22. 01. 97


# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 6** **1996** **92. Jahrgang**



**Klaus Lüdicke: Eine Wiedergeburt der Ehezwecke?** . . . . . Sp. 449

MAY, Georg: Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Joseph Listl)

Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus LÜDICKE / Heinrich MUSSINGHOFF / Hugo SCHWENDENWEIN (Reinhild Ahlers)

SEBOTT, Reinhold: Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici (Dominicus M. Meier)

SEBOTT, Reinhold: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts (P. Stevens)

HEIMERL, Hans / PREE, Helmuth: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich (Rüdiger Althaus)

DEMEL, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation (Klaus Lüdicke)

GEROSA, Libero: Das Recht der Kirche (Heinrich J. F. Reinhardt)

DIEKMANN, Hans D.: Religion und Konfession. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (Klaus Lüdicke)

AMANN, Thomas, A.: Laien als Träger von Leitungsgewalt? (Klaus Lüdicke)

**Habbel, Torsten: Martin Bubers Werk bleibt interessant** . . . . . Sp. 477

HALL, Sidney G. III: Christian Anti-Semitism and Paul's Theology (Franz Mußner)

CUNNINGHAM, Philip A.: Education for Shalom. Religion Textbooks and the Enhancement of the Catholic and Jewish Relationsship (Detlev Dormeyer)

Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. I–IV Bd, hg. v. Eberhard JÄCKEL / Peter LONGERICH / Julius H. SCHOEPS (Werner Trutwin)

RÖHM, Eberhard / THIERFELDER, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd 3: 1938–1941. Teil 1/2 (Kurt Nowak)

PETZEL, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie (Edmund Arens)

SCHÖPPNER, Lothar: Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog. Empirische Analyse des Würzburger Lernprojektes Juden – Christen (Werner Trutwin)

GAY, Ruth: Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg (Gerd Mentgen)

HUFNAGEL, Cordula: Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs (Edmund Arens)

**Bibelwissenschaft** . . . . . Sp. 493

SÖDING, Thomas: Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen (Alfons Weiser)

KLAUCK, Hans Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd I u. II (Dieter Zeller)

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 496

WISCHMEYER, Oda: Die Kultur des Buches Jesus Sirach, hg. v. Erich GRÄSSER (Johannes Marböck)

Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie, hg. v. Hans HÜBNER (Helmut Engel)

THÜSING, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Thomas Söding (Hans Hübner)

GIESEN, Heinz: Herrschaft Gottes – heute oder morgen. Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien (Klaus Scholtissek)

**Neueste Kirchengeschichte** . . . . . Sp. 503

LÄCHELE, Rainer: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen" in Württemberg 1925–1960 (Kurt Meier)

**Theologiegeschichte** . . . . . Sp. 505

DÜNZL, Franz: Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (Volker Henning Drecoll)

HAMM, Berndt / MÖLLER, Bernd / WENDEBOURG, Dorothea: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation (Gunther Wenz)

**Dogmatik** . . . . . Sp. 510

KRENSKI, Thomas: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama (Manfred Lochbrunner)

MÜLLER, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik (Harald Wagner)

STUBENRAUCH, Bertram: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Harald Wagner)

**Christliche Sozialwissenschaften** . . Sp. 513

ERNST, Wilhelm: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik (Joachim Wiemeyer)

**Religionspädagogik** . . . . . Sp. 515

BIEHL, Peter: Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik (Martina Blasberg-Kuhnke)

**Religionswissenschaft** . . . . . Sp. 516

KHOURY, Paul: L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle (Peter Heine)

Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. v. Hartmut BOBZIN (Adel Theodor Khoury)

**Philososphie** . . . . . Sp. 517

HEIDEGGER, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens (Erich Feldmann)

SPLETT, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Albert Franz)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 525

**Notizen** . . . . . Sp. 529

Kontextuelle Christologie. Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen (Michael Bongardt)

Zwei Symposien über Johann Adam Möhler (Harald Wagner)

**Bibliographie** . . . . . Sp. 529


BS: theol A 425

## Eine Wiedergeburt der Ehezwecke?

von Klaus Lüdicke, Münster

Man hatte es für erledigt gehalten, das Thema der Ehezwecke und der Ehe als einer Zweckgemeinschaft. Das 2. Vatikanische Konzil hatte sich freilich sehr wenig präzise ausgedrückt, aber eine umfassende Analyse der Genese der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" hatte das Ergebnis gezeitigt, daß das Zweck-Denken beim Sprechen der Kirche über die Ehe ein Ende gefunden habe.[1]

Eine kurze Rekapitulation: Erstmals im Codex Iuris Canonici von 1917 hatte das kirchliche Lehramt von Zwecken gesprochen, denen die Ehe diene. C. 1013 § 1 lautete in deutscher Übersetzung: „Der erste Zweck der Ehe (finis primarius) ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, ein zweiter aber (secundarius autem) die gegenseitige Hilfe und das Heilmittel gegen die Konkupiszenz."

Diese Aussage war im Kirchenrecht so umgesetzt worden, daß eine bedeutende Strömung in der Rota-Rechtsprechung den willentlichen Ausschluß des *finis primarius* durch einen Ehebewerber als Nichtigkeitsgrund für diese Ehe bewertete: Es gehöre zum Wesen der Ehe, der Zeugung zu dienen, darum werde dieses Wesen verletzt, wenn der Zweck ausgeschlossen werde. Eine andere Strömung sah in dieser Aussage über den *finis primarius* die Kehrseite

[1] Vgl. Norbert Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung, Würzburg 1989 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd 7), besprochen in ThRv 86 (1990), 318–327.

der Definition des Ehekonsenses (wiederum übersetzt): „Ehekonsens ist der Willensakt, durch den Mann und Frau einander das Recht auf den Leib in Hinordnung auf zur Zeugung geeignete Akte übergeben und voneinander annehmen" (c. 1081 § 1 CIC/1917). Die rechtliche Konsequenz auch hier: Wer dieses Recht auf zeugungsgeeignete Akte ausschließe, habe keinen ausreichenden Ehewillen und schließe damit keine gültige Ehe.

Die Klage, die in den Jahren seit dem Inkrafttreten des alten Gesetzbuches immer lauter wurde, ging dahin, daß mit diesen Normen ein einseitiges, biologistisches Ehebild propagiert werde, das die Ehe als reine Zeugungsgemeinschaft darstelle und die sogenannten personalen Werte außer Acht lasse, nämlich die Liebe der Gatten zueinander und ihre gegenseitige Bereicherung. Als Chiffre für solche personalen Werte erschien das *mutuum adiutorium* nicht ausreichend, und das *remedium concupiscentiae* als Charakterisierung der Bedeutung, die der eheliche Akt für die beiden Partner als solcher, d. h. unbeschadet seiner Zeugungsfunktion hat, erschien weder dem Erfahrungswissen von Ehegatten angemessen noch den Erkenntnissen moderner Anthropologie.

Es wurde daher begrüßt, daß das Ehekapitel der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes (GS 47–52) die Ehe nicht mehr mithilfe von Zwecken definierte, sondern sie als „innige Gemeinschaft des Lebens und der ehelichen Liebe" bezeichnete[2]. Von dieser Gemeinschaft wurde gesagt, daß sie von Gott als ihrem Urheber „mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet" sei, deren Wichtigkeit mit ihrer großen Bedeutung „für den Fortbestand der Menschheit, für den persönlichen Fortschritt der einzelnen Familienmitglieder und ihr ewiges Heil, für die Würde, die Festigkeit, den Frieden und das Wohlergehen der Familie selbst und der ganzen menschlichen Gesellschaft" belegt wird. Der Text hält fest, daß „das Institut der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen hingeordnet" seien. Wie diese Hinordnung zu verstehen ist, formuliert das Konzil so: „Daher neigen die Pflege der wahren ehelichen Liebe und der ganze Sinn des daraus entstehenden Familienlebens, ohne Zurücksetzung der übrigen Ziele der Ehe, dahin, daß die Gatten mit tapferem Herzen bereit seien, mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers zusammenzuwirken, der durch sie Seine Familie von Tag zu Tag vergrößert und beschenkt" (GS 50, Abs. 1). Die hier angesprochene Bereitschaft wird unter das Gesetz der verantwortlichen Elternschaft gestellt, deren Realisierung sich an den Aussagen des Lehramtes zu orientieren habe (vgl. GS 50, Abs. 2).

Es ist allerdings zu beobachten, daß die Lesung des Konzilstextes allein keine Klarheit über den Sinn seiner Aussagen ergibt, wie die nachfolgend zu zeigenden unterschiedlichen Schlußfolgerungen verschiedener Vf. belegen. Doch wird man sich auch ohne Beschäftigung mit der umfassenden Analyse der Konstitution durch Norbert Lüdecke (oben Anm. 1) schwertun, den Ansatz des CIC/1917 in GS wiederzufinden: Es gehöre zum Wesen der Ehe, daß ihr erster Zweck die Zeugung und Erziehung von Nachkommen sei; wer diesen Zweck ausschließe – in den Worten von GS müßte das heißen: wer nicht bereit sei, mit der Liebe des Schöpfers zusammenzuwirken –, gehe eine ungültige Ehe ein.

Ähnliches gilt für das kanonische Recht. Der Codex von 1983 kennt keine Aussage mehr über den Zweck der Ehe, das Wort „finis" kommt nicht mehr vor. Stattdessen spricht can. 1055 davon, daß der Ehebund, durch den Mann und Frau eine Schicksalsgemeinschaft des ganzen Lebens miteinander begründen, seiner natürlichen Gestalt nach auf das Wohl der Gatten und auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen „hingeordnet" sei. Und es fehlt eine klare Aussage, daß die Verneinung einer solchen Hinordnung etwas mit der Gültigkeit der Ehe zu tun habe. Allerdings diskutieren die Kanonisten mit verschiedenen Argumenten, ob nicht die *elementa essentialia*, von denen c. 1101 § 2 (über die Simulation) spricht und die an keiner Stelle des Gesetzbuches erklärt werden, nicht mithilfe der genannten „Hinordnung" konkretisiert werden müssen. Völlige Einigkeit unabhängig davon, ob die Finalität der Ehe als *elementum essentiale* eine Rolle spielt, bestand unter den Kanonisten darüber, daß eine Hierarchie der Ehezwecke durch das Konzil verneint worden sei: Eine Überordnung der Zeugung über personale Zwecke der Ehe gebe es nicht mehr; das Lehramt habe sich von den Aussagen Pius, XII und des Heiligen Offiziums aus den 40er Jahren getrennt, mit denen u. a. Herbert Doms' Auffassungen über „Sinn und Zweck der Ehe" (Breslau 1935) verworfen wurden.

Man hatte die beschriebene Definition der Ehe mithilfe ihrer „Zwecke" also für erledigt gehalten, ihre eherechtliche Auswertung als ein Intermezzo für die Geltungsdauer des CIC/1917. Da ist es besonderer Aufmerksamkeit wert, daß sich in den letzten Jahren Arbeiten über die Ehezwecke häufen, von denen ich einige herausgreifen und ihre Pointen referieren möchte.

### 1. „Drei Ehezwecke": Ryszard Sztychmiler

Mit seiner Arbeit über die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils über die Ehezwecke und ihre Rezeption im Codex Iuris Canonici von 1983[3] hat Ryszard Sztychmiler sich in Lublin für das Fach Kirchenrecht habilitiert. Nach seiner Auffassung lautet der Begriff, den das Konzil von der Ehe ausgesagt hat, so: „Die Ehe ist eine von Gott begründete Institution, die im konkreten Fall durch gegenseitiges Sichschenken und Annehmen einer Frau und eines Mannes entsteht, sich in ihrer tiefen, ausschließlichen und unauflöslichen Gemeinschaft verwirklicht, welche innerlich auf Kinderzeugung, Kindererziehung, gegenseitiges Dienen und Hilfe ausgerichtet ist."[4] Dabei will er alle Elemente, die in dieser konziliaren Definition enthalten seien, als wesentlich ansehen (205). Die Ehe habe kraft göttlicher Ordnung, d. h. aufgrund göttlichen Naturrechts, Zwecke; die Pflicht, sie zu realisieren, hänge nicht vom Wollen der Gatten ab (208). Über die Zahl und den Inhalt der Zwecke herrsche Uneinigkeit. S. will in GS drei Zwecke ausgesagt sehen, nämlich die Zeugung, die Erziehung und die gegenseitige Hilfe der Gatten (210). Er hebt hervor, daß die genannten Zwecke zwar auch Gründe für die Eheschließung seien, doch verwende das Konzil nur für die *fines operis* den Ausdruck Zwecke („cele").

Die Aussage von GS, daß die Fruchtbarkeit Aufgabe der Eheleute sei, weise die Zeugung als Zweck der Ehe aus (219). Ohne Respekt vor diesem Zweck könne man nicht von Ehe sprechen (220 und 258). Daher würden *bonum prolis* und Recht auf die Zeugung von den Kanonisten als wesentliche Zwecke begriffen, deren Ausschluß die Nichtigkeit der Ehe verursache (220). Die (schließlich überaus kritische) Frage, ob die Aufforderung zu verantwortlicher Familienplanung vereinbar sei mit der These, ein Ausschluß der Nachkommenschaft mache die Ehe nichtig, beantwortet S. mit der Feststellung, O. Fumagalli Carulli halte das für vereinbar, und das genügt ihm (222–223). Und: „Fast alle Kanonisten" stimmten zu, daß man eine gewisse Zahl von Kindern zeugen müsse (223). S.s Auswertung für das Kirchenrecht ist so zusammengefaßt:

- Die Ehe ist bei Unwissen über ihren prokreativen Zweck nichtig nach c. 1096 CIC (416–418);
- wesentliche Rechte und Pflichten im Sinne des c. 1095 Nrn. 2 und 3 gehen aus den Ehezwecken hervor (421, 423, 427);
- Bedingungen werden in bezug auf das *bonum prolis* und das *bonum coniugum* verhandelt (426);
- die Gegenstände eines möglichen simulatorischen Ausschlußwillens im Sinne des c. 1101 § 2 gehen aus can. 1055 hervor, d. h. aus den Ehezwecken (428–429).

Problematisch an seiner Darstellung ist das Fehlen grundsätzlicher Klärungen: Was ist ein Zweck? Was heißt „wesentlich"? Es findet sich keine Auseinandersetzung mit Einwänden und Problemen. Daß der Konzilstext nicht mehr in derselben Weise von Zwecken redet, wie der CIC/1917 das vorgegeben hatte, sondern in bewußter Abkehr vom ersten Schema „De castitate, virginitate, matrimonio, familia", das die herrschende Doktrin spiegelte, die *fines et bona matrimonii* nur noch beiläufig nennt, wird nicht gewürdigt.

### 2. „Zwei Ehezwecke": Juan Ignacio Bañares

Im Jahre 1994 veröffentlichte J. I. Bañares einen Aufsatz über Wesen, Eigenschaften, Güter und Zwecke der Ehe.[5] Seine Wiedergabe dessen, was Lehre der Kirche über die Ehe sei, führt zu folgenden Aussagen: Die Ehe sei gegenseitige Schenkung und Annahme der Partner als das, was man als Mann oder Frau ist. Durch die Zustimmung dazu, durch den Konsens, werde jeder Partner Mitbesitzer (coposesor) der Konjugalität des anderen, insoweit eheliche Bezüge betroffen sind (conyugable). Daraus entstehe ein Stand oder eine Kondition oder eine Situation, nämlich die der Ehegatten. Es werde eine dauerhafte Beziehung grundgelegt, die man *vinculum* nenne.

Die Struktur dieser Ehe werde durch die *elementa propria* der Beziehung vorgegeben: die Subjekte, das Band, den Inhalt und das Objekt. Die rechtliche Beziehung, die alles umfasse, bestehe als Wesen der Ehe und das Band als sein Formalprinzip (444).

Die Schenkung der Gatten habe eine zweifache Dimension: die Beziehung der Gatten als wechselseitige Mitbesitzer in der conjugalen Dimension, und die potentielle Beziehung, die sich zwischen ihnen als das eine Prinzip der Zeugung konstituiert, als Eltern im Hinblick auf die zu zeugenden Kinder. Diese doppelte Dimension entstehe aus dem *vinculum* und sei innerlich untrennbar (445).

Das *vinculum* sei das Formalprinzip des Wesens der Ehe. Die Eigenschaften stellten „notas o rasgos" des Bandes dar. Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe bezögen sich nicht nur auf die erste Dimension, die Beziehung der Gatten als Mitbesitzer des Ehelichen, sondern auch auf die Gatten als potentielle Erzeuger von Nachkommen.

