ein für alle gültiges „Weltethos" zu entwerfen, das in seiner notwendigen Abstraktheit kaum jemanden zum sittlichen Handeln motivieren kann (vgl. 153, 170).

Deshalb plädiert er für eine „kontextuelle Sozialethik" (169). Wie das Beispiel Afrika zeigen kann, vermögen zentrale traditionelle sozialethische Aussagen über das Eigentum, die Arbeit oder auch das Armutsideal, die kulturelle Wirklichkeit nicht zu beschreiben. Sie verfehlen u. U. die allgemeingültigen Wertvorstellungen oder verkehren sie in ihr Gegenteil. Dabei will er die Kulturen nicht gegeneinander abschotten. Im Gegenteil: Gerade die Diskussion um den Kommunitarismus oder die Habermassche Kolonialisierungsthese zeigen Ansatzpunkte für eine mögliche kritische „Funktion des afrikanischen Weltbildes für die Zukunft der modernen Gesellschaft" (169).

„Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit" – unter diesem Titel macht sich Walter Lesch Gedanken über die mögliche Rolle von Ethik im Gesamt des Wissenschaftsbetriebs. Gerade die umfassende Verwissenschaftlichung der modernen Gesellschaft zwingt dazu, über die Einheit der Wissenschaftskultur nachzudenken. Hier liegt, so Lesch, eine der wesentlichen Aufgabenfelder der Ethik (vgl. 175f). D. h. in Zeiten des Krisenmanagements „liegt der Handlungsdruck (. . .) auf der Ebene pragmatischer Lösungsvorschläge" (181). Deshalb plädiert er konsequent für „praktizierte(r) Interdisziplinarität" (185). Leider beschränken sich seine Statements über weite Strecken auf Aperçus – immerhin. Wenn das nicht ein getreues Abbild „ethischen Arbeitens" in den Einzelwissenschaften ist?

André Habisch versucht in seinem Aufsatz *„Christliche Wirtschaftsethik – eine Jeremiade der Moderne?"* mit Hilfe Kants, den wieder aktuell gewordenen Konflikt zwischen den je „eigenen Logiken" von praktischer und theoretischer Vernunft zu rekonstruieren (vgl. 192ff) und ihn als Scheinkonflikt zu entlarven. Sein Ziel ist es, normative Leitideen mit dem „wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt" so zu vermitteln (vgl. 197), daß das gesellschaftlich ausdifferenzierte „Reich vernünftiger Zwecke" (196) nicht behindert wird.

Christliches Wertdenken behält die Aufgabe allgemeiner Orientierung, einer „sozialen Utopie" (205). Habischs Forderung, auf vorschnelles Moralisieren zu verzichten und geduldig nach konkreten Lösungen der gesellschaftlichen Probleme zu suchen, kann man natürlich nur zustimmen. Leider bleiben seine Analysen zu ungenau. Der Hinweis auf die bloß „heuristische" Funktion christlicher Ethik jedenfalls klärt die notwendige Vermittlung nicht. (Zur Bedeutung der Heuristik vergleiche man etwa K. Homann, Rationalität und Demokratie. Tübingen 1988, 93ff.)

Auf der Suche nach dem *„Beitrag der Human- und Gesellschaftswissenschaften zur christlichen Sozialethik – gezeigt am Beispiel (sozial-)psychologischer Fragen"* – gibt Peter Müssen zunächst einen knappen Überblick über die möglichen Modelle interdisziplinärer Arbeit. Er entscheidet sich für das der „konvergierenden Optionen" (217), das die wissenschaftliche Zusammenarbeit an konkreten Problemlagen orientiert und eine wechselseitige Kritik bzgl. der Zielsetzungen ermöglicht. Anschließend wiederholt er die bekannten Diskussionen um die „Leitdifferenz" sozial-individuell bzw. um die (vermeintlich) dominierende Methode des Experimentes in der (Sozial-) Psychologie (vgl. 220–225). Seine diesbzgl. Anmerkungen sind so „klassisch" wie richtig, auch innerhalb der Psychologie. Daß Müssen zum Schluß die Systemtheorie empfiehlt, wenn es um den Beitrag der Ethik im Umgang mit Komplexität geht (vgl. 225–230), sei positiv vermerkt.

Alberto Bondolfi beschäftigt sich mit dem Verhältnis von *„Gesundsein und Kranksein"*. Zunächst gibt er einen kurzen Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von Krankheit und Schuld (vgl. 232ff), angefangen von den alten Vorstellungen. Bis heute, so zeigt sich, ist Kranksein nicht nur ein wertfreier Begriff, sondern immer mit Deutungen verbunden (vgl. 235f). Jedenfalls bedeutet der durch die Entmythologisierung erzwungene Fortschritt in der Medizin zugleich die „Wahrnehmung neuer Verantwortlichkeiten" (238). Und er muß als Anlaß verstanden werden, über die wissenschaftstheoretische Zuordnung von Individual- und Sozialethik nachzudenken. Diese Trennung relativiert sich, sobald man sich den konkreten Problemen zuwendet (vgl. 241).

Peter Hünermann inszeniert ein Gespräch zwischen dogmatischer Ekklesiologie und christlicher Gesellschaftslehre, zur Klärung der Frage nach der *„Sozialgestalt von Kirche"*. Dieser interessante und lesenswerte Beitrag unternimmt den Versuch, mit Hilfe vor allem systemtheoretischer Begrifflichkeit die Typen von Sozialgestalten zu bestimmen, wie sie sich im Selbstverständnis der Kirche finden, hier vor allem in Lumen gentium (vgl. 249ff). Die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt erscheint als „Interaktionssystem", als „Organisationssystem" und als „Gesellschaftssystem" (255). So verstanden werden diese Typen zur Kritik an der faktischen Gestalt der Kirche (vgl. 256ff): Der sakramentale Dienst der Kirche und in der Kirche muß sich in angemessener Weise offenbaren. Das kann er nur, wenn er die Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Systemstruktur berücksichtigt (vgl. 257). Nur so ist heute noch der Auftrag der Kirche zu erfüllen.

Auch Herbert Schlögel versucht einen Dialog zwischen Ekklesiologie und christlicher Sozialethik zu initiieren: *„Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumenischer Perspektive."* Drei „Werkstücke" – aus der katholischen Sozialethik, der Moraltheologie und der evangelischen Sozialethik – dienen als Diskussionsfelder. Zunächst setzt er sich mit dem Konzept „Kirche als Kontrastgesellschaft" auseinander (vgl. 261ff). Leider bleibt unklar, aus welcher theoretischen Position heraus die Kritik geführt wird. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Glauben und Moral (vgl. 266ff), Glaubenslehre und Vernunft. Der dritte schließlich mit der evangelischen Position: Die Paraklese ist die „theologische Bestimmung der ethischen Rede von Kirche" (272). Insgesamt fällt es nicht ganz leicht, den „roten Faden" der Diskussion zu erkennen.

Arno Anzenbacher fragt nach der *„Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen"*. Er wiederholt zunächst die These, daß die bloß „formale Kategorizität des moralischen Sollens" im „gläubigen Verantwortungsverhältnis" des Menschen zu Gott gründen muß, soll Moral nicht erodieren (vgl. 282).

Das ist die spezielle Kompetenz der Kirche in der modernen Welt. Diese Kompetenz ist zunächst nur ein „Gefüge offener Optionen" (281). Deshalb ist sie auf die ausdifferenzierten fachspezifischen Diskurse verwiesen, ganz im Sinne der *fides quaerens intellectum* (vgl. 283). Anzenbacher versucht zu Recht auf der Ebene des philosophischen Diskurses diese kirchlich-religiöse Kompetenz zu rekonstruieren, „um den Universalitätsanspruch des sozialethisch Normativen gegen den Einwand religiöser bzw. konfessioneller Partikularität abzusichern" (290).

Ein empfehlenswerter Beitrag: Die Trennung der inhaltlichen Bestimmung – des Begriffs vom Menschen, vom Gemeinwohl, der Rede von Humanität – von einer rein formal bestimmten Rationalität, muß kritisch reflektiert werden.

Der zweite Teil der FS, die sozialethischen Konkretionen, beginnen mit einem Aufsatz von Karl-Wilhelm Merks: *„Dem Gewissen folgen in der Politik."* Er fragt nach der legitimen Verschiedenheit „individueller und politischer Entscheidungen" (298), nach dem Gewissen in der Politik. Wie ist die politische Ordnung der Gesellschaft zu regeln? Rein pragmatisch oder moralisch verantwortet? (vgl. ebd.). Gibt es und was sind die „spezifischen Bedingungen" für verantwortliches politisches Handeln? (vgl. 307ff) so fragt er weiter, was ist die „besondere Gestalt", die die „moralische Verantwortlichkeit auf dem Gebiet der Politik (. . .) annehmen muß" (312)? Erst ein sehr weites Verständnis von politischer Verantwortung eröffnet den Raum für „eine Gewissensfreiheit in Verantwortung, die die Gewissensfreiheit der anderen als gleichwertig anerkennt" (314).

„Menschenrechte als Basis eines Weltethos?" Dieser Frage wendet sich Thomas Hoppe zu und zwar unter zwei Hinsichten: 1. Bzgl. der konsensualen Begründung von Menschenrechten (vgl. 320ff). 2. Bzgl. der Kodifizierung und effektiven Durchsetzung der Menschenrechtsstandards auf internationaler Ebene (vgl. 327ff). Er konzentriert sich auf das Problem der Spannung zwischen den menschenrechtlichen Normen einerseits und der Einrichtung effektiver Instrumente zu ihrer Durchsetzung andererseits (vgl. 332). Vor allem das Beispiel der Intervention von außen im Falle von Menschrechtsverletzungen zeigt überdeutlich, wie begrenzt rechtliche Regelungen sind. Folgerichtig muß man sich verstärkt auf umfassende Prävention konzentrieren (vgl. 327ff).

Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien wird für Ernst Nagel zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: *„Europa vor einem neuen Chaos?"* Es gilt, die klassischen „Leitsätze des humanitären Völkerrechts in Erinnerung zu bringen und deren ethischen Hintergrund zu beleuchten" (335). „Erlaubte Verteidigung" muß sich an umfassenderes Recht zurückbinden lassen (vgl. 341). Gerade weil der Krieg keinen rechtlosen Zustand bedeutet, erweisen sich einige Prinzipien des *ius in bello* als „unmittelbar einsichtig" (344). Nagel erläutert dies am Beispiel des sog. „Diskriminationsprinzips": Gewalt darf sich nur gegen Gewalt richten.

Zwar ist die Lehre vom gerechten Krieg abzulehnen, weil sie auch einen Angriffskrieg gegen Unrecht erlaubt (vgl. 337). Richtig ist dennoch, daß der Gegner Rechtsträger bleibt, weil das Ziel eine umfassende Friedensstiftung sein muß (vgl. 343). Aber wie die konkreten Konfliktlagen zeigen, ist die Spannung zwischen Kriegsächtung und Gerechtigkeit nur schwer rein theoretisch zu lösen (vgl. 340f).

Joachim Wiemeyer versucht, ausgehend von einer Analyse der derzeitigen Situation, Desiderate einer *„Weltwirtschaftsordnung aus sozialethischer Sicht"* zu entwickeln. Anhand von vier Gerechtigkeitskriterien (vgl. 360ff) zeigt er Möglichkeiten institutioneller Reformen auf, die zugleich als Kritik an den bestehenden Verhältnissen begriffen werden können. Allerdings wird er selbst widersprüchlich, wenn er unter Hinweis auf das rasante Bevölkerungswachstum die deutliche Verbesserung der Lebensverhältnisse in den Entwicklungsländern hervorhebt (vgl. 354). Außerdem hat man den Eindruck,

daß er die Politik von IWF und Weltbank etwas zu unkritisch und optimistisch beurteilt: Man denke etwa an die Strukturanpassungsforderungen, die nur zu oft gerade auf dem Rücken der Schwächsten ausgetragen werden, also auf dem Rücken derer, für die es keinerlei „Spielraum" mehr gibt (vgl. 364).

Gerhard Kruips engagierter Beitrag handelt von dem notwendigen „*Beitrag der reichen Staaten des Nordens*" zur „*Armutsbekämpfung und nachhaltigen Entwicklung*". Einer Bestandsaufnahme zur Armutssituation in der Welt (vgl. 368ff) folgt ein Begründungsversuch des Handlungsbedarfs der reichen Länder (vgl. 372ff).

Es zeigt sich, daß Nutzenkalküle allein nicht ausreichen, um die „prinzipiell gleichberechtigten Interessen der ‚anderen' zur Geltung kommen zu lassen" (376). Die Reichen müssen sich moralisch verantwortlich fühlen. Abschließend nennt er die wichtigsten Maßnahmen (vgl. 378ff). Entscheidendes ethisches Kriterium ist die Anerkennung der Subjektivität der Armen als Bedingung der Möglichkeit nachhaltiger Entwicklung (vgl. 380). Diese Anerkennung gilt es strukurpolitisch umzusetzen.

Hans J. Münk gibt einen erkenntnisreichen Forschungsbericht über die neuen deutschen Beiträge zum Thema „*Umweltverantwortung und christliche Theologie*": Angefangen von bibeltheologischen Ergebnissen (vgl. 387ff) über systematisch-theologische Versuche (vgl. 389ff), angestoßen durch die Ökologiekrise, bis zu umwelthethischen Grundkonzeptionen (vgl. 392ff).

Besonders bemerkenswert ist folgende Beurteilung: Ob physiozentrischer oder anthropozentrischer Ansatz. Ein „mit den theologischen Grundaussagen kompatibles ökologisches Ethos" ist „ein Ethos der intelligenten Selbstbegrenzung" (392f).

Die „*Verantwortungsethik in der technischen Zivilisation*" ist das Thema des Aufsatzes von Bernhard Irrgang. Weil die lehramtlichen Verlautbarungen wenig hergeben, muß man bzgl. der Probleme der Technikethik vor allem auf die philosophische Diskussion zurückgreifen (vgl. 406ff).

Diese Diskussion kreist um die Frage nach dem Verhältnis von individueller und kollektiver Verantwortung (vgl. 410ff), um die Folgenkalkulation und die Risikokommunikation (vgl. 413ff). Positiv zu werten ist Irrgangs Option für eine handlungstheoretische Interpretation der Technikethik (vgl. 408) und die Konzentration auf den Risikodiskurs. Allerdings wird über die Rolle der Betroffenen in riskanten Entscheidungsprozessen und über die möglicherweise affirmative Wirkung von Risikokommunikation kaum reflektiert.

Wilhelm Korff ist in seinem Artikel „*Dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung*" auf der systematischen Suche nach „ethisch verantwortbare(r) Steuerung der technisch-instrumentellen Möglichkeiten" (425), als Reformulierung des Konzepts der „Sustainable Developement". Dabei setzt er voraus, daß der Mensch, wenn er denn seine rationalen Möglichkeiten einsetzt, sehr wohl zur Steuerung fähig ist (vgl. 424). Dazu bedarf es normativer Strukturen, in die hinein sich die Verantwortung transformieren läßt. Aber was im einzelnen zu tun ist, muß sich konsensfähig klären lassen. Kriterium, so Korff, ist das am Ganzen der menschlichen Entfaltungsbedingungen orientierte Ethos (vgl. 426). Entsprechend lassen sich unterschiedliche Gruppen von „Kompetenzträgern" differenzieren: von den „Experten des Gemeinwohls" bis zu den Technikern und Wissenschaftlern (vgl. 427ff).

Sie alle müssen am Ethos „integrierter Verantwortung" (426) gemessen werden. An dieser Stelle müßte man weiter fragen, welche Strukturen diesem Ethos zum Durchbruch verhelfen könnten. Dazu wäre bei der von Korff festgestellten neuen Sensibilität gesellschaftlichen Bewußtseins für Umweltfragen (vgl. 435) anzusetzen. Denn weder Recht und Verwaltung allein noch ein wie immer gearteter geschichtlicher Prozeß verdienen ein umfassendes Vertrauen als Träger einer menschengerechten Zukunft.

Antonio Autiero widmet sich der Bioethik: „*Sozialethische Verantwortung für das Leben.*" Wie hat sich die Bioethik als eigenständige Disziplin entwikkelt, was sind ihre Schwerpunktthemen? Alles läuft auf die These hinaus, daß es einer Ausweitung des Vernunftbegriffs bedarf, um dem „holistischen Tenor" des Lebens und seiner Komplexität und Vielheit gerecht zu werden (vgl. 441ff). Es bedarf einer Vernunft, die in der Vielheit ihrer Formen zu sich kommt (vgl. 443).

Dieses Anliegen findet er auch in der Theologie wieder. Beispiel: Die Möglichkeit einer theologischen Kritik an dem „objektivistischen Reduktionsismus" medizinischer Praxis mit dem Ziel, die „ethische Valenz" dieser Praxis wiederzuentdecken (vgl. 445).

„*Verantwortete Elternschaft im Schnittpunkt individual- und sozialethischer Betrachtung*": Bernhard Fraling macht am Beispiel verantworteter Elternschaft deutlich, daß individuelle und gesellschaftlich-politische Verantwortung, daß die „Dimension unmittelbar wahrgenommener Verantwortung für die Kinder" und für die „Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Existenz" (458f) zusammengehören. D. h. auch, eben nicht allein rein institutionellen Regelungen zu vertrauen, sondern die „intuitive ethische Wahrnehmung" (463) des einzelnen einzubeziehen.

Außerdem mahnt Fraling, am Beispiel Brasiliens, den hohen Stellenwert der überkommenen Kultur an; neue Informationen (hier: über empfängnisverhütende Mittel), von außen, können, wenn überhaupt, nur unter Rücksichtnahme auf traditionelle Praktiken sinnvoll wirksam werden.

Wenn man nun abschließend, mit allem Vorbehalt, ein durchgehendes Anliegen der FS benennen möchte, so ist es der Hinweis auf die Notwendigkeit von Interdisziplinarität und Dialog in der sozialethischen Reflexion.

Insofern nimmt der Bd das von Bischof Josef Homeyer vorangestellt Grußwort ernst, nämlich im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils mit allen gesellschaftlichen Kräften zusammenzuarbeiten, in der Politik wie in der Wissenschaft (vgl. 15).

Zugleich wird der methodische Ort der Sozialethik immer unklarer. Der vielfache Hinweis darauf, daß Individual- und Sozialethik eigentlich nicht zu trennen seien, ist ein Indiz dafür. Solange sich die gesellschaftlich-objektiven Verhältnisse als eigene Wirklichkeit darstellen und wirksam sind und so dem einzelnen gegenübertreten, solange ist die *eigenständig* sozialethische Perspektive notwendig, einmal abgesehen von bestimmten anthropologischen Bestimmungen. Und diese Trennung darf wegen der kritischen Potenz sozialethischer Reflexion nicht vorschnell relativiert werden.

Außerdem läßt sich sagen, daß der zweite Hauptteil, der sich den konkreten Aufgabenfeldern zuwendet, der interessantere ist. Vielleicht nicht zufällig, zeigt sich doch gerade in der Auseinandersetzung mit bestimmten gesellschaftlichen Problemen die argumentative Kraft der Sozialethik.

Ein Schriftenverzeichnis und eine eigene Würdigung des Werkes des Jubilars hätten den Charakter als FS unterstreichen können.

Insgesamt bietet der Bd einen angemessenen Eindruck von dem „Zustand" des Faches christliche Sozialethik – in seiner „Vielstimmigkeit" eben.

Bamberg Günter Wilhelms

Bibelwissenschaft

Cimosa, Mario: **Guida allo studio della Bibbia greca (LXX).** Storia – lingua – testi. – Roma: Società biblica britannica & forestiera 1995. 272 S. (Coll. Strumenti biblici), Ln Lit 40 000 ISBN: 88-237-8007-1

Die Einleitung in die Septuaginta (LXX) ist für Studierende und für Neutestamentler bestimmt. Sie ist ein Handbuch, das aus drei Teilen besteht:

1. *allgemeine Einleitung und spezielle Kapitel zu einzelnen Büchern des AT in der LXX* (11–65), 2. *knappe Grammatik des LXX-Griechischen* (69–121) *und 20 kleine Artikel zu wichtigen Vokabeln v. a. der religiösen Sprache* (122–136), 3. *Anthologie von etwa 30 längeren oder kürzeren Stellen der LXX mit italienischer Übersetzung und Kommentar.* Vier Anhänge (kritische Ausgaben der LXX, Einführung in die Ausgabe Rahlfs, Kanonlisten der verschiedenen Kirchen, grundlegende Bibliographie, 205–236) sowie fünf Register und ein Vorwort des Generalsekretärs der italienischen Bibelgesellschaft, Valdo Bertalot, des Hg.s der Reihe: Strumenti biblici, umrahmen das Werk. Die einzelnen Teile bieten jeweils eine Diskussion der Forschung auf dem derzeitigen Stand, wie der reichhaltige Anmerkungsapparat erkennen läßt. Das Werk präsentiert sich sehr schön gedruckt und in übersichtlicher Darstellung.

Es handelt sich um die erste Einleitung in die LXX auf italienisch. Sie ist einfach, aber gediegen. Ihr Wert ist praktischer Art, wie alle Bücher der Serie Strumenti biblici. Vf., Professor an der Univ. der Salesianer in Rom, ist ein ausgewiesener Forscher auf dem Gebiet der LXX. Jeder Leser würde gewiß einzelne Akzente anders setzen, so z. B. hätte m. E. zur Frage der Inspiration der LXX unbedingt Barthélemys zentrale Studie „L'A.T. a mûri à Alexandrie" berücksichtigt werden müssen (sie fehlt auch in der Bibliographie); zu Jer müßte man wohl die Arbeiten v. a. von Bogaert, aber auch von Goldman u. a. nennen; es erstaunt, daß Jos – 4 Regn u. Eccl ausgeklammert sind (warum?); u. a. m. Aber solche Beobachtungen mindern den Nutzen dieses Handbuches für Studierende nicht, die sich zum ersten Mal mit der LXX befassen. Sie finden hier einen hilfreichen Cicerone.

Fribourg Adrian Schenker

Hutmacher, Hans A.: **Symbolik der biblischen Zahlen und Zeiten.** – Paderborn: F. Schöningh 1993. 232 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-506-73967-0

Der Vf. möchte den Mangel an Erklärungen der Zahlen- und Zeitangaben, den es bei allem Fortschritt in der exegetischen Wissenschaft gebe, durch seine kleine Einführung zu lindern suchen. Für einen Zugang zu den biblischen Zahlenangaben biete sich vor allem eine Zahlensymbolik (Gematrie) als Schlüssel an. Dabei müsse man sich jedoch vor Übertreibungen hüten. Der Umstand, daß die hebräischen Buchstaben zugleich als Zahlen verwendet werden, habe in der hebräischen Bibel die zahlensymbolische Dichtkunst gefördert. Daß die durchschnittliche Länge eines hebräischen Wortes nur 3,8 Buchstaben beträgt, habe die Zahlensymbolik erleichtert. Im Gebrauch war auch die Quersumme eines Wortes.

Der Vf. setzt sich sowohl von der Zahlenmystik Fr. Weinrebs[1] als auch von C. Schedls „logotechnischer Methode" ab. So klammert er die astrologischen und pythagoreischen Lehren ausdrücklich aus, und beschränkt sich darauf, die Zahlenbilder allein auf jüdische Grundaussagen wie Gottestitel und Glaubensbekenntnisse zurückzuführen.

So ist es dem Vf. zufolge kein Zufall, daß Mose als Nachkomme Adams im 26. Geschlecht stehe (1 Chron 5,27–29). Denn der ihm geoffenbarte Gottesname JHWH ergibt die Gesamtsumme von 26. Hier entsteht jedoch bereits die Schwierigkeit, daß überhaupt nicht gesagt wird, daß Mose das 26. Geschlecht bildet. Dem Leser müßte also zugemutet werden, die aufgeführten Vorfahren zu zählen. Neben JHWH spielen auch andere Gottesnamen für die Zahlensymbolik eine Rolle: Elohim (Zahlenwert: 86), El (31), Adonai (65), Kebod-Jahweh (32), Echad (13), Jahwe echad („Jahwe ist einzig", 39), Jah (15).

Die Zahl 10 gelte als schöpferische Zahl, die sich aus der Vierheit entfaltet (1 + 2 + 3 + 4 = 10). Von daher verstehe man die Zehnzahl der Schöpfungsworte (Gen 1) und der Schöpfungstaten (Gen 2), aber auch die Zehnzahl der Gebote beim Bundesschluß am Sinai. Bestätigt werde das durch den Gottesnamen JHWH, der sich in der Vierheit der heiligen Buchstaben mitteile.

Die Zahl 55 als die Summe von 1 bis 10 als Bild für die erweiterte Schöpfung ist von Philo von Alexandrien bezeugt. Die Zahl 6 symbolisiert die Mühsal der Arbeitstage vor dem Sabbat. Auf sie will der Vf. auch die Zahl 666 in Offb 13,18 zurückführen (S. 16).

Um bei der Anwendung seiner Methode keine zufälligen und willkürlichen Ergebnisse zu erzielen, „müssen immer mehrere Werte, z. B. Anzahl der Wörter, Anzahl der Buchstaben und Zahlenwerte aller Wörter, sinnvoll" zusammenpassen (S. 11). Auf dieser Grundlage sucht der Vf. seine methodischen Schritte an Beispielen aus dem AT (S. 18–169) und aus dem NT (S. 170–204) durchzuführen. Im Anhang bietet er eine Aufschlüsselung der Chroniklisten.

Zur Illustration des Deutungsansatzes seien zwei Beispiele aus dem AT und ein Beispiel aus dem NT ausgewählt. Die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9) ergibt u. a., daß das Handeln Gottes 52 Wörter umfaßt. Darin bedeute: Der Einzige (13) zerstreut (4): 13 (nicht 14!) x 4 = 52. Die Rahmenerzählung hat 69 Wörter und ist so zu entschlüsseln: „Machtvolles (3) Eingreifen (3) aus der Fülle des ‚Einzigen' (23): 23 x 3 = 69." Das Handeln Gottes zählt 182 Buchstaben. Das bedeutet: „Jahwe (26) gebietet in Kraft seiner Heiligkeit (7)." Die Rahmenerzählung hat 253 Buchstaben. Die Addition aller Zahlen von 1 bis 22 ergibt 253: „Gottes Wort (22) in Fülle hat dies vollbracht." Die Akrosticha der Wörter haben die Quersumme von 110. „Das bedeutet: Gottes Wort (22) ist die Weisung (5) der Geschichte: 5 x 22 = 110." Die 10 Wörter, die die Urgeschichte abschließen (Gen 11,32), haben den Zahlenwert 3650. „Das ist der Hinweis auf die vom Himmel (50) wirkende Weisheit (73) Gottes in der Urgeschichte: 50 x 73 = 3650. Das letzte Wort der Urgeschichte hat als Zahlenwert 260: Die Schöpfung (10) des Gottes Jahwe (26): 10 x 26 = 260."

Die Auferstehungsbotschaft nach Mk 16,1–8 (S. 180f) gliedert der Vf. in drei Teile: Der erste Teil (VV. 1–6a) enthält 78 Wörter, der zweite Teil (VV. 6b–7) 39 Wörter und kennzeichnet ihn so als Botschaft des „Jahwe Einzig" und der dritte Teil (V. 8) 18 Wörter. Die Einrahmung der Botschaft Jahwes des einzigen ergibt somit 96 Wörter, d. h. 3 x 32 = 96. Gemeint sei die Allmacht der Herrlichkeit Gottes (Kabod: 20 – 2 – 6 – 4 = 32). Die Einrahmung zählt 510 Buchstaben, der zentrale Teil 196. 196 = 7^2 x 4 und bedeutet die Ausbreitung der Predigt vom machtvoll Heiligen (7^2). Die Zahl 510 setze sich aus 5 x 102 zusammen. So werde die Wort-Gottes-Botschaft als neue Tora (5) von der in der Auferweckung Jesu offenbarten Fülle der göttlichen Herrlichkeit (20 – 20+2 – 20+2+6 – 20+2+6+4 = 102) zusammengefaßt.

Die eigentliche Auferstehungsbotschaft (Teile eins und zwei) umfassen 117 (3 x 39 = 117) Wörter und spreche die hier offenbarte Allmacht (3) des „Jahwe Einzig" (39) aus. Die 612 Buchstaben der beiden Teile machen die aller Welt (4) zu verkündigende Fülle des „Jahwe Einzig" kund; denn die Addition aller Zahlen von 1 bis 10 ergibt für Jahwe 106 und Einzig 47, zusammen also 153. 4 x 153 aber sind 612. Die Verkündigung durch den Boten (Mk 16,6b–7), der aus 39 Wörtern und 106 Buchstaben besteht, bedeute, „daß der Auferstandene, der vordem Gekreuzigte, der wahre Gott, der menschgewordene ‚Jahwe Einzig, (39) ist. Auch zeigt sich, daß diese Botschaft vom Allerheiligsten auf Erden (7) in die Vielheit der Welt (4) gebracht werden soll" (72 x 4 = 196, vgl. S. 183).

Die Schlußverse (Mk 16,5–8) weisen die Summe von 6513 Akrostícha-Werten auf. Das setze sich zusammen aus dem Zahlenwert für Sch^{e}ma (167) und für „Jahwe echad" („Jahwe Einzig", 39), denn 167 x 39 = 6513.