Die Beziehung der Gatten zueinander sei eine interpersonale, es sei aber unleugbar, daß die Komplementarität der Geschlechter die Beziehung an die

[2] Dieses und die folgenden Zitate vgl. GS 48, Abs. 1.

[3] **Sztychmiler,** Ryszard: **Doktryna soboru watykańskiego II o celach małżenstwa i jej recepcja w kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983,** Lublin 1993.

[4] Für die erforderlichen Übersetzungen aus dem Polnischen danke ich Frau Jolanta Musiatowicz sehr.

[5] **Bañares,** Juan Ignacio: **El matrimonio: En torno a la esencia, propiedades, bienes y fines,** in: Ius Canonicum XXXIV (1994), 441–458.

Möglichkeit neuen Seins knüpfe. Es könne daher keine eheliche Einheit geben, die nicht beide Bezüge enthalte. Wenn man von einer vollen interpersonalen Relation spreche als Mann und Frau, könne man sie nicht konzipieren ohne die Annahme der möglichen Vaterschaft und Mutterschaft (445).

Von daher verstehe man sowohl das Wohl der Gatten als auch die Möglichkeit von Nachkommenschaft unter dem Begriff „ordinatio – ordenación" der Struktur der Ehe in ihrer Ganzheit. Es sei diese Ganzheit, die aufgrund ihrer Natur auf beide Ziele tendiere. Es sei keine Juxtaposition, keine Supraposition, es seien keine trennbaren Elemente. Man müsse von den *fines* sprechen, wenn man von der ehelichen Gemeinschaft sprechen wolle. Jede der Eigenschaften der Ehe werden von beiden *fines* gefordert.

„Das Wesen der Ehe in facto esse besteht streng genommen in der Totalität der rechtlichen Beziehung zwischen Mann und Frau in Hinordnung auf die Ziele, auf die ihre wechselseitige Komplementarität orientiert ist" (454). Das Formalprinzip dieser Beziehung werde durch das *vinculum juridicum* gebildet, das die Gatten zu *co-participes* und *co-possessores* des Konjugablen mache. Die konkreten Rechte und Pflichten manifestierten sich als Erfordernisse der dynamischen Entwicklung der *fines*. Daher könnten sie in ihrem *initium*, in ihrer radikalen Annahme seitens der Kontrahenten, nicht ganz im Ehewillen fehlen, auch wenn ihre tatsächliche Umsetzung die rechtliche Beziehung zwischen ihnen nicht tangiere. Man könne daher die Hinordnung auf Nachkommenschaft und das gemeinsame Wohl der Gatten als rechtliche Erfordernisse bezeichnen, die radikal in das Wesen der Ehe eingefügt seien. Wenn daher jemand diese rechtliche Dimension in ihrer Wurzel ausschlösse, schlösse er die Ehe selbst aus, da er das Ziel des Wohls der Gatten ausschlösse (455).

Wenn jemand in der Wurzel jede Möglichkeit der Nachkommenschaft ausschlösse, würde das die Zurückweisung des anderen als potentiellen Gatten-Vater bedeuten (456). Das wäre eine Totalsimulation. Wenn jemand die eheliche (Sexual-?) Beziehung in ihrer Möglichkeit ablehnte, wäre das nicht nur eine Ablehnung der Nachkommenschaft, sondern bedeutete eine andere, von der Ehe verschiedene Gemeinschaft. Ebenso: Wer die ganze interpersonelle Beziehung ablehnte, simulierte total (457). Wer radikal die Annahme eines der *fines* der Ehe ablehne, könne nicht die Ehe wollen. Er begehe eine Totalsimulation. Wer aber nur eine der Grundpflichten, die aus den *fines* folgen, ablehne, begehe eine Partialsimulation. Die *fines* sind „ordenaciones de la esencia, y por tanto los que dan razón de su ser y de su bondad" (458).

Für B. hat die Ehe zwei *fines*, die Ausrichtung auf Nachkommenschaft – dem entspricht der Gliederungspunkt III seines Aufsatzes (448–449) – und das Wohl der Gatten – vgl. Gliederungspunkt IV (450–451). Anders als Sztychmiler erörtert er nicht die Zuordnung der Ehezwecke zu verschiedenen Konsensmängeln des Codex, sondern faßt nur die Simulation ins Auge.

Auch B. geht nicht auf die Probleme ein, die sich aus einer veränderten kirchlichen Ehelehre ergeben. Vielmehr betont er stark die Zusammengehörigkeit der Ehezwecke in ihrer Wesentlichkeit für die Ehe. Die oben schon referierte Aussage des Konzils über die Wichtigkeit der *fines et bona matrimonii* für die Ehe, die Gesellschaft usw. nimmt B. nicht als Relativierung ihres Bezuges zum Wesen der Ehe wahr, sondern nur zur Betonung der gesellschaftlichen Relevanz der Ehe, ihrer überprivaten Dimension.

### 3. „Ein Ehezweck": Carmen Rojo

Anders als Sztychmiler und Bañares kennt Carmen Rojo nur einen Ehezweck[6], und zwar einen *finis operis*, wie sie in Anlehnung an Javier Hervada herausstellt (684). Nach dieser Klarstellung liefert Rojo, deren Aufsatz früher erschien als der von Bañares, eine Aufarbeitung der Vorgeschichte im CIC/1917 und in den lehramtlichen Dokumenten (Casti Connubii, Hebammenansprache Pius' XII., Gaudium et Spes, Humanae Vitae, Familiaris Consortio, Donum Vitae).

Das Ergebnis „ihrer" Entwicklungsgeschichte: Während die traditionelle Auffassung die Beschreibung der Ehe als Institution, die auf ihre Ziele ausgerichtet sei, betonte, habe die Doktrin seit dem Konzil mehr die personalen Implikationen des Ehelebens herausgestellt: die Öffnung für das Leben als tieferes Erfordernis der ehelichen Liebe; den ehelichen Akt als gegenseitigen Ausdruck der Liebe der Gatten, die Familie, gegründet auf die Ehe, als Raum der ehelichen Liebe und der Zeugung von Nachkommen. Die Lehre bestehe aber auf der Untrennbarkeit der beiden Dimensionen der Ehe, der prokreativen und der unitiven, als Erfordernis der menschlichen Person. Es handele sich dabei um zwei Perspektiven derselben Sache (693–694). Der folgende Bericht über die Kodifikationsgeschichte zu diesem Thema führt zu dem Ergebnis, daß von ordenación anstelle der *fines* gesprochen werde und von nicht konkretisierten *elementa essentialia*.

Man unterstreiche aber die Wesentlichkeit der personalen Ziele. Die Schwierigkeit zweier wesentlicher Ziele sei gespürt worden, doch habe man an beiden festgehalten. Die Vf.in will nur ein einziges Prinzip der Finalität festhalten, dessen untereinander verbundene Aspekte das Wohl der Gatten und die Zeugung und Erziehung der Kinder seien. Ihr Vorschlag ist, den fines als ordenaciónes positive (Rechte und Pflichten) als auch negative (Kriterium von Nichtigkeiten) Relevanz zu geben. „La ordenación a los fines debe estar presente en cada matrimonio concreto, lo qual significa que los contrayentes deben, desde el punto de vista objetivo, reunir los requisitos necesarios para hacer posible esa ordenación; y, desde el punto di vista subjetivo, asumir la disposición de cumplir los fines" (699).

Die Hinordnung auf Gattenwohl und Nachkommenschaft bedeutet nach ihrer Meinung nur eine Zielsetzung, nicht zwei untereinander verbundene. Grund für ihre These ist der spezifische Charakter der menschlichen Sexualität und die menschliche Würde. Die Sexualität sei in erster Linie auf die Fortpflanzung ausgerichtet, erschöpfe sich aber nicht darin, sondern diene auch der interpersonalen Beziehung und der wechselseitigen Vervollkommnung, die auch erreicht werden, wenn Kinder fehlen.

Die Einheit des *finis* sei auch Folge der menschlichen Würde, denn die Liebe zum Gatten sei personal und spezifisch sexuell. „Por ser personal, no admite ser reducido a la dimensión física, de la mera unión de cuerpos. Por ser sexual, abarca la entera persona del otro cónyuge en cuanto sexualmente distinta, lo cual incluye la potencial paternidad-maternidad, la apertura a los hijos. No puede pensarse, por tanto, en una unión solamente procreativa ni en una relación exclusivamente amorosa. Si falta alguno de esos aspectos no es unión conyugal" (700).

Die *fines* strukturierten alle rechtlichen Bezüge, die wesentlichen Rechte und Pflichten, die dem *vinculum* inhärierten, das eheliche Leben formten und die effektive Ausrichtung auf die *fines* möglich machten. In diesem Sinne machten die ehelichen Rechte und Pflichten, die ihren Ursprung im Ziel der Ehe haben, die wesentlichen Elemente aus, und zwar zunächst der Ehe *in facto esse*, dann aber auch der Ehe *in fieri*. Im Blick auf den generativen Zweck sei alles Pflicht, was vom menschlichen Willen abhängt[7], also die eheliche *copula* als Ursprung der Zeugung, aber auch das Recht/die Pflicht, die Effekte der *copula* nicht zu vereiteln wie auch die rechte Fortentwicklung der *inclinatio naturae* zur Zeugung.

Die Vf.in meint: „Servicio mutuo entre los cónyuges y procreación y educación de los hijos no son finalidades paralelas en el matrimonio, ya que el servicio mutuo es un aspecto del *bonum coniugum* – razón inmediata de bien de la comunidad conyugal – que se abre esencialmente al bien de los hijos" (705).

Zum Sexualitätsverständnis der Vf.in wäre zu bemerken, daß eben die Loslösbarkeit der menschlichen Sexualität von der Fruchtbarkeit das Spezifikum menschlicher Liebe und Sexualität ausmacht! Sie übersieht zudem, daß es neben nichtsexueller Liebe und nichtliebender Fortpflanzung auch eine sexuelle, nicht-fortpflanzende Liebe als Spezifikum menschlicher Art gibt, und zwar immer bei Sterilen. (Darauf wird zurückzukommen sein.) Ihrer Ankündigung, klarere Maßstäbe für die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte zu liefern, wird die Vf.in jedenfalls nicht dadurch gerecht, daß sie in einem einzigen kurzen Absatz cann. 1101 § 2 und 1095 Nrn. 2 und 3 in Beziehung zu den „wesentlichen Ehepflichten" der Gatten setzt (706).

### 4. Untrennbarkeit der Ehezwecke: Cormac Burke

Ein Aufsatz von Cormac Burke, Auditor der Rota Romana, über die Ehezwecke liegt zeitlich zwischen Rojo und Bañares.[8] Anders als die vorgenannten Vf. befaßt sich B. direkt mit der Vorgeschichte der Kritik, mit Doms und von Hildebrand. Er handelt von Pius XII. und der Entscheidung des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1941, mit der einer Einebnung der Hierarchie der Ehezwecke gewehrt werden sollte. Interessanterweise sieht B. aber die Pointe dieser Entscheidung nicht in der Verteidigung der Hierarchie, sondern in der Untrennbarkeit der Ehezwecke – und erkennt darin eine Kontinuität zu Paul VI. und Humanae Vitae, die sich in den Lehren Johannes Pauls II. fortsetze.

Zur Konzilslehre trägt B. vor, daß sich der Sinn der *fines et bona*, von denen GS spricht, aus der Fußnote entnehmen lasse, die die Konstitution dazu anführt: Belegstellen bei Augustinus und Thomas von Aquin (235). Der personalistische Zweck der Ehe werde nicht mit gleicher Klarheit formuliert wie der prokreative, so daß der Sinn des *bonum coniugum* nicht allein durch Lesen des Konzilstextes zu erheben sei. Man müsse festhalten, daß der Unterschied zwischen dem *bonum coniugum* und der *procreatio* als Zwecken der Ehe nicht der zwischen personalistisch und institutionell sei, denn beide

[6] **Rojo,** Carmen: **Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico,** in: Jus Canonicum XXXI (1991) 683–707.

[7] Es sei nur darauf hingewiesen, daß Rojo hier ein typisches Kriterium der Moralität heranzieht, das nicht auch eines des Rechtes zu sein braucht.

[8] **Burke,** Cormac: **I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?** in: Annales theologici 6 (1992), 227–254.

seien institutionell, wie die doppelte Schöpfungsgeschichte in der Genesis zeige.[9]

Nachdem er herausgearbeitet hat, daß das *bonum coniugum* in der Vervollkommnung der Gatten bestehe, und zwar im spirituell-geistlichen Sinne, was sich aus der Sakramentalität der Ehe ergebe (240), geht er den personalistischen Sinn der Fortpflanzung an: Der eheliche Akt trage diese Bezeichnung, weil er das Schenken und die Annahme des Keimes des Lebens ausdrücke, denn die wirkliche Einigung sei immer Schenken. Daher rühre die innere Untrennbarkeit zwischen dem unitiven und dem prokreativen Aspekt. B. faßt die geltende Lehre so zusammen: Die natürliche Hinordnung der Ehe auf bestimmte Zwecke werde hevorgehoben; eine Hierarchie der Zwecke werde nicht (mehr) betont; beide, das *bonum coniugum* und die Zeugung/Erziehung von Kindern seien institutionelle Zwecke; beide besäßen einen personalistischen Sinn; die Zwecke seien natürlicherweise (institutionell) untrennbar; ihre Untrennbarkeit sei wichtiger als jede Stufung untereinander; die Untrennbarkeit wolle eine Zuordnung untereinander, nicht eine Unterordnung der Zwecke ausdrücken.

In dieser Arbeit führt B. wie in einigen anderen die These fort, die von Papst Johannes Paul II. in seiner Lehre zur Ehe fortwährend vorgetragen wird und die Burke an anderer Stelle zuspitzt: Die beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes seien untrennbar, der unitive und der prokreative. Das bedeutet bei dem Vf. z. B. im Zusammenhang des Ausschlusses der ehelichen Treue, daß nur der Vorsatz, mit einem anderen Partner als dem Gatten einen „konjugalen", d. h. einen sowohl zeugungsoffenen als auch in ehelicher Gesinnung gesetzten Geschlechtsakt zu vollziehen, den Ausschluß der ehelichen Treuepflicht bedeute[10]. B. geht so weit, zwischen den Gatten einen Geschlechtsverkehr zu theoretisieren, der nicht ehelich sei, wenn er nicht zeugungsoffen ist.[11]

## 5. „Primat der Zeugung in der Hierarchie der Ehezwecke": Mark Andrew Pilon

Noch einen Schritt weiter zurück hinter die ohnehin rezidiven Denkergebnisse der vorgenannten Vf. geht Mark Andrew Pilon in einer in Rom angefertigten Diss.[12] Sein Anliegen ist es herauszustellen, daß nicht nur die Lehre von der Hierarchie der Ehezwecke fortbestehe, sondern auch die vom Primat der Zeugung gegenüber allen anderen Ehezwecken. Da diese Arbeit nur auszugsweise gedruckt worden ist und daher eine Nachprüfung dessen, was hier vorgetragen wird, durch Leser meines Aufsatzes schwer möglich sein wird, möchte ich auf eine nähere Darstellung und Würdigung dieser Studie verzichten. Es seien nur ein paar Hinweise zu Themen und Thesen gegeben, mit denen Pilon über die anderen Vf. hinausgeht.

In den schon o. g. Untersuchungen fällt auf, daß niemand sich zu einer Erklärung bemüßigt fühlt, wieso die Ehe einen Zweck habe und welche Beziehung ein solcher Zweck zum Wesen der Ehe habe. P. „referiert" in seinem Kap. über „The Traditional Doctrine of the Hierarchy of Ends of Marriage" wenigstens die entsprechende Ableitung bei Thomas von Aquin. Diese lautet nach seiner Darstellung so: Die Ehe ist das Ergebnis eines Aktes, nämlich der Eheschließung, sie ist eine „adunatio". Diese Einigung ist ein „virtuous act", der wie jeder „virtuous act" nicht bestimmt werden kann, ohne daß man sagt, was „the end" dieses „joining" ist. Was Ehe ist, kann daher nur durch das Wesen des Aktes bestimmt werden, durch den die Ehe zustande kommt, und das Wesen dieses Aktes ist spezifiziert durch „its proper end". „Thus the *end* of this *adunatio* (marrying) which terminates in a *relatio* (the marriage union) is absolutely critical for determining the very *form* of the institution" (210–211).