Daß die Zahlen in der Bibel oft nicht wörtlich zu verstehen sind, und daß dem alten Israel wie den antiken Völkern überhaupt die Zahlensymbolik nicht fremd ist, steht ohne jeden Zweifel fest. Man muß sich jedoch davor hüten, wie der Vf. mit Recht betont, mit der Zahlensymbolik willkürlich umzugehen und ihre Ergebnisse dem Zufall überlassen. Die wenigen von uns vorgestellten Beispiele zeigen jedoch bereits, wie schwierig es ist, die vorgegebenen Zahlenwerte zu interpretieren. Das gilt schon für das AT, vor allem aber auch für neutestamentliche Texte. Welchen Sinn sollte es für den Evangelisten Markus haben, Zahlensymbolik zu verwenden, die den hebräischen Gottesnamen und das Schema voraussetzen, da er doch sein Evangelium für Heidenchristen schreibt, denen der Evangelist jüdische Bräuche erklären muß? Wie sollten diese Adressaten eine Zahlensymbolik durchschauen, die in der hebräischen Sprache zugrunde gelegt ist!

Welche Zahlenwerte jeweils addiert werden können, hängt wesentlich auch von der Abgrenzung der Texte ab. Welche Kriterien dafür maßgebend sind, läßt der Vf. allerdings nicht erkennen. Man vermißt weitgehend auch eine Reflexion der methodischen Schritte, die zu dem jeweiligen Ergebnis führen. Unverständlich ist es auch, daß der Vf. astrologische Zahlen, die in der Antike gerade im Zusammenhang mit der Zahlensymbolik eine große Rolle gespielt haben, von vornherein kategorisch ausschließt. All das führt dazu, daß die vorgelegten Ergebnisse meist nicht zwingend sind.

Hennef Heinz Giesen

[1] Fr. Weinreb, Der göttliche Bauplan der Welt. Der Sinn der Bibel nach der ältesten jüdischen Überlieferung, Zürich 1966, und: ders., Die Rolle der Esther. Das Buch Esther nach der ältesten jüdischen Überlieferung, Zürich 1968.

Exegese des AT und NT

Riepl, Christian: **Sind David und Saul berechenbar?** Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1 Sam 21 und 22. – St. Ottilien: EOS 1993. XI, 393 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text u. Sprache im Alten Testament, 39), kart. DM 48,00 ISBN: 3–88096–539–0

Die vorliegende Studie ist die Druckfassung einer von Theodor Seidl betreuten und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München angenommenen Diss. (WS 1992/93). Die Arbeit setzt die sprach- und literaturwissenschaftliche Methodik der ‚Richter-Schule' voraus und wendet sie auf den Bereich von 1 Sam 22f an. Der Vf. beabsichtigt, „einen weiteren Baustein zur Bestimmung der Schwerpunkte und Intentionen von Einzelerzählungen sowie deren Funktion in größeren Zusammenhängen" (4) zu liefern. Die Studie bietet demnach eine sprachwissenschaftliche Vorarbeit für die danach in Angriff zu nehmende Exegese. Die Arbeit ist in eine Einführung und einen Hauptteil gegliedert. Es folgen Anhänge zur Semantik und Syntax, Verzeichnisse zur Literatur und den Abkürzungen sowie Register (Autoren, Sachen, Worte). Die Arbeit ist nur mit konstantem Parallelblick auf das Abkürzungsverzeichnis lesbar. Leserin und Leser sind gut beraten, sich vor der Lektüre die Grundtheoreme der Richterschen Schule zu eigen zu machen.

In der Einführung wird die methodische Vorgehensweise erläutert und es werden die angewandten EDV-Programme (BH^t, Salomo-Molex; Amos; Potifar – vgl. 9ff) vorgestellt (1–43). Der Einsatz dieser EDV-Programme ist konstitutiv für die Durchführung der Textanalysen. Die Forschungsgeschichte wird in einigen Anmerkungen eher eklektisch behandelt. Verständlich wird dieses durch das Vorurteil des Verfassers, daß „allen bisherigen Entwürfen zum Gesamtkomplex der ‚Geschichte vom Aufstieg Davids' und den meisten Einzeluntersuchungen" gemein ist, „daß sie ... mit zu vielen und meist ungesicherten Vorgaben an den Text herangehen ..."(3). Das spezifische Verständnis von ‚objektiver Textanalyse' hätte eigentlich dazu führen müssen, daß die verwandten Textbearbeitungsprogramme als Diskette dem Buch beigelegt worden wären. Eine Überprüfung der Vorgehensweise ist im einzelnen ohne die Konsultation dieser Programme schwerlich möglich.

Im Hauptteil (44–360) werden die beiden Kap. – nach der objektsprachlichen Wiedergabe des Textes (44–51) – zunächst textkritisch untersucht (52–99), dann werden die syntaktischen Strukturen und semantischen Bezüge vorgeführt (100–163). Im nächsten Schritt geht der Vf. „von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur" weiter (164–360). Ein Referat des Inhaltes ist angesichts der Vorgehensweise und atomistischen Darstellung nicht möglich. Daher sei beispielhaft auf seine Textkritik zu 22,3 (76–79) verwiesen. Gerade im Bereich der Textkritik führt sein Streben nach Vollständigkeit zwecks Begründung einer vermeintlich objektiven Textanalyse zur Redundanz. Der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen relevanten und irrelevanten Textvarianten z. B. bringt es mit sich, daß nach 42 Seiten Textkritik das Fazit lautet: die Textgestalt des MT ist verläßlich, nur in 22,7d lassen inhaltliche(!) Gründe eine Änderung erwägen (95).

Als Beispiel für R.s literarkritische Textanalyse sei auf seine Behandlung von 22,19 verwiesen (330–335). Der Vers gilt in der Forschung wegen seines Anschlußes mit אֵת und des unbestimmten Subjektes schon bei Budde als ein „Seitenstück" (KHC.AT VIII.154). Fraglich ist nach wie vor, wer als handelndes Subjekt in V. 19a bezeichnet wird. R.s extensive Analyse führt zu dem Ergebnis, daß das Subjekt „referenzidentisch mit dem von 18f" ist (332), aber eine Spannung zwischen V. 18 und V. 19 bestehe (334). Die Frage nach dem diachronen Verhältnis beider Verse wird dann unter Bezug auf Stoebe beantwortet (335, Anm. 873). Abgesehen davon, daß das Ergebnis nicht neu

ist, wirft doch gerade R.s Analyse die Frage auf, welche inhaltliche Funktion diese ‚Leerstelle' im Kontext haben könnte. Bemerkenswert ist doch, daß R. zufolge der Autor von V. 19 Doeg als Subjekt meint, dieses aber nicht explizit schreibt.

Die literarkritische Perspektive des Vf.s macht halt an der Einteilung der beiden Kap. in acht literarische Abschnitte (21,1; 21,2–10; 21,11–16; 22,1–2; 22,3–4; 22,5; 22,6–19;22,20,23), die weitgehend mit der Akzentuierung herkömmlicher Kommentare übereinstimmt, sieht man einmal von seiner Dreiteilung des gemeinhin als zusammengesetzt betrachteten redaktionellen Stückes in 22,1–5 ab. Ob diese der Forschung nicht neue Position, daß 1 Sam 21–22 aus verschiedenen Einzeltexten komponiert wurde, nun durch den Einsatz der Software wie Salomo und Potifar besser begründet ist, so daß, um mit dem Vf. zu sprechen, jetzt „eine Einzeltextanalyse als lohnend und ertragreich gelten darf" (359), sei dahingestellt.

Teilt man die Erklärungskonzepte des Vf.s nicht, dann steht die Leserin angesichts des Mißverhältnisses von Arbeitsaufwand und Ergebnis am Ende der Lektüre einigermaßen ernüchtert den Möglichkeiten EDV-geleiteter Exegese gegenüber. Das zu Beginn der Studie angesichts der Programme ‚Salomo', ‚Amos' und ‚Potifar' anachronistisch erscheinende System ‚Solomon Mandelkern' erweist sich der Leserin im Verlauf der Arbeit als überlegeneres Textinstrument.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Scoralick, Ruth: **Einzelspruch und Sammlung.** Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. IX, 285 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 232), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014440-9

Ruth Scoralick, die schon 1989 mit einer kleinen Monographie zu Psalm 99 (Trishagion und Gottesherrschaft, SBS 138) eine Kostprobe ihrer exegetischen Arbeit lieferte, hat unlängst mit „Einzelspruch und Sammlung" ihre Frankfurter Diss. in leicht überarbeiteter Fassung veröffentlicht.

Wie bereits Titel und Untertitel der Untersuchung verraten, liegt der Schwerpunkt der Arbeit in einer kompositionskritischen Analyse der Kap. 10–15 des Proverbienbuches. Doch damit ist nur ein, wenn vielleicht auch der wichtigste und originellste Aspekt des Buches bezeichnet. Bevor im zweiten Hauptteil eine detaillierte Textuntersuchung durchgeführt wird, geht der erste Hauptteil der Frage nach, ob Kap. 10–15 überhaupt sinnvollerweise als Untereinheit des Komplexes Spr 10,1–22,16 angesehen werden können. Beiden Hauptteilen werden außerordentlich umfangreiche forschungsgeschichtliche Darlegungen (vgl. 13–52; 91–159) vorangestellt.

Trotz klarer Unterschiedenheit im Aufriß der Arbeit sind die beiden Hauptteile doch sinnvoll aufeinander bezogen. So kann die Frage des ersten Hauptteils nach der Abgrenzung von Kap. 10–15 erst nach Abschluß der Textanalyse des zweiten Hauptteils definitiv beantwortet werden: Bei Spr 10,1–15,32 handelt es sich tatsächlich um eine „eigenständige Sammlung" (238). Wurde die Frage nach einer solchen Sammlung durch die sachlichen Überlegungen in Teil I lediglich „wachgehalten" (239), so bringt die Untersuchung „der formalen Spruchanordnung" (238) letzte Klarheit.

Im ersten forschungsgeschichtlichen Abschnitt räumt die Vf.in einer Auseinandersetzung mit den Thesen U. Skladnys (Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962) und deren Wirkungsgeschichte besonderes Gewicht ein (vgl. bes. 27–35). Dabei stellt sich heraus, daß Skladnys Monographie immer wieder mit nicht gerechtfertigter Selbstverständlichkeit zur Begründung einer Teilsammlungsgrenze nach Kap. 15 herangezogen worden ist. Skladny selbst setzt die Teilsammlungsgrenze nach Kap. 15 nämlich bereits voraus und bemüht sich lediglich um eine thematische Charakterisierung des für ihn schon feststehenden äußeren Textzusammenhanges.

Die von Skladny vernachlässigte Auseinandersetzung mit formalen Kriterien für eine Textbegrenzung will die Vf.in nun ihrerseits nachholen. Schon im Zuge der Forschungsgeschichte (vgl. 18–26) und dann noch einmal innerhalb der Sachdiskussion (vgl. 53–62) geht sie der Bedeutung von Antithesen, Verswiederholungen und auffälligen Septuagintaabweichungen im Bereich Spr 15,27–16,9 nach. In diesem Zusammenhang gilt der LXX-Version von Spr 15,27–16,9 offenbar das ganz besondere Interesse der Vf.in. Ihr gelingt der überzeugende Nachweis, „daß die Umordnungen in der Septuaginta gegenüber dem MT nicht nur Unordnung bedeuten" (58). Nicht nur der MT von 15,27–16,9 erscheint als sinnvoll strukturiert, sondern gerade auch die LXX-Fassung bietet Anzeichen einer wohldurchdachten Komposition, was auf schöpferischen Eingriff in eine letztlich nicht mehr klar bestimmbare hebräische Vorlage schließen läßt.

Weder die LXX, noch Überlegungen zur numerischen Dichte von Antithesen und zur Bedeutung von Verswiederholungen können ein Sammlungsende nach Kap. 15 zweifelsfrei belegen. Auch die in der Forschung oft recht unreflektiert neben die Vorstellung eines Sammlungsendes nach Kap. 15 gestellte Ansicht, in Kap. 15 oder gar schon in Kap. 14 beginne ein redaktioneller Mittelteil, der zwei Teilsammlungen miteinander verbinde, kann so nicht bewiesen werden. Wie wir schon wissen, will die Vf.in den notwendigen Nachweis mit ihrer Strukturanalyse der Kap. 10–15 liefern.

Doch schon im Zuge der Sachdiskussion des ersten Hauptteils stellt sie einige Beobachtungen zusammen, die ein Sammlungsende nach Kap. 15 zumindest erwägenswert erscheinen lassen:

Eine statistische Erfassung der Konträrbegriffe רשע/ים und צדיק/ים ergibt, daß beide Begriffe jeweils 39mal vorkommen, wobei צדיק ebensooft häufiger im Singular erscheint, wie רשע häufiger im Plural begegnet (vgl. 64). Solche Zahlenverhältnisse scheinen der Vf.in nicht auf Zufall zu beruhen. Sie sieht darin ein Spezifikum des Bereichs Spr 10–15. Ebenso beurteilt sie das Auftreten von Sprüchen mit dem Gegensatzpaar תועבה und רצון ausschließlich innerhalb von Spr 10–15. Auch Sprüche mit den Komplementärbegriffen מוסר und תוכחת scheinen für den betreffenden Bereich typisch zu sein.

Die sehr ausführliche forschungsgeschichtliche Hinführung zur eigenen Analyse der Vf.in kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Auffällig ist, daß auch ältere Arbeiten, wie die Kommentare von Ewald und Delitzsch aus dem letzten Jh., die ihnen auch heute noch gebührende Beachtung erfahren, was angesichts des hohen nicht nur philologischen und textkritischen Wertes des Delitzschen Kommentars als überaus erfreulich erscheint. Die von Ewald und Delitzsch erwogene gliedernde Funktion der בזחכם-Sprüche (vgl. 99–102) wird von der Vf.in – wenn auch in stark verändertem Sinn – neu aufgegriffen (vgl. 174; 239).

Leider ist die methodische Vorbesinnung zu Beginn der Textanalyse allzu knapp gehalten. Die Vf.in will „sich an Wiederholungen, dem üblichen Mittel poetischer Textgestaltung" (160) orientieren. Es geht ihr um „Wiederholungen von Sprüchen, Spruchteilen und Wörtern" (ebd.). Warum inhaltlichen Zusammenhängen weniger große Bedeutung zugemessen werden soll, warum Wortfelder weit weniger stark beachtet werden sollen, als Stichwortverbindungen, all diese Fragen werden von der Vf.in nicht ernsthaft reflektiert. Sie scheint die Antworten als selbstverständlich vorauszusetzen.

Bei der Analyse von Spr 10–15 selbst handelt es sich um einen wirklich neuen und selbständigen Versuch des formalen Textverständnisses. Mit solcher Ausführlichkeit und Vollständigkeit ist dies im deutschen Sprachraum – sieht man einmal von den entsprechenden Passagen im Kommentar A. Meinholds (ZBK.AT 16.1, 160–262) ab – noch nicht geleistet worden. H.-J. Hermisson macht nur wenige stichwortartige Bemerkungen zur Textanordnung (Studien zur Israelitischen Spruchweisheit, WMANT 28, 174–179) und J. Krispenz geht in ihrer Diss. (Spruchkompositionen im Buch Proverbia, EHS.T 349) zu eklektisch vor, um größere Textzusammenhänge oder gar eine umfassende Architektonik in den Blick zu bekommen. Über solche Ansätze geht die Vf.in weit hinaus, wenn sie versucht, „formale Anzeichen einer übergreifenden Einheitsbildung" (239) im Text von Spr 10–15 nachzuweisen.

Will man der Vf.in folgen, so geht eine einheitsbildende Wirkung innerhalb von Spr 10,1–15,32 vor allem von drei sorgfältig gestalteten und aufeinander bezogenen Spruchgruppen „am Anfang (10,1–5), in der Mitte (12,14–13,2) und am Ende (15,18–32)" (160) des Komplexes aus. Die genannten drei Gruppen bilden so etwas wie drei architektonische Säulen des Textgebäudes, das insgesamt in fünf Abschnitte untergliedert ist (10,1–11,7; 11,8–12,13; 12,14–13,13; 13,14–14,27; 14,28–15,32). Bei der Begrenzung der Abschnitte fällt sofort auf, daß die Kap.einteilungen dort so gut wie keine Rolle spielen. Zu Recht verweist die Vf.in in diesem Zusammenhang auf die textgeschichtliche Selbstverständlichkeit der späten, mittelalterlichen Herkunft der Kap.grenzen (vgl. 95).

Ihrer Auffassung zufolge haben die mittelalterlichen Gelehrten durch ihre Arbeit klar erkennbare strukturelle Textzusammenhänge auseinandergerissen. Die Textstruktur der fünf Abschnitte, der drei besonders gestalteten Spruchgruppen und der übrigen Unterteile der Abschnitte erscheinen der Vf.in durchweg als konzentrisch und besonders durch rahmende Elemente geprägt. Eine bestimmende Rolle spielen dabei Vers- und Halbverswiederholungen bzw. -varianten. Wenn solche Phänomene im Text begegnen, werden sie fast immer als rahmende Teile größerer oder kleinerer Textzusammenhänge gedeutet. So endet beispielsweise die Spruchgruppe 12,14–13,2 nicht schon mit 12,28, obwohl der Vers als „eine resümierende Spitzenaussage" (205) angesehen wird, sondern erst mit 13,2, weil sich 13,2a als Halbversvariante von 12,14a rahmend auf den Anfang der Gruppe zurückbezieht.

Die Überlegungen zur Konzentrik können durch Beobachtungen von Stichwortverbindungen (vgl. z. B. die Analyse von 10,13–21, 178f.), chiastischen Strukturen (vgl. die Analyse von 12,14–13,2, bes. 207) und refrainartigen Wiederholungen (vgl. die Analyse von 14,28–15,18, bes. 228) Gestalt gewinnen oder auch ergänzt werden.

Besonderes Interesse verdient noch die Einschätzung von 15,33 durch die Vf.in. Der Vers steht ihrer Meinung nach „in seinem Kontext relativ isoliert" (234) und bietet weder den Abschluß der Teilsammlung Spr 10–15,

noch ist er genuiner Bestandteil der auf ihn folgenden JHWH-Spruchgruppe. Er ist entweder als redaktionell zu bewerten oder Einleitungsvers für die zweite Teilsammlung.

Die Ausführungen zur Forschungsgeschichte geben kaum Anlaß zu kritischen Nachfragen. Der Vf.in kann hier ein überaus sachkundiges Vorgehen attestiert werden. Nicht nur zum Stand der Forschung in bezug auf die Kompositionskritik von Spr 10–15, sondern auch zu redaktionsgeschichtlichen Fragen (vgl. z. B. 40f. und 140–142) erhält die Leserschaft ebenso fundierte wie ausführliche Informationen. Vielleicht sind diese im wesentlichen eher reproduktiven Darlegungen aber doch etwas zu breit geraten. Der Eindruck einer gewissen Redundanz hätte sich wohl vermeiden lassen, wenn wenigstens im ersten Hauptteil die forschungsgeschichtlichen Informationen direkt mit der eigenen Sachdiskussion verzahnt worden wären.

Ein angesichts des Kenntnisreichtums der Vf.in erstaunliches Detail sei noch kurz erwähnt: Sie setzt die Zahl 375 ganz selbstverständlich als Summe der in Spr 10,1–22,16 enthaltenen Verse voraus (vgl. 13; 25, Anm. 35; 30) ohne auf die Probleme von Spr 19,7 auch nur mit einem einzigen Wort einzugehen. Dabei hat Versteil 7c zusammen mit einem verlorengegangenen Versteil 7d wahrscheinlich einmal einen weiteren selbständigen Vers gebildet.

Gerade die Originalität und Selbständigkeit der von der Vf.in vorgelegten Textanalyse lädt in diesem Bereich zu einer grundsätzlicheren und tiefergehenden Diskussion ein, die hier aber nicht geführt, sondern höchstens angeregt werden kann: Die Vf.in hat erkannt, daß sich Spr 10,1–15,32 unter thematischem Aspekt in zwei Bereiche aufteilt (vgl. 239). Im vorderen Bereich haben wir es vornehmlich mit צדיק/ים und רשע/ים zu tun, während im folgenden Bereich Begriffe explizit weisheitlicher Provenienz vorherrschen.

In welcher Beziehung stehen die JHWH-Sprüche innerhalb von Spr 10,1–15,32 zu den damit gegebenen thematischen Vorstellungskreisen? Den JHWH-Sprüchen wird von der Vf.in prinzipiell kein hervorgehobenes Gewicht zugebilligt. Nur wo sie die Strukturanalysen der Vf.in stützen, wird ihr Auftreten besonders betont. Immerhin wird auf diese Weise deutlich, daß in Spr 10,3 und 15,29 an strukturell bedeutsamen Stellen JHWHs Beziehung zu צדיק/ים und רשע/ים zur Sprache kommt (vgl. 236).

Wie aber verhält es sich mit JHWHs Beziehung zum zweiten thematischen Schwerpunkt der Teilsammlung Spr 10,1–15,32? Gibt es keine formalen Textgegebenheiten, die eine Beziehung JHWHs auch zur Weisheit im engeren Sinne andeuten wollen? Ich meine schon, daß sich solche finden lassen. JHWH-Sprüche stehen (in 10,3; 10,22; 11,1; 12,2; 14,2; 15,3) in enger Nachbarschaft zu Sprüchen, die in besonderem Maße von weisheitlicher Terminologie geprägt sind. Dahinter könnte sich, wie jüngst J. Goldingay[1] – allerdings auf deutlich modifizierte Weise – vorgeschlagen hat, ein Gliederungsprinzip verbergen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß die Vf.in bei ihrer Analyse von Spr 10,1–5 der zentralen Stellung des JHWH-Spruches in 10,3 keine Aufmerksamkeit schenkt. Sie erkennt dort wohl eine kompositorische Einheit und sieht die enge Verbindung von V. 3 mit V. 2. Sie will aber V. 3 kein grundsätzliches inhaltliches Gewicht für die ganze Einheit zugestehen, weil ihr die Stichwortverbindungen zwischen V. 1 und V. 3 fehlen (vgl. 173). Wenn man aber aufgrund der strengen konzeptionellen Einheit gerade von Spr 10,1–5 V. 3 als dem zentralen Vers doch ein größeres Gewicht gibt, wird im genannten Bereich JHWH sowohl mit den צדיק/ים und רשע/ים als auch mit dem Thema „Weisheit" in Verbindung gebracht.

In 15,33 wird die Verbindung zwischen JHWH und „Weisheitszucht" sogar innerhalb eines Verses mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hergestellt. Natürlich ist der Vers schon wegen der identischen Wiederholung von 15,33b in 18,12b als redaktionell verdächtig. Dennoch erscheint er in seinem Kontext keineswegs isoliert. Eher drängt sich der Eindruck auf, daß der Redaktor mit Hilfe von 15,33 das Problem einer Überleitung zwischen zwei Hauptteilen oder zwischen einem Hauptteil und einem besonderen Mittelteil auf geniale Weise gelöst hat, ohne dabei einen den vorhergehenden Kontexten gegenüber sachfremden Gedanken einzubringen.

Solche Überlegungen zur möglichen strukturierenden Funktion von JHWH-Sprüchen bzw. von JHWH-Sprüchen in Verbindung mit „Weisheits"-Sprüchen könnten – ergänzt um eine stärkere Berücksichtigung von Wortfeldern und inhaltlichen Gesichtspunkten – bei der Einzelarbeit an den Texten u. U. zu einer ganz anderen Analyse als der hier besprochenen führen. Diese wenigen nur fragmentarischen und skizzenhaften Überlegungen wollen freilich den Wert der gründlichen analytischen Arbeit der vorliegenden Untersuchung nicht schmälern. Es geht lediglich darum, mögliche Alternativen anzudeuten.

Insgesamt leistet die Vf.in mit ihrer reproduktiven und kreativen Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der atl. Spruchweisheit. Die solide, forschungsgeschichtliche Grundlage bietet dem einschlägig interessierten Leserkreis wertvolle Informationen in nahezu einzigartiger Fülle. Die Textanalyse der Vf.in wird der künftigen Forschung hoffentlich belebende Impulse für eine angeregte Diskussion verleihen.

Bochum Andreas Scherer

[1] The Arrangement of Sayings in Proverbs 10–15, JSOT 61 (1994), 75–83, vgl. bes. 81f.

Rein, Matthias: **Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9).** Tradition und Redaktion. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XI, 401 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 73), kart. DM 118,00 ISBN: 3-16-146458-3

Nachdem in den letzten Jahren insbesondere im deutschsprachigen Raum ein monographisches Interesse an den einzelnen joh. Wundern erwacht ist (Joh 2,1–11: W. Lütgehetmann, B. Olsson; Joh 11: J. Kremer, J. Wagner), ist die Untersuchung der Heilung des Blindgeborenen als eines in der Forschung eher seltener beachteten Wunders und seines Kontexts durchaus ein Desiderat. Die 1995 veröffentlichte Arbeit von M. Rein ist die überarbeitete und leicht ergänzte Diss., die im Wintersemester 1993/94 an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg eingereicht worden ist. Betreut wurde diese Arbeit durch Prof. Traugott Holtz (bis 1991 Ordinarius an der Martin-Luther-Universität).

In der Einleitung seiner Arbeit (1–10) stellt R. folgenden methodischen Ansatz programmatisch voran: Im Nebeneinander der klassischen historisch-kritischen Arbeit einerseits und der den Text als kohärente Größe erfassenden methodischen Orientierungen andererseits versucht R. „die Diskussion zwischen beiden Methodenansätzen insbesondere als Diskussion zwischen der Literarkritik und der strukturalen Textlinguistik am Text von Joh 9 (zu) führen, um der charakteristischen Spannung zwischen der Einheitlichkeit des Textes und seinen Brüchen und Spannungen gerecht zu werden" (4). Allerdings stellt R. als wichtige Ausgangsüberlegung heraus, daß „ein Text zunächst als Einheit betrachtet werden muß und erst dann auf mögliche Spannungen und Brüche zu untersuchen ist" (7).

So entspricht auch die Gliederung nicht dem, was der Leser unter dem Untertitel „Tradition und Redaktion" erwarten würde, einem klassischen Versuch, zwischen Tradition und Redaktion zu differenzieren. Vielmehr weiß sich R. den neueren textorientierten Ansätzen verpflichtet. Diese Orientierung prolongiert die nach dem Textverständnis fragenden Ansätze der klassischen Redaktionsgeschichte durchaus dem Selbstverständnis entsprechend, das dieser methodischen Fragestellung eigen ist. Unsere Aufgabe wird sein, zu fragen, ob die Integration der beiden methodischen Ansätze, der historischen Rückfrage einerseits und der Interpretation des vorliegenden Textes andererseits, erfolgreich durchgeführt worden ist. Dies entspricht dem Anliegen von R. selbst, der „einen Beitrag zur methodologischen Diskussion über die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion im Joh-Ev leisten" will (9).

R. untergliedert die Arbeit in fünf Sektionen mit unterschiedlichem Umfang: 1. *Die literarische Analyse von Joh 9* (11–165), 2. *Die formgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* (166–283), 3. *Die traditionsgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* (284–339), 4. *Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* (340–353) und schließlich 5. *Ergebnisse und Folgerungen* (354–366). Ein deutliches Schwergewicht der Arbeit liegt auf den beiden ersten Abschnitten. Diese ordnen sich nicht einander so zu, daß zunächst mit der literarischen Analyse die synchrone, mit der formgeschichtlichen Untersuchung die diachrone Fragestellung verbunden wäre. Vielmehr steht im ersten Abschnitt neben der synchronen Analyse die Literarkritik, im zweiten neben der narrativen Analyse der formkritische Vergleich und die Frage nach dem historischen Bezug ‚Sitz im Leben'.

Nach einer kurzen textgeschichtlichen Bewertung, die am griechischen Text, wie er in der Ausgabe von Nestle-Aland geboten wird, festhält (11f), folgt die synchrone Textanalyse (12–64). Dabei wird der sprachlich-syntaktischen Analyse besonderes Gewicht als Mittel zur Differenzierung zwischen Tradition und Redaktion zugemessen. Obgleich R. bei seiner Analyse für einige Abschnitte Besonderheiten feststellt (z. B. in V.1–7, bes. 3b–5, die häufige Verwendung der Konjunktion καί) optiert er für Joh 9 als „sprachlich-kohärente Einheit" (32). Eine Auswertung der Anomalien wird hier noch nicht vorgenommen, vielmehr schließt unter Aufnahme der Ergebnisse der stilistischen Arbeit von E. Ruckstuhl / P. Dschulnigg die Feststellung an, „daß dieser Text mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer Hand schriftlich fixiert wurde und nicht durch die Bearbeitung verschiedener schriftlicher Vorlagen entstanden ist. Er ist in sprachlicher Hinsicht als durchweg johanneisch anzusehen." (36)

In der Auflistung der Kennzeichnungen für den Blindgeborenen (19) vermißt man den Hinweis, daß dieser in V. 8 als Bettler, προσαίτης, bezeichnet wird. Diese Kennzeichnung überrascht, da sie in Joh 9 selbst nicht mehr aufgenommen wird und zudem mit einer Vokabel geschieht, die im NT nur noch Mk 10,46 begegnet. Im Ergebnis verbleibt R. zu Recht bei der mit geringen Abweichungen in den meisten Arbeiten vertretenen Unterteilung in sieben Abschnitte: 1–7; 8–12; 13–23; 24–34; 35–39(!); 40–41. Auffällig ist das Verständnis von V. 39, das R. an die Moral der Fabel angenähert sieht (60); ein Gedanke, der im folgenden allerdings nicht weiter ausgewertet wird.

Nach einer längeren Darstellung literarkritischer Lösungsvorschläge (65–79), die überraschend auf die Darstellung der Überlegungen von E. Schwartz, J. Wellhausen, G. Richter und M.-É. Boismard / A. Lamouille verzichtet, legt R. eine eigene literarkritische Analyse zu Joh 9 vor (86–165), deren Ergebnisse in sein unten noch vorzustellendes Entstehungsmodell einfließen.