Dann geht der Gedankengang so weiter: „Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud *adunari*" – so zitiert Pilon Thomas von Aquin (S. Th. Supp. Q. 44 A.1, corpus), und fügt das nächste Zitat an: „Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua coniunctio secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium" (ebd.). Das wertet P. so aus: „In other words, we have two metaphysical determinations here. First, what causes the very *oneness* of the union to exist is the ordination to some *one* end. And, secondly, what makes this oneness (union) marriage, what *specifies* it as this particular union of man and wife, rather than some other form of union is more precisely the ordination of this union to offspring. From this perspective, one can see why the notion of this, or any other, union in the category of *adunatio*, having two co-equal final ends would be nonsens, would make impossible the very essence of this relation, which is simply ‚to be one'" (212).

Der Verdacht, daß P. sich mit der lateinischen Sprache schwer tut – das zeigt sich an manchen anderen Stellen, z. B. dadurch, daß er Texte nur im lateinischen Original verwendet, wenn er keine Übersetzung in der Sekundärliteratur gefunden hat, oder daran, daß er „non posthabitis ceteris matrimonii" als Kernsatz einer Stelle aus GS 48 bezeichnet, dabei aber das Wort „finibus" wegläßt (S. 94 und 95, jeweils im Fettdruck) – drängt sich auf wie der, daß Thomas an der zitierten Stelle in keiner Weise die Konsequenz behaupten will, daß es keine zwei gleichwertigen Zwecke der Ehe geben könne. Doch davon abgesehen belegt die von P. vorgelegte Argumentation allenfalls, daß er selbst einer Verwechslung zum Opfer fällt, die er schon auf den ersten Seiten seiner Studie klarstellen zu müssen meint: Es gehe nicht um den *finis operantis*, also die Zwecke, die jemand mit dem Heiraten verfolge, sondern um den *finis operis*, den Zweck der Institution Ehe (1–4). Wenn Thomas von dem Zweck eines Aktes spricht, dessen Ergebnis die adunatio ist, kann das nicht einfach als *finis operis* der dadurch entstandenen Ehe ausgegeben werden.

## 6. Anmerkungen zu den vorgestellten Thesen

*Verhältnis zwischen Wesen und Zweck der Ehe*

Die erste Anmerkung wurde schon im letzten Abschnitt angedeutet: Außer Pilon hält es keiner der Vf. für nötig, sich mit der Frage des Verhältnisses zwischen Wesen und Zweck der Ehe zu beschäftigen. Dieses Problem werde ich unten näher behandeln. Es sind aber zunächst andere Anmerkungen am Platz.

*Die Berufung auf das Konzil*

Es fällt auf, daß sich alle Vf. auf das Konzil berufen, was an sich selbstverständlich ist, sich aber hier doch als Problem darstellt. Während Sztychmiler einen Teil seiner Arbeit im Umfang von ca. 170 Seiten den Konzilsarbeiten widmet und einen weiteren von knapp 120 Seiten den Beschlüssen dieses Konzils, behandelt Pilon nur einzelne Sätze aus GS in ihrer Entstehungsgeschichte. Im übrigen wertet er das Konzil so aus, daß er einzelne Beiträge aus dem Lager der Bestreiter der Zweckhierarchie und aus dem der Befürworter durch Wortmeldungen von Konzilsvätern ergänzt, die vermittelnde Positionen einnehmen, und Teilnehmer, die er außerhalb des Verdachtes wähnt, konservativ zu sein, mit Sätzen zu Worte kommen läßt, die trotz ihrer Progressivität die Zwecke und ihre Hierachie stützen – wie Pilon das meint (54–82). Interessant ist dabei, daß er die eine Gruppe, die die Zwecklehre modifiziert haben will, als interessiert daran versteht, auch die Lehre zur Geburtenregelung zu ändern, während die andere, die die Zwecklehre verteidigt, das tue, um eine Ausweitung von Ehenichtigkeitserklärungen zu vermeiden.

Die besprochenen Aufsätze verwenden Konzilstexte nach Bedarf, ohne sich um das Ergebnis einer Gesamt-Exegese von GS zu kümmern. Es sei der Gerechtigkeit halber festgehalten, daß das auch eine Überforderung wäre. Die Untersuchung von Norbert Lüdecke, die eine solche Exegese leistet und damit ermöglicht, den Text von GS in seinem Gesamtsinn zu verstehen, ist überaus umfangreich und arbeitsintensiv. Man wird es als ein Problem, mehr noch, als ein Unglück bezeichnen dürfen, daß das Konzil für eine so wichtige Sache wie das kirchliche Eheverständnis die „pastorale" Sprechweise bevorzugt hat und sich nicht einer „lingua nimis technica" bedienen wollte. Das erschwert die Arbeit mit GS weitgehend, nicht aber die sachliche Auseinandersetzung mit den hier referierten Positionen.[13]

*Der Sterilitäts-Einwand*

Es fällt als Drittes auf, daß keiner der referierten Vf. seine Ehezweck-Theorien mit einem Problem konfrontiert, das zum kleinen Einmaleins der Kanonistik gehört: der Gültigkeit der Ehen Steriler. Wenn man die Aussage der Vf., der prokreative Zweck gehöre zum Wesen der Ehe, ernst nimmt, kommt man in unlösbare Schwierigkeiten. Es hilft nicht zu behaupten, es gehe bei der Zweck-Lehre nicht um die einzelne Ehe, sondern um die Institution/das Institut

[9] „Non bisogna essere degli esperti scritturisti per suggerire che questa doppia narrazione non è ‚accidentale', né corrisponde ad un ‚lapsus calamae' da parte dello Spirito Santo. . . . Sicuramente, stiamo piuttosto davanti a qualcosa di deliberato: due narrazioni complementari, connesse in modo da corrispondere alla logica dei piani divini, secondo i quali *la finalità istituzionale del matrimoniio si presenta tanto procreativa quanto personalistica*" (238, Hervorhebung im Original).

[10] Cormac Burke, Il contenuto del „bonum fidei", in: Apollinaris 64 (1991), 649–666, hier 663f.

[11] Ebd. 662–663.

[12] **Pilon,** Mark Andrew: **The Primacy of Procreation and the Hierarchy of the Ends of Marriage,** Rom 1990.

[13] Ich werde weiter unten zeigen, daß die sachlichen Gesetzmäßigkeiten und die „pastoralen" Aussagen von GS hervorragend zueinander passen.

Ehe an sich. Denn die rechtliche Konsequenz, daß der Ausschluß des prokreativen Ehezwecks die Ehe nichtig machen soll, bezieht sich gerade nicht auf das Institut Ehe, sondern auf die konkrete Ehe zwischen z. B. Karl und Maria. Also muß der Einwand auf dieser Ebene bedacht werden.

*Wenn* die in der ganzen Geschichte des Eherechts unangefochtene Lehre richtig ist, daß die Ehe zwischen Partnern, von denen wenigstens einer unfruchtbar (*sterilis*) ist, eine gültige Ehe ist, die weder für nichtig erklärt noch durch päpstlichen Entscheid gelöst werden kann, *dann* kann diese Ehe – und folglich jede Ehe – nicht *ihrem Wesen nach* den Zweck der Fortpflanzung haben. *Wenn* es zum Wesen der Ehe gehört, der Fortpflanzung zu dienen, so daß man diese Funktion nicht ausschließen darf, ohne die Ehe in ihrem Wesen zu verletzen, *dann* kann eine Ehe nicht gültig sein, in denen diese Funktion a priori ausgeschlossen ist. Ich habe jedenfalls in meinem Philosophie-Studium gelernt, daß das Wesen einer Sache deshalb als Wesen bezeichnet wird, weil es unabdingbar ist; daß ein Mangel am Wesentlichen die Sache zu einem *aliud* mache. Und wenn einer konkreten Ehe zugebilligt wird, ohne ihr „Wesen" Ehe zu sein, dann muß das wohl für jede Ehe gelten, besser: Dann muß das Wesen der Ehe ein anderes sein, als behauptet wird.

Daß alle referierten Vf. dieses Problem übergehen – nur Carmen Rojo (699) erwähnt wenigstens die Aussage von GS 50 Abs. 3, wo von der Ehelichkeit der kinderlosen Ehe die Rede ist –, ist ein Mangel, der sämtliche Arbeiten entwertet. Zugleich ist es ein Zeichen für eine Fixierung auf ein Interesse, die sich keinerlei Rechenschaft über die Falschheit der Prämissen der vorgetragenen Thesen gibt. Auf das Interesse und auf die Fixierung komme ich zurück. Jetzt aber erst einmal zu den falschen Prämissen.

*Wesen und Zweck*

Ich wäre meinen Lesern dankbar, wenn sie ein äußerst banales Beispiel tolerieren würden, an dem ich die Frage der falschen Prämissen deutlich machen will. Stellen Sie sich vor, Ihnen versuchte jemand klarzumachen, daß ein Kamm den Zweck hat, Ihre Haare wachsen zu lassen, und dieser Zweck gehöre zu seinem Wesen. Sie werden ihm antworten, daß Ihre Haare auch ohne Kamm und seine Benutzung wachsen; und wenn Sie keine Haare mehr haben, werden Sie darauf hinweisen, daß auch der Kamm Ihnen keinen Haarwuchs schaffen kann. Sie werden vielleicht den Zweck des Kammes damit definieren, daß er dem Ordnen Ihrer Haare diene und daß sie ihn gekauft haben, weil in Ihrer Umgebung gekämmtes Haar mehr geschätzt wird als ungekämmtes.

Stellen Sie sich vor, Ihnen versuchte jemand klarzumachen, daß die Ehe den Zweck hat, Fortpflanzung zu bewirken, und dieser Zweck gehöre zu ihrem Wesen. Sie werden ihm antworten, daß Sie sich auch ohne Ehe fortpflanzen können, und wenn Sie sich (aus welchen Gründen auch immer) nicht fortpflanzen können, werden Sie darauf hinweisen, daß auch die Ehe Ihnen keinen Nachwuchs schaffen kann. Sie werden vielleicht den Zweck der Ehe damit definieren, daß sie der Ordnung der Fortpflanzung diene, weil in Ihrer Umgebung die Fortpflanzung unter Verheirateten mehr geschätzt wird als unter Unverheirateten. Kehren wir auf das Niveau wissenschaftlicher Erörterung zurück: Kann eine Institution in ihrem Wesen durch einen Zweck definiert werden, wenn sie nicht Mittel zu diesem Zweck ist?[14] Die Ehe *ist* nicht Mittel zum Zweck der Fortpflanzung, und das immer wieder zu lesende Argument, Gott habe die Ehe eingesetzt, damit der Mensch sich fortpflanze, ist, was Ehe als Rechtsinstitut und das *„damit"* angeht, in die Schöpfungsberichte hineingelesen.

Die Ehe dient nicht der Fortpflanzung, weil diese von der Ehe unabhängig ist. Abhängig davon ist lediglich die sittlich akzeptierte, weil religiös und gesellschaftlich geordnete Fortpflanzung. Das ermöglicht aber nicht einfach die Umformulierung der traditionellen Behauptung etwa wie folgt: die Ehe habe den Zweck der sittlich erlaubten Fortpflanzung. Hier wird nämlich der falsche Inhalt als Zweck bezeichnet. Richtig ist: Die Ehe dient der sittlichen Erlaubtheit der Fortpflanzung, oder: Die Ehe hat den Zweck, die Fortpflanzung sittlich zu ordnen.

*Darin* besteht *eine Dimension* der Rede von der „ordinatio matrimonii ad prolem", daß die Ehe und die Fortpflanzung eine Beziehung derart haben, daß die menschliche Sexualität durch die Ehe sittlich geordnet wird. Eine *weitere Dimension* liegt darin, daß die Ehe von Kirche und Gesellschaft als regulärer Ort der Fortpflanzung angesehen werden, daß also Ehe und Familie einen sozialtypischen Zusammenhang haben. Und die *ausschlaggebende Dimension* liegt darin, daß zwei Menschen, die einander ganzheitlich schenken und annehmen, die einander ehelich lieben, ihre Gemeinschaft in Kindern werden fruchtbar machen wollen, wenn sie keine überwiegenden Gründe haben, das zu vermeiden.

Die Ehe hat also nicht den Zweck der Kindererzeugung – diese Feststellung ist keine Leugnung einer kirchlichen Lehre, sondern die Konsequenz folgerichtigen Denkens und insofern Aufdeckung einer falschen Prämisse –, sondern sie ist in der Regel der Ort der Geburt von Kindern, sozusagen die *occasio proxima*. Daß sie auch der beste und geeignetste Ort ist, daß in ihr der seelischen wie physischen Zukunftssicherung der Kinder in optimaler Weise Rechnung getragen wird und zugleich der Geborgenheit der Eltern im gegenseitigen Beistand, so daß das Kind in dem Ja der Eltern zueinander seine Sicherheit findet, das alles ist unbestreitbar und nachdrücklich zu betonen. Man könnte es daher ohne Verletzung der Denkgesetze als (*einen*) Zweck der Ehe bezeichnen, der Nachkommenschaft Raum zum Leben und zum Heranwachsen zu geben, vermittelt durch die Aufgabe der Eltern, das Ihre zur Zeugung von Kindern zu tun, sie in ihrer Familie anzunehmen und zu Menschen und Christen zu erziehen.

Diese Aufgabe ist aber nicht bedingungslose Pflicht der Eltern – daß die traditionelle Lehre schon immer festhielt, daß man in der Ehe nicht zu zeugen brauche, wenn man auch nicht ehelich verkehrte, sei hier nicht weiter verfolgt –, sondern Gefolgschaft gegenüber einer Einladung des Schöpfers an die Gatten, bei der Schaffung neuer Generationen mit seiner Liebe und seiner Schöpferkraft zusammenzuwirken. Mehr sagt die Konzilslehre nicht – mögen auch die Väter des Konzils auf das Basis einer nicht erkannten falschen Prämisse lange um die rechte Formulierung der Ehezwecke gerungen haben. GS nennt keine Inhalte einzelner Ehezwecke – vgl. das angeführte Zitat aus GS 48 –, sondern stellt die „verschiedenen Güter und Zwecke" einem Katalog von „Bedeutungen" gegenüber, die sie auf verschiedenen Ebenen haben. Damit unterläuft dem Konzilstext *nicht* der genannte Verstoß gegen die Denkgesetze, wohl aber denjenigen Vf., die die Lehre von den Ehezwecken traditioneller Konzeption oder gar die von der Hierachie der Ehezwecke in GS festgehalten sehen wollen.

*Wie kommt es zu den falschen Prämissen?*

Es drängt sich die Frage auf, ob ein einzelner Autor es wagen kann zu behaupten, eine unter großen Geistern und in lehramtlichen Dokumenten behauptete Lehre sei gegenstandslos, weil auf falsche Prämissen gegründet. *Wenn* das Argument stimmt, daß nichts in seinem Wesen durch einen Zweck definiert sein kann, zu dessen Erreichen es nicht Mittel ist, ist die Behauptung kein Wagnis. Es bleibt aber doch die Frage, wie es denn möglich ist, daß man so lange und so intensiv um Fragen ringt, deren Voraussetzungen falsch konzipiert sind.

Wer die Geschichte der kirchlichen Ehelehre kennt, kann die Antwort leicht geben. Sie beginnt mit Augustinus, der gegen die Manichäer die sittliche Qualität der Ehe verteidigt, indem er feststellt, daß sie drei Güter realisiere: Sie ist in der Ungetrenntheit der Gatten Zeichen für den Bund Christi mit der Kirche; sie zeichnet sich durch die Treue der Gatten aus; vor allem aber führt sie zur Geburt von Kindern. Aus dem Wert-Urteil des Augustinus, das in dieser Form auch heute noch seine Gültigkeit hat, werden im Laufe des Mittelalters Merkmale zur Beschreibung der Ehe, ihrer Eigenschaften und der Pflichten der Ehegatten: Die Ehe ist unauflöslich, weil Sakrament; die Ehe verpflichtet die Gatten zur Treue; die Nachkommenschaft rechtfertigt den sexuellen Umgang der Gatten, d. h. der sexuelle Umgang ist nur bei Bereitschaft zur Zeugung erlaubt. Bei den christlichen Vf. werden aus den Qualitätsmerkmalen der Ehe (*bona matrimonii*) bald Definitionsmerkmale, die sich zu Zwecken wandeln[15]: Erstmals nennt der CIC/1917 amtlich die Fortpflanzung nicht mehr Gut und Folge der Ehe, sondern Zweck.

Warum sehen die oben besprochenen Vf. nicht, was sowohl der geschichtlichen Entwicklung nach als auch den Denkgesetzen entsprechend offenkundig sein müßte? Warum fehlt das Sterilitätsproblem ebenso wie der Rekurs auf das Verhältnis zwischen Wesen und Zweck?

[14] Auf die Würdigung des Merksatzes „Finis non cadit sub definitione" soll hier verzichtet werden.

[15] Zu diesen Verschiebungen z. B. Hans Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, Düsseldorf 1973.

Der Aufsatz von Cormac Burke arbeitet das erkenntnisleitende Interesse am besten heraus: Es geht darum, die Lehre des jetzigen Papstes über die Untrennbarkeit zwischen Prokreativität und Konjugalität des ehelichen Aktes zu bekräftigen. Wo der Papst lehrt, daß eine Ganzhingabe der Partner aneinander nur gegeben sei, wo die Zeugung nicht behindert werde – es geht dabei um die Moralität des Eheverkehrs, was auch im Lichte von GS 49 ein Thema für sich darstellt, aber nicht in die Aufgabe des Kirchenrechtlers gehört –, knüpfen die Vf. die *Gültigkeit der Ehe* an die Untrennbarkeit von Ehezwecken, eines „personalistischen" und eines „prokreativen". Das geht bei Cormac Burke, wie berichtet, so weit, daß er in einem anderen Aufsatz empfängnisverhindernden Verkehr als nicht ehelich bezeichnet (s. o. Anm. 11).

Die Transformation der päpstlichen Lehre über die untrennbare Doppelbedeutung des ehelichen Aktes auf die Ebene des *Eherechtes* ist auf die gezeigte Weise nicht zulässig, denn sie funktioniert nur unter Ausklammerung der seit alters bestehenden und diskutierten Probleme (Sterilität) und unter Verletzung der Denkgesetze.

*Und das bonum coniugum als Zweck?*

Verfällt auch die Hinordnung auf das *bonum coniugum*, das von den Vf. ebenfalls als Ehezweck bezeichnet wird, demselben Urteil? Dazu möchte ich die Frage außer Betracht lassen, ob die Hinordnung der Ehe auf das *bonum coniugum* nicht vielleicht nur die Kehrseite der Aussage ist, daß die Ehe *consortium totius vitae* der Gatten *ist*, daß also die Schicksalsgemeinschaft der Gatten – das Interesse beider Partner an ihrem je eigenen Wohl als allgemeinmenschliche Vorgabe einmal unterstellt – das beiderseitige Wohl bereits impliziert. Ich möchte also nicht auf die Frage antworten, ob das *bonum coniugum* als Ehezweck richtig bezeichnet ist, sondern ob das wenigstens möglich ist.

Hier greift der Einwand gegen den „Ehezweck" Fortpflanzung nicht. Was durch die Eheschließung geschaffen wird, bedeutet für beide Partner eine neue, durch keine andere Gemeinschaft ersetzbare Situation. Matthäus Kaiser bezeichnet das, was durch die Eheschließung zustande kommt, als „personale Lebenseinheit"[16]. Von dieser neuen Lebenssituation kann man durchaus sagen, daß sie die Aufgabe habe, das Wohl beider Partner in einer Weise und durch Mittel zu bewirken, die ohne die Ehe nicht realisierbar sind. Das hängt damit zusammen, daß alle Verhaltensweisen der Gatten, selbst wenn sie als solche auch ohne den Status der Ehe vollziehbar wären, in der rechtlichen Bindung aufgrund des „unwiderruflichen personalen Einverständnisses" eine andere Qualität haben und für das Sein und Werden der Partner andere Bedeutung und andere Wirkung. Den z. T. überzeugenden Ausführungen der referierten Vf. über die Bedeutung der ehelichen Gemeinschaft für das Wohl der Gatten braucht an dieser Stelle nichts hinzugefügt zu werden.

Überträgt man die Feststellung, daß das *bonum coniugum* ein Ehezweck sein *kann*, auf die rechtliche Ebene, so müßte man nach herkömmlicher Argumentation zu der Folgerung kommen, daß der Ausschluß dieses Zweckes ein Nichtigkeitsgrund sei. Bei dem Bemühen darum, welche Willenshaltung denn einem solchen Zweck widerspreche und ob so etwas im realen Denken der Menschen überhaupt vorkommt – wer überlegt denn vor der Heirat, wessen Wohl die Ehe dienen soll? –, werden sich einige Schwierigkeiten zeigen. Man könnte ihnen entgehen, indem man auf die Grundstruktur der Ehe rekurriert: *Wenn* die Ehe Schicksalsgemeinschaft ist, die durch personales *Einverständnis* zustandekommt, dann widerspricht einer solchen Ehe jeder Wille, der Gemeinschaft ausschließt in Bereichen, die im Leben von Ehepartnern nur gemeinschaftlich gelebt, erlitten und getragen werden können. Hier öffnet sich ein Feld weiteren Nachdenkens, dessen Bestellung hier nicht seinen Platz hat.[17]

Wiedergeburt der Ehezwecke? Allenfalls, wenn man der Meinung folgt, daß das *bonum coniugum* ein Zweck der Ehe sei und nicht ein der Ehedefinition als „totius vitae consortium" inhaerierendes Element. Unabhängig davon darf man aber für den *finis (primarius) procreativus* sagen: eine Fehlgeburt!

[16] Z. B. in: Matthäus Kaiser, Geschieden und wieder verheiratet, Regensburg 1983, 50.

[17] Zur Anwendung dieses Gedankens auf den Bereich von Sexualität und Elternschaft vgl. Klaus Lüdicke, Matrimonium ordinatum ad prolem. Ehe und Nachkommenschaft nach dem Recht des CIC/1983, in: RDC 43 (1993), 99–117; zur Anwendung auf andere, das bonum prolis betreffende Lebensbereiche, vgl. Norbert Lüdecke, Der Ausschluß des bonum coniugum. Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten, in: De processibus matrimonialibus II (1995), 117–192.

---

**May**, Georg: **Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus.** Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes. – Berlin: Duncker & Humblot 1995. 613 S. (Kanonistische Studien und Texte, 43), kart. DM 148,00 ISBN: 3-428-08452-7

In dieser auf profunden rechtshistorischen Studien beruhenden Arbeit verfolgt der Vf. das Ziel, die Ausgestaltung des päpstlichen Urkundenwesens für die Erkenntnis des primatialen Bewußtseins der Päpste nutzbar zu machen. Er geht dabei den Formen und Veränderungen der päpstlichen Urkunden nach und fragt nach den an ihrer Ausstellung Beteiligten, d. h. vor allem den Kardinälen, und nach ihren Empfängern. Im besonderen ist die Studie der Entstehung, Entwicklung und früheren und gegenwärtigen Bedeutung der Formel gewidmet, mit welcher der Papst noch heute die Litterae Decretales unterzeichnet, die bei Heiligsprechungen Verwendung finden: *Ego Johannes Paulus Catholicae Ecclesiae Episcopus.*

Der Vf. sieht in dieser Formel eine gefüllte dogmatisch-kanonistische Aussage. Er zeigt die Umstände und Verhältnisse auf, unter denen die erwähnte Unterschrift eingeführt wurde. Sie ist eine Frucht der Gregorianischen Reform; ihr Urheber ist Papst Paschalis II. (1099–1118). Der naheliegende Sinn dieser Amtsbezeichnung des Papstes besagt: Der Papst ist nicht bloß der Bischof einer einzigen Diözese der katholischen Kirche, sondern der Bischof der Gesamtkirche. Als der *Vicarius Christi*, dem die *Ecclesia universalis* zur Regierung anvertraut ist, ist er berechtigt, seine Gewalt überall zur Geltung zu bringen. Seine *potestas* ist eine *immediata*. Der Vf. stellt die einzelnen Päpste, wenn auch nicht in lückenloser Reihenfolge, so doch in großer Zahl vor und zeigt, wie sie die Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* benutzt, den darin liegenden Anspruch verstanden und wie sie versucht haben, ihm gerecht zu werden. Dies bedingt eine stete Rücksichtnahme auf das Verhältnis von Primat und Episkopat. Wie ein roter Faden durchzieht das Begriffspaar *Plenitudo potestatis* (des Papstes) – *pars sollicitudinis* (der Bischöfe) die Studie. Für die Herausarbeitung des Inhalts der Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* haben mittelalterliche Theologen wie Thomas von Aquin, Herveus Natalis, Augustinus Triumphus, Antonin von Florenz, Johannes von Torquemada und Thomas de Vio, deren Lehre vom Vf. im einzelnen dargelegt wird, Bedeutendes geleistet. Der Vf. behandelt im einzelnen die immer wieder auftretenden Versuche, den Universalepiskopat des Papstes zu bestreiten oder einzuschränken. Er geht dabei vor allem auf den Konziliarismus, den Jansenismus, den Gallikanismus und den Febronianismus ein.

Das Erste Vatikanische Konzil brachte den Abschluß der Lehrentwicklung in bezug auf den Primat mit den beiden Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und von der Lehrinfallibilität des Papstes. Die Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* spielte dabei eine nicht unerhebliche Rolle. Der Vf. stellt die Debatten eingehend dar und zeigt auf, wie die Bezeichnung der päpstlichen Gewalt als *ordinaria et immediata* zu deren Charakterisierung als *vere episcopalis* geführt hat. Eine Herabstufung oder Einschränkung der bischöflichen Gewalt war damit nicht beabsichtigt und wurde auch dadurch nicht bewirkt. Der CIC/1917 setzte die Ergebnisse des Ersten Vatikanischen Konzils in präzise Rechtsnormen um. Das Zweite Vatikanische Konzil und der CIC/1983 übernahmen in der Sache die Stellung des Papstes unverändert, ließen jedoch die Kennzeichnung seiner Gewalt als *vere episcopalis* fallen. Eine Abkehr von der früheren Lehrentwicklung war damit jedoch nicht intendiert. Das beweisen die Bestimmungen der c. 331 und 333 CIC. C. 331 bezeichnet den Papst als „Hirten der Gesamtkirche hier auf Erden" (*universae Ecclesiae his in terris Pastor*). Nach c. 333 § 1 hat der Papst kraft seines Amtes nicht nur Gewalt im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern besitzt auch über alle Teilkirchen und deren Verbände einen Vorrang ordentlicher Gewalt, durch den zugleich die eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Gewalt gestärkt und geschützt wird, die die Bischöfe über die ihrer Sorge anvertrauten Teilkirchen innehaben. Ausdruck dieser Hirtensorge und Verantwortung des Papstes über die Gesamtkirche in neuerer Zeit ist z. B. die mit Datum vom 13. Januar 1995 verfügte Versetzung des Diözesanbischofs von Evreux, *Jacques Gaillot*, von seinem Bischofssitz Evreux auf den Titularbischofssitz Parthenia in Mauretanien (vgl. hierzu Annuario Pontificio 1995, 929; sowie ferner die informative umfangreiche Dokumentation „Dossier: L'Affaire Gaillot" in: Revue de Droit Canonique 45 [1995], 75–162). Gemäß c. 399 § 1 CIC ist jeder Diözesanbischof gehalten, alle fünf Jahre dem Papst über den Stand der ihm anvertrauten Diözese Bericht zu erstatten, und zwar in der Form und zu der Zeit, wie sie vom Apostolischen Stuhl festgelegt sind. Nach c. 400 § 1 CIC hat sich der Diözesanbischof in dem Jahr, in dem er zur Berichterstattung an den Papst verpflichtet ist, nach Rom zu begeben zur Verehrung der Gräber der heiligen Apostel Petrus und Paulus und sich dem Papst

zu stellen. Aus diesen Bestimmungen erhellt das Recht und die Verantwortung des Papstes zur dauernden Sorge für die Gesamtkirche. Das ins Licht gehobene und richtig verstandene Kollegialitätsprinzip steht mit der Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* nicht im Widerspruch. Deren Inhalt gewinnt vielmehr angesichts der, wie es scheint, zunehmenden zentrifugalen Kräfte in der Kirche der Gegenwart steigende Bedeutung.

Der Vf. hat in bewunderungwürdiger Weise eine immense Literatur verarbeitet. Wer immer sich in Zukunft mit der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Primat und Episkopat bzw. von Papst und Konzil befassen will, wird auf diese grundlegende und keineswegs einseitig papalistische Untersuchung von G. May angewiesen sein. Nur ein Vf., der über eine in der Gegenwart immer seltener anzutreffende vergleichsweise umfassende und auch die kirchenrechtsgeschichtliche Entwicklung vom hohen Mittelalter bis zur Gegenwart einbeziehende kanonistische Erudition verfügt, wie sie M. besitzt, ist in der Lage, eine wissenschaftliche Arbeit von dem Rang zu verfassen, wie er der vorliegenden Untersuchung eignet. Dieser Forschungsarbeit kommt unbestrittenermaßen für lange Zeit bleibende Bedeutung zu.

Das vorzügliche Verzeichns der Quellen und der Literatur (539–601) sowie die mit gewohnter Sorgfalt erstellten Personen- und Sachwortregister (602–613) erhöhen den Gebrauchswert der Untersuchung beträchtlich.

Augsburg Joseph Listl

**Iustus Iudex.** Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus Lüdicke / Heinrich Mussinghoff / Hugo Schwendenwein. – Essen: Ludgerus Verlag 1990. XXIII, 728 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 5)

Paul Wesemann, dem diese FS zu seinem 75. Geburtstag gewidmet wurde, war – wie Heinrich Mussinghoff in seinem einleitenden Lebensbild des Jubilars („*Paul Wesemann – ein Lebensbild*", XIX–XXIII) beschreibt – nicht nur lange Jahre Offizial am Bischöflichen Offizialat Münster und Prof. invitatus der Fakultät für kanonisches Recht an der Pontificia Universitas Gregoriana in Rom, sondern erfüllte vielfältige Aufgaben und hatte dadurch weitreichende Kontakte im Bistum Münster und weit darüber hinaus, wie schon aus der Tabula Gratulatoria (IX–XVII) eindrucksvoll ersichtlich wird. Wenn deshalb der Untertitel dieser FS sagt, daß sie dem Jubilar von seinen Freunden und Schülern gewidmet wurde, erstaunt nicht der große Umfang des Werkes und die Internationalität der Beiträge. 38 Wissenschaftler und Vf. aus mehreren Ländern haben jeweils in ihrer Muttersprache (bzw. der der Kirche) Aufsätze zu verschiedenen Themen des Kirchenrechts, besonders aber zum Ehe- und Prozeßrecht – dem besonderen Interesse und Arbeitsschwerpunkt des Jubilars – beigetragen.

Einleitend schreiben Rosalio José Card. Castillo Lara über die Bedeutung des Kirchenrechts in einer konziliaren Kirche („*Il posto del diritto canonico in una visione conciliare della Chiesa*", 1–20) und der Bischof von Münster Reinhard Lettmann über den theologischen Ansatz und den pastoralen Umgang Wesemanns mit dem Kirchenrecht („*Iuri canonico quo sit Ecclesia Christi felix*", 21–25). Danach sind die Aufsätze in fünf Sachgebiete gegliedert: Ökumene, Rechtsgeschichte, Eherecht, Prozeßrecht und Verschiedenes.

Unter dem Stichwort Ökumene schreibt Aloys Klein über die „*Rezeption der ökumenischen Dialoge*" (29–39), wobei er nicht nur die (rechts-)theoretischen und theologischen Grundlagen von Rezeption darlegt, sondern viele Beispiele gelungener ökumenischer Rezeption – trotz mancher „Schwierigkeiten und Bremsfaktoren" – nennt. Der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl stellt die „*Nachkonziliare rechtliche Entwicklung der konfessionsverschiedenen Ehen in Österreich*" (41–61) vor, indem er die Partikularnormen und die Praxis in Österreich seit dem II. Vatikanischen Konzil und dem MP „Matrimonia mixta" aufarbeitet. Die Überschrift des letzten Abschnittes seines Aufsatzes gibt zugleich ein Fazit wieder: „Konfessionsverschiedene Ehen treiben auch in Österreich die Ökumene voran". Flavia Petroncelli Hübler schließlich behandelt die Bedeutung des CIC für die ökumenische Bewegung („*Sul contributo del C.I.C. al movimento ecumenico*", 63–75). Sie bezeichnet die Sorge um die Ökumene als notwendige Dimension des ganzen kirchlichen Lebens und zeigt deren Möglichkeiten und Grenzen aufgrund der kodikarischen Vorgaben auf. An konkreten Fragestellungen geht sie auf die „communicatio in sacris" und auf die konfessionsverschiedenen Ehen ein.