Ein nicht unerhebliches Problem stellt auf der literarischen Ebene des vorliegenden Evangeliums die Abgrenzung des Endes der joh. Blindenheilung dar. Vor allem die Abgrenzung hin zu Joh 10 ist ein beachtenswertes Problem für die Interpretation von Joh 9.[1] Zu Recht skeptisch gegen den Nachtragscharakter von Joh 10,1–18 und gegenüber Textumstellungen anerkennt R. zwar das Fehlen von Trennungssignalen wie Orts- und Personenwechsel ebenso wie die Klammer Joh 10,19–21, die Hirtenrede und Blindenheilung verbindet. Doch wenn er trotz des Zugeständnisses, daß Joh 10 Themen von Kap. 9 behandelt (163f!), für den Abschluß in 9,41 plädiert, wirkt dies wie eine Verlegenheitslösung (165 u. ö.). Hatte R. schon für Joh 9 das Thema der Identität Jesu in seinem Sein für Welt (Jesus als „Licht der Welt in der Welt"; 39; 343) benannt, so scheint mir diese Linie christologischer Deutung ihre Spitze gerade durch die Anfügung von Joh 10,1ff zu erhalten.

Der zweite Abschnitt soll Joh 9 formgeschichtlich untersuchen. Hält R. auch zunächst fest, daß die Aufgabe der Formgeschichte die Bestimmung der mündlichen Vorgeschichte des Textes ist (166), so arbeitet er dann aber in diesem Kap. primär synchron vergleichend und beschreibend. Allerdings wird die Frage gestellt, ob Textelemente auch gesondert von Joh 9 in anderen literarischen Zusammenhängen existiert haben können (168; 169 mit Hinweis auf Sprünge und Brüche im Text!).

Im Zuge seiner narrativen Textanalyse (169–191) bestimmt R. Joh 9 als Erzählung; er grenzt sich gegen die Klassifikation von Joh 9, als Drama ab, wobei er dramatische Stilmittel als Teil epischer Darstellung identifiziert (182–189). Da Joh 9 zum Erzählstoff gehört, sucht R. hier Handlungen und Handlungsträger zu unterscheiden (169). Als Handlungspole werden neben der Spannung von Blindheit und leiblichem Sehen auch das Erkennen Jesu und die Verweigerung dieser Erkenntnis bestimmt (173f).

Dem folgt die Untersuchung der handelnden Personen; als entscheidend ergibt sich für R. die aktive Rolle Jesu in Joh 9 der jeweils als Geber auftritt (des leiblichen wie des geistlichen Sehens). Weitere Hauptdarsteller sind der Geheilte und als Opponenten die Pharisäer/Juden. Der omnipräsente Erzähler sucht vermittels ironischer Stilmittel das Urteil des Lesers zu lenken; wer dieser Beurteilung nicht folgt, gerät unter das Verdikt der bleibenden Sünde in V. 41. Solche Textgestaltung sei allein „von einem literarisch versierten Autor" zu erwarten (191); dieser sei für die Textgestalt verantwortlich, nicht eine mündlich tradierte Überlieferung.

Hinsichtlich der Gattungsbestimmung hält R. in Auseinandersetzung mit K. Berger zu Recht an der Gattung der ‚Wundergeschichte' fest (192f, Anm. 90). Personen, Motive und Themen der Blindenheilung werden mit Hilfe der von G. Theißen entwickelten Differenzierung analysiert. Als Besonderheit von Joh 9 wird die Entwicklung der Charaktere sowie die zeitweise Abwesenheit Jesu auf der Erzählebene festgestellt (198). Hinsichtlich der Zuordnung der verwendeten Motive stellt R. fest, daß Jesu heilendes Handeln die soziale und religiöse Ausgrenzung des Blinden überwindet; dieser Grenzüberschreitung steht die Isolation des Geheilten und Jesu durch die Pharisäer/Juden gegenüber. Ob damit jedoch ihre von R. behauptete Annäherung an die Rolle der Dämonen hinreichend begründet ist (206), scheint noch nicht ausgemacht zu sein. Anders als die synoptischen Sabbatheilungen liegt kein die Sabbatpraxis diskutierendes Normenwunder vor, vielmehr geht es um die christologische Bedeutung des Wunders (208f). Trotz erkennbarer Abweichungen, die vorrangig in der durchgeführten Komposition des Evangelisten zu finden sind, wird die strukturelle Gleichartigkeit der Gesamtgestalt von Joh 9 mit den urchristlichen Wundergeschichten herausgestellt. Das ungewöhnlich ausgeprägte Achtergewicht (V. 8–34) zeigt das besondere Interesse des Evangelisten an der Reaktion auf das Wunder (210f). R. zeigt aber auch, daß die Abfolge Heilung – Auseinandersetzung bereits in den synoptischen Wunderberichten von Bedeutung ist (220).

Dem Vergleich mit den Gattungsmerkmalen folgt eine Gegenüberstellung mit anderen ntl. Wundergeschichten und zwar zunächst mit den synoptischen Blindenheilungen (Mk 8,22–26; 10,46–52parr; Mt 9,27–31). Die gegenwärtig intensiv diskutierte Frage nach literarischer Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern erhält für die verarbeitete Tradition eine abschlägige Antwort (216; leider ohne Hinweis auf die entsprechende Überprüfung von I. Dunderberg[2]). Die angehängten Hinweise auf antike Vergleichstexte werden leider nicht interpretiert (zu 216f).[3]

Bei der Frage nach dem Sitz im Leben sieht R. unterschiedliche Aspekte. Er unterscheidet zwischen dem Text von Joh 9 und seiner Vorlage. In dieser kann ein missionarischer Gedanke entdeckt werden. Entscheidend sei jedoch mit Blick auf Joh 9,24–34 eine innergemeindliche Funktion. Gerichtet sei Joh 9 an Gemeindeglieder, „die ihren Glauben gegen die Angriffe jüdischer Autoritäten verteidigen müssen". Daher gehört dieses Stück in die „apologetische Auseinandersetzung der Gemeinde mit den jüdischen Autoritäten" (259). Dieser Gesichtspunkt könne ebenfalls bereits in der Vorlage gefunden werden (260). Folgerichtig wendet sich R. im nächsten Schritt der historischen Situation zu. Dabei wird die exponierte Stellung der Pharisäer als Hinweis auf das pharisäisch geprägte Judentum nach 70 n. Chr. verstanden (261f). Der direkten historischen Bezugnahme zwischen Aposynagogos und der Aufnahme bzw. der Neuformulierung der Ketzerverwünschung verweigert R. seine Zustimmung. Geschieht dies völlig zu Recht, so bleibt die Frage nach dem Charakter des Konflikts mit den jüdischen Autoritäten gestellt, in dem Joh 9 verortet wird. Die Antwort ist allgemeiner der konfliktreiche Trennungsprozeß von der Synagoge (266 mit Hinweis auf M. Hengel; 277); dabei beziehe sich Joh 9 „mehr indirekt auf die Auseinandersetzungen *innerhalb der synagogalen Gemeinde* um das Bekenntnis zu Jesus als Christus" (ebd.; Hervorhebung v. Vf.). Allerdings sei bereits eine gewisse Distanz zu sehen und damit eine weitgehende Trennung der joh. Gemeinde von der Synagoge zu bemerken (266; 276f). Hier liegen durchaus Unschärfen vor. Das Verhältnis von Bedrohung der Gemeinde (259: Atmosphäre der Angst) und zurückliegender Trennung, innersynagogalem und innergemeindlichem Bezugspunkt von Joh 9 ist nicht hinreichend deutlich; könnte sich dieses Problem dadurch erklären, daß im Blick auf die akute Bedrohung und die zurückliegende Trennung zwischen der Intention der Vorlage und der des Evangelisten zu scheiden ist?

Erst im dritten Abschnitt kommt R. auf die eigentliche Fragestellung zurück; unter der Überschrift *Die traditionsgeschichtliche Untersuchung von Joh 9* firmieren zwei Fragestellungen: zunächst die Frage nach der vorevangeliaren Geschichte der in Joh 9 aufgenommenen Tradition, sodann auch die religionsgeschichtliche Analyse einzelner Motive.[4]

Dabei werden die einzelnen Motivkomplexe von Joh 9 insbesondere mit den Heilsweissagungen des Jesajabuches, die im übertragenen oder auch im körperlichen Sinne vom Sehend-Werden und vom Licht der Welt sprechen (Jes 42,6; 60,1–3), in einem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang gelesen. Der Vorwurf der Blindheit wiederum wird im Licht der Jes 6,9f und seine jüdische Auslegung aufnehmenden frühchristlichen Exegese und der prädestinatianischen Äußerungen des Joh-Ev selbst gedeutet. Damit wird die Bedeutung insbesondere des Jesajabuches für die theologischen Motive in Joh 9 herausgestellt (338f; 357).

Auch hier stellen sich sogleich methodische Fragen. Zunächst ist mit Bedauern festzustellen, daß in der exegetischen Methodenlehre der biblischen Schriften nach wie vor keine hinreichend einheitliche Nomenklatur vorliegt; Traditionsgeschichte bzw. Traditionskritik kann einerseits nach geprägten Motiven und Begriffen fragen, andererseits nach der mündlichen Vorgeschichte des Textes; für diese diachrone Fragestellung wird zudem gelegentlich der Begriff der Überlieferungsgeschichte verwendet. Schließt sich R. mit der letztgenannten Fragestellung dem Entwurf der Methodenlehre von W. Egger an, so ist das legitim; dennoch wäre dann einerseits der Verzicht auf den Terminus ‚Formgeschichte' in Abschnitt 2, wo es um die Analyse der Textsorten geht, anzuraten. Andererseits irritiert die religionsgeschichtliche Rückfrage im Zusammenhang der Analyse der Vorgeschichte des Textes. Die Begriffs- und Motivanalyse wäre besser getrennt durchgeführt worden.

Die Voraussetzungen für diesen diachronen Abschnitt der Analyse werden am Ende von Kap. 2 genannt (281–283; 285f). Grundsätzlich schließt sich R. der Kritik der älteren formgeschichtlichen Forschung an, ohne sich im einzelnen auf Fragen der oral-tradition-Forschung einzulassen. Er stellt sich kritisch gegen ein Subtraktionsverfahren bei der Rekonstruktion der mündlichen Tradition, das nach Abzug der redaktionellen Zusätze unmittelbar zur

[1] Vgl. z. B. die Beiträge in dem von R. T. Fortna und J. Beutler hg. Sammelbd: The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, MSSNTS 67, Cambridge u. a. 1991.

[2] I. Dunderberg, Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9, AASF.DHL 69, Helsinki 1994.

[3] Die Parallelen der antiken Herrscherpropaganda, die auch eine Blindenheilung mit Speichel kennt (Sueton, Caes VIII 7,2f; Tacitus, Hist. IV, 81; Dio Cassius 66,8), bleiben leider unerwähnt.

[4] Das Thema Licht sowie der Zusammenhang der Motive Blindenheilung – Messias – Licht – Verstockung, 304–339; vgl. die Untersuchungen von V. 4 u. 39, 293–303.

mündlichen Tradition Zugang zu haben meint. Hier wird das Moment der Diskontinuität in der mündlichen Tradierung einerseits und bei der Verschriftlichung andererseits ins Spiel gebracht. Allerdings bleibt R. nicht bei der Betonung der Diskontinuität stehen, und dies ist richtig. Wo aber sieht er die Kontinuität? R. benennt sie mit der Zugehörigkeit eines Textes zu derselben Gattung, mit der Identität des strukturellen Rahmens und mit dem für den Text charakteristischen Plot, also dem Aufbau und Ablauf der Handlung.

Das solchermaßen methodologisch vorbereitete Ergebnis der diachronen Rückfrage ist äußerst diskutabel. Wenn R. ein dreistufiges Wachstumsschema unterscheidet (286), so überwindet er hier einen langwierigen Disput der Johannesforschung, die die Frage nach der Verantwortlichkeit für das Sabbatthema durch die Alternative Tradition–Evangelist in die eine oder andere Richtung entschied. In der Tat scheint mir auch hier der Blick auf Joh 5 lehrreich zu sein; hier liegt eine ähnliche Entwicklung vor (zu 230).

Unterschieden wird zunächst die ursprüngliche Wundergeschichte (hierzu gehören die Erzählelemente von V. 1–3a.6, dem ursprünglichen Kern der Geschichte, V. 7 und mit Unsicherheit über den genauen Bestand auch V. 8–12, Admiration, und V. 35–38, Akklamation; s. aber S. 159), die die Identität Jesu in der Vollmacht zum Heilen und zur Sündenvergebung bestimmt. Sodann erfolgt eine Erweiterung, in der das Sabbatthema und die Untersuchung der Heilung durch die Pharisäer hinzugewachsen sind (Ergänzung der Inhalte von V. 13–17), die schließlich vom Evangelisten zur Blindenheilung von Joh 9 umgestaltet wird. Die Elemente Admiration und Akklamation werden allein aufgrund des gattungskritischen Vergleichs für die älteste Stufe angenommen; dies setzt eine m. E. nicht immer gegebene Vollständigkeit der Verwendung des Themeninventars voraus und ist daher sehr unsicher. Der Vergleich mit Mk 8,22–26a zeigt, daß eine Wundergeschichte durchaus ohne diese Themen erzählt werden konnte.

Als weitere Frage kann hier die Überlegung nur genannt werden, ob zwischen Sabbatkonflikt und Nacherzählung der Heilung durch den Evangelisten nicht eine weitere Phase zu beachten wäre, in der es tatsächlich einen akuten Konflikt zwischen der Erzählergemeinde der Blindenheilung und einem synagogalen Verband gegeben hat, wie es doch wohl in 9,22 vorausgesetzt ist; solcher Konflikt ist aber, wie R. treffend erkennt, für den vierten Evangelisten nicht mehr akut.

Gibt der Untertitel der Arbeit von R. „Tradition und Redaktion" als Thema der eigenen Überlegungen zur Blindenheilung an, so überrascht, daß, nachdem die diachrone Analyse der Vorlagen trotz des Untertitels auf nur zwanzig Seiten dargeboten wurde, auch die redaktionelle Analyse verhältnismäßig kurz abgehandelt wird (vierzehn Seiten). Tatsächlich ist bereits in den ersten Schritten der Untersuchung vieles gesagt, was unter dieser Überschrift zu erwarten wäre.

Die Themen von Joh 9 korrelieren mit denen des übrigen Evangeliums (Jesus als Licht der Welt, Sehend- und Blindwerden, Offenbarungs- und Krisismotiv, Frage nach der Identität Jesu, Zeugnismotiv, Kontroverse zwischen Juden/Pharisäern und Jesusanhängern, Kontroverse zwischen Glaube und Unglaube), so daß die Komposition dieses Kap.s auf denselben Vf. gehe (345). Die zuvor eruierten Wachstumsstufen und ihre theologische Konzeption bauen nach R. weiterführend aufeinander auf (346). Die Stellung im Kontext sei einsichtig, insofern Kap. 9 mit seinem vorangehenden und folgenden Kontext verbunden ist (350–352), sich aber auch dem Spannungsbogen des sich verstärkenden Konfliktes zwischen Glauben und Unglauben einfügt (352f).

Abgesehen von der einleitenden Wundergeschichte, die die große Mehrheit der Exegeten in ihrem rekonstruierten Grundbestand als Überlieferung ausgemacht hat, ist die Analyse der Dialogszenen bislang umstritten. Es ist daher eine sehr lohnende und auch schwierige Aufgabe, die Blindenheilung zugleich mit synchronen wie auch mit diachronen Fragestellungen zu untersuchen. Daß sich R. in seiner Untersuchung dieser komplexen Aufgabe gestellt hat, ist sein großes Verdienst. Tatsächlich liegen die Stärken besonders im textdeskriptiven Bereich; hier gelingt es dem Vf., auf verschiedene wichtige Aspekte der joh. Blindenheilung hinzuweisen. Auch die diachrone Fragestellung ist durch das dreistufige Wachstumsmodell einem beachtenswerten Lösungsansatz zugeführt worden.

Wird festzuhalten sein, daß R. die Analyse von Joh 9 gründlich vorantreibt, so ist nunmehr auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, ob die Integration der synchronen und diachronen Analyse gelungen ist. Zweifellos ist eine spannungsfreie Verwendung des jeweiligen Methodeninventars nicht zu erwarten gewesen. Zu sehr streben beide Orientierungen trotz der unterschiedlichen Versuche zum Dialog in Theorie und Praxis auseinander. Das Verhältnis der als einheitlichen Text charakterisierten Blindenheilung in Kap. 9 zu den Brüchen und Spannungen des Textes ist allerdings ein Problem für die Untersuchung von R. Einerseits will er die Aporien des Evangeliums nicht im Vordergrund der Untersuchung wissen (5), andrerseits muß er aber die Spannungen und literarischen Brüche anerkennen, um schließlich die Analyse des Wachstums von Joh 9 und des Umgangs des Evangelisten mit seiner Tradition als Ziel der Arbeit anzusprechen (6; 9). Letzteres zeigt deutlich, daß Joh 9 zwar das Bemühen eines Verfassers um eine geschlossene Erzählung erkennen läßt, dieses aber nicht gänzlich die Unausgeglichenheit, die durch seine Abhängigkeit von Tradition entstanden ist, verdekken kann.

Als Begründung für die diachrone Rückfrage dient der Hinweis auf das Phänomen der Repertoirebildung: „Die Kenntnis dieses Repertoires ist für den Leser des Textes eine wesentliche Voraussetzung, um den Text zu verstehen" (84). Damit knüpft R. an den ansprechenden Gedanken der Repertoirebildung bei J. Kügler an (84f), der diesen Ansatz für die ntl. Exegese fruchtbar zu machen sucht. An dieser Stelle seiner Arbeit relativiert R. das Kohärenz-Postulat für den analysierten Text, indem er diesen nunmehr lediglich „durch ein hohes Maß an Kohärenz" qualifiziert findet; der Text bildet nunmehr nur „im großen und ganzen eine sinnvolle literarische und thematische Einheit" (85). An dieser Stelle zeigt sich, daß R. nicht spannungsfrei die Kohärenz des Textes und seine geschichtliche Dimension festhalten kann. Der Leser vermißt in diesem Zusammenhang klärende Bemerkungen zu dem Verhältnis des Kohärenzpostulates, das eine Zahl von Exegeten von der diachronen Rückfrage Abstand nehmen läßt, zu dem durchaus diskutablen Ergebnis des Textwachstums. Die Spannung zwischen synchroner und diachroner Analyse läßt sich auch an der Kritik des literarkritischen Ansatzes bei den Sprüngen und Brüchen eines Textes durch R. erkennen (80, 85; 340). Trotz seiner Kritik wählt R. selbst diese textlichen Phänomene als Ausgangspunkt seiner diachronen Fragestellung (vgl. bes. 284; wo von der grundlegenden Bedeutung der Brüche und Spannungen gehandelt wird), wobei er freilich zu differenzierenden Urteilen gelangt. So werden diese Unausgeglichenheiten bisweilen als literarisches Mittel gewertet, um eine wachsende Spannung zu erzeugen (zum Wechsel von Φαρισαῖοι zu Ἰουδαῖοι; vgl. 99. Dennoch wird dieser Wechsel später doch als Hinweis auf die zweite Traditionsschicht interpretiert, 358).

Neben dem konsequenten, wenngleich gelegentlich stärker noch zu reflektierenden Einsatz der synchron orientierten Auslegungsmethoden kann es in der Arbeit von R. als Fortschritt in der Untersuchung der joh. Wundergeschichten angesehen werden, daß er wie die eingangs genannten Monographien einem einzelnen Wunderbericht des vierten Evangeliums eine eigenständige Untersuchung gewidmet hat. Nur so kann jede dieser Geschichten in ihrer eigenen literarischen, historischen und theologischen Dimension erfaßt werden und wird nicht vorab einer übergeordneten Konzeption, z. B. dem θεῖος-ἀνήρ-Gedanken oder der Semeia-Quellen-Hypothese, untergeordnet. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von R. trotz der vorgenannten Fragen ein wichtiger und m. E. lesens- und erwägenswerter Beitrag.

Neben den an einem umfangreichen Manuskript leider kaum zu vermeidenden Fehlern ist auf einen sinnstörenden auf S. 4 (Z. 2) zu verweisen: Hier meint der Vf. statt des „literarischen Wachstumsprozesses" doch wohl den traditionsgeschichtlichen. Weiter sind in Auswahl folgende Versehen zu nennen: S. 17: Bei dem in Kap. 9 wie im gesamten Joh.-Evangelium nur in 9,13 begegnenden Zeitadverb handelt es sich um die enklitische Partikel ποτέ nicht um πότε. S. 17, Anm. 19: Der Hinweis steht Bauer, Wörterbuch 1445, nicht 1431. S. 20: Die οἱ γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος finden sich 9,18 und nicht V. 19. Die gesamte Untersuchung hindurch (112 u. ö.; vgl. das Register) ist der Name des anglikanischen Neutestamentlers in Robert Henry Lightfoot zu verbessern. Im Literaturverzeichnis (374) ist Hermisson statt Hermission und Hunzinger statt Hunnzinger zu lesen. S. 123, Anm. 421: Der Verweis ist zu korrigieren (in S. u. 124f). S. 282, Anm. 420: Dort muß es heißen Berger, Einführung in die Formgeschichte, 119f. S. VII: Das Abkürzungsverzeichnis steht auf S. XI (nicht auf S. VI).

Halle Michael Labahn

Theologiegeschichte

Lohse, Bernhard: **Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 378 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-525-52197-9 / Ln DM 108,00 ISBN: 3-525-52196-0

Seit Jahren hat sich Bernhard Lohse mit der Frage nach einer Gesamtdarstellung der Theologie Martin Luthers auseinandergesetzt, die den unableitbaren Zufällen der Reformationsgeschichte und den dadurch bedingten Zuspitzungen und Schwer-

punkten in Luthers Theologie ebenso gerecht wird wie ihrer immer wieder betonten inneren gedanklichen Konsequenz, ja ihrer latenten Systematik. Seit seiner Emeritierung im Jahre 1992 sickerte in der „Zunft" durch, daß L. an einer solchen Gesamtdarstellung arbeite. Nun liegt sie vor. Sie wurde die Summe seiner lebenslangen Arbeit an Luthers reformatorischer Theologie. Natürlich greift L. dabei auf zahlreiche Vorarbeiten zurück – meist gut versteckte Aufsätze, deren wichtigste aber seit 1988 unter dem Titel „Evangelium in der Geschichte" gesammelt zur Verfügung stehen.[1] Dennoch kompiliert L. sich keineswegs selbst. Vielmehr entsteht das ganze Panorama der Theologie Luthers noch einmal neu.

Das Werk ist nach „klassischer" L e h r b u c h a r t angelegt: kleinteilig durchgegliedert, ausführliche Literaturangaben, Personen- und Sachregister. Der ausführliche E i n l e i t u n g s t e i l bietet neben biographisch-historischen Überblicken und einem Vorblick auf die Eigenart von Luthers Theologie einen knappen Forschungsbericht über bisherige Gesamtdarstellungen von Luthers Theologie unter dem Aspekt ihrer methodologischen Problematik. L. selber möchte fast einen neuen Julius Köstlin vorlegen. Köstlin hatte Mitte des 19. Jh.s die letzte Gesamtdarstellung geschrieben, die die L. beschäftigende Zweigleisigkeit der Annäherung an Luthers Theologie zum methodischen Prinzip erhebt.[2] Aus jüngerer Zeit liegen zwar ähnliche Untersuchungen zu Einzelthemen vor, z. B. die Arbeiten von Marc Lienhard zur Christologie und von Wolfgang Schwab zur Sakramentenlehre Luthers,[3] aber keine Gesamtdarstellungen. Solche gibt es zwar wieder verstärkt seit den 60er Jahren – aber L. kritisiert sie, wie immer vornehm im Ton, aber hart in der Sache, wegen der Bedenkenlosigkeit, mit der sie Luthers Theologie auf ihre je eigene vorentworfene Systematik und/oder Hermeneutik aufziehen (etwa Paul Althaus, Friedrich Gogarten, Rudolf Hermann, Gerhard Ebeling u. a.).

Der e r s t e Hauptteil zeichnet Luthers Theologie in ihrem W e r d e n nach – von den frühesten Äußerungen in den diversen „Randbemerkungen" der Jahre 1509/10 bis zum Streit mit den Antinomern Ende der 30er Jahre.

Dabei überrascht, daß die Diskussionen um das K i r c h e n v e r s t ä n d n i s im Umfeld der Ankündigung(en) des kommenden Konzils (vor allem „Von den Konziliis und Kirchen" und „Wider Hans Worst") nicht mehr als ein eigener „Streit" behandelt, deren Thematik vielmehr im Kirchenkapitel des systematischen Teils erörtert werden. Es trifft natürlich zu, daß dies nicht mehr ein Streit mit offenem Ausgang, vielmehr Klärung der schon entschiedenen Abgrenzungslinien war. Aber hat sich dabei nichts mehr „historisch entwickelt"? Es überrascht überhaupt, scheint jedenfalls nicht selbstverständlich, daß L. die „Entwicklung" immer nur mit „Auseinandersetzungen" verbunden sieht. So richtig das ist, hat es nicht daneben auch ruhige Entwicklung aus der Eigendynamik des Gedankens gegeben? Wäre nicht neben der Frage des Kirchenverständnisses (dessen klarste Formulierung mir in der unsäglich polemischen Schrift „Wider Hans Worst" vorzuliegen scheint) auch die L. so teure E s c h a t o l o g i e Luthers in der Spannung zwischen den fast gleichzeitigen Reihenpredigten über 1 Kor 15 (1532/33) und der Vorlesung über Psalm 90 (1534) ein sprechendes Beispiel solcher eigendynamischer Entwicklung?

Der z w e i t e Hauptteil unternimmt die s y s t e m a t i s c h e Darstellung, die zeigen soll, wie in Luthers Theologie eins mit dem anderen zusammenhängt, ohne daß dabei der Geschichte Gewalt angetan wird. Dabei ist der nüchterne Historiker L. von zwei Grundentscheidungen geleitet, die eine deutliche Kritik an manchen „Zunftgenossen" enthalten:

1. Es ist methodisch falsch, n u r nach den n e u e n, sich von der Tradition lösenden Ansätzen und Auffassungen zu fragen, diese für den ganzen Luther zu nehmen und die traditionellen Elemente als „katholische" oder „mittelalterliche Reste" gnädig zu übergehen. Wirkungsgeschichtlich mag das so gelaufen sein. Der wirkliche Luther der Geschichte ist damit verfehlt.

2. Nicht j e d e zugespitzte These, selbst in wichtigen Werken Luthers, ist, aufs Ganze gesehen, gleich oder gar mit Vorzug zu gewichten.

Der erste Grundsatz führt zur starken Betonung der Tatsache, daß Luther stets am altkirchlichen Dogma (Trinität, Christus) festgehalten hat – nicht aus Pflicht, sondern weil er darin die das ntl. Zeugnis sachgemäß zusammenfassende Grundlage seiner ganzen Theologie sah.

In einer Reihe von feierlichen Äußerungen (vgl. 21; 223–227; 235–239; 249–252) hat Luther das immer wieder bekundet – vor allem in „De servo arbitrio" und in den „Schmalkaldischen Artikeln". Es ist unser Problem, nicht das Luthers, wenn wir damit Schwierigkeiten haben. Wenn Luther sich also zu einem zentralen Thema nicht oder nur selten äußert, ist im Zweifel nicht zu unterstellen, daß Luther es abgestoßen hat, sondern daß es für ihn unstrittig und selbstverständlich ist. Konsequenz: Zentrale Neuorientierungen Luthers – z. B. in der Sakramentenlehre, in der Soteriologie, in der Gotteslehre – lesen sich völlig anders, wenn sie gegen den Hintergrund der altkirchlichen Tradition gelesen werden. Unterläßt man dies, dann erscheint ein Luther, der moderner ist, als er war. Beherzigt man es, dann erscheinen sogar gefeierte Neuaufbrüche traditionell – etwa zum Thema „Gesetz und Evangelium", zum Kirchenverständnis. Luther selbst, das zeigt L. auf Schritt und Tritt, hat immer wieder gemeint, er greife mit seinen „Neuerungen" nur auf altkirchliche Traditionen zurück.

Der zweite Grundsatz bringt den Interpreten fast in Widerspruch zu Luther selbst. Das spektakulärste Beispiel sind immer wieder Luthers Äußerungen über die *secreta maiestatis* des verborgenen Gottes in „De servo arbitrio",[4] eine Zuspitzung, die Luther wagt, um dem Erasmus kein Schlupfloch für den freien Willen zu lassen, die er aber vorher nie so vertreten und später nicht wiederholt hat.

U n v e r ä u ß e r l i c h e r Luther? L. sagt ein vorsichtiges Nein (vgl. 184–186; 234f). Ich halte dieses Urteil für richtig – und befinde mich damit in guter Gesellschaft – z. B. der von Paul Althaus.[5] Aber bekanntlich hat Luther „De servo arbitrio" neben den Katechismen zu den wenigen Schriften gezählt, die er gern von der Verbrennung ausgenommen sähe. Weitere Beispiele wären etwa das Urteilsrecht der Gemeinden über Lehre und Amtsträger (vgl. 310), oder bestimmte Details der Lehre von den zwei Regimenten oder Reichen (vgl. S. 173 mit 340: die Welt nicht als *civitas diaboli* – aber ist Luther nicht doch nahe daran, wenn zum „Reich der Welt" alle Nichtchristen gehören?).

Es kann übrigens auch einmal umgekehrt gehen: daß Luther unter dem Druck aktueller Kontroversen früher errungene Einsichten – zwar nicht aufgibt, aber – einengt, jedenfalls nicht mehr mit der früheren Sprengkraft thematisiert. Ein Beispiel ist der Vorrang des Verheißungsbegriffs in den frühen Sakramentsschriften („De captivitate Babylonica ecclesiae"!), der später, bei der Kontroverse mit den „Schwarmgeistern", zurücktritt vor dem Akzent auf dem Gehorsam gegen Gottes Stiftung (vgl. 325f). Zu schweigen von dem früheren, bis zum äußersten getriebenen Versuch, dem Papst doch noch Loyalität zu bewahren, bis zur Aufgabe aller Hoffnung in den Schmalkaldischen Artikeln. Was ist also jeweils der „a u t h e n t i s c h e" Luther?