Im zweiten Themenblock sind rechtsgeschichtliche Beiträge zusammengefaßt. Javier Hervada Xiberta bietet einen geschichtlichen Überblick über die klassische Rechtsdefinition („*La definición clássica de la justicia*", 79–91) von den Griechen und Römern über die Patristik bis Thomas von Aquin. Helmut Kittel schreibt über „*Das Erzbischöfliche Metropolitangericht Bamberg als päpstlich delegiertes Gericht dritter Instanz in Ehesachen*" (93–105), eine Tradition, die 1836 beginnt und mit einer Entscheidung vom 29. August 1984, die sich auf die Neuregelung des c. 1444 § 1 n. 2 CIC/1983 stützt, endet. Einen Beitrag zum Thema Kirche und Staat liefert Alfred Kostelecky unter dem Titel „*Das Österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 und die Ehegesetzgebung*" (107–119). Interessante Einblicke gibt Julio Manzanares in bisher Unveröffentlichtes über die Bischofskonferenzen („*Inéditos sobre Conferencias Episcopales. Aportación para su historica antes del Vaticano II*", 121–142). Er berichtet über Auseinandersetzungen zwischen den sich in den 20er Jahren bildenden Bischofskonferenzen und der römischen Kurie und druckt als Anhang Protokolle der Konsistorialkongregation ab. Eine besondere Bedeutung für den Jubilar haben die geschichtlichen Anmerkungen von Heinrich Mussinghoff über „*Das Bischöfliche Offizialat Münster*" (143–182). Nach einer Darstellung der Entwicklung seit dem 13. Jh. stellt Mussinghoff Wesemanns Verdienste um die Etablierung von Laien als Ehebandverteidiger und Kirchenanwalt heraus.

Das dritte Kap. über das Eherecht eröffnet Jean Beyer mit seinem Beitrag „*Die christliche Ehe ist Sakrament*" (185–198). Er fordert darin ein Überdenken der Ehe-Gesetzgebung, da die Ehe als Sakrament im CIC keine erstrangige Bedeutung habe und die Inhalte vor allem des Konsensrechtes der Lehre von der Ehe als Sakrament nicht gerecht werden. Raymond L. Burke setzt sich mit c. 1095 auseinander, indem er die Psychologie der christlichen Berufung als Interpretationsschlüssel dieses Canons untersucht („*The Psychology of the Christian Vocation: Interpretative Key of Canon 1095*", 199–213). Wie bei Beyer geht es in dem Beitrag von Bernard de Lanversin um die Ehe als Sakrament, und zwar im Kontext einer säkularisierten Umwelt („*Sécularisation' et sacrement de mariage*", 215–234). Heribert Heinemann fragt nach der „*Notwendigkeit einer kirchlichen Eheschließungsform*" (235–257) aus der Sicht der Seelsorgspraxis. Hintergrund ist die Neuregelung des c. 1117 CIC, wonach von der Kirche abgefallene Katholiken nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind. Heinz Maritz beschäftigt sich mit dem Ausschluß des Sakramentalität der Ehe als Ehenichtigkeitsgrund unter dem Titel „*Ehe – Sakrament des Glaubens*" (247–257). Er untersucht die Frage, ob die Ehe zwischen einem abgefallenen und damit formfreien Katholiken mit einem ebenfalls nicht formpflichtigen Partner gültig sei und kommt zu dem Ergebnis, daß es einen „Sakramentsautomatismus" nicht geben dürfe und eine solche Ehe bei fehlendem „minimum fidei" nicht gültiges Sakrament sei. Urbano Navarrete widmet seinen Beitrag der Systematik der Ehenichtigkeitsgründe im CIC von 1983 („*Capita nullitatis matrimonii in Codice I.C. 1983: Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum*", 259–277). Nach einem kurzen Blick auf die Zeit vor dem CIC/1983 beleuchtet er den Codex hinsichtlich der Ehehindernisse, der psychischen Eheunfähigkeit und der Willensmängel. Josef Prader vergleicht die bedingte Eheschließung im lateinischen und orientalischen Kirchenrecht („*Il consenso matrimoniale condizionato nelle disciplina canonica latina e orientale*", 279–289). Diesbezüglich kann es zu Problemen im sog. „interrituellen Verkehrsrecht" kommen, da der CCEO – im Unterschied zum CIC – jede bedingte Eheschließung als ungültig bezeichnet. Um die Frage, ob die Neuregelung des CIC im Bereich der Ehenichtigkeitsgründe auch auf Ehen anwendbar sind, die vor dessen Inkrafttreten geschlossen wurden, geht es in dem Beitrag von Hugo Schwendenwein „*Fragen um den naturrechtlichen Charakter eherechtlicher Normen*" (291–308). Insbesondere beschäftigt er sich mit dem „neuen" Ehenichtigkeitsgrund der arglistigen Täuschung, bei dem er eine Rückwirkung nicht generell, aber doch in einigen – weil naturrechtlich begründeten – Fällen für möglich hält. Über den personalen Charakter der Ehe schreibt José María Serrano Ruiz am Beispiel der Ehenichtigkeitsverfahren („*El carácter personal del matrimonio. Presupuestos y perspectivas para las causas canónicas de nulidad*", 309–329). Schließlich setzt sich Hermann Steidl mit der Theorie vom „dolus in spiritualibus" auseinander, die von den Kanonisten des Mittelalters entwickelt wurde und die besagt, daß „bei Spiritualien der dolus nicht die Ungültigkeit des Vertrages (bewirkt), weil der ‚Getäuschte' ja zu einem (Heils-)Gut verleitet worden sei" („*Entwicklung in der Interpretation des Dolus im geistlichen Bereich*", 331–346).

Ein vierter Abschnitt faßt prozeßrechtliche Artikel zusammen. Günter Assenmacher handelt über „*Laien als kirchliche Richter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage*" (349–361). Die Diskussion dieser Grundsatzfrage spiegelt sich wider in der vor allem von Winfried Aymans vertretenen These, daß geistliche Vollmacht allein durch die Weihe übertragen wird, einerseits und in der von Jean Beyer vorgetragenen These, daß es neben der sakramentalen Vollmacht auch eine Vollmacht der Sendung gibt, die es Laien ermöglicht, an der kirchlichen Leitungsvollmacht teilzuhaben und somit auch als Richter tätig zu sein, andererseits. Assenmacher schließt sich der letzteren These an, nicht zuletzt aus prozeßökonomischen Gründen. Wilhelm Astrat stellt den kirchlichen Strafprozeß vor, der zwar eine Seltenheit im kirchlichen (Rechts-)Leben sei, der aber insofern der Rechtssicherheit und dem Rechtsfrieden diene, als bestimmte Rechtsentzüge nicht ohne Strafurteil möglich sind („*Der kirchliche Strafprozeß – eine Hilfe für Rechtsfrieden und Rechtssicherheit*", 363–386). Jean Bernhard setzt sich mit dem möglichen Konflikt zwischen dem Recht auf Verteidigung und dem Recht auf Wahrung des (Rechts-)Friedens und des guten Rufes des anderen anläßlich der Verkündung eines Ehenichtigkeitsurteils auseinander („*A propos de la publication de la sentence dans les procédures en déclaration de nullité de mariage*", 387–399). Frans Daneels stellt die Erklärung der Apostolischen Signatur vom 27. April 1989 zu c. 1673 n. 4 vor, wonach für Ehenichtigkeitsverfahren das Gericht Zuständigkeit erlangen kann, an dessen Ort die meisten Beweise zu erheben sind („*Brevis introductio ad declarationem Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis de foro plerarumque probationum*", 401–417). Giuseppe di Mattia stellt die pastoralen Impli-

kationen und Möglichkeiten des kirchlichen Strafprozesses dar („*Riconciliazione e pastoralitá nel processo penale canonico*", 419–431). GERHARD FAHRNBERGER referiert „*Das Verfahren aufgrund von Urkunden im neuen kirchlichen Gesetzbuch (cann. 1686–1688 CIC/1983)*" (433–453): die Vorgeschichte des Urkundenverfahrens, seinen Anwendungsbereich, die prozessualen Rollen und den Verlauf des Verfahrens, wobei er auch die Unterschiede zum ordentlichen Verfahren aufzeigt. Wie Bernhard und Daneels beschäftigt sich auch JUAN JOSÉ GARCÍA FAÍLDE mit dem Ehenichtigkeitsverfahren, näherhin mit einigen wichtigen Prinzipien dieser Verfahrensart wie den Vorrang der Wahrheit bzw. Gerechtigkeit vor der Sicherheit oder dem Respekt vor der Persönlichkeit der Parteien („*Principios inspiradores del proceso del nulidad matrimonial*", 455–468) ZENON GROCHOLEWSKI beleuchtet die Rolle der beklagten Partei in Verwaltungsgerichtsverfahren bei der Apostolischen Signatur („*La parte resistente nei processi contenzioso-amministrativi presso la Segnatura Apostolica*", 469–489). Mit der Balance zwischen Prozeßverzögerung und der Wahrnehmung des Verteidigungsrechtes beschäftigt sich CARLO GULLO („*Ostruzionismo processuale e diritto di difesa*", 491–506). KLAUS LÜDICKE schreibt „*Zum Berufungssystem im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß*" (507–551). Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der Pflichtberufung seit Benedikt XIV. unterzieht er das geltende Recht einer Kritik und bringt schließlich einen Reformvorschlag und hilfsweise eine „kleine Lösung", „die wenigstens das geltende System praktikabel machen könnte" (539). GIANPAOLO MONTINI beschäftigt sich mit der Vollstreckung der Urteile der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur („*L' esecuzione delle sentenze della ‚Sectio Altera, della Segnatura. Il significato di una lacuna*", 553–571). In einem weiteren Aufsatz, der sich mit Ehenichtigkeitsverfahren befaßt, stellt MARIO F. POMPEDDA die Frage, ob es sich dabei um Legalismus oder um ein Gesetz der Liebe handelt („*Il processo canonico di nullitá di matrimonio: legalismo o legge di caritá?*", 573–594). EUGEN PSIUK liefert einen Beitrag zur Beweistechnik des Indizienbeweises und stellt fest, daß dabei die moralische Gewißheit über die Prozeßfrage für den Richter nur sehr schwer zu gewinnen sei. Eindrucksvoll und zum Nach-Denken anregend sind seine dafür angeführten Rechenexempel („*Moralische Gewißheit allein aus Indizien? Zur Theorie des kanonischen Indizienbeweises*", 592–612). Über die Abweisung der Klage und das Verteidigungsrecht der klagenden Partei schreibt MARTHA WEGAN („*‚Reiectio libelli' und ‚ius defensionis' der klagenden Partei*", 613–630). Auf dem Hintergrund ihrer Erfahrung als Anwältin an der Rota weist sie u. a. darauf hin, daß ein Zeitgewinn durch eine Klageabweisung meist nicht gegeben ist, da der enttäuschte Kläger oft an die höhere Instanz und dann an die Rota appelliere. Die klagende Partei habe ein Anrecht auf ein Urteil, das ihr nicht verwehrt werden dürfe. „*Das mündliche Streitverfahren*" (631–653) stellt PAUL WIRTH vor. Diese Verfahrensart ist neu im CIC. Wirth stellt allerdings in Frage, „ob es je einen angestammten Platz in der kirchlichen Rechtsprechung einnehmen wird", da seine Anwendungsmöglichkeiten recht begrenzt und die entsprechenden Anwendungsfälle recht selten seien (653).

Drei weitere Aufsätze finden sich unter dem Stichwort „Verschiedenes". HEINRICH J. F. REINHARDT stellt das Pfarrerwahlrecht in Eppinghoven vor, ein heute ungewöhnliches Recht, das seit der Reformationszeit bis heute in Dinslaken-Eppinghoven am Niederrhein ausgeübt wird. Einen besonderen Bezug zum Jubilar hat dieser Beitrag, weil Wesemann die Wahl im Jahre 1964 als bischöflicher Wahlkommissar leitete („*Eppinghover Pfarrerwahlen in den Jahren 1964 und 1987*", 657–674). Um c. 281 des MP „Cleri sanctitati", also dem Recht der orientalischen Patriarchen, Verträge mit staatlichen Autoritäten zu schließen, geht es in dem Aufsatz von WINFRIED SCHULZ („*Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts*", 675–692). Diese Norm sei – so drückt es Schulz aus – in einen „Dornröschenschlaf" versunken und habe deshalb auch nicht für eine entsprechende lateinische Praxis fruchtbar werden können. Schließlich liefert REMIGIUSZ SOBANSKI einen Beitrag „*Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches*" (693–707).

Den Abschluß des Buches bilden ein Abkürzungsverzeichnis (709–715) und ein Canones-Register (717–728).

Die Vf. der FS sind internationale Kanonisten von Rang und Namen. Sollte dem Leser dennoch der ein oder andere unbekannt sein, gibt es zu Beginn jedes Beitrages eine kurze Vorstellung des jeweiligen Vf.s.

Eine Rez. über ein Buch, das 38 wissenschaftlich hochgradige Artikel auf gut 700 S.n beinhaltet, kann man auf zwei Arten angehen. Entweder man pickt einzelne Beiträge heraus und bespricht diese eingehend, oder man gibt einen Gesamtüberblick über alle Beiträge. Die Rez. hat sich für die letztere Möglichkeit entschieden. Das hat zwar zur Folge, daß die einzelnen Aufsätze nicht in der ihnen zukommenden Angemessenheit gewürdigt werden konnten. Es sollte aber die Neugierde geweckt werden, und wer dieser nachgeht und das Buch zur Hand nimmt, wird sicher nicht enttäuscht.

Münster Reinhild Ahlers

**Sebott,** Reinhold: **Ordensrecht.** Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. – Frankfurt: J. Knecht 1995. 349 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3-7820-0723-9

Innerhalb der Kanonistik gehört das Ordensrecht zu einem Sonderbereich, dessen Bearbeitung vielfach Spezialisten überlassen wird. Meistens handelt es sich dabei um Ordensleute. Der Vf. des vorzustellenden Buches gehört der „Societas Jesu" an und lehrt als Prof. an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.

Mit der vorliegenden Arbeit fügt er einen weiteren Mosaikstein in der von ihm begonnenen Vermittlung der Inhalte des Codex Iuris Canonici von 1983 ein. Nach Arbeiten über „Das neue kirchliche Eherecht" (2. Aufl. 1990), „Das kirchliche Strafrecht" (1992) und einer „Fundamentalkanonistik" (1993) wählte der Vf. nun den Sonderbereich des Ordensrechtes, der nach Ansicht Sebotts „bisher nur mühsam akzeptiert und rezipiert" wurde und noch weithin im argen liegt, „und zwar deshalb, weil es mit Mühe und nur sehr schleppend gelingen will, dieses Recht auf jene Kulturstufe zu heben, auf welcher sich das Rechtsleben in der heutigen Welt im allgemeinen abspielt".

Gegenstand der Ordensrechtskommentierung sind die Kanones 573–746 des Codex, die neben den Orden auch von den Kongregationen, Säkularinstituten und den Gesellschaften des apostolischen Lebens handeln. In der Darstellung der Rechtsmaterie wählt S. nicht die synthetisch-systematische Darstellungsweise, sondern kommentiert von Kanon zu Kanon. Durch diesen, dem Codex folgenden Aufbau, gliedert er die Rechtsmaterie in zwei große Sektionen auf: Sektion I: *Institute des geweihten Lebens* (cc. 573–730) – darin enthalten die gemeinsamen Normen für alle Institute des geweihten Lebens, die Religioseninstitute und die Säkularinstitute und Sektion II: *Gesellschaften des apostolischen Lebens* (cc. 731–746). In einer Einleitung skizziert S. kurz die Reformarbeiten und vorausgehenden Schemata für den Codex von 1983.

Nach dem lateinischen Gesetzestext und einer Übersetzung fügt S. seine Kommentierung an. Aufbau und Einteilung sind benutzerfreundlich. Dieser kann sich gezielt an Sach- und Spezialfragen herantasten. Personen- (328–331), Sach- (332–341) sowie Kanonesverzeichnisse zum Codex Iuris Canonici von 1917 und 1983 (342–349) helfen bei der Orientierung. Ein zusätzliches Verzeichnis gebräuchlicher Abkürzungszeichen der bedeutenderen oder besonders in Deutschland verbreiteten Ordensgemeinschaften (325–327) dient der schnellen Information.

Das von S. vorgelegte Werk erleichtert dem Benutzer sicher einen ersten Einblick in das Recht der klösterlichen Verbände. Die Rechtsmaterie wird solide dargestellt und durch Verweise auf weiterführende Fachliteratur ergänzt. Dem ordensrechtlich kundigen Leser mag die Nähe zu den beiden schon vorliegenden Kommentaren von Rudolf Henseler und Bruno Primetshofer ins Auge fallen.

Bei der Fülle der zu bearbeitenden rechtserheblichen Momente konnte es nicht ausbleiben, daß sich kleine Schönheitsfehler in das Werk eingeschlichen haben. So fehlt z. B. bei der Aufzählung der deutschen monastischen Benediktinerkongregationen (42) die Kongregation der Benediktiner von St. Ottilien. Dies trifft den Rez. um so mehr, da er Mitglied dieser Kongregation ist. Auch scheint beim Vf. die rechtsbegriffliche Unterscheidung von *congregatio* und *confoederatio* nicht ganz geklärt, wie die ungenaue Verwendung des Begriffes vermuten läßt. Wünschenswert scheint dem Rez. bei Hinweisen auf staatliche Bestimmungen diese wenigstens in gebotener Kürze anzusprechen (43f).

Mit dem vorliegenden Werk leistet der Vf. einen Beitrag, die Rechtsmaterie der verschiedenen Ordensverbände ein wenig bekannter zu machen. Der hiermit nicht vertraute Leser erhält einen ersten Überblick und Einstieg in das Studium des Ordensrechtes.

Meschede P. Dominicus M. Meier OSB

**Sebott,** Reinhold: **Fundamentalkanonistik.** Grund und Grenzen des Kirchenrechts. – Frankfurt: J. Knecht 1993. 231 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7820-0672-0

„Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch." „Die Kirche will kraft ihres Wesen kein Kirchenrecht." Diese Thesen Rudolf Sohms sind allen bekannt. Klaus Mörsdorf merkt dazu an: „Man mag zu Sohm stehen, wie man will; er hat das Verdienst, durch seine Paradoxien der Kirchenrechtswissenschaft wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben, daß das Kirchenrecht eine Funktion des vorausgesetzten Kirchenbegriffs ist. Der von Fachgenossen Totgesagte oder Totgeglaubte hat der Kirchenrechtswissenschaft einen Stachel eingepflanzt, der sie nicht eher zur Ruhe kommen läßt, bis die Frage der theologischen Grundlegung des Rechts geklärt ist."[1]

[1] K. Mörsdorf: Kanonisches Recht als theologische Disziplin. In: AKathKR 145 (1976), 45–58, hier 50; auch veröffentlicht in: Seminarium 15 (1975), 802–821.

Das Wissen um den „Stachel" führte in der Kanonistik zu einer Grundlagendiskussion. Reinhold Sebott, Ordinarius für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M., schaltet sich mit seinem Buch in diese bereits seit Jahrzehnten geführte Diskussion über das kanonische Recht ein. Das Werk besteht aus drei Teilen.

Der erste (98 S.) gibt eine Übersicht von *Sohms Auffassungen und Argumenten*. Der zweite (50 S.) beschreibt die *Reaktion seitens der katholischen Theologie* auf die Thesen Sohms. Unter den 16 Gelehrten, die eine Besprechung erfahren und fast alle deutscher Herkunft sind, bleiben die ersten 13 ganz ihrer eigenen Tradition verhaftet; sie konnten nur ablehnen. Die letzten drei (Barion, Klein und Böckenförde) fangen mit einer Wertschätzung der positiven Elemente Sohms an und sind der traditionellen Kanonistik gegenüber kritisch, weisen aber dann auf Inkonsequenzen und ungelöste Fragen bei Sohm hin. Der dritte Teil (60 S.) ist S.s *eigene Stellungnahme*, und zwar anhand einer bibeltheologischen und einer ekklesiologisch-sakramentalen Begründung des Rechtes in der Kirche. Das Buch endet mit einer klaren Zusammenfassung, einem Personenregister und einer Literaturliste.

Die Tatsache, daß eben 16 Gelehrte zu Sohm Stellung bezogen haben, beweist das Unrecht der Behauptung Mörsdorfs, als er Sohm „den von Fachgenossen Totgesagten oder Totgeglaubten" nannte.

Das Werk unterscheidet sich von anderen durch die ausgezeichnete Wiedergabe der Auffassungen Sohms und durch die gute Darstellung seiner Diskussionspartner in der Materie. Es ist weiterhin eine Fundgrube für Literatur. Aber leider entspricht es nicht ganz dem Titel. Denn „Fundamentalkanonistik" ist mehr als die theologische Begründung des Kirchenrechtes. Zu der Disziplin ist ja etwa auch die im Buch leider fehlende rechtsphilosophische Erörterung zu rechnen. Der Untertitel ist nur insofern richtig, als in der Tat der „Grund" behandelt wird, während über „Grenzen" das Buch nur mittelbar redet. Der Titel müßte m. E. genauer lauten „Fundamentalfragen der Kanonistik. Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm", wie ich schon früher ausgeführt habe (TTh 34 [1994], 320).

Der Vf. verwendet überwiegend deutsche Literatur. Das ist zu bedauern, da zum Thema auch in anderen Sprachgebieten geforscht worden ist. Das rächt sich etwa bei der Erörterung der sakramentalen Grundlage des Kirchenrechts. Im Niederländischen gibt es mehrere Studien zu diesem Thema. Die sehr wichtige von früheren Kollegen an der Theol. Fak. der Kath. Univ. Nijmegen, P. Huizing und A. Willems, „Sacramentele grondslag van kerkrecht" (in: TTh 16 [1976], 244–262), wird überhaupt nicht erwähnt, sowie andere aus diesem Sprachgebiet.[2] Ganz übergangen wird die Einsicht, daß eben die Feier der Sakramente die grundsätzlichen Rechtsverhältnisse in der Kirche konstituiert, wie die einführenden Kanones im CIC/1983 und CCEO, über die Sakramente im allgemeinen und über jedes Sakrament im einzelnen klarmachen[3].

Ich vermisse die Standardwerke über die kirchliche Rechtsgeschichte, wie von Gabriel Le Bras und seinen französischen Rechtshistorikern-Kollegen, wie auch von Willibald Plöchl und Hans Erich Feine. Gleichwohl der Vf. das Werk von Hans Dombois, Das Recht der Gnade, zitiert, erwähnt er nirgends seinen doppelten Rechtsbegriff von Gnadenrecht und Gerechtigkeitsrecht.

Bei der bibeltheologischen Grundlegung des Kirchenrechts berührt er nirgends das für die jüdischen und christlichen Bibelbücher zentrale Konzept des Bundes, was gerade einen erhellenden Einblick in die Materie hätte abgeben können. Der Bund wird ja von der theologalen Begegnung, der Begegnung von JHWH mit seinem das Angebot annehmenden Volk und von dem auferstandenen Herrn mit seiner messianischen Gemeinschaft, konstituiert. In der Weise kennzeichnet der Bund die gegenseitige Bindung, die die Grundlage aller Rechtsverhältnisse in der Kirche ist. Weiterhin ist zu beobachten, daß zentrale theologische Konzepte der jüdischen Gemeinschaft juristischer Natur sind, wie z. B. Bund, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Rechtlichkeit, der Gerechte, Löser, Freikauf, usw. Wenn dieser Sachverhalt am biblischen Zeugnis erfaßt worden wäre, hätte es der Darlegung sehr viel mehr Gewicht gegeben.

Zusammenfassend würde ich sagen: Es liegt hier ein Buch vor, das in seinem ersten Teil m. E. vorzüglich, im zweiten nicht mehr so bedeutsam, im dritten leider lückenhaft ist, wobei der Buchtitel mehr verspricht, als was tatsächlich behandelt wird.

NL-Nijmegen P. Stevens

[2] P. Smulders, Sacramenten en recht, kerkelijk recht – cultus – pneuma. In: Bijdragen 17 (1956), 391–419. P. Smulders, Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade. In: Bijdragen 18 (1957), 333–341. Die Bedeutung der Studien von Smulders ist kurz erörtert von R. G. W. Huysmans, Sacramenten en kerkrecht, overzicht en inzicht. In: Bijdragen 39 (1978), 118–143. J. Mulders, Het mysterie der Kerk. Kerk en kerkorde, Den Haag 1965 (Serie Woord en Beleving, 20). P. Huizing, Kerk en recht. De functie van het recht in de kerkgemeenschap. In: N. K. van den Akker e. a., Kerk en wereld, Deventer 1973, 77–104. P. Huizing, Ontwikkelingen in het recht. In: J. Lescrauwaet e. a., Balans van de Nederlandse Kerk, Bilthoven 1975, 93–102. P. Stevens, De viering van Woord en Sacrament. Haar rechtsconstituerende betekenis. In: E. Henau e. a. (red.), Schrift in veelvoud, Boxtel 1980 (FS Prof. Dr. J. Kahmann), 151–175. P. Stevens, Die rechtskonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung. In: LJ 33 (1983), 5–29.

[3] Nämlich im CIC/1983 cc. 840; 849; 879; 897; 899; 959; 998; 1008; 1055; im CCEO cc. 667; 675, par. 1; 692; 698; 718; 737, par. 1; 323; 743; 776. Vgl. P. Stevens, Sacrements et Droit: Une rélation qui engage, in: QuLi 76 (1995), 20–41. Idem, Sacramenten en Recht: Een boeiende relatie, in: TLi 79 (1995), 120–143.

**Heimerl,** Hans / **Pree,** Helmuth: **Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich.** – Regensburg: F. Pustet 1993. 944 S., geb. DM 198,00 ISBN: 3-7917-1359-0

Das kirchliche Vermögensrecht findet in der kanonistischen Literatur nur wenig Beachtung. Zwar lassen sich in deutscher Sprache zu verschiedenen Einzelaspekten gelegentlich Aufsätze und Abhandlungen finden, eine Gesamtdarstellung fehlt hingegen seit über 50 Jahren (zuletzt: Joseph Wenner, Kirchliches Vermögensrecht, Paderborn [3]1940).

Die Ursache hierfür kann nicht in einer untergeordneten Relevanz dieser Thematik gesehen werden; vielmehr liegt dies in der Komplexität der Materie begründet. Mit Fug und Recht sprechen die Vf. von einer „erheblichen Inhomogenität und Unübersichtlichkeit der Materie" (6). Zwar verwendet der Codex von 1983 in seinem fünften und zugleich kürzesten Buch nur 57 Canones auf „De bonis Ecclesiae temporalibus", doch will er damit nur einen Rahmen vorgeben. Um ein Auseinanderklaffen von kirchlichen und weltlichen Rechtsverhältnissen zu vermeiden, verdient die partikulare Gesetzgebung, ja gerade auch das Staatskirchenrecht und das rein weltliche Recht sorgfältigste Beachtung, worauf der gesamtkirchliche Gesetzgeber wiederholt hinweist (exemplarisch seien genannt: c. 1259 CIC bzgl. des Vermögenserwerbes, c. 1290 CIC bzgl. des Vertragsrechts und c. 1299 § 2 CIC bzgl. der Verfügungen *mortis causa*). Da die Kulturhoheit in der Bundesrepublik Deutschland bei den einzelnen Bundesländern liegt, können in Deutschland in bezug auf ein und denselben Sachverhalt unterschiedliche Bestimmungen gelten. Nicht zuletzt muß das historische Herkommen zum Verständnis der gegenwärtigen Situation berücksichtigt werden (so bestehen z. B. die Benefizien trotz c. 1272 CIC fort). Dabei halten die Vf. konsequent ihren Grundsatz (9) durch, nur in diesen (aber in allen diesen) Fällen den Blick auf die Geschichte zu richten (z. B. 5/112–114; 5/173–176).

Das Gesagte läßt deutlich werden, daß Hans Heimerl und Helmut Pree, die durch gediegene Veröffentlichungen sich bereits einen Namen gemacht haben, sich ungeachtet einer Beschränkung auf Bayern und Österreich (mit Recht wurden hier staatliche Einheiten gewählt) eine große Aufgabe gestellt haben. Mit Bruno Primetshofer CSsR, der für die ordensrechtlichen Teile verantwortlich zeichnet, haben sie einen fundierten Kenner dieser Materie gewinnen können.

Im ersten Hauptteil („*Allgemeine Grundlegung*") unterstreichen die Vf. zunächst die Existenzberechtigung, ja Notwendigkeit von Kirchenvermögen zur Erfüllung der der Kirche eingestifteten Ziele. Anfragen hinsichtlich des Armutspostulates bis hin zur sog. „Option für die Armen" in Lateinamerika (1/52–1/54) werden dabei als zulässige Impulse nicht ausgeklammert. Das Ineinandergreifen von allgemeinem und partikularem Recht, von Kirche und Staat stellen die Vf. prägnant dar und versäumen auch nicht, zum Einwand der Privilegierung der Kirche durch den Staat Stellung zu nehmen (1/112).

Die Erläuterung von einschlägigen Begriffen schafft die Voraussetzung für das Verständnis des Vermögensrechts. So unterliegen bestimmte Arten des Kirchenvermögens Verkehrsbeschränkungen (z. B. die Ersitzung von *res sacrae* gem. c. 1269 CIC). Eine der klassischen Kanonistik noch unbekannte Kategorie, das geistige Eigentum, besitzt aufgrund der damit verbundenen urheberrechtlichen Konsequenzen aktuelle Relevanz. Daher findet z. B. im Hinblick auf die Aufführung von Musikstücken für Deutschland der Vertrag zwischen dem Verband der Diözesen Deutschlands und der GEMA (1/153–1/156) ebenso Berücksichtigung wie für Österreich das Abkommen der ÖBK mit der AKM (1/162–1/164).

Die in der Rechtsgeschichte häufig diskutierte Frage, wem Kirchenvermögen eigentlich gehört, beantworten die Vf. im Sinne der sog. Institutentheorie, die auch dem CIC zugrunde liegt, d. h. das Vermögen gehört derjenigen öffentlichen juristischen Person, die es rechtmäßig erworben hat. Damit wird der Gesamtkirchentheorie eine Absage erteilt, der zufolge das Vermögen der Gesamtkirche gehört und der einzelnen Rechtsperson nur der Nießbrauch zukommt. Dies hat konkret zur Folge, daß wir es mit einer Vielzahl von Vermögensträgern zu tun haben, was den historisch gewachsenen Gegebenheiten am besten entspricht. Anschaulich verdeutlicht wird dies durch die Betrachtung der verschiedenen Ebenen der kirchlichen Leitung, die Träger von Kirchenvermögen sein können. Da eine juristische Person durch Organe handelt,

verdienen die Darlegungen der entsprechenden kanonischen und zivilrechtlichen Bestimmungen besondere Beachtung.

Geringfügige Anregungen seien geäußert: zum einen wäre vielleicht eine noch stärkere Betonung der Auswirkung der Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten juristischen Personen in der Kirche in Hinblick auf das Vermögensrecht schon zu Beginn des Handbuches hilfreich (eingehend in 5/769–5/835!) selbst auf die Gefahr einer gewissen Stereotypie hin, insofern hier eine fundamentale Unterscheidung ansetzt: Nur bei dem Vermögen der *öffentlichen* juristischen Personen handelt es sich um Kirchenvermögen, nur für dieses gelten die Normen des Liber V des CIC (c. 1258 CIC). Ein Druckfehler in 1/198 (c. 1357 § 1 statt c. 1257 § 1 CIC) behindert zudem die Deutlichkeit. Zum anderen wäre bei der Betrachtung der verschiedenen Ebenen der Rechtsträger kirchlichen Vermögens ein Verweis auf die detaillierte Darstellung des Vermögens auf pfarrlicher Ebene im 5. Teil in Erwägung zu ziehen (ähnlich wie in 1/249 bzgl. der Diözese), ggf. mit einem Hinweis (was in 5/182 geschieht) auf die äußerst schwierige Beurteilung der Vermögensfähigkeit und -verwaltung bei den im deutschen Sprachraum anzutreffenden Ersatzformen der Pfarrei (Kuratie, Expositur, Pfarrvikarie etc.).