Bevor wir auf dieses Grundproblem zurückkommen, ist hervorzuheben: L.s Werk enthält eine Fülle historischer Details und systematischer Beobachtungen, die aus dem b i s h e r i g e n K o n s e n s der Forschung ausbrechen. Ich werde mich hüten, davon etwas zu verraten und dadurch die Leselust zu dämpfen. Aber ein paar Themen seien genannt: „Gesetz und Evangelium" (166–168; 200–203; 283–294);[6] die Obrigkeitsauffassung und die Zwei-Regimenten-Lehre (167–172); das Priestertum aller Getauften (177; 308–310); das Verständnis vom unfreien Willen im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff (182–186); das Verständnis vom geistlichen Amt (304–316); usw.

Zur Frage der „reformatorischen Entdeckung" bzw. des „reformatorischen Durchbruchs", zu der L. zwei Bde mit Dokumentationen der wichtigsten Beiträge und Forschungsberichten herausgegeben hat,[7] bleibt er bei seiner bekannten, mit verfeinerten Argumenten vorgetragenen Position: W i n t e r 1 5 1 4 / 1 5 im Zusammenhang der Originallektüre von Augustins „De spiritu

[1] Lohse, Bernhard, Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation, hg. v. Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch, Göttingen 1988. Vgl. auch ders., Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München ²1982.

[2] Vgl. Köstlin, Julius, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde, Stuttgart 1863, ²1901, Neudruck Darmstadt 1968.

[3] Vgl. Lienhard, Marc, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Göttingen 1980 (französisch: 1973); Schwab, Wolfgang, Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther, Frankfurt am Main – Bern 1977.

[4] WA 18,684,14–685,24.

[5] Vgl. Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ²1963, 241; weitere Stimmen bei Pesch, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (1967), Mainz ²1985, 382–393.

[6] Dazu ist ein Aufsatz von L. im Druck, der noch über die Darlegungen seines Buches hinausgeht, was die traditionelle Verankerung des Themas betrifft: „Gesetz und Gnade" – „Gesetz und Evangelium" (bei Augustinus), in: Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis, Bd 3, Freiburg–Göttingen (voraussichtlich) 1997.

[7] Lohse, Bernhard (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968; ders., Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen, Stuttgart 1988.

et littera" erfolgt die entscheidende und Augustin „produktiv mißverstehende" theologische Umorientierung. Aber L. berichtet fair über die Gegenpositionen. Allerdings versäumt er (aus Platzgründen?), die zentralen Texte und thematischen Zusammenhänge, auf die die Spätdatierung (1518) sich stützt,[8] genauso zu zitieren wie die für die Frühdatierung sprechenden, so daß die Vertreter der Spätdatierung etwas willkürlich wirken.

Übrigens: Nur wenige „Spätdatierer" halten alles Vorausgehende für vorreformatorische *Humilitas*-Theologie! Der katholische Insider wird freilich gegen alle Frühdatierungen einwenden: Augustinist zu sein war nicht verboten. Und auch nicht: Augustinus (mißverstehend) weiterzuentwickeln. Welcher Augustin-Interpret des Mittelalters hätte dies nicht getan! Die Schlußthese der „Disputatio contra scholasticam theologiam" vom 4. September 1517 – „Nichts über Augustinus hinaus gesagt!" – ist keine salvatorische Klausel. Wie sich Luther verhalten würde, nachdem auf der Basis dieser völlig im Rahmen der gegebenen Spielräume verbleibenden Theologie der Konflikt ausgebrochen war, das war völlig offen. Denkbar wäre auch gewesen – wie bei manchen Spätscholastikern, die sich gegen bessere Einsicht der römischen Doktrin „unterwarfen" –, daß auch Luther widerrief. Wenn er es nicht tat – was keineswegs ohne Angst geschah –, so erforderte das eine n e u e sehr persönliche Entscheidung, für die er starke Argumente haben mußte – Argumente, die mehr waren als nur das weitere Ausziehen schon angesetzter Linien. Das ist der Grund, die entscheidende reformatorische Wende ins Frühjahr 1518 zu datieren und ihren Inhalt zu rekonstruieren anhand der genannten, von L. nicht ins Spiel gebrachten Texte, zumal es Argumente dafür gibt, daß die anderen Angaben des „Großen Selbstzeugnisses" von 1545 keineswegs z w i n g e n d auf den Winter 1514/15 verweisen.

Bei dieser Gelegenheit vermißt man schmerzlich ein Wort L.s – und es dürfte ja gern ein kritisches Wort sein – zu einigen neueren Arbeiten, die ein etwas anderes Licht auf die theologische Entwicklung Luthers vor und zu Beginn des Romkonfliktes werfen. Die ebenso sture wie aufregende Untersuchung von John L. Farthing über Thomas von Aquin und Gabriel Biel kann erklären, warum Luther gerade in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre keinen Unterschied wahrnehmen kann zwischen der spätscholastisch-ockhamistischen Theologie und den Hochscholastikern.[9] L. erwähnt das jüngste Buch von Denis R. Janz über Luthers Thomaskenntnisse,[10] nicht aber sein früheres Werk über den spätscholastischen Thomismus, dem Luther faktisch begegnete.[11] Er verweist auf den Cajetan-Beitrag von Ulrich Horst in „Klassiker der Theologie",[12] nicht aber auf Horsts wichtige Untersuchung „Zwischen Konziliarismus und Reformation",[13] aus der hervorgeht, daß selbst Prierias in seinem Hauptwerk eine differenziertere papalistische Ekklesiologie vertritt, als sie in seinem Gutachten zu Luthers Ablaßthesen zutage tritt, das Grundlage für die Vorladung nach Rom und für das Verhör vor Cajetan war. Mir sind diese Arbeiten wichtig nicht so sehr, um damit Thomas gegenüber Luther zu mehr Recht zu verhelfen, sondern weil sie zugunsten Luthers erkennen lassen, wie lange er sich bemühte, sich kirchenrechtlich und kirchenpolitisch korrekt zu verhalten, während die Gegenseite sich gegen Recht und Argument auf schieres „power play" verlegte.

Eine methodische Entscheidung von größter Tragweite fällt L. hinsichtlich des Quellenwertes der e x e g e t i s c h e n V o r l e s u n g e n aus Luthers Spätzeit. Sie sind alle nur durch Mitschriften seiner Studenten überliefert und von diesen später für den Druck bearbeitet. Gelegentlich können wir durch literarkritischen Vergleich den originalen Wortlaut Luthers mühsam rekonstruieren, oft gar nicht. Gestützt auf eine von L. selbst betreute, hervorragende literarkritische Diss. von Matthias Schlicht zu Luthers Vorlesung über Ps 90 (1534, Druck 1540),[14] erklärt L. die Druckbearbeitung als Quelle für wertlos (350). Wieviel mehr muß das dann für Vorlesungsmitschriften gelten, wo es keine Vergleichsmöglichkeiten gibt und wo auch die Protokollanten nicht immer dasselbe Vertrauen verdienen wie im Falle von Ps 90! Man denke unter anderen und vor allem an die große Genesis-Vorlesung (1535–1545), die uns nur in der Bearbeitung bekannt ist.

Ich kann mich dem strengen Urteil L.s nicht anschließen – nicht weil ich Systematiker bin, der einen riesigen Textbestand nicht gern verlieren möchte, sondern weil ich als Historiker keinen Sinn darin sehen kann, nur das mündliche Wort Luthers, ohnehin nur das oft improvisierte, spontane und als solches rekonstruierte Wort als Quelle zu akzeptieren. Mir scheint es ein eher realistisches Prinzip, auch die D r u c k b e a r b e i t u n g e n als Quellen heranzuziehen, von Fall zu Fall behutsam und mit den verfügbaren Instrumenten den authentischen Gedanken Luthers zu erheben und im übrigen eine letzte Restunschärfe in Kauf zu nehmen. Zudem liegt im Fall der Vorlesung über Ps 90 zwischen Vortrag und Druck der Antinomerstreit, der Luther die im Originalton nicht so betonte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium noch einmal zu Bewußtsein brachte (vgl. 199–203) – und Luther hat für den Druck ein zustimmendes Vorwort geschrieben. Warum sollte es hier wie auch sonst undenkbar sein, daß Luther selbst später auf bessere und präzisere Gedanken kommen konnte als im improvisierten Vortrag?

Das H a u p t p r o b l e m, und das ist L. klar, ist natürlich der Übergang und die dauernde Durchdringung des Gedankens zwischen historischer Konditionierung und systematischer Konsequenz, also der „systematische Zusammenhang". Was kann „Systematik" der Theologie Luthers heißen? L. scheint nicht frei von einem gewissen antisystematischen Affekt (vgl. bes. 16–18). Aber soll „Systematik", „systematischer Zusammenhang" heißen, daß ein „System" angestrebt wird, in dem alle Einzelheiten so ihren Platz finden, daß sie voneinander ableitbar sind, also, ist eine Ausgangsvoraussetzung erst einmal gegeben, gar nicht anders sein und an keiner anderen Stelle mehr auftauchen können? „Systematik" der Theologie Luthers müßte in diesem Falle heißen, die Ausgangsvoraussetzung zu finden, die es gestattet, all die so zufällig in unableitbaren Zusammenhängen auftauchenden Gedanken und Thesen Luthers so abzuleiten, als ob ihre historische Zufälligkeit auf sie überhaupt keinen Einfluß hätte. Es ist klar, daß der Historiker hier immer Willkür befürchten wird – und durch die vorliegenden „systematischen" Gesamtdarstellungen der Theologie Luthers sich nur zu eindeutig bestätigt fühlen kann. Denn wer könnte sicher sein, wirklich die Ausgangsvoraussetzung L u t h e r s gefunden zu haben und nicht nur seine e i g e n e?

Das wird auch nicht notwendig besser, wenn man statt nach der Ausgangsvoraussetzung nach der „Mitte" von Luthers Theologie fragt, von der her sich alle Einzelaussagen ordnen und an der sich die Antwort auf die Einzelfragen orientieren muß. Nimmt man einen bestimmten Lehrkomplex, z. B. und im Gefolge von Karl Barth die Christusverkündigung als diese Mitte,[15] so ergibt sich nur, um im Bilde zu bleiben, anstelle der linearen eine sternförmige Ableitung der Einzelheiten. Das Ergebnis – z. B. eine lutherische Variante der Christozentrik Karl Barths – erscheint dann genauso willkürlich wie im ersten Fall.

Um solche Willkür zu vermeiden, arbeitet L. mit einem eher lokkeren, gleichsam reduzierten Begriff von Systematik. Diese ist ihm vor allem ein Problem des sachgemäßen Aufrisses, also der thematischen Reihenfolge, und diese wird gesteuert von dem erwähnten Grundsatz zu Luthers Verhältnis zum altkirchlichen Dogma. So ergibt sich eine Gliederung, die ein Kap. über das Schriftprinzip (*Sola Scriptura*) sowie über Vernunft und Glaube vorschaltet und dann mit der Trinitätslehre und der Christologie einsetzt, gefolgt von Anthropologie, Sünde, Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium, Kirche, Sakramente, Zwei-Reiche-Lehre, Eschatologie sowie einem abschließenden Exkurs über Luthers Haltung zu den Juden. In allen Einzelheiten werden dann die jeweils traditionellen Grundlagen und die für Luther typischen Neuorientierungen herausgearbeitet.

Von diesem Aufriß sagt L. im Vorwort, er sei „verhältnismäßig konservativ" (5; vgl. 21: „ziemlich ‚konservativ'"). Eine verräterische Bemerkung! Sie sagt einerseits – natürlich –, daß hier durch Verzicht auf „originelle" Systematik eine Vergewaltigung des historischen Befundes vermieden wird. Sie gesteht aber anderseits indirekt ein, daß der I n t e r p r e t Luther gegenüber Freiheiten hat – der Aufriß könnte ja statt dessen auch „verhältnismäßig unkonventionell" sein, oder? Wenn nein, was heißt dann „verhältnismäßig konservativ"? Ist es die Systematik, die Luther mutmaßlich selbst gewählt hätte, wenn er in die Verlegenheit gekommen wäre, eine systematische Gesamtdarstellung seiner Theologie zu schreiben? (vgl. 21). Woher aber könnte man das mutmaßen? Soll man denken, im Falle des Falles hätte Luther nur so gegliedert, wie er es bei Gabriel Biel oder auch bei Thomas von Aquin kennen gelernt hat oder wie es Melanchthon in seinen „Loci communes" tat, ohne daß ihm ein eigener Beitrag zuzutrauen gewesen wäre zu den Diskussio-

[8] Z. B. Resolutiones zu den Ablaßthesen mit der neuen Deutung der bedingungslos geltenden Absolution des Beichtvaters, „Sermo de duplici iustitia", die Thesenreihe „Pro veritate inquirenda" mit der wechselseitigen Kommentierung von Röm 1,17 (!) und Mt 16,19b und dem darin sich nach vorn schiebenden Problem der Heilsgewißheit.

[9] Vgl. Farthing, John L., Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, Durham-London 1988.

[10] Vgl. Janz, Denis R., Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer, Stuttgart 1989.

[11] Vgl. Janz, Denis R., Luther and the Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology, Waterloo (Ontario, Canada) 1983.

[12] Vgl. Horst, Ulrich, Thomas de Vio Cajetan (1469–1534), in: Heinrich Fries / Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 269–282; 415f; 430–432.

[13] Vgl. Horst, Ulrich, Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden, Rom 1985.

[14] Schlicht, Matthias, Luthers Vorlesung über Psalm 90. Überlieferung und Theologie, Göttingen 1994.

[15] So z. B. Wolf, Ernst, Die Christusverkündigung bei Luther, in: ders., Peregrinatio, I: Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem (1954), München ^{2}1962, 30–80.

nen um den „richtigen" Aufbau einer theologischen Synthese, wie sie im 12. und 13. Jh. schon einmal geführt worden waren?[16]

Unbeantwortbare Fragen, gewiß. Sie relativieren aber L.s leisen antisystematischen Affekt, indem sie dem systematisch interessierten Interpreten doch weitere Fragen gestatten.[17] Zumal dann, wenn die systematische Frage sich nicht auf den Aufriß und seine Vorgaben beschränkt, sondern sich auf den eigentlichen Gegenstand der systematischen Theologie ausdehnt: auf den Aufweis des aktuellen Wahrheitsanspruchs der in historischen Gestalten überlieferten Botschaft und seiner Plausibilität im Blick auf die Verstehensbedingungen der je eigenen Zeit.

Die „Systematik" der Theologie Luthers herauszuarbeiten, würde dann heißen: darzustellen, wie Luther selbst zu seiner Zeit die in traditionellen Formen ihm vorgegebene Botschaft neu durchdacht, sie auf die Verstehensvoraussetzungen und die Welterfahrungen seiner Zeitgenossen hin – im damaligen Deutschland! – neu und wahrhaft erlösend, als Evangelium formuliert hat. In der Sache leistet L. das auf Schritt und Tritt. Aber es geht nicht in seinen Begriff von Systematik ein. Jedenfalls könnte eine solche Systematik vom Ansatz her nicht die Geschichte überfahren – und doch müßte sie keineswegs zwingend mit der Trinitätslehre beginnen, ohne daß deren zentrale Bedeutung dadurch unterschätzt wäre.

Setzt man aber so an, dann ist es allerdings nicht mehr so verfehlt, etwa mit „Gesetz und Evangelium" zu eröffnen – vorausgesetzt nur, man versteht darunter nicht die hochkarätigen Reflexionsbegriffe moderner lutherischer Theologie (etwa bei Gerhard Ebeling oder Friedrich Gogarten u. a.), sondern schlicht das, was Luther, inhaltlich traditionell und hermeneutisch teilweise neu, darunter verstanden hat: den Dekalog, die Jesusgeschichte und deren theologische Reflexion vor allem bei Paulus. So einzusetzen ist ja gerade nach L. kein Übergriff, wenn die Sache der Formel schon ganz früh da ist, früher, als üblicherweise wahrgenommen wird – und wenn genau „synchron" mit ihr das Herzstück von Luthers Theologie, die Rechtfertigungslehre als Inbegriff der Christusverkündigung, wächst und ihre reformatorische Gestalt annimmt. Mit der Entwicklung dieser Formel erschließt sich dann fortschreitend der genaue Sinn des *Sola Scriptura*, wobei dieses Stichwort, weil als solches traditionell, erst 1520 erstmals auftaucht – in der „Assertio omnium articulorum . . ."[18] (vgl. 207f). Mit ihr erschließt sich der *promissio*-Begriff und mit diesem nachweislich das Konfliktpotential, das die Frage nach der Heilsgewißheit aufwirft.[19] Diese Ausgangslage ist es dann, die beginnt, den ganzen theologischen „Stoff" sauerteigartig durchzuarbeiten, historisch zuerst die Grundlegung der Ethik (Sermon von den guten Werken!), dann die Sakramentenlehre, mit ihr dann das Kirchenverständnis, dann die Anthropologie – aber im Grunde immer schon um die Gottesfrage kreisend.

Erstaunlicherweise ergibt sich dabei im Rückblick, daß die „historische Entwicklung" den „systematischen Zusammenhang" der Theologie Luthers mehr strukturiert, als L. aus Sorge vor einer Überfahrung der Geschichte zugestehen möchte.

Dafür liefert L. selbst sogar ungewollt die Belege. Die Abfolge der „Auseinandersetzungen" hat bei allen historischen Zufällen doch ihrerseits eine gewisse innere Logik und „Systematik". Beachtet man den oben erwähnten ersten methodischen Grundsatz von der Bedeutung des unstrittigen altkirchlichen Dogmas, dann zeigt sich, aus etwas Abstand betrachtet, bei L. eine erstaunliche Konvergenz zwischen der Abfolge der Themen in der Darstellung der „historischen Entwicklung" und des „systematischen Zusammenhangs". Es entsprechen sich die großen Blöcke Schrift / Vernunft / theologische Methode – Gott und Christus – Sünde und Rechtfertigung – Sakramente – Kirche und Kirchenreform – Kirche und Welt – Eschatologie.

Wichtiger aber ist noch ein anderes: Auch im systematischen Teil muß L. immer wieder in die historische Entwicklung zurückblicken und darauf aufmerksam machen, daß Luthers „eigentliche" und gar „abschließende" Auffassung gar nicht so leicht und mitunter gar nicht festzustellen ist. Luther hat zwar einige der Bekenntnisschriften verfaßt, aber kein „Konkordienbuch". Dieses war nicht von ungefähr nötig geworden. Erst mit ihm gibt es eine relativ einheitliche „lutherische Lehre". Luther selbst ist viel offener. Die Bedeutung dieser Tatsache für den ökumenischen Dialog muß wohl nicht lange erläutert werden.

Mit all diesen Reflexionen soll kein Gegenentwurf angedeutet werden. Zu empfehlen, zu preisen, zu bedanken ist ein Buch, in dem nun einige Generationen von Lutherfreunden in historischer und systematischer Frageabsicht nachschlagen können, was der unverstellte, darum oftmals fremdgewordene Luther den Christen seiner Zeit befreiend vermitteln wollte und unzähligen von ihnen vermittelt hat. Und sie können dann um so klarsichtiger ermessen, wo und wie Luther, oft nur vermittelt, oft aber auch noch ganz unvermittelt die Christinnen und Christen unserer Tage anspricht, ja sie regelrecht in ihren Glaubenserfahrungen und Glaubensanfechtungen zu identifizieren und aufzurichten vermag.

Hamburg Otto Hermann Pesch

[16] Vgl. zusammenfassend und mit Literaturangaben Pesch, Otto Hermann, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie (1988), Mainz ³1995, 387–395.

[17] Vgl. dazu auch Pesch, Otto Hermann, Hinführung zu Luther, Mainz ²1983, 316–322.

[18] WA 7, 94–151.

[19] Ich folge hierin Bayer, Oswald, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971 – ohne allerdings seinem Urteil über Luthers frühe humilitas-Theologie als schlechterdings „vorreformatorisch" zuzustimmen.

Dogmatik/Ökumene

Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. 189 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-00096-9

Dieser Bd, der, abgesehen von einigen Zusätzen, eine von der Hg.in organisierte Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing im Jahr 1993 dokumentiert, zeigt die Breite, aber auch die Verschiedenheit der Ansätze in der Feministischen Theologie sehr deutlich.

In ihrer Einleitung zeichnet Elisabeth Moltmann-Wendel den Weg der Feministischen Theologie aus der Geistvergessenheit der offiziellen Theologie nach, wobei „die Neutralisierung der ‚Ruach' als ‚Pneuma' und ihre Vermännlichung als ‚Spiritus Sanctus' aufzuarbeiten" (7) war: u. a. indem Catharina Halkes sich 1980 auf die Mütterlichkeit des Geistes besann und Silvia Schroer 1986 auf das Taubensymbol hinwies, „ursprünglich Botin der Liebesgöttin, die in der Weisheitstheologie wiederkehrt". Der Zurückhaltung der US-amerikanischen Feministischen Theologie, die in einer weiblichen Geistgestalt vornehmlich die Alibi-Funktion innerhalb einer männlich konzipierten Trinität befürchtet, wird die eigenartig undogmatische Rolle gegenübergestellt, die „Gottes Geist" ganz allgemein in der christlichen Tradition gespielt hat.

Das vorliegende Buch ist jedoch nicht „die erste monographieähnliche Darstellung der Weiblichkeit des Geistes" (9) nach der Arbeit von Selma Hirsch (Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma Hagion, Berlin 1927), denn Verena Wodtke-Werner ist mit ihrer Diss. (Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter, Paffenweiler 1994) ihm ein wenig zuvorgekommen.

Im biblischen Teil des Buches analysiert Helen Schüngel-Straumann auf ihre bewährte Weise die *atl. rûah als Lebens/Schöpferkraft* mit einem „ursprünglichen Bezug auf den Geburtsvorgang" (21). Betont wird die Übergänglichkeit zwischen den einzelnen Bedeutungsbereichen: von schöpferischer Kraft Gottes zur rûah, die die Propheten erfüllt und die die Menschen zum Guten antreibt.

Den häufigsten Gebrauch von rûah zeigen die Texte aus dem 6. vorchristlichen Jh. (Babylonisches Exil), als Metaphern wie Richter, König, Kriegsheld für Gott nicht mehr tragfähig waren und mütterlicher Trost herbeigesehnt wurde – was jedoch die Vielfalt der Gottesbilder nicht ausschließt.

Interessant ist die Interpretation des Genuswechsels bei rûah durch eine feministische Theologie im Unterschied zu allem Vorhergehenden. Obwohl der überwiegend weibliche Gebrauch von rûah nicht immer eindeutig positiv ist, hat die Vf.in Grund genug, die ältere (männliche) Exegese zu kritisieren, deren Meinung sie so wiedergibt: „je personaler die rûah gebraucht werde, umso eher sei sie männlich" (34). Sie hält dagegen fest, daß der lebensbejahende Aspekt von rûah immer feminin ist, während der maskuline Gebrauch des Begriffs jeweils mit Gewaltsamkeit in Beziehung steht.

Die ntl. Arbeit von Christine Gerber hat sich dem Sprachwechsel zum Griechischen zufolge mit dem *Geistbegriff als Neutrum* auseinanderzusetzen. Sie zeigt, daß die etymologische Urbedeutung von Pneuma als ein Wehen, Hauchen, Atmen, der von rûah sehr nahe kommt, wenngleich mit dem Bedeutungszusatz von „riechen" (39). Erstaunlicherweise beruht aber auch das deutsche Wort „Geist" auf einem Verb ähnlicher Bedeutung, wie anhand von Grimms Wörterbuch gezeigt wird.

Eine Kontinuität sieht die Vf.in von der prophetischen rûah zur Geistbegabung Jesu, die besonders anläßlich seiner Taufe thematisiert wird. In der Pfingsterzählung wird eine Anspielung auf atl. Theophanieschilderungen festgestellt (43). Trotz Betonung des Gemeinschaftscharakters der Pfingsterfahrung und des Joel-Zitates von der beiden Geschlechtern verliehenen Gabe der Prophetie sieht sich die Autorin zu folgender Einschränkung veranlaßt: „Als Anwesende beim Pfingstwunder hat sich der ‚Lukas' genannte Verfasser der Apostelgeschichte wohl nur die Zwölf vorgestellt." (44) Immerhin „ersetzt" für sie das Pneuma bei Jüngerinnen wie Jüngern die Beziehung zum irdischen Jesus.

Das Pneuma in lebenschaffenden bzw. mütterlichen Bildern beschrieben findet die Autorin in Joh 6,63 und 1 Kor 15,45, vor allem jedoch in den Kindheitsgeschichten (worüber man gern mehr gelesen hätte) und ganz besonders in der Nikodemusrede Joh 3,1–8, bei der gegenüber bisheriger Exegese präzisiert wird. Ebenso weist die auf Vorsicht bedachte Autorin, die sich keine Überinterpretation zuschulden kommen lassen will, auf die Geburtsschreie des Pneuma in Röm 8,18ff hin.

Nach diesen biblischen folgen im zweiten Teil des Buches zwei Beiträge über das Mittelalter. Jutta Taege-Bizer geht ebenfalls in vorsichtiger Weise den Spuren der *Vilemina aus Böhmen* nach, die in letzter Zeit, besonders durch die Arbeit von Luisa Muraro, wieder bekannt geworden ist. Nur aus dem fast 20 Jahre nach ihrem Tod im Jahr 1300 entstandenen Inquisitionsprotokoll der Befragung ihrer kleinen Gemeinde ist einiges über sie zu erschließen.

Darin werden sowohl abstreitende als auch bestätigende Worte Vileminas in bezug auf den Glauben, sie sei eine *Inkarnation des Heiligen Geistes*, überliefert. T. sagt aber deutlich, daß sie „Vorstellungen, die einer ‚ecclesia spiritualis' nahekommen, (. . .) in der Frömmigkeit Vileminas" nicht zu entdecken vermag (65), und bringt ihr Auftreten mit ihrer Kritik an der Machtpolitik der Kirche in Zusammenhang, wie sie auch bei Mystikerinnen, die nicht mit der Kirche in Konflikt gerieten, aus deren Werken ersichtlich ist. Vileminas Erfahrung könnte also in der im 13. Jh. häufig anzutreffenden mystischen Gedankenwelt von der Vergöttlichung des Menschen wurzeln. Die Vf.in zieht ausdrücklich die Parallele zur Unio-Erfahrung und „Gottesferne" bei Mechthild von Magdeburg (72) und hält auch einen Kontakt Vileminas zu Hadewijch von Antwerpen nicht für ausgeschlossen.

Neben den Berichten im Protokoll, wonach Vilemina in sich eine neue Stufe der Heilsgeschichte verwirklicht gesehen haben soll, steht auch noch die Bezeugung der Teilnahme Vileminas am Sühneleiden Christi, wie sie in mystischen Kreisen vielfach geäußert wird. Außer einem, von ihr in eine Art Kindschaftsverhältnis angenommenen, männlichen Anhänger ist es vor allem die sich als Vileminas Nachfolgerin verstehende Mayfreda, der von der Anhängerschaft die Verkündigung der sich selbst als Inkarnation des Heiligen Geistes deutenden Worte Vileminas zugeschrieben wird.

T. glaubt, nach sorgsamer Prüfung der Akten, die Ansicht vertreten zu können, daß Vileminas Selbstverständnis als *Gegengewicht zur Inkarnation Gottes* in einem männlichen Christus durch die Vergöttlichung einer Frau für Frauen einen Ausgleich bringen sollte, zumal in ihrem Anhängerkreis die Vorstellung bestand, der unheilige Papst solle durch Mayfreda ersetzt werden.

Die Arbeit von Verena Wodtke-Werner über das *Trinitätsfresko in der Kirche von Urschalling* kann aus dem reichen Fundus ihrer Diss. schöpfen, wo gezeigt wird, daß bei vielen christlichen Schriftsteller/inne/n der Tradition die dritte trinitarische Person mit (zuweilen auch klischeehaft) weiblichen Vorstellungen verbunden wird, was durch Identifikation der mütterlichen göttlichen Caritas mit dem Heiligen Geist ermöglicht wird. Besonderen Wert legt die Vf.in darauf, daß „die Idee von einem weiblichen Geist aus ganz verschiedenen Kontexten kommt, die nichts miteinander zu tun haben müssen". (87)

Bei den syrischen Kirchenvätern läßt sich die Vorstellung vom Geist als Mutter noch vornehmlich aus dessen grammatisch femininem Geschlecht erklären, aber auch hier wird das weibliche Geistverständnis schon mit paulinischen Texten vom Stillen des Kindes in Zusammenhang gebracht. Im griechischen Sprachbereich wird sogar die weibliche Substantivbildung (pnoia) als innertrinitarisches Einheitsprinzip nachgewiesen. W. hält es für möglich, daß neuplatonische Kirchenväter dieses weibliche Prinzip auch über das chaldäische Orakel rezipierten, wo eine weibliche „Dynamis" zwischen zwei männlichen Prinzipien steht.

Im Anschluß an diese Tradition einer weiblichen Geistsymbolik wird das besagte Urschallinger Trintitätsfresko aus dem Ende des 14. bzw. Anfang des 15. Jh.s im Rahmen der gesamten Fresken dieser Kapelle erforscht. Die Vf.in setzt sich gegen die Auffassung ab, darin „Greis, Mann und Jüngling" abgebildet zu sehen, die durch eine Ähnlichkeit zwischen dem Heiligen Geist und den Engeln, die niemals weiblich dargestellt würden, unterstützt werde. Sie weist dagegen auf eine vor allem in der Länge des Haares erkennbare Ähnlichkeit zwischen den weiblichen Heiligen bzw. den Frauengestalten der Fresken und der Geistgestalt hin, während kein einziger Mann „zugleich bartlos und mit langen Haaren" gemalt worden sei (100) und bartlose Jünglinge wie die Engel einen halblangen Pagenschnitt aufwiesen.