Ein zweiter Hauptteil befaßt sich mit dem *Vermögenserwerb*. Gerade angesichts der Spekulationen über den vermeintlichen Reichtum der Kirche kommt der präzisen und umfassenden Darstellung der Arten des Vermögenserwerbes eine wichtige Rolle zu. Da sich die Vf. auch hier nicht auf den eher systematisierenden Stil der cc. 1260–1266 CIC beschränken, leisten sie gründliche „Aufklärungsarbeit". So werden nach einer kurzen Begründung der Erwerbsfreiheit der Kirche gegenüber Amortisationsgesetzen die vier grundlegenden Arten des Vermögenserwerbes sowie die unterschiedlichsten Arten der Kirchenfinanzierung vorgestellt und anschließend (in treffender Systematik) die konkreten Situationen in Bayern und Österreich dargelegt.

Da die Kirchenfinanzierung in einem erheblichen Umfang (sowohl was die Anzahl der zur Zahlung Verpflichteten als auch die Höhe des Aufkommens anbetrifft) in Deutschland durch die Kirchensteuer bzw. in Österreich durch den Kirchenbeitrag geschieht, nimmt die Darstellung dieser Systeme einen angemessen breiten Raum ein. Der Vf. des Kap.s „*Kirchensteuerrecht in Bayern*", Matthäus Kaiser, stellt die Rechtslage mit der erforderlichen Gründlichkeit dar und führt auch höchstrichterliche Urteile an, die für die gesamte Bundesrepublik von grundlegender Bedeutung sind. Dabei verharmlosen die Hg. nicht die mit der Zahlungsverpflichtung verbundene pastorale Problematik bzgl. des Umganges mit jenen, die nicht bereit sind, dieser nachzukommen.

Die weiteren Formen des hoheitlichen Vermögenserwerbes (Steuern, Gebühren, Stolgebühren, Stipendien) werden knapp, jedoch präzise erläutert; ein terminologischer Lapsus fällt dabei nicht ins Gewicht (2/288: „ist mit der Trauung oder Beerdigung ein Gottesdienst verbunden ...", gemeint ist wohl eine Eucharistiefeier). Die gelegentlich verwischten Grenzen zwischen Sammlungen (Kollekten) und spontanen Spenden bei den widmungswirtschaftlichen Einnahmen ziehen die Vf. exakt und schenken den Einnahmen aus öffentlichen Kassen (direkte und indirekte Staatsleistungen) sowie den Einkünften aufgrund von Privatrechten (Kapitalerträge, Vermietungen, Verpachtungen) gebührende Aufmerksamkeit. Besondere Beachtung dürfte die Zusammenschau der abgabenrechtlichen Stellung der Kirche in Deutschland (Bayern) und Österreich verdienen, d. h. im wesentlichen die steuerrechtlichen Vergünstigungen, die sich sonst nur verstreut finden. Auch dem Kap. über die eher seltene Art des Vermögenserwerbes der *Praescriptio* (sowohl als Ersitzung als auch Verjährung von Ansprüchen) kommt praktische Bedeutung zu, da gelegentlich erst spät Forderungen (z. B. als Rechnung) erhoben werden und c. 197 CIC auf die staatlichen Bestimmungen verweist.

Die Verantwortung, mit dem kirchlichen Vermögen den der Kirche eingestifteten Zielen gerecht zu werden, verlangt eine *exakte Normierung der Verwaltung* desselben, die durch die Organe der juristischen Person ausgeübt wird (dritter Teil). In verständlicher Form zeigen die Vf. wesentliche Abgrenzungen auf, so zwischen mittelbarer (hoheitlicher) und unmittelbarer Verwaltung als Zueinander von Aufsichts- und Vertretungsorganen (einschl. Beispruchsrechten). Dem Hinweis, daß auch Laien mit der unmittelbaren Verwaltung betraut und in die mittelbare einbezogen werden können, kann nur zugestimmt werden. Die Unterscheidung zwischen ordentlicher und außerordentlicher Verwaltung (bei der besondere Sorgfaltspflichten zu beachten sind) trifft der Codex nur in formaler Hinsicht, die materiale Ausfüllung liefert das ebenfalls aufgezeigte Partikularrecht – die Norm der DBK zu c. 1277 CIC von 1995 entspricht wörtlich der früheren – sowie in theoretischer Hinsicht die Kirchenrechtslehre (vgl. den entsprechenden Aufsatz von W. Schulz in der FS H. Schmitz). Wiederum verbleiben die Ausführungen nicht bei rechtstheoretischen Erwägungen, sondern zeigen konkrete Erfordernisse (Rechte und Pflichten) der Praxis auf.

Besondere Beachtung wird jeder Praktiker sicher dem Kap. über die Rechtsstellung des unmittelbaren Verwalters schenken: die Sorgfaltspflichten beim Amtsantritt, bei der Amtsführung nach Art des „guten Hausvaters" (zu beachten ist z. B. die Versicherungspflicht) und nicht zuletzt die Frage der Haftung. Es kann den Vf. nur beigepflichtet werden, daß die Vermögensverwalter eine entsprechende Sachkenntnis für ihren Dienst haben müssen (3/94).

Ein vierter Teil behandelt die *Rechtsgeschäfte*, die mit Kirchenvermögen vorgenommen werden können. Da diese in aller Regel über den innerkirchlichen Rechtsbereich hinausgehen, kommt dem zivilen Recht besondere Relevanz zu. Diesem Umstand trägt c. 1290 durch die Rezeption des staatlichen Vertragsrechtes Rechnung (ein Urteil der Rota von 1988 veranschaulicht dies, 4/22). Das Handbuch vermag lediglich auf die Gesetze zu verweisen, die in Frage kommen; auf eine inhaltliche Darstellung derselben wird zu Recht in Anbetracht des enormen Umfangs der entsprechenden zivilrechtlichen Materie verzichtet.

Deutlich zeigen die Vf. die grundsätzlichen Arten von Rechtsgeschäften und ihre Abgrenzung auf: die Veräußerungen (ausdrücklich nunmehr erlaubt nach der eher akademisch geförderten Rechtsunsicherheit unter Geltung des CIC/1917), die veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäfte (sog. Schlechterstellungsgeschäfte) sowie die Bestandsverträge. Der Leser erhält für die Unterscheidung zwischen ersteren eine brauchbare Faustregel: Übertragung des Eigentumsrechts oder lediglich Übertragung anderer dinglicher Rechte an einer Sache (4/47). Die schwierigere Frage, ob überhaupt ein veräußerungsähnliches Rechtsgeschäft vorliegt, erhellen die Vf. anhand von Beispielen. Eine solche Einordnung eines Rechtsgeschäftes ist von Bedeutung hinsichtlich der Vertretungsbefugnis und der erforderlichen Genehmigungen, wovon wiederum dessen Gültigkeit abhängt. Die diversen Erfordernisse der kirchlichen Rechtsordnung werden unmißverständlich aufgezeigt. Auch zur Problematik der Bewertung mangelhafter Rechtsgeschäfte findet der Leser Antwort.

Hinsichtlich des Partikularrechts sei angemerkt, daß die Deutsche Bischofskonferenz zum 1. Januar 1996 neue Normen hinsichtlich der Genehmigung von Rechtsgeschäften gemäß cc. 1292 § 1, 1295 und 1297 CIC erlassen hat, die zumeist wesentlich höhere Grenzen und ein modifiziertes kuriales Genehmigungsverfahren beinhalten (der Diözesanbischof ist erst ab einer Wertgrenze von 100 000 DM an die Zustimmung des Vermögensverwaltungsrates und des Konsultorenkollegiums gebunden).

Der umfangreichste fünfte Hauptteil untersucht in Fortführung der eingangs dargelegten Institutentheorie differenziert das *„Vermögensrecht einzelner kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen"*. Diözese und Pfarrei besitzen gesamtkirchlich erst seit dem Inkrafttreten des CIC/1983 Rechtspersönlichkeit und damit Vermögensfähigkeit. Zuvor war das Vermögen auf diesen Ebenen auf unterschiedliche Rechtspersonen verteilt, die bis zur Stunde fortbestehen. Von da aus wird die auf den ersten Blick verwirrende Unterscheidung von Diözese, Bischöflichem Tafelgut, Domkapitel, Domkirche auf der Ebene des Bistums und von Pfarrei, Pfarrkirche und Benefizien auf der der Pfarrei als notwendige Distinktion deutlich. Detailliert werden selbst die (manchmal verworrenen) Rechtsverhältnisse bei inkorporierten Pfarreien oder an Klosterpfarrkirchen aufgezeigt. Vielleicht hätte allerdings eine noch deutlichere Kommentierung der Reprobationsklausel des c. 510 § 1 CIC hinsichtlich der dem Domkapitel inkorporierten (Dom-)Pfarreien die Notwendigkeit entsprechenden Handelns in Erinnerung gerufen.

Neben einer Skizzierung des historischen Herkommens wird in diesem Teil auch das Zueinander der Organe und Gremien gerade auf diözesaner Ebene dargestellt: die oft vielschichtigen Aufgaben und Kompetenzen mit genauer Abgrenzung. Zutreffend betonen die Vf., daß der Diözesanbischof im Vermögensverwaltungsrat kein Dirimierungsrecht besitzt (5/21; Entscheid der PCI von 1985, der sich aber noch nicht in jeder Diözese „herumgesprochen" hat). Mit Recht zeigen sie die Problematik einer personellen Vermischung dieses Gremiums mit dem Konsultorenkollegium (= Domkapitel) auf, sowie die Mitgliedschaft von Verantwortlichen der Diözesankurie in eben diesen Räten (5/95, 5/97), wenn auch die Beurteilung dieser Zustände vor dem Hintergrund der eigentlichen Intention des Gesetzgebers eher zurückhaltend ausfällt.

Nicht zugestimmt werden kann allerdings der generellen Gleichsetzung der *mensa episcopalis* mit der *sedes episcopalis* (5/114). Hier besteht keine Einhelligkeit in Lehre (vgl. die gegenteilige Auffassung von W. Schwickerath, Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer, Breslau 1942, 19, 27f) und Praxis (in den alten Diözesen Preußens handelt es sich um zwei verschiedene Rechtspersonen).

Angesichts der Vielschichtigkeit des Ordenswesens gestaltet sich das Vermögensrecht bei den Instituten des geweihten Lebens nicht weniger komplex. Primetshofer zeichnet sowohl dessen grundsätzliche Eigentümlichkeiten auf (so kennt das Ordensrecht z. B. keine sog. Untergrenze bei Veräußerungen: 5/609) als auch wichtige Kleinigkeiten des Alltags (Rundfunkgebühren für alle Geräte in einem Kloster: 5/665 auch: 6/243).

Darüber hinaus behandelt das Handbuch ausgehend von der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Verein (c. 116 CIC) deren Vermögensverwaltung und zeigt auch deutlich die im Grunde paradoxe, aber zutreffende Situation auf, daß (nach landläufiger Meinung katholisch-kirchlichen) Vereinigungen wie z. B. dem Kolpingwerk und den Caritasverbänden (in der Regel) die kirchliche Rechtspersönlichkeit fehlt und daher das Vermögensrecht des CIC nicht greift!

Ferner werden die kanonischen und auch entsprechenden Sonderbestimmungen hinsichtlich frommer Stiftungen (mit Recht wird die genaue Einhaltung des Stifterwillens besonders betont: 5/915), hll. Sachen (auch hll. Orte, bis hin zur Verkehrssicherungspflicht) und wertvolle Sachen (einschl. Denkmalpflege sowie Archive) beleuchtet. Befremdlich wirkt lediglich die weite terminologische Umschreibung der *consecratio* (5/1095); ferner wäre ein Hinweis angebracht, daß ein Bußritus zur Rekonziliation einer Kirche gegenwärtig fehlt (5/1110 vgl. H. Reinhardt in MKCIC 1211, 8).

Ein letzter, sechster Teil, der sich mit dem kirchlichen *Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht* befaßt, geht zwar inhaltlich über das Vermögensrecht hinaus (9), steht aber dennoch mit diesem in konkretem Zusammenhang, da hier „die Kirche" als Dienstgeber fungiert (gem. c. 1254 § 2 CIC

dient Kirchenvermögen auch dem Unterhalt der Bediensteten) und insofern deren Vermögenslage davon im Sinne von sog. veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften betroffen ist. Dennoch liefern die Vf. hier keine tendenziöse Darlegung aus „Arbeitgebersicht", sondern stellen Rechte und Pflichten des Dienstgebers und des Dienstnehmers in einem ausgewogenen Verhältnis vor. Einer Grundlegung der Verzahnung von kirchlicher und weltlicher Rechtsordnung schließt sich die Betrachtung spezifischer Dienstverhältnisse mit ihren rechtlichen Implikationen an: Kleriker, Religiosen (eine Behandlung der aus einem Ausscheiden eines Mitgliedes aus einem Institut resultierenden finanziellen Verpflichtungen unterbleibt nicht), Laien (z. B. auch Sozialversicherungspflicht; Betrachtung einzelner Verwendungsbereiche vom Theologie-Prof. bis zur Reinigungskraft) und Kirchenbeamte. Arbeitsrechtliche Fragen im Hinblick auf das einzelne Dienstverhältnis (z. B. Kündigung, Loyalität, Rechtsschutz) und auf die Mitwirkung der Mitarbeiter (MAVO, KODA, AVR) bilden den Abschluß. Dabei darf der Hinweis nicht übersehen werden, daß die zivile Rechtsprechung „Kirche" als Dienstgeber nicht nur in einem engen Sinn (wie aus c. 1258 CIC zu schließen wäre) deutet, sondern auf die ihr zugeordneten Institutionen ausdehnt (z. B. Caritasverband; 6/114).

Die Vf. wollen in dem vorgelegten Werk keine neuen Thesen und Theorien über das Kirchenvermögen und seine Verwaltung entwickeln, obwohl sie kritische Anfragen der Gegenwart durchaus berücksichtigen. Vielmehr soll es von der Konzeption her ein Handbuch sowohl für Studierende, Praktiker als auch für an Detailfragen interessierte Benutzer sein (5). Die praktische Umsetzung dieses Maßstabes gelingt dadurch, daß jeweils eine eher grundsätzliche Darstellung eines Problemkreises der Darstellung von Einzelfragen vorausgeht (optisch unterstützt durch Groß- und Kleindruck), man also vom Allgemeinen zum Speziellen übergeht, so daß der Leser selber entscheiden kann, ob ihm eine allgemeine Information ausreicht. Wer aus praktischer Sicht Antworten selbst auf die kleinen Probleme des Alltags erwartet, erhält qualifizierte und detaillierte Information, die über das gesatzte Recht und die rechtserhebliche Gewohnheit hinaus stets die aktuelle Rechtsprechung einbezieht, aber nicht der Versuchung erliegt, in einen narrativen Stil zu verfallen. Das Stichwortverzeichnis verbunden mit der Absatz-Zählung erleichtert dabei das Auffinden des Gesuchten. Der Rückgriff auf die „Allgemeinen Normen" des Codex, der stets erfolgt, wenn er hilfreich ist, ermöglicht dem Leser ohne vorheriges Studium derselben, Sachverhalte einzuordnen bzw. zu beurteilen oder ggf. auch erforderliche Maßnahmen durchzuführen.

Angemerkt seien jedoch geringfügige Ungenauigkeiten im Literaturverzeichnis, z. B. im Zusammenhang mit den Doppelnamen spanischer Vf. So verbirgt sich hinter „Mostaza, R." (872) Mostaza Rodriguez, Antonio; ferner handelt es sich bei „Carrión-Piñero, M." (859) und „Piñero Carrión, J." (874) um dieselbe Person (der Vorname lautet José María).

Die ausdrückliche Einschränkung dieses Handbuches auf den bayerischen und österreichischen Rechtsbereich mindert den Wert der Lektüre für einen „Nicht-Bayern" nur unwesentlich: zum einen begegnen die meisten Themenfelder in ihrer grundsätzlichen Problemstellung in Deutschland auch außerhalb Bayerns, zum anderen enthält die Darstellung zunächst allgemeines kirchliches und staatliches Recht und selbst die bayerischen Gegebenheiten können subsidiär wertvolle Hinweise in bezug auf die Beantwortung rechtlicher Fragen anderswo geben (auch wenn Unterschiede zu beachten sind: so vertritt in Bayern der Diözesanbischof die Rechtsperson Domkirche, vgl. 5/138, in Altpreußen aber das Domkapitel). Im Grunde vermag die Bedeutung eines solchen umfangreichen wie umfassenden Werkes erst der zu schätzen, der außerhalb des behandelten Rechtsbereiches lebt und um die Schwierigkeit weiß, sich mühsam Angaben beschaffen zu müssen, um zu vermögensrechtlichen Fragen Stellung nehmen zu können. Ein ähnlich konzipiertes Werk (z. B. für den Preußischen Rechtsbereich) in gleicher Sorgfältigkeit erstellt, wäre sicher wünschenswert.