Obwohl ansonsten eine große Zahl männlicher (trinitarisch zu verstehender) wie weiblicher Dreigestalten (z. B. drei Moiren, die drei Bethen, Allegorien der drei Tugenden) nachweisbar ist, aber kein anderer männlich-weiblicher Mischtyp wie in Urschalling, glaubt die Vf.in doch, in der Urschallinger Geistgestalt die Caritas sehen zu können, da im Mittelalter die Idee von der mütterlichen Geist-Caritas-Gestalt bis in die Volkssprache hinein verbreitet war. „Wenn nämlich einerseits der Heilige Geist in der theologischen Literatur der Zeit als Mutter und Jungfrau Caritas bezeichnet wird und es andererseits weibliche Darstellungen der Liebe gibt, wäre auch der feminine Eindruck in Urschalling auf diese Art kunsthistorisch zu erklären." (114)

Der dritte, mit Reflexionen überschriebene Teil des Buches beginnt mit systematisch-theologischen Überlegungen von Lucia Scherzberg. Es geht um die *Vereinbarkeit von weiblichem Subjektwerden einerseits und Selbstlosigkeit und Leiden andererseits.*

An der biblisch bezeugten prophetischen Rede von Frauen und den von Anne Jensen wiederentdeckten Prophetinnen Priska und Maximilla der „Neuen Prophetie" (früher Montanismus genannt), an einem neuen Verständnis von Offenbarungsgeschichte – Leidens- und Widerstandsgeschichte als „Ort" der Offenbarung –, woraus sich ein theologisches Verständnis der Frauenbewegung ergibt, die durch das Hören auf einander als „Ort der Gnadenerfahrung" erkennbar wird, ebenso wie durch Kritik an dem, was fälschlich für Offenbarung gehalten wurde, werden zusammen mit weiblichen Gottesbildern wesentliche Anhaltspunkte für ein neues Modell der *Vereinbarkeit von Entgegengesetztem* gefunden.

Dabei wird aber der Verdacht geäußert, daß weibliche Gottesrede insofern ambivalent sein könne, als sie Stereotypisierungen des Weiblichen transportiere bzw. projiziere. Wenn dies auch für die weibliche Gottesrede neuerer (männlicher) Theologen zutreffen mag, so doch keinesfalls für die Schriften einer Hildegard von Bingen oder Gertrud von Helfte, die hier leider nicht einbezogen sind und die gerade unter der Mutter-Tochter-Symbolik für das Göttliche und das Menschliche den Weg zu einem reifen und eigenständigen Menschsein zeigen wollen.

In Anknüpfung an die Benennung der „unheiligen Trinität" durch Mary Daly als „Vergewaltigung, Völkermord und Krieg" weist Mary Grey auf die *„Stolpersteine" bei der Gewinnung eines neuen Geistverständnisses* hin: den Geist-Materie-Dualismus, die Trivialisierung des Immanenten, Konkreten, in Gegensatz zum Transzendenten, Universellen, und die Identifizierung der dem Heiligen Geist zugeschriebenen „weiblichen" Eigenschaften des Sanften und Hegenden nur mit Frauen, während doch beide Geschlechter solche Eigenschaften brauchten. Insbesondere wegen der vermuteten Gefahr, Frauen aufgrund ihrer Bezogenheit auf den Heiligen Geist auf „soziale Verhaltensmuster wie Passivität und Gehorsam" (140) festzulegen, wird dringend eine nicht geschlechtsspezifische Weise des Geistverständnisses gefordert wie „Wechselbeziehung" und „Lebensatem". Wieso gerade Geistbeziehung zu Passivität und Gehorsam führen könne, wird allerdings nicht erklärt.

Gerade auch hier muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß es neben der patriarchalen Auffassung von Marias Passivität bei der Verkündigung (144) besonders in der Frauentradition eine ganz andere gegeben hat, wonach Maria bewußt die Menschheit vor Gott vertreten und ausdrücklich in das Zusammenwirken mit Gott eingewilligt hat, und daß auch der „klassischen" Theologie der Scholastik die Auffassung fernliegt, Maria sei durch den Heiligen Geist „geschwängert" worden. Sie spricht vielmehr im deutlichen Unterschied zur *generatio* von einer *creatio* der menschlichen Natur Jesu in Maria.

Zu der hier betonten „langen Geschichte der Kirche mit ihrer Verachtung des Körpers" (145) muß in Anbetracht der immer festgehaltenen Theologie des Auferstehungsleibes, die bereits einen Überwindungsversuch dualistischen Denkens darstellt, einschränkend bemerkt werden, daß es sich dabei vor allem um eine Verachtung der – primär auf die Frau projizierten – Sexualität handelt.

Im vierten Teil unter dem Titel Aufbrüche erzählt zunächst die evangelische Theologin Erika Godel die *Geschichte ihrer Diskriminierung* aufgrund der Tatsache, daß sie von der „Heiligen Geistin" gepredigt und geschrieben hat. Wichtig daran ist, daß man nicht an dem – linguistisch im Deutschen bei dem Substantiv „Geist" nicht möglichen – weiblichen Suffix „-in" Anstoß genommen hatte, was auch viele Theologinnen veranlaßt, lieber „die Geistkraft" zu sagen, sondern daß von den Kirchenmännern offensichtlich an der Vorstellung der Weiblichkeit der dritten trinitarischen Person Kritik geübt wurde.

Das Lehrzuchtverfahren führte jedoch glücklicherweise nicht zur Zurückstellung vom Amt der Superintendentin, weil die Kandidatin sich mit vielen entsprechenden Aussagen in der Tradition, bis hin zu Zinzendorf, über das Mutteramt oder die Mütterlichkeit des Heiligen Geistes zu rechtfertigen und den Charisma-Begriff neu zu interpretieren wußte. Daß sie sich in ihrem Amt jedoch nicht spannungslos wohl fühlen kann, bringt sie abschließend zum Ausdruck. „In einer Kirche mit einem hierarchisch gegliederten Amt (. . .) kann ich ohne die Krücken schlecht laufen, die ich als Stützen des Patriarchats durchschaut zu haben glaubte. Es fällt mir nicht leicht, immer wieder zaghaft zu versuchen, Macht anders zu gebrauchen als herrschaftlich." (157)

Mit Leelamma Athyal und Chung Hyun Kyung kommen zwei asiatische Theologinnen zu Wort. Erstere, die Inderin, lehnt die aus sowohl *männlichen wie weiblichen Gottesbildern* für sie folgende Vorstellung eines „androgynen" Gottes als unwürdig ab, was bei ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft verständlich ist. Daß es unter Voraussetzung eines analogen Denkens möglich ist, von weiblichen und männlichen Zügen im Gottesbild zu sprechen, ohne daß es zur Übertragung menschlicher Sexualität auf den göttlichen Bereich käme, ist in die Überlegungen nicht einbezogen.

Möglicherweise liegt ein Übersetzungsfehler vor, wenn (160) mehrfach davon die Rede ist, daß Gott „eine ‚Person'" sei, denn hier wäre die artikellose Redeweise am Platze gewesen.

Dem Einwand von Rosemary Radford Ruether gegen ein Trinitätskonzept aus zwei männlichen und einer weiblichen Person, dem die Gefahr des Abgleitens in eine androzentrische bis männlich-dominierte Perspektive innewohne, begegnet die Vf.in mit ihrer Berufung auf das Mysterium einer „Einheit in Vielfalt", „eine Logik, die dem östlichen Denken entspricht. (. . .) Das Kind eines Vaters und einer Mutter ist das Bindeglied ihrer Einheit in einem sehr realen Sinne, und die Frage von männlicher oder weiblicher Majorität tritt dabei in den Hintergrund." (161)

Die Vf.in fährt fort mit der „kühnen Exegese" (E. Moltmann-Wendel, 11), daß Elohim und Ruach, gleichsam als Eltern, nach Gen 1 die Welt erschaffen haben. Durch beide Testamente wird die weibliche Versinnbildlichung des Befreiungsprozesses aufgewiesen, an dem der Geist beteiligt ist. Dem Trinitätsmodell von „Einheit in Beziehung" und „Partnerschaft in Gemeinschaft" wird abschließend gerade für die Entwicklung der asiatischen Frauentheologie große Bedeutung zugesprochen.

Der Bd schließt mit einer revidierten *Übersetzung und Kommentierung der berühmten Rede* der Koreanerin Chung bei der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991, die einen Einblick in die koreanische Befreiungstheologie vermittelt. Dabei werden asiatische Vorstellungen wie „ki" als Atem, Wind, Energie einbezogen, da die Autorin mit Recht der Meinung ist, daß nicht erst mit den Missionaren der Gottesgeist nach Korea kam, sondern immer schon bei ihrem Volke war. Der von männlichen Rezipienten gegen die Rede der Koreanerin erhobene Vorwurf des Synkretismus läßt erkennen, wie sehr heute vergessen ist, daß kein Geringerer als Leibniz aufgrund der Schriften der China-Missionare des frühen 18. Jh.s schon zu ähnlichen Egebnissen gekommen ist.

Der Bd ist gerade in seinen verschiedenen Ansätzen mehr als nur eine Verständigung unter feministischen Theologinnen, er ist auch ein Angebot des Gesprächs mit den heute noch überwiegend männlichen Vertretern der Universitätstheologie.

München/Tokyo Elisabeth Gössmann

Weinrich, Michael: **Ökumene am Ende?** Plädoyer für einen neuen Realismus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. 188 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7887-1525-1

Besonders über den Kirchen in den „hochindustriellen Wohlstandsgesellschaften . . . sind dunkle Wolken aufgezogen". Um auf die gegenwärtigen Herausforderungen nicht nur mit bereits überlebten Lösungen zu antworten, müssen sich die Kirchen, um zu einer tragfähigen Erneuerung zu gelangen, auch immer wieder im theologisch qualifizierten Sinne um ihre ökumenische Existenz sorgen.

Doch die drei großen Traditionsströme – orthodox, römisch-katholisch, protestantisch – weisen „fundamentale Verschiedenheiten" auf, die so grundlegend und charakteristisch sind, daß sie sich nicht vereinheitlichen lassen. W. verdeutlicht das anhand der spezifischen ekklesiologischen Perspektiven, wobei er sich jeweils auf drei charakteristische Eigenarten der genannten Konfessionsfamilien beschränkt:

Die orthodoxe Ekklesiologie wird grundlegend bestimmt durch die Themen Heiligkeit, Universalität und Doxologie in der Gestalt der Liturgie. Die römisch-katholische Ekklesiologie insistiert auf Einzigkeit, Repräsentanz des lebendigen Christus auf Erden und die Sakramentalität der Kirche. Für das Kirchenverständnis des Protestantismus ergeben sich als Kristallisationspunkte die wesenhaft unsichtbare Katholizität der geschichtlich durchaus noch nicht geeinten Kirche, die Kirchenleitung der Schrift als der exklusiven Erkenntnisquelle des Evangeliums und die konfessionelle Existenz der sich in ihrer Weltlichkeit begreifenden Kirche.

Aus diesen ekklesiologischen Grundbestimmungen ergeben sich dann auch die spezifisch konfessionellen Visionen von der wahren und universalen Kirche, für die sich nicht einfach eine gemeinsame Ebene zur Bestimmung eines Einheitsverständnisses finden läßt.

Statt der bisher gepflegten Konvergenz- bzw. Konsenslogik muß daher ein „begründet konturiertes" Differenzmodell in Aussicht genommen werden, das weit über die bisher vorgetragenen Vielfalts- und Gemeinschaftsvorstellungen hinausgeht.

W.s These ist nun, daß die ekklesiologische Reflexion über das für die Kirche essentielle Verhältnis zur Synagoge auch als eine Einübung in den substantiell produktiven Umgang mit fundamentalen Differenzen der verschiedenen christlichen Konfessionsfamilien entfaltet werden kann. Die „Selbigkeit Jesu Christi mit dem Gott Israels", ohne die sich das „Schisma zwischen Kirche und Israel" zwangsläufig zu einem Schisma in Gott selbst ausweiten würde, hat auch ekklesiologische Bedeutung und erhält bei W. den Stellenwert einer besonderen ökumenischen Herausforderung, die konsequent zu bedenken ist.

Zugleich würde damit der derzeitigen Neigung des jüdisch-christlichen Dialogs zu einer zwar verständlichen, aber kirchlich dann eben doch wirkungslosen Eigenwilligkeit entgegengewirkt.

Hüllhorst Rolf Becker

Moraltheologie

Pannenberg, Wolfhart: **Grundlagen der Ethik.** Philosophisch-theologische Perspektiven. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 160 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1577), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-33601-2

Das schmale Bändchen ist dem Münchner Fakultätskollegen des Autors und seinem langjährigen Weggefährten in der Systematischen Theologie Trutz Rendtorff zu dessen 65. Geburtstag gewidmet. Über die üblichen akademischen Usancen hinausgehend meint „Widmung" in diesem Fall: Pannenberg versteht seine Überlegungen zur Grundlagenproblematik der gegenwärtigen Ethik als unmittelbare Weiterführung, Ergänzung und – im entscheidenden Punkt – auch Korrektur einer als „ethische Theologie" konzipierten Fundamentalethik, wie sie Rendtorff in der Nachfolge von Troeltsch entwickelt hat.

Dabei greift er auf die Grundthese zurück, die er schon vor zwei Jahrzehnten in dem mit Gerhard Ebeling um die Evidenz des Ethischen geführten Disput aufgestellt hatte: Das „ethische Zeitalter des Christentums" (Rendtorff), in dem eine dogmatische Glaubenslehre im Ausgang von einer noch als intakt vorausgesetzten anthropologisch-ethischen Erfahrungsbasis immerhin möglich schien, ist mit Nietzsche und Freud radikal zu Ende gegangen. Mit dem Verfall der Verbindlichkeit moralischer Normen hat eine rein anthropologische Begründung der Ethik ihre Plausibilität eingebüßt; sie kann heute nicht anders als auf einem im weitesten Sinn dogmatischen Fundament erfolgen, indem nämlich der Gottesgedanke und die biblische Reich-Gottes-Botschaft „als Ursprung und Grund auch aller ethischen Normen und ihrer Verbindlichkeit gedacht werden" (73).

Anders als Barths Versuch, die Ethik einer christologisch begründeten Dogmatik als abgeleiteten Bestandteil einzuverleiben, möchte P. aber an einer breiteren, allgemein zugänglichen anthropologischen Basis der Ethik festhalten. Er will den Anspruch ethischer Aussagen nicht von einem „vorgegebenen Glaubensstandpunkt aus, sondern im Kontext der allgemein zugänglichen Problematik menschlicher Lebensführung entwickeln" (85) und dabei bewußt an dem Erbe der augustinisch-reformatorischen Naturrechtsethik anknüpfen (102; vgl. schon 26 und 56).

Die Notwendigkeit, eine ethische Argumentation an anthropologische Grundfragen des Menschseins zurückzubinden, führt dazu, der Ethik im Gesamt der Theologie eine „relative Selbständigkeit" (103) in ihrem Verhältnis zur Dogmatik zuzugestehen, während diese umgekehrt voraussetzen muß, daß sich die religiöse Thematik zuvor als unabweisbare Frage der menschlichen Existenzdeutung auf dem Boden einer umgreifenden Anthropologie gezeigt hat. Dieser wechselseitige Einschluß von Dogmatik und Ethik steht, obwohl der beiden vorausliegende Gottesgedanke methodisch nur im Ausgang von einer breiter angelegten anthropologischen Fragestellung gewonnen werden kann, für P. sachlich dennoch unter dem Primat der Dogmatik: erst der auf dogmatischer Grundlage gewonnene Reich-Gottes-Gedanke verbürgt letzten Endes auch der Ethik die Einheit ihrer Fragestellung und die Möglichkeit einer definitiven Antwort auf sie.

Diese formale Grundthese über das Verhältnis der beiden zentralen Disziplinen der systematischen Theologie zueinander wird in sechs Kap.n im ständigen Seitenblick auf den Entwurf Rendtorffs äußerst materialreich entfaltet.

Das erste Kap. analysiert im Anschluß an den amerikanischen Moralphilosophen MacIntyre das Scheitern des moralischen Projekts der Aufklärung, problematisiert die systemtheoretische These einer Entmoralisierung der modernen Gesellschaft (Luhmann) und erarbeitet im Gedanken der menschli-

chen Lebensführung einen ersten, über den klassischen Begriff der moralischen Handlung hinausgehenden Leitfaden für die weiteren systematischen Überlegungen.

Im zweiten und dritten Kap. werden dann die *wichtigsten historischen Wege der Ethikbegründung* von Plato bis Schleiermacher einer kritischen Überprüfung unter der Rücksicht ihrer Brauchbarkeit für die Grundlegung einer theologischen Ethik unterzogen.

Dabei würdigt P. es als eine bleibende Einsicht Platos, durch die er sich sowohl dem kantischen Rigorismus als auch allen utilitaristischen Moraltheorien als überlegen erweist, daß er einerseits den Vorrang des Guten vor der Lust herausgestellt hat, andererseits aber auch an dem Wahrheitsmoment einer eudämonistischen Ethik festhielt, wonach zum Begriff des Guten notwendig die Beziehung auf den Menschen gehört, für den dieses ein Gutes ist (33). Diese „Zurückbiegung" (35) der Frage nach dem Guten auf das handelnde Subjekt führt jedoch bereits bei Aristoteles zu einer weitergehenden Identifizierung des Glücks mit dem Guten, mit der Folge, daß nicht mehr der Gedanke des Guten, dessen Gegenwart als indirekte Begleiterscheinung dann Lust und Erfüllung vermittelt, sondern eine rein eudämonistische Konzeption die Ethik beherrscht (35). Dagegen gelingt es Augustin wiederum, sogar noch entschiedener als Plato, den Vorrang des Guten vor der Lust zur Geltung zu bringen, weil für ihn der biblische Gott, der in Christus dem Menschen künftige Seligkeit verheißt, zum Inbegriff des Guten und zur Quelle eines alle innerweltliche Erfüllung übersteigenden Glücks werden kann (37). In dieser theologischen Verbindung des Gottesgedankens mit der philosophischen Vorstellung vom höchsten Gut sieht P. auch in systematischer Perspektive den entscheidenden Sachgrund, der innerhalb einer christlichen Theologie die „Vorordnung" der Dogmatik vor die Ethik erzwingt (38).

Während er dem Utilitarismus in seinen klassischen Spielarten entgegenhält, er bleibe hinsichtlich der möglichen Gegenstände der Lusterfahrung zu unbestimmt und verfüge über kein anwendbares Kriterium zur Unterscheidung sittlich gerechtfertigter Lustarten (52), schließt sich P. im Blick auf Kant dem Formalismusvorwurf Hegels und Schleiermachers an: Der kategorische Imperativ funktioniert danach nur dann im Sinne von Kants eigenen moralisch-humanitären Überzeugungen, wenn er auf der Basis inhaltlicher Vorgaben der antik-christlichen Naturrechtslehren angewandt wird. Sowohl in ihren Inhalten wie in ihrer Begründung erscheinen die antik-christlichen Naturrechtslehren sowie die biblische Gebotsethik deshalb als überzeugendere Alternativen zu einer reinen Pflichtethik im Gefolge Kants (54–56).

Dagegen findet Schleiermacher, insofern er hinter die aristotelisch-thomanische Tugendlehre auf die platonische Konzeption des Guten zurückgreift, bei P. erwartungsgemäß große Zustimmung. Seine – die tugendethische Konzentration auf die Perspektive individueller Sinnerfüllung korrigierende – Güterethik stößt jedoch darin auf Kritik, daß er das höchste Gut nicht (wie Plato) als die göttliche Wirklichkeit versteht, zu der alles hinstrebt, sondern mit Kant als eine teleologische Größe denkt, die durch menschliches Handeln erst hervorgebracht wird (65). Daran knüpft P. die Vermutung, daß die problematische Vermittlung zwischen der Lebensführung des einzelnen und der Allgemeinheit der Vernunft bei Kant und Schleiermacher deshalb nicht gelingen konnte, weil das Reich-Gottes-Motiv als ein ethischer Begriff gedacht war und der Gottesgedanke aus der Vorstellung des höchsten Gutes ausgeblendet wurde (66).

Diese Vermutung wandelt sich schließlich in die zum nächsten Kap. überleitende These: Die von jeder philosophischen oder theologischen Ethik zu leistende Vermittlung zwischen individueller Sinnerfüllung und allgemeiner Vollendung kann überhaupt nur gelingen, wenn der Reich-Gottes-Gedanke der individuellen und der allgemeinen Perspektive vorgeordnet und dabei das Reich Gottes als von Gott her kommend und in seinem eschatologischen Handeln begründet gedacht wird (70).

Das vierte Kap. erläutert den systematisch zentralen, für P. auch innerhalb einer rein philosophischen Ethiktheorie aufweisbaren *Zusammenhang von Reich Gottes und Ethik*, demzufolge Gott als höchstes Gut dem Streben der Menschen nach dem für sie Guten vorausliegt und deshalb (so wird man die in Frageform angedeuteten Vermutungen P.s an dieser Stelle verstehen müssen), auch als letzter Grund der Verbindlichkeit ethischer Normen überhaupt gedacht werden muß (73). Gegenüber allen humanitären Utopien und innergeschichtlichen Fortschrittsideologien halten P. und Rendtorff gemeinsam daran fest: „Eschatologie kann nicht unmittelbar Gegenstand ethischen Handelns sein. Sie ist kein durch menschliches Handeln zu realisierendes Ziel, wohl aber umgekehrt Quelle der Inspiration menschlich-ethischen Handelns im Sinne seiner Orientierung und Ermutigung" (71).

Das fünfte Kap. erörtert nochmals die *Eingrenzung des ethischen Themas* innerhalb einer auf dogmatischer Grundlage stehenden Theologie, was schließlich zu der Formel führt, daß die Dogmatik auf das Handeln Gottes und die Einbeziehung des Menschen in dieses göttliche Handeln gerichtet ist, während es die Ethik mit dem Handeln des Menschen für sich, im Sinne des eingangs erarbeiteten Begriffs der menschlichen Lebensführung, zu tun hat (103).

Im sechsten Kap. möchte der Vf. einige Bausteine zur, angesichts der verbreiteten Orientierungslosigkeit unserer Zeit dringenden *„Erneuerung der ethischen Urteilsbildung aus der Kraft des Glaubensbewußtseins"* (100, Hervorhebung vom Rez.) zusammentragen. Es geht ihm in diesen unter den Stichworten „Selbstverwirklichung und Dienst", „Selbstbeherrschung", „Ehe und Familie" und „christliches Handeln im säkularen Staat" vorgelegten Reflexionen vor allem darum, die „spezifische Modifikation" (109) herauszuarbeiten, die das christliche Ethos ungeachtet seiner rationalen Begründbarkeit im Rahmen einer allgemeinen Naturrechtslehre aufweist. Auf diesen besonders eindringlichen Seiten schreibt der Vf. der gegenwärtigen theologischen Ethik einige in Vergessenheit geratene Wahrheiten ins Stammbuch, so etwa die, daß Solidarität unter Christen den Vorrang vor der Teilnahme an allgemeingesellschaftlichen Konsensbemühungen haben muß (118) oder daß der Eigenwert der Institution Ehe nicht in der Selbstverwirklichung von Individuen aufgeht (127).

Sowohl in diesen einzelnen Konkretionen als auch in der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik stellt die vorliegende Studie trotz ihrer inhaltlichen Knappheit einen höchst eigenständigen Ansatz dar, der quer zu den eingebürgerten Grenzziehungen zwischen autonomer Moral und Glaubensethik, zwischen teleologischer und deontologischer Ethik oder zwischen Naturrechtsethik und biblisch-heilsgeschichtlichem Ethos steht.

P. distanziert sich vornehm und vorsichtig, doch in der Sache klar von dem Substitutionsmodell, das er bei Rendtorff ausmacht, in dem eine „ethische Theologie" der Dogmatik im engeren Sinn vorangeht und diese begründet, aber er paßt trotz formaler Übereinstimmung auch nicht einfach in das herkömmliche Subordinationsmodell, demzufolge die Ethik in Abhängigkeit von der Dogmatik, insbesondere der Christologie oder der Eschatologie, zu entfalten ist und nur aus technischen Gründen als selbständiges Fach neben ihr geführt wird. Aus der Sicht einer katholischen Moraltheologie, die sich mit Dreys berühmter Formel als „umgewandte Dogmatik" versteht und seit dem Beginn dieses Jh.s von einer streng koordinierten Stellung beider Disziplinen der systematischen Theologie spricht, rückt P.s Ansatz einer vom Reich-Gottes-Gedanken und von der (aus der theologischen Anthropologie heraus entfalteten) dogmatischen Gotteslehre her begründeten Ethik am Ende dennoch nahe an deren prinzipielle Unterordnung unter die Dogmatik heran.

Dagegen wäre kritisch zu fragen, ob in diesem imponierenden Entwurf die „Vorordnung" der Idee des Guten vor das menschliche Streben und die Anerkennung eines Unbedingten als dem ersten und tiefsten Akt der praktischen Vernunft nicht doch zu schnell im Sinne der spezifisch theologischen Interpretation dieses Ausgangspunktes aller Ethik vereinnahmt wird.

Die Erfahrung eines Unbedingten, in dem alles moralische Sollen und die Verbindlichkeit ethischer Normen begründet sind, kann auch als Anerkennung der Gleichursprünglichkeit aller Vernunftsubjekte oder als Aufforderung zum Respekt vor der Andersheit des Anderen gedeutet werden; sie wird durch den Gottesgedanken nicht erst hervorgebracht, sondern interpretierend aufgegriffen, definitiv festgelegt und in den Einzelaussagen einer dogmatischen Gotteslehre weitergeführt. Auch wenn die christliche Theologie die Evidenz des Ethischen auf der Ebene sittlicher Einzelurteile nicht mehr fraglos voraussetzen kann, muß ihr daran gelegen sein, die eigenständige Geltung der Ethik nicht erst von der religiösen Evidenz des Gottesgedankens her begründen zu können. Eine solche „tiefere" Verankerung der Moral auf religiöser oder dogmatischer Grundlage könnte sich gerade unter den gegenwärtigen moralphilosophischen Bedingungen als zweifelhafter Dienst erweisen, der die Geltungsgrundlagen der Ethik eher schwächen als stärken würde. Das weiß freilich auch P. nur allzugut; schließlich möchte er die Reich-Gottes-Vorstellung und den Gottesgedanken nur insofern als Grundlage der Ethik einführen, als sich die Unabweisbarkeit der Frage nach Gott zuvor im Bedenken der menschlichen Existenzproblematik gezeigt hat.

Wenn aber dogmatische und ethische Aussagen darin übereinkommen, daß ihre denkerische Rechtfertigung und der Aufweis ihrer Möglichkeit heute auf einer beiden vorausliegenden anthropologischen Ebene erfolgen müssen, erscheint es dann nicht naheliegend, statt von einer dogmatischen Begründung der Ethik von einer philosophischen Grundlegung der systematischen Theologie zu sprechen, die Dogmatik und Moraltheologie jeweils in eigenständiger Verantwortung zu leisten haben?

Freiburg Eberhard Schockenhoff

Pastoraltheologie

Sons, Rolf: **Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie.** Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. – Stuttgart: Calwer 1995.

XI, 217 S. (Calwer Theologische Monographien, C, Praktische Theologie, 24), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7668-3342-1

Seelsorge „zwischen Bibel und Psychotherapie" – hier stock' ich schon: Hat der Vf. denn scharf nachgedacht? Die „Bibel", jenes heilige Buch, welches eine Sammlung unterschiedlichster frommer Texte zweier Religionen aus ca. 1000 Jahren der Antike darstellt, in einem Atemzug mit „Psychotherapie" zu nennen, jenem Sammelbegriff für die unterschiedlichsten Schulen und Ansätze aus gerade mal 100 Jahren des zu Ende gehenden Millenniums – ist das überhaupt zulässig? Der Titel verheißt also bereits kategoriales Durcheinander, ein Verrechnen von Äpfeln und Oliven. Und das „Zwischen"? Zwischen jener alten Textsammlung und einer Fülle moderner Sozialpraktiken soll kirchliche Seelsorge irgendwie zu stehen kommen: Welches Schrift- und welches Glaubensverständnis liegt da vor? Wie bestimmt der Vf. das Verhältnis zwischen schriftlicher Überlieferung der Kirche (die ja nicht mit der Bibel identisch ist) und allgemeinmenschlicher Praxis des Helfens? Werden vielleicht Menschsein und Christsein gegeneinander ausgespielt?

Skeptisch interessiert lesen wir weiter: Um „die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart" soll es gehen. Gemeint sind neuere Seelsorgetheorien; die Praxis wäre eventuell anders als in einem Literaturbericht, den diese Erlanger Diss. aus den Jahren 1988–1993 liefert, zu erfassen und darzustellen. Oder werden wir es mit Praxisberichten und -hilfen zu tun bekommen? Das Inhaltsverzeichnis antwortet: Es gibt drei Hauptteile, nämlich „Die Seelsorgebewegung in der evangelischen Kirche in Deutschland", „Fragestellungen und Paradigmen gegenwärtiger Poimenik" und „Seelsorge und Psychotherapie im Gespräch".

Nach Ansicht des Vf.s „befindet sich" die Seelsorge „heute mehr denn je im Spannungsfeld zwischen einer biblisch-theologischen Orientierung einerseits und der Rezeption von psychotherapeutischen Kenntnissen und Verfahren andererseits" (1). „Diese Situation" erklärt er sich aus dem „Wandel, den die Seelsorge in den letzten 25 Jahren erfahren hat ... Orientierte sich die kerygmatische Seelsorge in erster Linie am Wort Gottes, so stand nun der Mensch im Mittelpunkt. Ging es jener vorwiegend um die Vermittlung von theologischen Inhalten, so sollten nun empirische Überlegungen die Seelsorge bestimmen ..." (ebd.) Wie sehr er damit die der dialektischen Theologie verpflichtete kerygmatische Seelsorge, aber auch die Poimenik der Seelsorgebewegung verzeichnet, bemerkt der Vf. nicht; das Buch strotzt von derlei Simplifizierungen.

Um das genannte „Spannungsfeld" (das von einer falschen Alternative lebt) besser verstehen zu können, soll nun die Geschichte „jenes poimenischen Aufbruchs" nachgezeichnet und bewertet werden. Das Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie bildet dabei den Hauptfokus. Dieser Dialog, von den Evangelikalen und Fundamentalisten ehemals als Sündenfall per se betrachtet, wird inzwischen diesseits und jenseits der Grenze zwischen den beiden Lagern geführt, wie der Vf. in seiner breiten Darstellung fundamentalistischer und evangelikaler Ansätze zeigt. Doch bevor er sich dieser Gruppierung (nicht ohne deutliche Sympathie) zuwendet, skizziert er erst einmal die historische Entwicklung: die Rezeption der Anregungen aus der amerikanischen Seelsorgebewegung, aus der Tiefenpsychologie und Sozialpsychologie (einschließlich des kurzen, aber heftigen Streits um die Gruppendynamik, in der die Evangelikalen wie einst schon in der historisch-kritischen Exegese einen neuen Ansturm des Teufels erblickten) sowie die „Korrelation" mit Paul Tillichs Theologie.

Als Aspekte der Gestalt der Seelsorgebewegung beschreibt S. „beratende Seelsorge", Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA) und Pastoralpsychologie. Auch die damaligen Kritiker (Fundamentalisten gegen Gruppendynamik, der reformierte Helmut Tacke mit theologischen Anfragen und Gerhard Besier mit einer Mischung aus Engagement für Verhaltens- statt Tiefenpsychologie und evangelikalen Tendenzen) kommen zu Wort. Unter *„Fragestellungen und Paradigmen gegenwärtiger Poimenik"* behandelt der Vf. exemplarisch J. E. Adams, die evangelikale Variante der Pastoralpsychologie (im Zweifelsfall braucht man vor alles, was in der volkskirchlichen Theologie bereits da ist, nur ein „Biblisch" zu setzen), Charismatiker mit ihrer Variante der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (Deutsche Gesellschaft für christliche Psychologie: IGNIS) und J. Scharfenbergs „Einführung in die Pastoralpsychologie". Allein von der Struktur der Arbeit her entsteht so der Eindruck, die gegenwärtige Poimenik sei beherrscht durch J. E. Adams, durch „Biblisch-therapeutische Seelsorge" und IGNIS neben einem pastoralpsychologischen Dinosaurier (Scharfenberg). Das entspricht zweifellos nicht der Realität gegenwärtiger deutschsprachiger evangelischer Pastoraltheologie.

Im dritten Teil will der Vf. nun systematisch-theologisch vorgehen, versucht eine (wie könnte es anders sein!) biblisch-theologische „Grundlegung der Seelsorge", informiert über „Grundlagen und Entwicklungen in Psychologie und Psychotherapie" (ausschließlich anhand von Sekundärliteratur), diskutiert das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie und bietet eine Lösung des alten Problems, wie Christsein und Menschsein, Glaube und Leben, Dogma und Ethos, Theologie und Humanwissenschaften sich denn zueinander verhielten, durch die Aufnahme von Martin Luthers Lehre von den zwei Regimenten an. Anschließend macht S. sich noch einmal Gedanken über die konkrete „Zusammenarbeit von Seelsorge und Psychotherapie". Als Ergebnis hält er *„Unterscheidung und Komplementarität"* fest.

Mit diesem Buch liegt eine weitere[1] Diss. zur deutschsprachigen zeitgenössischen Pastoraltheologie – speziell zur sog. Seelsorgebewegung – vor, die den Ertrag der poimenischen Debatte der letzten Jahrzehnte kritisch sichten und sichern will. Der Leser wird über einige wichtige Autoren und Gruppierungen im wesentlichen korrekt[2] informiert; andere, durchaus maßgebliche, Pastoraltheologen kommen nur gelegentlich zu Wort. Dabei beschränkt sich der Vf. wohl aus pragmatischen Gründen auf den deutschsprachigen Protestantismus (mit gelegentlichen scheuen Seitenblicken auf katholische Autoren, F. Arnold, I. Baumgartner, J. Blattner u. a.). Etliche für das Thema bedeutsame Autoren (besonders H. Harsch) und wichtige Werke der dargestellten Poimeniker[3] fehlen völlig, obwohl (oder weil?) sie das einseitige Bild der poimenisch-theologischen Landschaft, das S. zeichnet, verändert hätten.

Wodurch wird dieses Bild bestimmt? Einmal durch die Hermeneutik der Gefahr (dieser Begriff taucht bemerkenswert häufig auf), die der Angst um die rechte Lehre entsprungen zu sein scheint, sodann durch eine erkenntnistheoretisch nicht reflektierte biblizistische Perspektive, die offenbar in dem Wörtlein „biblisch" bzw. „biblisch-theologisch" über eine Art apotropäischen Zaubers verfügt, mit dessen Hilfe die Gefahren dieser Welt und ihrer Wissenschaften (z. B. einer Psychotherapie, die Seelen kränkt, Glauben zerstört und Menschen verführt) exorziert werden können, ferner durch die selektive Rezeption des Stoffes, ein starkes Harmonisierungsstreben (volkskirchliche, evangelikale und fundamentalistische Perspektiven sollen versöhnt werden), einen – mit dem theologischen Anliegen schwer zu vereinbarenden – Wissenschaftspositivismus[4] und die Verwendung unseriöser Quellen (z. B. des von S. durchaus als Pamphlet erkannten Büchleins von H.-K. Hofmann „Psychonautik-Stop", das den dort inkriminierten Autoren jedes Wort im Munde herumdreht).

Immer wieder werden falsche Fronten aufgemacht, die den Eindruck entstehen lassen, die Vertreter der Seelsorgebewegung hätten wesentliche theologische und anthropologische Aspekte übersehen oder gar preisgegeben, obwohl ein auch nur einigermaßen genaues Studium der Quellen hätte deutlich machen können, wie intensiv die Fragestellungen des Autors dort schon erörtert wurden. So wird z. B. die ‚christologische Lösung' des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie und eine entsprechende lutherisch-theologische Argumentation gegenüber H. Tacke gar nicht zur Kenntnis genommen, während der ganz analog gehandhabte Lösungsversuch mit der Zwei-Reiche-Lehre wie das Kaninchen aus dem Hut gezaubert und als wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt dargestellt wird. M. Nicols Anliegen, der vom „Zwang des Verkündigen-Müssens, andererseits von dem Pathos, Hilfe innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehung realisieren zu müssen" (77) befreien wolle, wird als gegenüber der Seelsorgebewegung weiterführender Ansatz gepriesen, obwohl wirklich alles, was in diesem Buch (Gespräch als Seelsorge, Göttingen 1990) steht, wenn auch teilweise mit anderem Vokabular schon bei früheren Autoren zu finden war. Widersprüchlich erscheint die durchaus mit einem gewissen Recht von S. betriebene Infragestellung der „Verwissenschaftlichung der Seelsorge" (79) bei gleichzeitigem Plädoyer für eine gründliche wissenschaftliche Validierung wertneutraler Therapieverfahren, die für eine seelsorgliche Praxis in Frage kämen. Als ginge es darum, Psychothera-

[1] 1994 erschien: M. Plieth, Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. Göttingen 1994. Ein zwar ebenfalls selektives, aber theologisch und methodisch souveräneres Werk, dessen Lektüre als notwendige Ergänzung zu dem hier besprochenen empfohlen wird!

[2] Kleinere Fehler lassen sich freilich immer wieder entdecken. Als einer von mehreren größeren Fehlern hat die These zu gelten, „mit der Anpassung an die Psychotherapie (habe) die Seelsorge die Freiheit verloren, von der klassischen Seelsorgetradition zu lernen"; vgl. dazu etwa Th. Bonhoeffer, Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge, München 1985. Aber auch die stark an H. Zwingli und der reformierten Tradition orientierten Publikationen des ‚Papstes' der amerikanischen Seelsorgebewegung S. Hiltner und in Deutschland u. v. a. die stark lutherisch geprägte theologische Orientierung von R. Riess und D. Stollberg waren eigentlich nicht zu übersehen.

[3] Etwa D. Stollberg, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis. Gütersloh 1978; aber auch das Themenheft der PTh 77 (1988), Nr. 10 zum 100. Geburtstag E. Thurneysens.

[4] Der Vf. glaubt tatsächlich an eine wertfreie, wissenschaftlich validierte Psychotherapie, weiß aber nicht, daß ausgerechnet die Variablen nach C. R. Rogers die bestvalidierten der Welt sind, und betet die Unterscheidung von „unwissenschaftlichen" hermeneutischen und „wissenschaftlichen" behavioristischen Therapieverfahren nach.

pie, welcher Form auch immer, für die Seelsorge zu rezipieren, und nicht vielmehr darum, Seelsorge in ihrer ‚menschlichen' (phänomenologischen) Gestalt als ein psychologisch erfaßbares Unternehmen zu verstehen, immer wieder kritisch zu untersuchen und gleichzeitig theologisch zu interpretieren, zu begründen und zu hinterfragen.

Jedenfalls ist es dem Vf. nicht gelungen, eine Abstraktionsebene zu erreichen, auf der das systematisch-theologische Grundproblem mit der konkreten Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie gekoppelt und theologisch wie erkenntnistheoretisch befriedigend gelöst würde. Leider läßt sich aber auch nicht erkennen, worin denn ein wirklich praxisorientierter und methodischer Fortschritt gegenüber Scharfenberg u. a. Pastoralpsychologen, die durch und durch praxisbezogen arbeiten woll(t)en, bestehen könnte.

Was bleibt unter dem Strich? Ein insgesamt informatives Literaturreferat und die gute Idee, Luthers Zwei-Reiche-Lehre zur Lösung der Grundfrage heranzuziehen. Daran wird man weiterarbeiten können. Wie Martin Luther und evangelikaler Fundamentalismus zusammengehen, bleibt allerdings ein Geheimnis.

Marburg Dietrich Stollberg

Religionswissenschaft

Pulsfort, Ernst: **Was ist los in der indischen Welt?** Das Drama auf dem indischen Subkontinent. – Freiburg: Herder 1993. 157 S., kart. DM 15,80

Das vorliegende Indienbuch besticht durch stupende Materialfülle verbunden mit klaren Konturen. Sein Gegenstand ist die soziopolitische Instabilität des Subkontinents, deren Faktoren Punkt für Punkt abgehandelt und auf ihre Ursachen zurückgeführt werden. Den Vf. leitet nicht allein akademisches Interesse; aber sein spürbares Engagement für Land und Leute ist eingebettet in eine weltweite Perspektive.

Indien ist ethnisch, sprachlich und religiös heterogen. Die Sprachgrenzen decken sich grob mit denen der Bundesstaaten. Die wirtschaftlich stärkeren versuchen, sich gegen den Zuzug aus ärmeren abzuschotten. Innerhalb der Staaten halten Familien, Clans, Subkasten, Kasten, Religionsgemeinschaften gegen alle anderen zusammen. Wo Blut ein besonderer Saft ist, sind Bürgersinn und Institutionen schwach; da hilft keine formal starke Exekutive. Und wenn das Gegeneinander sich unter Bedingungen von Mangel, Armut, Elend, jedoch in Sichtweite satter Wohlhabenheit abspielt, gewinnen die zentrifugalen endgültig die Oberhand über die zentripetalen Kräfte.

In dieser Situation reitet die erdrückende Bevölkerungsmehrheit (83 %) den Tiger des Hindu-Fundamentalismus. Obwohl ich die Befürchtung des Autors hinsichtlich dieser Umtriebe in Deutschland nicht teile, sei angemerkt, daß der Arier-Komplex in der Nazizeit einen unseligen Bund zwischen beiden Ländern gestiftet hat. Für Indien ist die arische (arya = edel) Einwanderung um ca. 1500 v. Chr. die Basis seiner Kultur; das umgedrehte Hakenkreuz sein Erbe. Die Nazis beschworen die gemeinsame arische Abstammung, und nicht wenige Hindus hoher Kaste pochen noch heute darauf. – Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch.

Kaste heißt auf Sanskrit varna, und varna heißt Farbe. Die hellhäutigen Eroberer machten sich die dunkelhäutigen (dravidischen) Ureinwohner untertan. Das Kastensystem ist ursprünglich eine nach dem Kriterium der Blutreinheit eingerichtete und an Funktionen gekoppelte Abstufung von Menschenwürde. – Das tief im kollektiven Unbewußten verwurzelte Überlegenheitsgefühl der Kastenhindus (Hindutva) hat sich seit den 60er Jahren zunehmend unter faschistischem Vorzeichen polarisiert; z. B. in der Shiv Sena = Shivas Armee und der die säkulare Congress-Partei konterkarierenden Bharatiya Janata Partei. Gandhis Grundsatz, der Staat müsse um der Gewissensfreiheit seiner Bürger willen säkular sein, ist in einer Welle von rechts untergegangen.

Der Hindu-Herrschaft widersetzen sich vor allem Regionen, die sich diskriminiert und überfremdet fühlen: die Sikhs (insgesamt 1,9 %) im Punjab, die muslimischen Kashmiris, die zum Christentum konvertierten Stämme im Nordosten; und natürlich die über das ganze Land verteilte starke Minderheit der Moslems (ca. 11 %). „Hindu" mutiert von einem religiösen zu einem national-geographischen Begriff: Wer in Indien lebt, soll nicht mehr Inder sein, sondern Hindu werden. – Hinter der vielgepriesenen hinduistischen Inklusivität kommt ein Moloch zum Vorschein.

Aber es gärt auch intern. Der Versuch, Jahrtausende benachteiligten Bevölkerungssegmenten (4. Kaste, Kastenlose, Stammesangehörige) durch Quotierung von Ausbildungs- und Arbeitsplätzen annähernde Chancengleichheit zu verschaffen, stößt auf erbitterten Widerstand der höheren Kasten, die scheinheilig umgekehrte Diskriminierung und Verfall des Leistungsniveaus ins Feld führen.

Das schwächste Drittel der Hindugesellschaft dient gewissenlosen Machtpolitikern als Dispositionsmasse zur Inszenierung chauvinistischer Ausschreitungen. Die Zukurzgekommenen reißen fremde Heiligtümer mit bloßen Händen ein, während edlere Etablierte aus den Kulissen beifällig zuschauen. Ayodhya reflektiert auch beschädigtes Selbstwertgefühl.

Wenn Inder insgesamt ihr jeweils Eigenes – das sei Bluts- und/oder Religionsgemeinschaft – hervorkehren, zuspitzen und ihm Allgemeingültigkeit verordnen wollen, so spricht diese militante Ideologisierung nicht für, sondern gegen eine ungebrochene Identität. Das mit Industrialisierung und Urbanisierung einhergehende gewisse Maß von Verwestlichung hat ihnen weder westlichen Wohlstand noch Weltgeltung gebracht. Indien (wie auch andere Entwicklungsländer) leidet an einer Profilneurose.

P. rechnet auf (116), welches Bürgerkriegspotential freigesetzt würde, sollte sich nur 1 % aller Nicht-Hindus der Hinduisierung gewaltsam erwehren; ein vielfaches Beirut wäre die Folge. – Da sei Bhagvan, Allah, Gott vor. Christen (2,5 %) könnten der Inkulturation des Christentums keinen besseren Dienst erweisen, als sich in der indischen Tradition passiven Widerstands zu üben.

Angesichts der Fülle von Informationen – die ich im einzelnen gar nicht nachprüfen kann – mag es beckmesserisch erscheinen, auf eine Lücke und schiefe oder unscharfe Formulierungen aufmerksam zu machen:

Die sträfliche Vernachlässigung von Landreform und dörflicher Ökonomie hat entscheidend zu Massenarbeitslosigkeit, Verarmung und Landflucht beigetragen.

Zur Frage nach der Menschenrechtsidee im Hinduismus (60): „internalisieren" kann nur eine Person.

Zu westlichem und indischem (hinduistischem!) Denken (62): logisches Denken grenzt ab und bewegt sich schrittweise auf einen Schluß hin (vgl. Syllogismus). Hindus erstreben eine Grenzen und letztlich die Realität überwindende Wahrheits*schau*. So unterscheiden sich Denken und Intuition.

Dieses Buch ist kein gehobener Reiseführer. Vielmehr bietet es – vollständig mit Literaturverzeichnis, Karten, Chronologie und Glossar – allen, die sich ernsthaft auf Indien einlassen wollen, lehrreiche Orientierung.

Dormagen Ina Podder-Theising

Philosophie

Schrödter, Hermann: **Das Verschwinden des Subjekts.** – Würzburg: Königshausen & Neumann 1994. XII, 293 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-88479-959-2

Der Bd versammelt die Beiträge eines interdisziplinär durchgeführten „Symposium Metamythologicum". Leitthema war die Frage, so der Hg., ob nicht das vielerorts behauptete Verschwinden des Subjekts „das Vakuum" geschaffen habe, „das die neuen Mythologien mit ihren Angeboten zur Sinnstiftung füllen wollen?" (IX). Damit rückte in den Mittelpunkt des Symposiums die Frage, „ob bestimmte kulturelle Vorgänge als Erscheinungsformen eines Verschwinden des Subjekts gewertet werden müssen" (ebd.). Dieser so spezifizierten Frage ging das Symposium in drei Sektionen nach.

In der Sektion „*Exotismus und Subjektivität*" (75–94, D. Kramer, K. Tokiwas, K.-H. Kohl, L. Hauser) wurde der Fragenkomplex verfolgt, inwieweit das Subjekt in simulierten Lebenswelten und in Formen des Exotismus verschwunden sei. Die Sektion „*Subjektivität – Verschwunden in künstlichen Welten und einer sich selbst organisierenden Natur?*" (123–226, W. Langenheder, H. Schrödter, I. Gniosdorsch, H. D. Mutschler, E. Nordhofen) thematisierte die Frage, ob Subjektivität, die zunächst als Natur und Kunst konstituierend gedacht wurde, untergegangen sei, oder doch in technisch, naturwissenschaftlich und ästhetisch produzierten Systemzusammenhängen einem Transformationsprozeß unterliege. In einem dritten Anlauf „*Verlust des Subjekts? – Christentum und neuere religiöse Bewegungen*" (227–260, H. Zinser, G. Knörzer) wurde das Verschwinden von Subjektivität vor dem Hintergrund neoreligiöser Bewegungen untersucht: Vor welche Herausforderungen sieht sich das gegenwärtige konfessionelle Christentum angesichts dieser Bewegungen und eines zunehmenden Identitätsverlusts des Subjekts gestellt?

Angefügt ist den Beiträgen eine von T. M. Schmidt besorgte „*Thematische Zusammenfassung der Beiträge und Diskussion*" sowie ein Sachindex und Personenregister (261–293).

Vorangestellt sind diesen Sektionen, auf deren Beiträge im einzelnen nicht eingegangen werden kann, *philosophische Reflexionen* zum Phänomen der Subjektivität (19–58, K.-M. Kodalle, H. M. Baumgartner, W. Oelmüller). Systematisch liegt dieser Anordnung die Überlegung zugrunde, daß eine präzise Bestimmung der Rede vom Verschwinden des Subjekts bereits die Entscheidung über die Frage verlangt, welche Aspekte am Phänomen von Subjektivität verzichtbar sind, so daß deshalb bestimmte kulturelle Erscheinungsformen als Ausdruck ihres Verschwindens interpretiert werden können.

Ausdrücklich an dieser Frage ist der Beitrag von Baumgartner interessiert. In „*Welches Subjekt ist verschunden?*" (19–28) mahnt B. Distinktionen zum Begriff der Subjektivität an. Mit Recht verschwunden sei das Subjekt als Vorschein von Versöhnung, insofern dieses nicht das Bild des Absoluten in der Welt darstelle. Mit Recht auch das Subjekt als Interpretament von Natur und

Geschichte, überhaupt die Vorstellung von Geschichte als einer einsehbaren Totalität (vgl. 24, 26).

Keineswegs aber seien andere Aspekte am Begriff von Subjektivität verzichtbar: 1. die Personalpronomina, 2. die transzendentale Synthesisleistung des „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, 3. das Moment der Personalität, das die Zurechenbarkeit von Handlungen, selbst noch die Rede vom Verschwinden des Subjekts verbürgt, und 4. das Subjekt in der Intersubjektivität der sprachlichen Kommunikation (vgl. 22f, 27). Wegen dieser unverzichtbaren Aspekte am Begriff der Subjektivität sei „die Rede vom Verschwinden des Subjekts in dieser allgemeinen Phrase ... ihrerseits totalisierend und als totalisierende Zeitdiagnose verfehlt" (27). Evidentermaßen sucht B. mit diesen Bestimmungen vor allem das Erbe Kants und Kierkegaards als für die Subjektphilosophie verpflichtend hochzuhalten.

Daß vor dem Hintergrund um sich greifender Technisierungs-, Digitalisierungs-, aber auch Ästhetisierungsprozesse die Möglichkeit selbstbestimmter Subjektivität real bedroht ist und sogar deren Idee ins Vergessen zu geraten droht, dürfte kaum zu bestreiten sein. Wie massiv diese Prozesse sich inzwischen bemerkbar machen und damit neuen Mythologien ihren Platz bereiten, machen die verschiedenen, im weitesten Sinne kulturphänomenologischen Beiträge eindrücklich deutlich und empfehlen das Buch zur Lektüre. Die Diskussion wird exakt an der von Baumgartner angemahnten Fragestellung, auf welches Subjekt zu verzichten sei und auf welches nicht, zu führen sein. Darüber zu befinden, ist aber nur in der Instanz des Subjekts selber möglich, von diesem aber auch zu verantworten.

Münster Magnus Striet

Kobusch, Theo: **Die Entdeckung der Person.** Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. – Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder 1993. 300 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-23066-6

Daß es zur angemessenen Erfassung der durch Freiheit gegründeten oder geprägten Wirklichkeit der Metaphysik bedarf, einer Metaphysik allerdings, die von der klassischen, an den Naturdingen orientierten Substanzontologie unterschieden ist; daß die Anfänge einer solchen *Metaphysik der Freiheit* bereits in den christologischen Spekulationen des 13. Jh.s liegen; daß in der Tradition dieser Metaphysik nicht nur der moderne Personbegriff, sondern auch dessen verfassungsrechtliche Sicherung in der Proklamation der Menschenrechte stehen – so lauten die Grundthesen des material überaus reichen und zugleich systematisch anregenden Buches von T. Kobusch.

Von dem von K. dargestellten langen Weg, auf dem sich die „Metaphysik der Freiheit" zu einer kritischen und gegenüber der aristotelischen Metaphysik eigenständigen Wissenschaft entwickelt hat, können hier nur die markantesten Abschnitte Erwähnung finden:

In der Scholastik des 13. Jh.s bricht – erstmals in der Christologie Alexander v. Hales – die Erkenntnis auf, daß die Person als *ens morale* in den aristotelischen Kategorien nicht faßbar ist (23–30). Ohne daß es bereits zu deren systematischer Begründung käme, werden in der Folgezeit Rechte formuliert, die der Person aufgrund ihrer, in der Freiheitsbegabung begründeten, Würde zukommen (31–36).

Die nähere ontologische Bestimmung der *entia moralia* – d. h. der freiheitsbegabten Person sowie der durch sie konstituierten Wirklichkeiten – wird zur Leitfrage der weiteren Untersuchung (37–54). Suarez begründet die Eigenständigkeit der *entia moralia* darin, daß sie dem freien Handeln entstammen (55–66). Indem Pufendorf den Menschen als *ens morale* zum Prinzip seiner breit rezipierten *ethica universalis* erhebt (67–71), kleidet er „die scholastische Lehre vom ens morale erstmals in ein neuzeitliches Gewand" (67). Bedeutend wird sein Werk jedoch vor allem durch die Kategorisierung der *entia moralia* in Analogie zur aristotelischen Naturontologie, legt er damit doch die ontologischen Fundamente nicht nur des Naturrechts, sondern auch der Staats- und Wirtschaftslehre (71–82). In der Folgezeit richtet sich das Interesse zunehmend auf eine „Metaphysik der Person", die sowohl die den Menschen als Menschen bindende Pflicht wie auch die konkrete Formulierung unveräußerlicher Menschenrechte (Wolff) zu begründen vermag (82–100).

Damit philosophiegeschichtlich an der Schwelle zum Denken Kants angelangt, widmet K. ein bemerkenswertes Kap. dem Aufweis, daß und wie der hier entwickelte Person- und Freiheitsbegriff in der amerikanischen und französischen Verfassung politisch fruchtbar wird (101–116). Sah schon die vorneuzeitliche Tradition in der Wertschätzung durch andere Freiheit einen wesentlichen ontologischen Grund der *entia moralia*, so begreift Rousseau in seiner Lehre vom „volonté générale" die gesellschaftliche Anerkennung der Freiheit jedes Menschen als den Schritt, in dem Freiheit allererst wirklich wird (117–129). Das Verdienst Kants liegt, so K., in der konsequenten Fortführung der ihm bereits vorgegebenen inhaltlichen und methodischen Linien, die ihn zu einer „Metaphysik der Sitten" als kritischer, d. h. auf rein apriorischen Vernunftbegriffen beruhenden Wissenschaft führt. Die Autonomiefreiheit bestimmt Kant als Bedingung der Möglichkeit sittlichen wie rechtlichen Handelns und Verpflichtetseins (129–157). K. liest bereits Kant ganz unter der Perspektive der in der Freiheit selbst liegenden Notwendigkeit, andere Freiheit anzuerkennen. Diese Verpflichtung findet für ihn in Hegels Gedanken von der im Recht des Staates konkret werdenden Freiheit ihren angemessenen Ausdruck (158–171).

K. läßt nun die bedeutendsten Kritiker einer „Metaphysik der Freiheit bzw. der Person" zu Wort kommen: Thomasius mit seiner Bestreitung der Herrschaft des Intellekts über den Willen (173–178); Schopenhauer, der mit Hilfe seiner „Metaphysik des Willens" den Begriff einer freiheitsbegabten Person aporetisiert (178–188); und vor allem Nietzsche, dessen Destruktion nicht nur des Subjektdenkens, sondern damit auch einer „Metaphysik der Sitten" nach K. zu einer umfassenden „Metaphysik der Kunst" (204) im Gedanken des „Willen zur Macht" führt (188–205).

Eine Antwort auf diese Kritik sieht K. in der konsequenten Entsubstantialisierung der entia moralia (207), die er als Zielpunkt der neuesten „Metaphysik der Freiheit" eruiert. Hier mißt K. den Spekulativen Theisten, namentlich dem von ihm der Vergessenheit enthobenen Chalibäus große Bedeutung zu: Indem dieser nicht die Macht, sondern die Entsagung, die liebende Freilassung anderer Freiheit, als Verwirklichung der Freiheit begreift, überwindet er Hegels Diskreditierung der subjektiven Freiheit (207–222). Die erst als intersubjektive Beziehung – und deshalb „substanzlos" – sich realisierende Freiheit entdeckt K. als verbindenden Forschungsgegenstand von Simmels „Ontologie des Intersubjektiven" (223–232), von Löwiths dialogphilosophischem Einspruch gegen Heidegger (234–239), von Maihofers – ebenfalls gegen Heidegger gerichteten – Aufweis der *entia moralia* als Kultursachverhalten (239–244) und im von Plessner entfalteten Rollenbegriff der Soziologie (244–253). Wenn auch in den letztgenannten Ansätzen die Frage nach der transzendentalen Begründung menschlicher Freiheit und ihrer Würde in den Hintergrund tritt, stehen sie als Reflexion auf die Eigenständigkeit freiheitsbedingter Wirklichkeit doch eindeutig in der von K. aufgewiesenen Tradition der „Metaphysik der Freiheit".

In seiner Schlußreflexion (255–262) verbindet K. die beiden Fragerichtungen dieser Metaphysik in eindrucksvoller Weise: Zum einen bestimmt er die menschliche Freiheit als Möglichkeitsbedingung der Intersubjektivität, in der der Mensch sich immer schon vorfindet, sowie als unbedingten Geltungsgrund menschlicher Würde. Zu ihrem faktischen Sein aber kommt diese Würde erst in ihrem freien Anerkanntwerden. Eine der unbedingten Würde des Menschen wirklich entsprechende Anerkennung aber kann, wegen ihres stets nur begrenzten zwischenmenschlichen Gelingens, dem Menschen nur von Gott geschenkt werden. Deshalb, so K. in großer Nähe zu Hegel, stellt das Christentum den notwendigen Hintergrund einer „Metaphysik der Freiheit" dar, die wiederum zur Verwirklichung der Freiheit entscheidend beiträgt.

Das besondere Verdienst dieses Buches liegt zweifellos in der Aufdeckung der bisher so nicht erkannten Geschichte des modernen Personbegriffs und seiner philosophischen wie politisch-rechtlichen Wirkungen. Dabei gelingt es K. in bemerkenswerter Weise, die historische Darstellung (oft ebenso wichtiger wie gemeinhin unbeachteter Autoren) mit der systematischen Entfaltung zu verbinden. In ihrer von ihm eingeforderten und durchgehaltenen Eigenständigkeit vermag eine „Metaphysik der Freiheit" nicht nur aus den verhärteten Frontstellungen der aktuellen Metaphysik-Diskussion hinauszuführen, sondern auch die unbedingte Würde menschlicher Freiheit sowie die Notwendigkeit ihrer interpersonalen Verwirklichung zu begründen.

Im Blick auf die Gesamtdarstellung, deren synthetisierendes Grundanliegen bisweilen zur Unterbewertung von Differenzen führt (etwa zwischen Kant und Hegel), wäre eine ausführlichere Erwiderung gegenüber den dargestellten Bestreitungen menschlicher Personalität und Freiheit (Thomasius, Schopenhauer, Nietzsche) wünschenswert gewesen, reicht diese Kritik doch weiter als bis zur klassischen Substanzontologie. Doch trotz dieses Desiderats stellt K.s Buch einen innovativen und ebenso gut lesbaren wie lesenswerten Beitrag zur Grundlegungsproblematik der modernen Anthropologie dar.

Münster Michael Bongardt

Spiritualität

Johannes vom Kreuz. Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, hg. u. übers. v. Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters OCD. –Freiburg: Herder 1995. 223 S. (Herder Spektrum, 4374), kart. DM 16,80 ISBN: 3-451-04374-2

Die im Januar 1992 gegründete Arbeitsgemeinschaft INTERKARM der karmelitanischen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum hat sich u. a. zur Aufgabe gemacht, die bereits von Sr. Elisabeth Peeters OCD begonnene Übersetzung der Werke von Johannes vom Kreuz weiterzuführen und zu fördern. Seit Juni 1995 liegt nun als erster Teil dieses Projektes die Neuübersetzung der „Dunklen Nacht" vor.

Das Werk wird als „vollständige Neuübersetzung" auf der Titelseite bezeichnet, womit folgendes gemeint ist: „Diese Übersetzung ist insofern neu, als sie eine möglichst große Nähe zum spanischen Original anstrebt." Der Leser und die Leserin sollten auf diese Weise möglichst genau wissen können, „was da steht". (21)

Das spezifisch Eigene dabei ist das Bestreben, alle wichtigen Leitworte – „sofern sie in demselben Sinn verwendet werden – ‚idiolekt', d. h. jeweils mit demselben Wortstamm zu übersetzen, so daß auch im deutschen Text ersichtlich wird, in welchem Zusammenhang Johannes vom Kreuz ein bestimmtes Leitwort verwendet".

Auf diese Weise kann die Gefahr vermieden werden, „daß manche Schlüsselbegriffe nicht mehr als sprachliche Konstanten in der Beschreibung geistlicher Prozesse erkannt werden oder aber Sprachverschiebungen und Sprachnuancen, die Veränderungen markieren, nicht als solche auffallen können".

Was in diesen wenigen Sätzen über das Übersetzen wichtiger Schlüsselbegriffe gesagt wird, ist im Grunde das Ergebnis einer längeren wissenschaftlichen Erforschung geistlicher Texte, wie diese seit mehreren Jahren im Titus-Brandsma-Institut der Univ. Nijmwegen (NL) betrieben wird.

Für viele deutsche Leser und Leserinnen wird es am Anfang nicht leicht sein, sich an diese Art wörtlicher Übersetzung zu gewöhnen, weil teilweise mit Begriffen übersetzt wird, die wie eine Neuschöpfung wirken und z. B. auch im vertrauten „Duden" nicht vorkommen, die aber gerade durch den verfremdenden Effekt, ein ganz neues Licht auf die alten Schlüsselbegriffe bei Johannes vom Kreuz sowie bei vielen anderen geistlichen Schriftstellern werfen, bzw. einen neuen Zugang zu ihnen ermöglichen. So wird z. B. auf die Unterscheidung bei Johannes vom Kreuz zwischen *reformación* und *transformación* hingewiesen. Nach Darstellung des Übersetzerteams verwendet Johannes vom Kreuz ersteren Begriff ausschließlich für die anfängliche, nicht sehr tiefgreifende Läuterung des Sinnenbereichs, letzteren für den umfassenden Umwandlungsprozeß, der den ganzen Menschen umfaßt. So wird reformación konsequent mit *Umformung*, transformación mit *Überformung* übersetzt.

Wie schon gesagt, geht es darum, möglichst dicht am spanischen Original erfahren zu können, „was da steht". Gleichzeitig soll damit vermieden werden, daß es zu Übersetzungen kommt, die zu Fehlinterpretationen Anlaß geben könnten (wie „Begierde" für „apetito", „Abtötung" für „mortificación", „Selbstverleugnung" für „negación" usw.).

Wenn z. B. *apetito* mit „Begierde" übersetzt wird, entsteht der Eindruck, „es handle sich um einen in sich negativen Impuls, den es zu beseitigen gilt. In Wirklichkeit versteht Johannes unter *apetito* eine wichtige Grunddynamik des menschlichen, auch des geistlichen Lebens, nämlich, die Kraft, etwas anzustreben, was dem Menschen wertvoll erscheint. Dieser ‚Strebekraft, verdankt der Mensch es letztlich auch, daß er sich Gott zuwenden kann. Nur bedarf es eines Läuterungsprozesses, der ihn nach und nach dazu befähigt, diese an sich wertvolle Kraft richtig einzusetzen, d. h. sie nicht auf alles mögliche, was ihm letztlich keine Erfüllung schenkt, sondern auf ihr eigentliches Ziel, Gott, hinzulenken." (22)

Das Übersetzerteam hält konsequent an dem Wortstamm streb- fest und verwendet nicht etwa das eine Mal „Begierde" und das andere Mal, z. B. wenn eindeutig die Rede von apetito nach Gott ist, „Sehnsucht", „als handle es sich um zwei völlig verschiedene Impulse" (ebd.).

Was dadurch konkret an Aussagekraft und an Verständnismöglichkeiten gewonnen wird, können Vergleiche[1] mit bisherigen deutschen Übersetzungen deutlich machen. Auch wenn es durch die textgetreue Übersetzung dem Leser und der Leserin nicht immer leicht gemacht wird, in das Denken und Empfinden des spanischen Karmeliters hineinzukommen, so zeigt sie aber sehr bald, daß es Johannes vom Kreuz letztlich um das Wachsen in der Liebe zu Gott und zum Nächsten geht, weit über jede Form von Moral- oder Tugendlehre hinaus. Gleichzeitig wird deutlich, wie umgekehrt Gott selber dabei ist, uns Menschen seine Liebe zu erweisen, damit wir „Gott werden durch Teilhabe" (vgl. S. 13 und Erklärung des Schlüsselwortes Gott, 209).

Im großen Wirrwarr unserer Zeit, mit den unterschiedlichsten Angeboten, auch auf dem „religiös-mystischen" Sektor, sind die Gedanken des Johannes vom Kreuz von höchster Aktualität, weil sie helfen, den Menschen auf das Wesentliche hinzuweisen bzw. ihn dorthin zu führen, und weil sie helfen, dabei alles Schädliche und Hinderliche als solches zu unterscheiden und zu überwinden. In diesem „Läuterungsprozeß" bleibt dem Menschen „die dunkle Nacht" nicht erspart.

Als 1991 im 400sten Todesjahre des Johannes vom Kreuz die Provinziale des Stammordens im spanischen Salamanca, seinem Studienort, zusammenkamen, war eines der Kernworte dieses Treffens, das sich ausdrücklich mit dem Gedankengut des Johannes befaßte, „Karmel: Schule der Liebe". Johannes wollte, so einer der Referenten, im wesentlichen sagen, daß Gott den Menschen bedingungslos liebe, und daß die Schöpfung des Menschen ein Akt bedingungsloser Liebe sei. Wenn uns dies bewußt werde, könne Spiritualität nicht auf Gebet bzw. Gebetszeiten beschränkt bleiben, sondern müsse und werde dann auch alle Aspekte des alltäglichen Lebens umfassen. Je mehr diese Liebe uns durchdringe, um so mehr gehen wir weg von uns selbst und wenden uns Gott bzw. dem anderen in dessen eigener Würde zu. Johannes wollte uns die „einfache Liebe" lehren. Genau dies ist auch der Hauptgedanke und Hauptinhalt des nun vorliegenden Buches über „Die Dunkle Nacht".

Das Buch besteht aus acht Liedstrophen und einer anschließenden, sehr ausführlichen Erklärung der ersten beiden Strophen. Von der dritten Strophe gibt es nur eine kurze Erklärung. Danach bricht der Kommentar plötzlich ab (vgl. Anm. S. 203).

Die nun vorliegende Neuübersetzung wurde nach der kritischen Textausgabe[2] von José Vicente Rodriguez und Federico Ruiz Salvador vorgenommen. Von den Fußnoten heißt es, daß diese zum Teil neu erstellt wurden, zum Großteil aber der Ausgabe von E. Pacho OCD (Obras Completas, Burgos 1982) entnommen seien (vgl. 23–24).

Damit sei hier eine kritische Bemerkung erlaubt: Leider ist an keiner Stelle ersichtlich, was nun wirklich der Ausgabe von Pacho entnommen ist, und was persönliche Fußnoten des Übersetzerteams sind. Auch wird bei der Erklärung wichtiger Schlüsselworte im Anhang nicht deutlich, was auf das Konto der gebrauchten textkritischen Ausgaben, und was auf das Konto des Übersetzerteams zurückgeht. Eine Danksagung von Ulrich Dobhan OCD an die Fachberater (José Vicente Rodríguez OCD, Avila / Spanien, u. Federico Ruiz OCD, Rom, 223), klärt diese Frage nicht. Wir hoffen, daß bei der Übersetzung der weiteren Werke des Johannes vom Kreuz diesbezüglich mehr Klarheit geschaffen wird.

Abgesehen von den genannten kritischen Bemerkungen können wir die hier vorliegende Neuübersetzung nur allen empfehlen, die in irgendeiner Weise an der Vertiefung ihres geistlich-religiösen Lebens interessiert sind, bzw. die sich in ihrem Theologiestudium näher mit dem Thema Spiritualität oder gar Karmelspiritualität befassen möchten. Es ist zu begrüßen, daß dieses sicherlich sehr anspruchsvolle, aber mit höchster Sorgfalt ins Deutsche übersetzte Werk des spanischen Mystikers auf den deutschsprachigen Markt gebracht wurde.

Mainz Leo Groothuis OCarm

[1] So finden wir in der neuen Übersetzung folgenden Text: „Aufgrund der Begierde nach geistlichem Geschmack, die viele Anfänger haben, bemächtigen sich ihrer in aller Regel viele Unvollkommenheiten aus der Fehlhaltung des Zornes. Wenn das Verkosten und der Wohlgeschmack an geistlichen Dingen bei ihnen aufhört, verbleiben sie natürlich ohne Köstlichkeit." (48) In der 1961 erschienenen Übersetzung von Irene Behn heißt es an dieser Stelle: „Da viele Anfangende so begierig nach geistlichen Genüssen sind, empfangen sie zugleich mit solchen Freuden sehr häufig die Unvollkommenheiten aus dem Laster des Zornes. Wenn nämlich Geschmack und Lust an geistlichen Dingen vergehen, dann sind sie freilich mißmutig." (Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht und die Gedichte, übers. von Irene Behn, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 83)
Wir sehen alleine schon an diesem Beispiel, wie die neue Übersetzung konsequent an der von Johannes vom Kreuz verwendeten Bildsprache bezüglich des sinnenhaften Schmeckens, Verkostens usw. festhält, und dadurch an Aussagekraft gewinnt, während die Übersetzung von Behn nur teilweise dieser Bildsprache Rechnung trägt, bzw. bestimmte Worte gleich auf eine ganz andere Ebene bringt und damit dann auch dem Text eine ganz eigene Interpretation gibt. Vor allem der Satzabschnitt: „verbleiben sie natürlich ohne Köstlichkeit" ist inhaltlich ganz anders als: „dann sind sie freilich mißmutig".

Herbstrith, Waltraud: **Therese von Lisieux.** Geschichte eines angefochtenen Lebens. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1994. 215 S. (Große Gestalten des Glaubens, 8), geb. DM 28,00 ISBN: 3-87996-313-4

In einer in Einzelstücken neubearbeiteten Fassung legt die bekannte Tübinger Karmelitin ihre Deutung der Therese von Lisieux vor, die erstmals 1972 erschienen war. Einem intellektuellen und spirituell aufgeschlossenen Leserkreis, dem aber die Frömmigkeit des 19. Jh.s fremd erscheint, möchte sie eine Therese erschließen, die für eine nüchterne, an der Schrift und an ungeschönter Bejahung der Wirklichkeit orientierte Spiritualität Maßstäbe setzte.

Dafür geht sie zunächst Thereses Leben bis zum Karmeleintritt und dann einigen Schwerpunkten ihres geistlichen Lebens nach: Umgang mit den Konflikten des Zusammenlebens, die Schrift als innerer Lehrer, kleiner Weg als Annahme des Alltags, Maria „als eine von uns" (113), Meditation in liebendem Ausharren vor Gott (ein besonders gelungenes Kap.) und Gottesliebe, die sich in der Liebe zum Nächsten und besonders dem Ärmsten verwirklicht.

Drei Kap. widmet sie der Anfechtung von Thereses Glauben in ihren letzten 18 Lebensmonaten, für H. eine Schlüsselerfahrung, die Therese zur Solidarität „mit denen, die in irgendeiner Form getrennt von Gott leben" (173), führte. Durch Glaubensnacht und Not der Tuberkulose löst sich Thereses

[2] Obras Completas de San Juan de la Cruz, Madrid [5]1993, vgl. 23.

Suche nach Wahrheit auch von den Klischees und den Beschönigungen ihrer Umwelt. In einem Schlußkap. beschreibt H. das Sterben Thereses in „letzter Entäußerung" (198).

Was ihre Methode angeht, gibt H. gerne längere Zitate wieder, die durch ihre eigenen Deutungen miteinander verbunden sind, manchmal ergänzt durch markante Aussagen moderner Autoren. So ist fast eine Art Therese-Lesebuch entstanden. Dessen Kap. sind manchmal auf prägnante Thesen hin geschrieben (z. B. im Kap. „Entdeckung des Evangeliums") und manchmal eher assoziativ um einzelne Themen gruppiert (z. B. im Kap. „Was ist Wahrheit?").

In diesen oft gut ausgewählten Zitaten zeigt sich eine große Vertrautheit mit der Gestalt der Heiligen aus Lisieux. Dabei zieht sich wie ein roter Faden H.s Interesse durch das Buch, Therese gegen den Strom ihrer zeitgenössischen Frömmigkeit zu lesen und sie in der Art eines christlichen Existenzialismus zu verstehen: Aushalten der eigenen Gebrochenheit und der Härte des Daseins, Skepsis gegenüber allen Systemen, Bräuchen und überhaupt dem Religiösen, Konzentration auf die Schrift und Ringen um Liebe, Abbau gesellschaftlicher Schranken und Solidarität unter den Leidenden.

In den über 20 Jahren seit der Erstfassung dieses Buches hat die Thereseforschung allerdings große Fortschritte gemacht, die naturgemäß nur wenig berücksichtigt werden konnten. So ist nie eines der Gedichte, Gebete oder Theaterstücke zitiert, die inzwischen mustergültig ediert vorliegen und die für Thereses Spiritualität unverzichtbar sind. Insbesondere durch die Geringachtung der „im konventionellen Ton des Jh.s gedrechselten Verse" (163) vergibt sich H. den Zugang zu einer der wichtigsten Quellen, nach der etwa das Kap. über Maria neu geschrieben werden müßte. Auch finden sich gelegentlich Ansichten, die wenigstens zu differenzieren wären. Thereses zeitweilige Skrupulosität dem „seelisch labilen" Vater zuzuschreiben (19, vgl. 24), während Mme Martin als „eine am Leben hängende, humorvolle Mutter" (20) geschildert wird (darin übrigens genau im Gegensatz zur ebenfalls einseitigen Deutung von Jean-François Six), läßt sich wohl so nicht halten. Ihre Heilung von den Skrupeln und das Weihnachtserlebnis werden zu sehr vermischt (50–56). Daß Therese, „bis dahin kerngesund", sich bei der Pflege der Grippekranken im Kloster 1890/91 „den Todeskeim geholt zu haben" scheint (75), ist nicht mehr als eine Vermutung; sie war schon als Kind für schwere Erkältungen anfällig und war offensichtlich dem strengen Leben im immer feuchten Kloster körperlich nicht gewachsen. Entgegen der Behauptung von H. (112f) ist das Bild Christi als des Seelenbräutigams sogar zentral für Therese.

Zwei Thesen lassen sich m. E. heute nicht mehr aufrechterhalten. Therese hat nicht eigentlich eine Versuchung zum Atheismus erlebt, sagt sie doch: „Gewiß glaube ich an den Dieb (sc. Christus). Auf den Himmel bezieht sich alles" (CJ 3.7.3). Bezeichnend ist vielmehr die innere Zerrissenheit angesichts der Hoffnung auf den Himmel, der für Therese immer ein Bild tiefer Einheit in Gott war. So erfuhr sie wahrscheinlich auf der einen Seite zunächst erneut ihre Skrupel und die Angst, verdammt zu sein, die sich dann ausweitete zur Bedrängnis durch die blasphemischen Stimmen der Ungläubigen, auf der anderen Seite zugleich aber auch einen Frieden, in dem sie der bleibenden Zuwendung Gottes gewiß war. Darin liegen Ansätze einer theologischen Existenz in der Angleichung an den Verlassenheitsschrei Jesu, die noch kaum ausgelotet sind.

Sodann hebt H. Therese scharf von der als jansenistisch (z. B. 76 und 84) gezeichneten Spiritualität ihrer Zeit ab. Zunächst wäre historisch die Gleichsetzung von Jansenismus mit Werkfrömmigkeit zu hinterfragen und die pauschale Charakterisierung der französischen Frömmigkeit des ausgehenden 19. Jh.s als „Jahrzehnte jansenistischer Verdunkelung" (84) zu differenzieren. Für die Frömmigkeit im Karmel ihrer Zeit war zwar die Bérullesche asketische Auffassung maßgebend. Diese ist aber nicht eigentlich als jansenistisch zu bezeichnen, wenn dieses Wort nicht inflationär gebraucht werden soll. Noch wichtiger ist aber Thereses Hintergrund in ihrer Familie und deren bürgerlicher Frömmigkeit, die die Innigkeit und Ordnung der bürgerlichen Familie auf Gott übertrug. Eine solche Haltung war von der Nähe zu Gott, einer gefühlvollen Frömmigkeit, der Bedeutung der eigenen Erfahrung, aber auch von einer beständigen Selbstprüfung und von hoher Selbstdisziplin gekennzeichnet. Sie ist der Grund, aus dem ihr kleiner Weg wächst. Bis zuletzt hat Therese z. B. in ihren Bildern ausgiebig daran partizipiert und hat sie doch im Entscheidenden, nämlich im Wenn-Dann-Denken, verlassen.

Ist also in der bürgerlichen Frömmigkeit die Wende vom Gott der Furcht zu dem der Liebe schon vorgezeichnet, zieht Therese daraus die letzte Konsequenz und führt gerade so in die Moderne. So ließe sich H.s kraftvolles Theresebild im Blick auf neuere Untersuchungen sicher noch weiterentwickeln.

Arenrath Andreas Wollbold

Kurzrezensionen

Araki, Emiko Dorothea: **Jochen Klepper – Aufbruch zum ewigen Haus.** Eine Motivstudie zu seinen Tagebüchern. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 230 S. (Christliche deutsche Autoren des 20. Jahrhunderts, 3), kart. DM 65,00 ISBN: 3-631-46127-5

„Jochen Klepper ist kein Dichter, der illegale Kampfschriften, rote oder braune Aktionsliteratur geschrieben hat, sich auch weder faschistischen noch antifaschistischen Bewegungen angeschlossen hat, dafür aber mit seinem schmalen Werk schon zu Lebzeiten eine erstaunlich breite Leserschaft über politische, soziale und konfessionelle Grenzen hinweg erreichte. Aufgrund dieser Position zwischen Regimetreuen und Regimegegnern hat sich Klepper zugleich auch schon früh Beifallsbekundungen und Verdächtigungen von beiden Lagern zugezogen. Nicht selten haben dabei die Kritiker, ob zustimmend oder ablehnend, eher ihren eigenen politischen Standort herausgestellt, als die Position Jochen Kleppers zu beschreiben." (21–22) – Unschwer ist zu erkennen, daß sich die 1960 geborene Vf.in japanischer Herkunft mit ihrer Bochumer Diss. erstaunlich adäquat in Jochen Kleppers Denken und Existenz eingefühlt hat. Die Arbeit ist in einem unprätentiösen, schlichten Deutsch geschrieben; sie weicht den Problemen nie durch nebelhaften Phrasen aus. Eine Fortsetzung der Reihe wäre zu wünschen. F. W. K.

Bischofberger, Norbert: **Werden wir wiederkommen?** Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie. – Mainz: M. Grünewald / Kampen: KoK Pharos 1996. 326 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-7867-1895-4 / 90-390-0232-0

Diese beim jetzigen Baseler Bischof, dem Dogmatiker Klaus Koch (danach Luzern) gearbeitete Diss. bietet eine zuverlässige geschichtliche Übersicht über den Reinkarnationsgedanken im Westen und setzt ihn zu den Grundaspekten christlicher Eschatologie in Beziehung. Seine These, daß der christliche Läuterungsgedanke eine (christliche) Reinkarnationslehre möglich mache (ohne daß sie indes notwendig ist), ist bemerkenswert. H. E. W.

Heil, Christoph: **Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus.** Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. XV, 386 S. (Bonner Biblischer Beiträge, 96), geb. DM 118,00 ISBN: 3-89547-062-7

Nach einer Darstellung der Speisegebote in biblischen und frühjüdischen Schriften untersucht Heil einschlägige Passagen in Röm, 1 Kor und Gal. Abschließend unternimmt er einen Ausblick auf die nachpaulinische Entwicklung. Bei dem „Parforceritt" durch das umfangreiche Quellenmaterial von Hosea bis Augustinus und einer teilweise recht breiten Erörterung von Einleitungsfragen zu den Paulinen bleibt für die linguistische Analyse der Paulustexte oft nicht mehr als eine Problemanzeige (etwa 189–192). Dennoch ermöglicht die umfassend präsentierte Sekundärliteratur einen guten Überblick über den Stand der Diskussion. B. J.

Zur Unterscheidung der Geister. Hg. v. Adel Theodor Khoury. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 133 S. (Beiträge zu Medjugorje, 4), kart. DM 12,00 ISBN: 3-89375-094-0

Der in der Reihe ‚Beiträge zu Medjugorje' vom Medjugorje-Zentrum Siegen herausgegebene Sammelbd geht auf eine Tagung von Priester und Laien im Zisterzienserkloster Marienstatt/Westerwald zurück. Ähnlich wie in den sonstigen Publikationen aus der Reihe sieht auch dieses Werk – nach Aussage des Vorwortes – seine Aufgabe darin, „theologisch-pastorale Hilfestellung in der sauberen Vermittlung und Deutung des Welt-Phänomens Medjugorje zu geben" (9). Aufgrund biblischer und dogmengeschichtlicher Auszüge zur Pneumatologie wird in drei Aufsätzen versucht, Kriterien für die in Medjugorje ergangene Botschaft abzuleiten. Der Aufsatz Adel Theo-

dor Khourys über das Verhältnis von Christentum und Islam und Jörg Müllers Beitrag zur Unterscheidung der Geister in der pastoralen Praxis fallen etwas aus diesem Rahmen heraus. M. R.

Kurz, Paul Konrad: **Osterpassion.** Szenische Gedichte zu Kreuzweg und Auferstehung. Mit Bildern von Georg Meistermann aus dem Kreuzweg von St. Fidelis Stuttgart. – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 128 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0758-6

Das der Schriftleitung vom Verlag zugegangene Werk gehört weniger in eine Rezensionszeitschrift wissenschaftlicher Theologie, ist es doch ein zweifellos herausragendes Beispiel heutiger an der Schrift orientierter Spiritualität. Erich Jooss erläutert (117–125), was dem Vf. gelingt: „Was die Notwendigkeit von Literatur (heute) ausmacht, ist unter den Bedingungen des medialen Sprachverbrauchs zugleich ihre Not: Sie darf keine Paraphrasen des Bekannten liefern, sondern muß eine neue Sprache (er-)finden, die widerständige Wahrnehmungen, authentische Erfahrungen zuläßt. Dann erst gewinnt die Literatur, die Poesie jene Freiheit zurück, von der P. K. Kurz" in seinen Gedichten spricht. K. R.

Martini, Carlo Maria: **Die Sakramente.** Anregungen fürs Leben. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1996. 94 S. (Hilfen zum christlichen Leben), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-339-8

Die Schriften des Mailänder Kardinals Martini sind immer gut, um zu Denkanstößen und lebensnahen Reflexionen zu führen. Insofern ist das Büchlein in der Reihe „Hilfen zum christlichen Leben" gut plaziert. Das allein schon macht es für weite Kreise zur empfehlenswerten Lektüre. Der Exeget Martini bürgt immer auch für eine seriöse biblische Verankerung seiner Aussagen. H. E. W.

Das Judentum. Hg. v. Günter Mayer. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 526 S. (Die Religionen der Menschheit, 27), Ln DM 148,00 ISBN: 3-17-010269-9

Dieser von Günter Mayer, Prof. für Geschichte und Literatur des Judentums an der Univ. Mainz herausgegebene umfangreiche Bd erschließt in historischer, literatur- und geistesgeschichtlicher Perspektive die Vielfalt des nachbiblischen Judentums bis heute. Die sechs Teile dieses Bdes (Geschichte des nachbiblischen Judentums in Grundzügen: L. Trepp / G. Mayer. – Halaka und Leben: Ph. Sigal / G. Mayer. – Die Bibel und ihre Geschichte: G. Mayer. – Philosophie und Mystik: H. Greive. – Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert: L. Trepp. – Die Geschichte des synagogalen Gottesdienstes: J. J. Petuchowski) bieten eine ausgezeichnete Einführung, vor allem in das neuzeitliche Judentum (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, L. Baeck, M. M. Kaplan, R. L. Rubenstein, Rab Kook, Rabbi Soloveitchik, E. L. Fackenheim, A. J. Heschel). Die umfangreichen Literaturhinweise (40 Seiten) machen das Buch zu einem guten Instrumentarium für Selbststudium und Weiterarbeit. E. Z.

Das Eugen-Biser-Lesebuch. hg. v. Erwin Möde. – Graz, Wien, Köln: Styria 1996. 272 S., geb. DM 49,00 ISBN: 3-222-12392-6

Das Buch will einen systematischen Einblick in Bisers „hermeneutische Fundamentaltheologie" gewähren. Zu diesem Zweck hat der Hg. aus dem umfangreichen Werk Bisers Texte zusammengestellt, die, mit einführenden Kommentaren des Hg.s versehen, die anthropologischen, therapeutischen, ekklesiologischen und mystischen Dimensionen dieser Theologie erschließen. M. S.

Onasch, Konrad: **Ikone.** Kirche, Gesellschaft. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 129 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-76182-X

Der berühmte Hallenser Orthodoxie-Fachmann stellt in diesem Buch die Rolle der Ikone in der orthodoxen Kirche und in der Gesellschaft dar, wobei ein besonderer Akzent auf der *russischen* Gesellschaft liegt. Die überzeugenden Analysen einzelner Ikonen und die Verarbeitung von Primärquellen ergeben zusammen mit dem schier unerschöpflichen Wissen des Vf.s eine überzeugende Darstellung dieser Frage, die bisher kaum beachtet wurde. T. B.

Schmidt, Werner H.: **Exodus, Sinai und Mose.** Erwägungen zu Ex 1–19 und 24. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 3. gegenüber der 2. unveränderten Auflage 1995. VIII, 176 S. (Erträge der Forschung, 191), kart. DM 35,00 ISBN: 3-534-08779-8

Der 1983 erstmals erschienene Forschungsüberblick des Bonner Alttestamentlers, der im Biblischen Kommentar das Buch Exodus bearbeitet, informiert detailliert über die Hauptprobleme der Kap. 1–19 und 24 des Buches Exodus. Die 2. Aufl. wurde 1989 durch Literaturnachträge aktualisiert. Die seit Mitte der 80er Jahre neu anhebende Pentateuchdiskussion, die die Forschungslandschaft stark verändert hat, ist leider nicht referiert. E. Z.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. – München: C. H. Beck-Studium 1992. Achte, neubearbeitete Auflage. 367 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-406-36695-3

Die 1887 erstmals erschienene „Einleitung in Talmud und Midrasch" von Hermann L. Strack war schnell zum Standardwerk für alle geworden, die eine kompetente Einführung in das rabbinische Schrifttum suchten. So ist es nicht verwunderlich, daß das Werk zahlreiche Aufl. erlebte. Die siebte Aufl. 1982 besorgte der Wiener Judaist Günter Stemberger; sie war bereits weitgehend eine neue Fassung und erschien unter den Namen Strack/Stemberger. Die 1992 vorgelegte achte Aufl. trägt nur noch den Namen Stemberger – mit Recht: Es ist praktisch eine Neuausgabe, die dem derzeitigen Stand der Forschung, insbesondere auf dem Gebiet der Midraschliteratur, entspricht. Angesichts der auch von der christlichen Theologie neu entdeckten Bedeutung der rabbinischen Schriftauslegung ist dieses Buch außerordentlich wichtig. Eine Reflexion über die Relevanz rabbinischer Auslegung für *heutiges* Judentum *und* Christentum wäre für die nächste Auflage ein Desiderat. E. Z.

Strack, Wolfram: **Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus**, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Helmut Merklein. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, 92), kart. DM 128,00 ISBN: 3-89547-012-0

Ausgehend von Röm 15,14–21 zeigt Strack sehr überzeugend und detailliert, daß das Schlagwort einer „Spiritualisierung" kultischer Begriffe bei Paulus nicht angemessen ist. In Anknüpfung an atl. Analogien zeichnet Paulus die Gemeinde als eschatologisches Tempelheiligtum und Ort der Gegenwart Gottes. Stracks fundierter Aufweis des Fortbestehens kultischer Kategorien in der paulinischen Ekklesiologie stellt einen wichtigen Impuls für die weitere Paulusforschung dar. B. J.

Wagner, Falk: **Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 212 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-579-00249-X

Es handelt sich um eine Reihe von Aufsätzen des bekannten evangelischen Theologen Falk Wagner zu sehr unterschiedlichen Fragen, die etwas mühsam unter dem genannten Titel zusammengefügt sind. Man findet ein „Florilegium" von in sich lesenswerten Beiträgen zum Schriftprinzip, zur Schöpfungstheologie, zu den Verhältnissen von Recht und Religion sowie Recht und Moral. Sie wollen insgesamt mit dem „Neuprotestantismus" bekanntmachen. H. E. W.

Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation. Hg. v. Jean-Pierre Wils. – Tübingen: Attempto 1996. 185 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3-89308-238-7

Der Titel des Buches zeigt in gelungener Weise das Anliegen der insgesamt sechs Beiträge, allesamt verfaßt von Tübinger Theologen (A. Maurer, U. Baumann, H. Niehr, K.-J. Kuschel, H.-J. Stipp, J.-P. Wils), an. Nämlich, angesichts wegbrechender gesellschaftlich-kultureller Plausibilitäten und dem vielerorts zu beobachtenden verängstigten Rückzug des Glaubens in fromme Kirchlichkeit oder auch private Innerlichkeit, ein engagiertes Plädoyer für die Theologie als Wissenschaft abzulegen. Was das Buch zu einer reizvollen Lektüre macht, ist, daß gar nicht erst der Versuch unternommen wird, unmittelbar mit hinlänglich bekannten Argumenten in die Grabenkämpfe einzugreifen, die seit geraumer Zeit zwischen Verfechtern und Auflösungsprotagonisten einer wissenschaftlichen Theologie herrschen. Statt dessen wird eine indirekte Strategie verfolgt: Die Leidenschaft für das theologische Denken folgt aus der Erfahrung der Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz und dem Selbstvergewisserungsdruck des Glaubens und ist deshalb für den Glauben selbst unverzichtbar. Da das Buch ausgesprochen anregend und zudem gut lesbar ist, empfiehlt es sich für eine Leserschaft auch über theologische Fachzirkel hinaus. M. S.

Zohary, Michael: **Pflanzen der Bibel.** Vollständiges Handbuch. Fotos v. David Darom / Michael Zohary. Aus dem Englischen von Eugen Gratwohl –

Stuttgart: Calwer 1995. 3. unveränderte Auflage. 195 farbige Abb., 5 farb. Ktn, 223 S., Ln DM 39,80 ISBN: 3-7668-3397-9

In diesem Bildbd vermittelt der 1983 in Jeusalem verstorbene Botaniker und Ökologe Zohary einen Einblick in die für die Bild- und Gleichnissprache der Bibel so charakteristischen Pflanzen und deren Umwelt. Während der erste Teil des Buches die wechselseitige Beziehung zwischen den Menschen der Bibel und ihrer Lebenswelt beschreibt, werden im zweiten Teil die einzelnen Pflanzen – unterteilt in neun verschiedene Kategorien – nach ihrer Herkunft, ihrem Nutzen sowie hinsichtlich ihrer Form und Gestalt vorgestellt. Jede einzelne Pflanzenbeschreibung wird durch einen entsprechenden biblischen bzw. apokryphen Text eingeleitet. Der Bd bietet durch seine kompetenten Ausführungen einen sehr guten ersten Zugang zu den Pflanzen der Bibel und der Bedeutung, die sie für Religion, Kunst, Landwirtschaft und Alltag haben. A. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Theologische Zeitschrift 2. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1996 ISSN: 0040-570: S. 98–118: Lienemann-Pierrin, Christine: Zwischen verfaßter Kirche und Hinduismus. Anmerkungen zu einer indischen Ekklesiologie; S. 119–128: Anandam, Lourdu: Leben und Werk von Bede Griffiths. Seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog; S. 129–149: Jathanna, Origen Vasantha: Das Verhältnis von Christentum und Hinduismus im heutigen indisch-christlichen theologischen Denken. Ein Beispiel: Raimundo Panikkar; S. 150–163: Vuilleumier, René: Bileam zwischen Bibel und Deir 'Alla; S. 164–180: Tödt, Ilse: Tun, was an der Zeit ist. Dietrich Bonhoeffers Wirken in Pommern 1935–1940

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1/2. Hg. von J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Fribourg: Paulus 1996, kart. Fr 35,00 ISSN: 0016-0725: S. 5–18: Lohr, Charles: Aristoteles in der Schweiz; S. 19–29: Rosemann, Philipp W.: Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale aujourd'hui?; S. 30–44: Raukas, Mart: St. Thomas on the Speech of the Angel; S. 45–64: Meixner, Uwe: Aquinas on Forms, Individuation, and Matter; S. 65–83: Gerwing, Manfred: Zur Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie; S. 84–114: Koch, Kurt: Befreit von Sünde, Not und Tod! Wie heute redlich an Erlösung glauben?; S. 115–131: Boer, Dick: Theologie im europäischen Kontext. Karl Barth und Europa; S. 132–153: Imbach, Ruedi: Notabilia VI; S. 154–170: Darowski, Roman: La philosophie dans les collèges des Jésuites en Pologne au XVI[e] siècle; S. 171–178: Cheneval, Francis: «Die Philologen bringen aber den Verstand nicht weiter.» Von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Kant-Indexes; S. 179–198: Hagel, Joachim: Anfang und Ende menschlichen Lebens. Der Beitrag von R. Dworkin zur Diskussion um Abtreibung und Euthanasie; S. 199–240: Wolbert, Werner: Konsistenzprobleme im Tötungsverbot

Revue Biblique N°2 Avril 1996. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1996, kart. FF 270,00 ISSN: 0035-0907: S. 161–195: Rubenstein, J. L.: Sukkot, eschatology and Zechariah 14; S. 196–212: Tournay, R. J.: Le psaume et les bénédictions de Moïse; S. 213–236: Wright, D. P.: Blown away like a bramble: the dynamic of analogy in Psalm 58; S. 237–243: Pucci Ben Zeev, M.: Who wrote a letter concering Delian Jews; S. 244–256: Rolland, P.: La véritable préhistoire de Marc (Mc 6,30–34 et parallèles); S. 257–276: Henne, P.: Barnabé, le temple et les pagano-chrétiens

Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou, Metropolit der Schweiz zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996. Hg. von Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher. – Athen: Ekdotike Athenon 1996. 360 S. ISBN: 960-213-346-5: S. 57–69: Voss, Gerhard: Gott preisen und bitten für die Schöpfung; S. 71–79: Schneemelcher, Wilhelm: Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie; S. 81–94: Bienert, Wolfgang A.: Die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben und in der Spiritualität der Orthodoxen Kirche aus evangelischer Sicht; S. 95–102: Konstantinidis, Chrysostome: Orientations théologiques dans la fidélité à la Tradition orthodoxe; S. 103–113: Brun, Maria: Unter einem guten Stern – Wie christliches Leben beginnt. Das Taufverständnis erläutert anhand der orthodoxen Taufpraxis; S. 115–123: Hallerleben, Barbara: Die Firmung: Sakrament der Freiheit – Sakrament der Sendung; S. 125–137: Ratzinger, Joseph: Dienst und Leben der Priester; S. 140–170: Vergauwen, Guido: L'étude de la théologie entre pluralisme et fondamentalisme – un défi oecuménique; S. 149–151: Wiederkehr, Dietrich: Mißverständliche und mißverstandene Weltkirche; S. 155–169: Geisser, Hans-Friedrich: In leidvoller Zeit: Die Evangelischen während der Gegenreformation; S. 171–176: Wyrwoll, Niklaus: Konziliarität und Ökumene; S. 177–189: Phidas, Vlassios: Le Concile de l'Orthodoxie; S. 191–208: Held, Heinz-Joachim: Erfahrungen und Erfordernisse geistlicher Weggemeinschaft. Eine persönliche Bilanz von vierzig Jahren des theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche und der Orthodoxie; S. 209–216: Barth, Hans-Martin: Marburg und die orthodoxe Welt; S. 217–221: Honecker, Martin: Der Dialog und die Symbole Brücke und Tor; S. 223–226: Vischer, Lukas: Ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen?

Christentum und Toleranz. Hg. von Ingo Broer / Richard Schlüter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 200 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-534-12989-X: S. 9–34: Fabry, Heinz-Josef: Toleranz im Alten Testament? Ergebnisse einer Suchbewegung; S. 35–56: Hoppe, Rudolf: Evangelium im Widerstreit. Zum Problem innerkirchlicher Toleranz am Beispiel des Parusieglaubens; S. 57–82: Broer, Ingo: Toleranz im Neuen Testament? Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen; S. 83–106: Speyer, Wolfgang: Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche; S. 107–121: Werbick, Jürgen: Toleranz und Pluralismus. Reflexion zu einem problematischen Wechselverhältnis; S. 122–134: Stobbe, Heinz-Günther: Ehrfurcht und Achtsamkeit. Religiöse Grundlagen der Toleranz; S. 135–161: Schlüter, Richard: Toleranz in der innerkirchlichen Ökumene? Zur Diskussion um die Einheit der Kirche; S. 162–181: Weisse, Wolfram: Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz? Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen

Bibelwissenschaft

Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus. Hg. von Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker. – Leiden: E.J. Brill 1996. VIII, 283 S. (Biblical Interpretation Series, 17), kart. Hfl 108,00 ISBN: 90-04-10336-8: S. 1–26: Valtink, Eveline: Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus; S. 29–42: Feld, Gerburgis: „. . . wie es eben Frauen ergeht" (Gen 31, 35). Kulturgeschichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau in Gesellschaft und Theologie; S. 43–60: Batmartha, Ina Johanna: Machen Geburt und Monatsblutung die Frau „unrein"? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums; S. 61–78: Kahl, Brigitte: Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Sozioliterarische Überlegungen zum Problem der Grenzüberschreitung in Mk 5,21–43; S. 81–100: Müllner, Ilse: Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19; S. 103–113: Jost, Renate: Der Gott der Liebe – der Gott der Rache oder: Simsons „Rachegebet"; S. 115–131: Gnadt, Martina S.: „Abba isn't Daddy." Aspekte einer feministisch-befreiungstheologischen Revision des Abba Jesu; S. 135–152: Baumann, Gerlinde: „Zukunft femenistischer Spiritualität" oder „Werbefigur des Patriarchats"? Die Bedeutung der Weisheitsgestalt in Prov 1–9 für die femenistisch-theologische Diskussion; S. 153–175: Strotmann, Angelika: Weisheitschristologie ohne Antijudaismus? Gedanken zu einem bisher vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um die Weisheitschristologie im Neuen Testament; S. 179–198: Maier, Christl: Im Vorzimmer der Unterwelt. Die Warnung vor der „fremden Frau" in Prov 7 in ihrem historischen Kontext; S. 199–223: Crüsemann, Marlene: Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14, (33b) 34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung; S. 227–245: Schottrof, Luise: „Gesetzesfreies Heidenchristentum" – und die Frauen? Femenistische Analysen und Alternativen; S. 247–269: Wacker, Marie-Theres: Den/dem anderen Raum geben. Femenistisch-christliche Identität ohne Antijudaismus

Altes Testament

Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: Antiquity. Ed. by Magne Sæbø – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1996 765 S., Ln DM 210,00 ISBN: 3-525-53636-4: S. 33–48: Fishbane, Chicago: Inner-Biblical Exegesis; S. 49–66: Tov, Emanuel: The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible; S. 67–83: Barton, John: The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible; S. 84–107: Wevers, John W.: The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version; S. 108–129: Maier, Johann: Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature; S. 130–198: Siegert, Folker: Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style; S. 199–216: Kraft, Robert A.: Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha; S. 217–235: Mason, Steve / Kraft, Robert A.: Josephus on Canon and Scriptures; S. 239–255: Fossum, Jarl: Social and Institutional Conditions for Early Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible, with Special Regard to Religious Groups and Sects; S. 256–269: Harris, Jay M.: From Inner-Biblical Interpretation to Early Rabbinic Exegesis; S. 270–284: Kraemer, David: Local Conditions for a Developing Rabbinic Tradition; S. 278–284: Kraemer, David: Scriptural Interpretation in the Mishnah; S. 285–302: Kalmin, Richard: Patterns and Developments in Rabbinic Midrash of Late Antiquity; S. 303–322: Neusner, Jacob: The Hermeneutics of the Law in Rabbinic Judaism: Mishnah, Midrash, Talmuds; S. 323–331: Levine, Étan: The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Text Tradition; S. 332–372: Hübner, Hans: New Testament Interpretation of the Old Testament; S. 373–442: Skarsaune, Oskar: The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origen; S. 443–450: Skarsaune, Oskar: The Question of Old Testament Canon and Text in the Early Greek Church; S. 451–477: Procopé, J. F.:

Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament; S. 478–542: CARLETON PAGET, J. N. B.: The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition; S. 543–568: HIDAL, Sten: Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method; S. 569–586: STEMBERGER, Günter: Exegetical Contacts between Christiane and Jews in the Romane Empire; S. 587–611: WEITZMAN, Michael: The Interpretative Character of Syriac Old Testament; S. 612–641: VAN ROMPAY, Lucas: The Christian Syriac Tradition of Interpretation; S. 642–662: SCHULZ-FLÜGEL, Eva: The Latin Old Testament Tradition; S. 663–681: KIEFFER, René: Jerome: His Exegesis and Hermeneutics; S. 682–700: JACOB, Christoph: The Reception of the Origenist Tradition in Latin Exegesis; S. 701–730: WRIGHT, David F.: Augustine: His Exegesis and Hermeneutics; S. 731–745: SÆBØ, Magne: Church and Synagogue as the Respective Matrix of the Development of an Authorative Bible Interpretation: An Epilogue

Neues Testament

Understanding Paul's Ethics. Twentieth-Century Approaches. Edited by Brian S. Rosner. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. 377 S., kart. $ 22,00 ISBN: 0–8028–0749–6: S. 1–23: ROSNER, Brian S.: „That Pattern of Teaching": Issues and Essays in Pauline Ethics; S. 27–49: VON HARNACK, Adolf: The Old Testament in the Pauline Letters and in the Pauline Churches (1928); S. 51–71: HOLTZ, Traugott: The Question of the Content of Paul's Instructions (1981); S. 75–84: JUDGE, Edwin A.: Interpreting New Testament Ideas (1960); S. 85–103: WINTER, Bruce W.: Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1–8 (1991); S. 107–128: THEISSEN, Gerd: The Strong and the Weak in Corinth: A Sociological Analysis of a Theological Quarrel (1975); S. 129–151: HARRIS, Gerald: The Beginnings of Church Discipline: 1 Corinthians 5 (1991); S. 155–175: SEEBERG, Alfred: Moral Teaching: The Existence and Contents of „the Ways" (1903); S. 177–191: HARTMANN, Lars: Code and Context: A Few Reflections on the Parenesis of Colosians 3:6–4:1 (1987); S. 195–216: BULTMANN, Rudolf: The Problem of Ethics in Paul (1924); S. 217–247: PARSONS, Michael: Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing (1988); S. 251–265: LOHSE, Eduard: The Church in Everyday Life (1980); S. 267–297: SCHNABEL, Eckhard J.: How Paul Developed His Ethics (1992); S. 301–335: SCHRAGE, Wolfgang: The Formal Ethical Interpretation of Pauline Paræsnesis (1960); S. 337–350: LONGENECKER, Richard N.: New Testament Social Ethics for Today (1984); S. 351–360: ROSNER, Brian S.: Seven Questions for Paul's Ethics: 1 Thessalonians 4:1–12 as a Case Study

Dogmatik

Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. Hg. von Walter Groß. – München: Erich Wewel 1996. 147 S., kart. DM 29,00 ISBN: 3–87904–126–1: S. 7–10: GROSS, Walter: Einleitung; S. 11–24: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: »Inter insigniores«: Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 1976; S. 25–31: GROSS, Walter: Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976; S. 32–44: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion; S. 45–52: THEOBALD, Michael: »Jesus und seine Jünger.« Ein problematisches Gruppenbild; S. 53–63: THIERMEYER, Abraham-Andreas: Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen; S. 64–82: BEINERT, Wolfgang: Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau; S. 83–96: HÜNERMANN, Peter: Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination; S. 97–99: MIETH, Dietmar: Haben Frauen ein Recht auf Priestertum? (Glosse); S. 100–105: JENSEN, Anne: Frauenordination und ökumenischer Dialog; S. 116–119: PAPST JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis", 1994; S. 120–127: HÜNERMANN, Peter: Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis"; S. 128: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Brief „Ordinatio Sacerdotalis" enthaltenen Lehre, 1995; S. 129–146: HÜNERMANN, Peter: Dogmatische Reflexion anläßlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995. „Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe"

Kirchenrecht

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 30. Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung. Begründet von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. Hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämpfer. – Münster: Aschendorff 1996. VIII, 166 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3–402–04361–0: S. 3: HOLLERBACH, Alexander: Einführung in die Tagung; S. 5–37: SPAEMANN, Robert: Sittliche Normen und Rechtsordnung; S. 40–79: POTTMEYER, Hermann J.: Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung in theologischer Sicht; S. 82–152: HECKEL, Martin: Der Einfluß des christlichen Freiheitsverständnisses auf das staatliche Recht; S. 153–154: LUTHE, Helmut: Schlußwort

Moraltheologie

Christian Ethics in Ecumenical Context. Theology, Culture, and Politics in Dialogue. Ed. by Shin Chiba / George R. Hunsberger / Lester Edwin Ruiz. Foreword by Thomas W. Gillespie. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. XII, 385 S., kart. $ 30,00 ISBN: 0–8028–3787–5: S. 15–29: WEST, Ruth C.: An Ecumenical Journey: A Conversation between Ruth and Charles West; S. 30–38: ABRECHT, Paul: The Constribution of Charles West to Ecumenical Social Thought; S. 39–49: WEST, Charles C.: Faith, Ideology, and Power: Toward an Ecumenical, Post-Marxist Method in Christian Ethics; S. 53–71: HUNSBERGER, George R.: Cutting the Christendom Knot; S. 72–85: SPENCER, Richard L.: Reformed Spirituality and the Moral Law; S. 86–102: MORIMOTO, Anri: The Seventeenth-Century Ecumenical Interchanges; S. 103–134: ELLIS-KILLIAN, Sandra: On Truth and Pluralism; S. 135–148: SHAULL, Richard: The Christian Base Communities and the Ecclesia Reformata Semper Reformanda; S. 149–166: TAYLOR, Mark K.: Immanental and Prophetic: Shaping Reformed Theology for Late Twentieth-Century Struggle; S. 167–204: CHIBA, Shin: Christianity on the Eve of Postmodernity: Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer; S. 205–218: VAN WENSVEEN SIKER, Louke: Enviromentalists Read the Bible: The Co-creation of a Community, a Story, and a Virtue Ethic; S. 219–230: BOONPRASAT LEWIS, Nantawan: Toward an Ethic of Feminist Liberation and Empowerment: A Case of Study of Prostitution in Thailand; S. 231–241: SUAREZ, Oscar S.: Challenge and Renewal in Protestant Ecclesiology; S. 245–267: RUIZ, Lester Edwin J.: Struggles for Peace: Transformative Cultural Practices and the Discourses of Dissent; S. 268–278: AMJAD-ALI, Charles W.: The Religious Dimension of Social Change; S. 279–298: DOGHRAMJI, Peter B.: Christian Ethics in the Muslim Context: The Doctrine of the Trinity and the Ethics of Transcendence in the Theological Summa of Abu Is'haq Ibn Al-'Assal; S. 299–319: PARKER, Thomas D.: Toward a Religiously Informed Environmental Ethic: A Pragmatist's Account; S. 320–329: LOCHMAN, Jan Milič: The „Holy Materialism": The Question of Bread in Christian and Marxist Perspectives; S. 330–344: PARIS, Peter J.: The Voluntary Principle and the Search for Racial Justice; S. 345–361: ABRAHAM, K. C.: An Ethical Reflection on the Political Process in a Multireligious Context; S. 362–371: THOMAS, M. M.: Renascent Religions and Secularism in India

Bioethics and the Future of Medicine. Toward a Christian Agenda. Ed. by Nigel M. de S. Cameron / John F. Kilner / David Schiedermayer. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. VIII, 313 S., kart. $ 19,00 ISBN: 0–8028–4081–7: S. 3–13: CAMERON, Nigel M. de S.: The Christian Stake in Bioethics: The State of the Question; S. 14–29: JOCHEMSEN, H. / STRIJBOS, S. / HOOGLAND, J.: The Medical Profession in Modern Society: The Importance of Defining Limits; S. 30–36: HERWALDT, Loreen A.: Daniel versus Saul: Toward a Distinctly Christian Biomedical Ethics; S. 37–49: PEPPIN, John F.: Physician Values and Value Neutrality; S. 50–67: LARSON, David B. / GREENWOLD, Mary A.: Ethical Problems in the Clinical Study of Religion and Health; S. 68–78: SCHIEDERMEYER, David L.: The Profession at the Fault Line: The Ethics of Physician Income; S. 81–92: VERHEY, Allen D.: Luther's ‚Freedom of a Christian' and a Patient's Autonomy; S. 93–111: WERNOW, Jerome R.: Saying the Unsaid: Quality Of Life Criteria in a Sanctity of Life Position; S. 112–123: WILLIAMS, Stephen N.: Bioethics in the Shadow of Nietzsche; S. 124–137: MITCHELL, C. Ben: Bioethics and the Church; S. 138–152: ORR, Robert D.: Christian and Secular Decision-making in Clinical Ethics; S. 153–163: HOLLINGER, Dennis P.: Doing Bioethics: Christian Ethics, Pastoral Care and Public Policy; S. 167–177: SMITH, Stephanie J.: Post-Abortion Syndrome – Fact or Fiction?; S. 178–186: ROBERGE, Lawrence F.: Abortifacient Vaccines: Technological Update and Christian Appraisal; S. 187–198: BECKWITH, Francis J.: From Personhood to Bodily Autonomy: The Shifting Legal Focus in the Abortion Debate; S. 199–211: O'MATHÚNA, Dónal P.: The Bible and Abortion: What of the ‚Image of God'?; S. 212–223: POHL, Christine D.: Abortion: Responsibility and Moral Betrayal; S. 227–237: RAE, Scott B.: Pregnancy for Profit?: Legal and Moral Perspectives on Commercial Surrogate Motherhood; S. 238–249: BROWN, R. Geoffrey: Clones, Chimeras and the Image of God: Lessons from Barthian Bioethics; S. 250–262: JAGGARD, Peter L.: Advance Directives: The Case for Greater Dialogue; S. 263–278: CHARLES, J. Daryl: The ‚Right to Die' in the Light of Contemporary Rights-Rhetoric; S. 279–289: RUTECKI, Greg W.: Until Death Shall Be No More: Christian Care for the Dying; S. 290–301: KILNER, John F.: Rationing and Health Care Reform

Christliche Sozialethik

Einführung in die Sozialethik. Hg. von Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: LIT 1996. 139 S. (Münsteraner Einführung in die Theologie, 3), kart. DM 24,80 ISBN: 3–8258–2267–2: S. 11–27: FURGER, Franz: Sozialethik – warum eigentlich?; S. 29–88: LIENKAMP, Andreas: Systematische Einführung in die christliche Sozialethik; S. 89–114: DAHM, Karl-Wilhelm: Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag. Evangelische Sozialethik im Übergang; S. 115–134: WIELAND, Josef: „Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern." Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen

Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten. Hg. von Gerhard Beestermöller. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 100 S. (Beiträge zur Friedensethik, 24), kart. DM 28,00 ISBN: 3–17–014141–4: S. 7–17: BEESTERMÖLLER, Gerhard: Projekt ‚Ökumenische Sozialethik'. Eine Einführung; S. 18–27: BAYER, Oswald: „Ich bin der Herr, dein Gott . . ." Das erste Gebot in seiner Bedeutung für die Grundlegung der Ethik; S. 28–36: ROSENAU, Hartmut: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik; S. 37–51: NAGEL, Ernst Josef: Vergeben und Versöhnen. Über den Umgang mit schuldhafter Vergangenheit; S. 52–66: BEINERT, Wolfgang: Dogmatik und christliche Ethik am Beispiel der Problematik von Schuld und Vergebung; S. 67–74: BEESTERMÖLLER, Gerhard: Die Auflösung konfessionsspezifischer

Paradigmen im Dialog mit dem Gegenwartsdenken. Ein Resümee der Diskussion

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Einblicke Religion. Ein Studienbuch. Hg. von Roland Biewald. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 272 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 12), kart. DM 38,00 ISBN: 3-525-61294-X: S. 11–40: Biewald, Roland: Religion und Religiösität; S. 41–85: Genest, Hartmut: Religionskritik und kritische Religion; S. 86–116: Kittel, Gisela: Die Frage nach Gott; S. 117–148: Kittel, Gisela: Jesus Christus; S. 149–180: Meis, Peter: Der Mensch zwischen Anspruch und Wirklichkeit; S. 181–202: Dulig, Gerhard: Schöpfung – unter religionspädagogischem Aspekt; S. 203–235: Biewald, Roland / Kittel, Gisela: Gemeinschaft und Kirche; S. 236–271: Leonhardi, Angelika / Leonhardi, Michael: Ein Einblick in die religionspädagogische Praxis – ein Ausblick auf die Theologie: Grundzüge christlicher Hoffnung – entfaltet anhand von Schülerantworten

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 52–1996/3. Hg. von Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1996 ISSN: 0028-3495: S. 161–186: Estermann, Josef: Apu Taytayku. Theologische Implikationen des andinen Denkens; S. 187–192: Conus, Georges: De nouvelles publications liturgiques en créole haïtien; S. 193–207: Okeke, Hilary Odili: From «Domestic Church» to «Family of God»: the African Christian Family in the African Synod

Philosophie

Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. Hg. von Rául Fornet-Betancourt. – Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1995. 217 S. (Concordia Reihe Monographien, 14) ISBN: 3-86073-360-5: S. 15–21: Bohórquez, Carmen: Las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena; S. 23–34: Demenchonok, Edward: Discovering the Other, and Finding Ourself; S. 35–73: Hinkelammert, Franz J.: Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels; S. 75–92: Mendieta, Eduardo: Critical Theory and Liberation Philosophy: A Confrontation; S. 93–102: Ortiz, Gustavo: La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales; S. 103–119: Penner, Peter: Eine Metatheorie des historischen Subjekts. Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik; S. 121–147: Peter, Anton: Inkulturation, kontextuelle Theologie, Befreiung; S. 149–167: Rottländer, Peter: Die Fremden als Thema der Ethik. Einige Überlegungen zur „Option für die Anderen" im Kontext der Bundesrepublik Deutschland; S. 169–194: Schelkshorn, Hans: Philosophisch-ethische Zugänge zur Problematik der „Dritten Welt". Eine Auseinandersetzung mit einigen aktuellen Beiträgen; S. 195–201: Tijmes, Peter: Asymmetrie als erstes Wort der Ethik; S. 203–217: Thielen, Helmut: Theologia negativa. Hinweise zur theologischen Konstitution der älteren Kritischen Theorie: Horkheimer, Adorno, Benjamin

Nachmetaphysisches Denken und Religion. Hg. vom Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 191 S. (Forum Bad Homburg, 5), kart. DM 48,00 ISBN: 3-8260-1074-4: S. 17–31: Schrödter, Hermann: Diskurs über Absolutes oder absoluter Diskurs? Anmerkungen aus der „Vorzeit" zum Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion; S. 33–48: Ricken, Frido: Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache; S. 49–63: Kettner, Matthias: Das Unbedingte. Diskurstheoretische Bergungsversuche; S. 65–83: Lutz-Bachmann, Matthias: Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem; S. 85–98: Brunkhorst, Hauke: Vom Bundesgedanken zur Rechtsidee; S. 99–114: Brumlik, Micha: Universalistische Moral ohne Gott? Emmanuel Levinas, Ethik der Asymmetrie; S. 115–131: Engstler, Achim: „Hier muß man von etwas ergriffen und umgedreht werden." Wittgenstein über religiösen Glauben; S. 133–143: Köhler, Wolgang R.: „Bewährung im Leben" – v. Kutscheras praktischer Religionsbegriff; S. 145–159: Rohs, Peter: Gründe für den Gottesbegriff Spinozas; S. 161–172: Meyer, Thomas: Fundamentalismus und Universalismus in Moral und Politik

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Rolf Becker, Bökenring 28, D-32609 Hüllhorst; Dr. Michael Bongardt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Stefan Nikolaus Bosshard, Werastr. 23, D-88045 Friedrichshafen; Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Dr. Leo Groothuis, Karmeliterstraße 7, D-55116 Mainz; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollner Str. 57, D-81479 München; Dr. Norbert Klatt, Papendiek 18, D-37073 Göttingen; Michael Labahn, Dieskauer Str. 15, D-06112 Halle (Saale); Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, Bernadottestr. 3, D-22763 Hamburg; Ina Podder-Theising, Pommernallee 3, D-41539 Dormagen; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Andreas Scherer, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Universitätsstr. 150 Gebäude GA 8/140, D-44780 Bochum; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, D-46047 Oberhausen; Dr. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg; Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg; Prof. Dr. Dietrich Stollberg, Lahntor 3, D-35037 Marburg; Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Caspar Söling, Danziger Str. 11, D-65582 Diez an der Lahn; Dr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt; Dr. Andreas Wollbold, Hauptstr. 74, D-54518 Arenrath; Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

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

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

© 1996 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1996

ISSN 0040-568X