Paderborn Rüdiger Althaus

**Demel,** Sabine: **Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation.** Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 382 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-013909-6

Es ist gleicherweise überraschend und erfreulich, daß eine Darstellung der strafrechtlichen Problemlage um die Abtreibung in Staat und Kirche aus der Hand einer Theologin kommt, und das, wo die Abtreibung in erster Linie die staatlichen Stellen zu erhitzen scheint und die kirchlichen nur im Hinblick auf die Gesetzgebung des Staates, während die Kirche im Blick auf ihr eigenes Rechtssystem schweigt, ja es geradezu vor der Öffentlichkeit zu verheimlichen scheint.

Die Vf.in gliedert ihre Darstellung in vier Teile, deren erster sich mit der Frage nach dem *Beginn des menschlichen Personseins* befaßt. Hier geht sie in die Geschichte zurück und referiert vorchristliche und christliche Theorien über das Verhältnis von physischem Werden und seelischem Entstehen des Menschen bis hin zur gegenwärtigen Theologie.

Teil zwei stellt *„das vorzeitige Beenden der Schwangerschaft im Spiegel der Vergangenheit"* dar und liefert damit einen Hintergrund für die Problematik des Umgangs mit dem Schwangerschaftsabbruch in der Gegenwart. Berücksichtigt werden wiederum vorchristliche Auffassungen und die darauf gestützten Sanktionen, die Lehren und Strafen des christlichen Systems und die Veränderung der Strafen in der staatlichen Gesetzgebung der Neuzeit.

Im Teil drei, der dem *Schwangerschaftsabbruch im weltlichen Recht* der Gegenwart gewidmet ist, gelingt es der Vf.in, die zeitlich aufeinanderfolgenden Stadien der Diskussion und Entwicklung übersichtlich darzustellen: die Wandlung der Definition des Straftatbestandes in § 218 StGB und seinen Ergänzungsnormen, die Aufgabe der Schwangerschaftskonfliktberatung, die Diskussion um die Möglichkeiten und Grenzen für eine gesetzliche Regelung der Abtreibung und schließlich eine Auseinandersetzung mit dem derzeit geltenden deutschen Strafrecht.

Teil vier der Studie, der sich mit den *kirchlichen Gesetzbüchern des 20. Jh.s* auseinandersetzt, behandelt die (lateinischen) Codices von 1917 und 1983 und den (orientalischen) Codex von 1990. Die Vf.in untergliedert die einzelnen Abschnitte verschieden, offenbar daran orientiert, was sie in der Literatur zu den Codices als Streitgegenstände vorgefunden hat, und darüber hinaus an den Differenzen zwischen den Gesetzbüchern. Es folgen Abschnitte über die Eigenart des kirchlichen Strafrechts und die Diskussion um das Strafrecht in der Kirche. Eine Zusammenschau der Ergebnisse macht es dem Leser leicht, den Ertrag der Arbeit noch einmal Revue passieren zu lassen.

Sabine Demel hat mit ihrer Untersuchung ein sehr lesenswertes Buch vorgelegt. Ihr Stil ist flüssig, ihre Darstellungsweise wohlgeordnet. Im weltlich-rechtlichen Teil arbeitet sie mit umfangreichen wörtlichen Zitaten, die die Autoren getreu zur Sprache kommen und damit alle Nuancen in deren Arbeiten sichtbar werden läßt. Besonders ist hervorzuheben, daß der Vf.in das Kunststück gelingt, die politisch-ideologische Verunstaltung der Thematik auszuklammern und die Sachfragen als solche erkennbar werden zu lassen.

Damit wird hinter dem Pulverdampf der erbittert geführten Gefechte der letzten Jahre die Gestalt eines Problems sichtbar, das differenziert behandelt wird: Die Vielfalt der Sichtweisen in der juristischen und rechtspolitischen Literatur wird ebenso sichtbar wie eine klare Kriteriologie, die dem staatlichen Gesetzgeber die sachgegebenen Grenzen zeigt. Umgekehrt macht die Vf.in aber auch die im Rahmen des weltlichen Rechtes nötige Weite sichtbar, ohne Angst vor Abweichungen ihrer Ergebnisse von Forderungen, die seitens kirchlicher Autoritäten erhoben zu werden pflegen.

Dankenswert ist auch, daß die Vf.in nicht nur die Existenz eines kirchlichen Strafrechts ins Bewußtsein hebt, sondern genauer darlegt, wie denn dieses Strafrecht mit der Abtreibung umgeht. Das ist des Bedenkens deswegen wert, weil – wie schon der Titel des Buches darlegt – die Kirche die Höchststrafe wählt, während der Staat zur Straffreiheit gelangt ist (unter gegebenen Voraussetzungen). Es ist angesichts dieser Schere die Frage nach der Zielsetzung des kirchlichen Strafrechtes unausweichlich, will man das weltliche Recht nicht als ethisches Minimum – und mancher möchte es sogar als ethisches Neutrum diskreditieren – bewerten und darin die *ratio legis vigentis* sehen. D. bemüht sich um eine plausible Antwort auf diese Frage, die aber nicht die ganze Realität des kirchlichen Strafrechtes sichtbar macht: Im Zusammenspiel aller heranzuziehenden Normen des kanonischen Rechtes werden mehr Konvergenzen mit dem weltlichen Recht wirksam, als hier gezeigt werden: Indem die Kirche die Abtreibung mit einer *poena latae sententiae* bedroht, einer Strafe, die durch die Tat allein eintritt, setzt sie zugleich eine Reihe von Strafausschließungs-Regeln in Funktion, die nur selten einen Strafeintritt zulassen: Der Täter oder die Täterin muß wissen, daß ein kirchliches Gesetz die Abtreibung verbietet und mit Strafe bedroht (c. 1323, 2° und 1324 § 1, 9° CIC), darf nicht aus Furcht handeln (c. 1324 § 1, 5°) und nicht in anderer Weise durch verminderte Vorwerfbarkeit von der Strafe ausgenommen sein (c. 1324 § 1, 10°). Eine klarere Aufarbeitung des eigentümlichen Imputabilitäts-Problems im kirchlichen Recht hätte die Abtreibung als auch nach kirchlichem Recht faktisch nahezu nie bestraft erkennbar gemacht – weil die Voraussetzungen für die Tatstrafe so hoch angesetzt sind. Zu kurz greift die Vf.in in dieser Hinsicht z. B. auf S. 282, indem sie die angeführten Sachverhalte nicht deutlich genug auswertet (285–286).

Einige Anmerkungen zunächst zu inhaltlichen Einzelfragen: Auf S. 242 wird der Begriff *procurare* aus dem Tatbestand des Abtreibungs-Canons 1398 CIC/1983 mit dem Vorsatzproblem überfrachtet: Während er die Feststellung abdeckt, daß die Tat, also die Vor-

nahme des Schwangerschaftsabbruchs gewollt sein muß, trägt er doch nicht die Behauptung, damit sei auch ein Handeln „im Wissen um die Gesetzwidrigkeit bzw. Tragweite der Handlung" gefordert. Diese These wird auch durch die Belege nicht abgedeckt, die auf S. 255 in Anm. 67 und auf S. 93 genannt werden.

Die Meinung der Vf.in, die „Auswirkungen der Suspension im äußeren Bereich" seien „identisch mit denen eines Weihehindernisses" (S. 267, ähnlich S. 265), ließe sich nur halten, wenn man jeden priesterlichen Dienst als Ausübung von Weihe verstehen könnte. Das ist aber ausweislich der Differenzierungen in c. 1333 (über die Suspension) nicht der Fall. In Anm. 133 auf S. 276–277 mißversteht sie meine Wiedergabe fremder Auffassungen als eigene Stellungnahme. Für das ausführliche Zitat meiner Meinung (278, unten) fehlt (sicher versehentlich) der Nachweis. Nicht verstanden habe ich, warum die Vf.in unmotiviert und ohne erkennbaren Sachzusammenhang mit dem Thema den Wunsch nach der Fähigkeit jedes Priesters zur Erteilung der Absolution auch ohne gesonderte Facultas in die Debatte wirft (289, 345).

Einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf das Problem, daß jede Straftat eine Sünde voraussetzen soll. Diese (vielfach vertretene) Auffassung wird zunächst unbezweifelt hingestellt (311–313), wobei die moralische Vorwerfbarkeit offenbar mit der Sündhaftigkeit gleichgesetzt wird. In dem sonst verweisreichen Buch fehlt ein Hinweis, daß eine Auseinandersetzung mit dieser These noch folgen wird, nämlich unter der Überschrift „Das Beziehungsverhältnis von moralischer und strafrechtlicher Schuld" (325). Hier verteidigt die Vf.in dann die genannte Meinung gegen Einwände, doch wenn sie die vorgebrachte Kritik als „haarscharf am Kern der kirchlichen Schuldlehre vorbei" bezeichnet (327), so irrt sie selbst: *Wenn* Kern dieser kirchenrechtlichen Schuldlehre ist, daß äußeres Handeln die *Vermutung* innerer Sünde schaffe, dann ist der Satz *falsch*, daß jede Straftat Sünde voraussetzt. Der zitierte Kuttner (ebd.) ist hier präzise, die Verarbeitung nicht.

Ein anderer Punkt: Nachdem die Vf.in die Tatstrafe als geeignetes Instrument zur Ahndung der Abtreibung behandelt hatte (269 u. ö), folgt nun auf S. 331–333 ein Bericht über eine entsprechende Debatte in der Kanonistik. Hier hätte ich mir eine klare Stellungnahme der Vf.in gewünscht, und zwar eine realitätsbezogene. Es nutzt ja doch nichts, die Tatstrafe zu verteidigen, weil man von den Taten zu wenig erfahre, um sie per Urteil wirksam bestrafen zu können. Und es ist auch unrealistisch, in der Tatstrafe das Gleichgewicht zwischen moralischer Verantwortlichkeit und Strafe hergestellt zu sehen, weil das Gewissen den Richterspruch fälle – solche Positionen referiert D. ohne Kritik. Eine klare Frage lautet m. E.: Will der kirchliche Gesetzgeber, dem nicht verborgen sein kann, daß das kirchliche (Straf-)Gesetz den Gläubigen unbekannt ist, durch die Androhung der Tatstrafe erreichen, daß das Strafrecht nicht greift? Will er vermeiden, daß angesichts der grassierenden Abtreibungspraxis kirchliche Instanzen Abtreibungen „strafrechtlich verfolgen"? Will er sich also darauf beschränken, durch das Strafgesetz eine klare Wertnorm zu deklarieren, die aber genauso folgenarm bleibt wie das Abtreibungs-Strafrecht des deutschen Gesetzgebers?

Ich finde es schade, daß die Systematik der Darstellung nicht anders gewählt wurde, wobei ich besonders an die Leser denke, die durch dieses Buch erstmals auch für die kirchenrechtlichen Aspekte der Thematik interessiert werden könnten. Der vierte Abschnitt im Teil vier über die Eigenart des kirchlichen Strafrechts hätte der Behandlung der Gesetzesnormen vorangestellt werden sollen. Dann wäre das Mitdenken für einen Außenstehenden leichter geworden.

Abschließend ein paar Bemerkungen zu Formalia: Im Literaturverzeichnis fehlt Augustinus, obwohl er oft zitiert wird. Auf den S. 144 und 157 werden § 218 und § 218a verwechselt. Warum wird der Begriff „doppelt-vitale Indikation" erstmals auf S. 220 und dann beiläufig in einer Klammer erklärt? Die Abkürzung BVerfGE, die für die amtliche Entscheidungssammlung des Bundesverfassungsgerichts steht, wird auch für Urteile verwendet (vgl. 362 u. ö.). Die Darlegungen S. 250 unter 1.4.1. betreffen beide Codices, obwohl sie unter CIC/1917 eingereiht sind. Und auf S. 314 fehlt im zweiten Satz unter 4.4 ein zum Sinn unerläßliches Komma.

Zusammenfassend sei festgehalten: Ein sachkundiges, vernünftig argumentierendes und weiterführendes Buch, dessen Vf.in zu danken ist für diese umfassende, ihre eigene Disziplin überschreitende und gerade dadurch ertragreiche Arbeit.

Münster Klaus Lüdicke

**Gerosa,** Libero: **Das Recht der Kirche.** – Paderborn: Bonifatius 1995. 384 S., (AMATECA, 12) geb. DM 62,00 ISBN: 3-87088-897-8

Das vorliegende Buch ist das vierte (nach den Bden II, VI und X) der in unregelmäßiger Folge erscheinenden, insgesamt auf 22 Bde angesetzten theologischen Lehrbuch-Reihe AMATECA (für „Associazione Manuali de Teologia Cattolica"). Leo Scheffczyk hat anläßlich der Besprechung von Bd VI der Reihe in dieser Zeitschrift das Anliegen und die Zielsetzung von AMATECA besprochen (ThRv 91 [1995], 52–53) was deshalb hier nicht erneut erfolgen muß.

Nur eine dieser Zielsetzungen sei gleich zu Beginn dieser Besprechung herausgegriffen. Die Lehrbuch-Reihe soll in acht Sprachen übersetzt werden. Damit werden, wie es in einem Text heißt, mit dem der Bonifatius-Verlag die AMATECA-Reihe vorstellt, notwendigerweise „die Grenzen der Kulturkreise" überschritten. Für die Darstellung des kirchlichen Rechts, die der Paderborner Kollege Libero Gerosa in dem vorliegenden Bd übernommen hat, bedeutet das notwendigerweise die völlige Ausklammerung des Partikularrechts (einschließlich des Staatskirchenrechts) des jeweiligen Landes; ein Defizit, das G. selbst an anderer Stelle (im Zusammenhang mit dem Vermögensrecht) als „problematisch" bezeichnet hat und das nach G. eine kirchenrechtliche Arbeit „unergiebig" machen kann (ThGl 84 [1994], 49–59). Obwohl das so ist, muß und sollte das Kirchenrecht in einer internationalen theologischen Lehrbuch-Reihe wie der AMATECA nicht fehlen. Den Studierenden in den einzelnen Ländern kann das Buch allerdings nicht als alleinige Grundlage ihres Kirchenrechtsstudiums empfohlen werden.

In der Einleitung legt G. sein Anliegen dar, das Kirchenrecht als „theologische" Disziplin vorzustellen, und zwar aus der Überzeugung, „daß das ganze kanonische Recht sowohl als innere Struktur der kirchlichen Gemeinschaft wie auch als Wissenschaft mit einer eigenen Epistemologie und Methodologie letztlich gestaltet und deshalb erklärbar ist von den drei Urelementen der Verfassung der Kirche her: von Wort, Sakrament und Charisma". Diesen Ansatz, so G., verdanke er seinem wissenschaftlichen Lehrer, dem verstorbenen Bischof Eugenio Corecco, der deshalb auch in der italienischen Ausgabe als Mitautor des Buches genannt wird (15). Corecco, einer der Initiatoren der AMATECA-Reihe, deren Idee 1986 in Lugano entstand, hatte – aufbauend auf den Arbeiten von Don Luigi Giussani (geb. 1922), dem charismatischen Gründer von „Communione e Liberazione", und Klaus Mörsdorf (1909–1989) – die Arbeitshypothese von der *lex canonica* als *ordinatio fidei* (im Gegensatz zur herkömmlichen Umschreibung als *ordinatio rationis*) entwickelt und die Kanonistik als eine „theologische Disziplin mit theologischer Methode" umschrieben. G. selbst bezeichnet diese These als eine Extrem-Position (neben der anderen Extrem-Position, wonach die Kanonistik eine „juristische Disziplin mit juristischer Methode" ist, so C. G. Fürst und J. Hervada, und der vermittelnden Position, die die Kanonistik als „theologische Disziplin mit juristischer Methode" beschreibt, so K. Mörsdorf [95–106]; ebenso in: AKathKR 163 [1994], 11–27, 14f), was ihn jedoch nicht daran hindert, dieser Extrem-Position uneingeschränkt zu folgen.

Im ersten Kap., das der *theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts* gewidmet ist (19–68), setzt sich G. mit den verschiedenen Systemen der Rechtsbegründung und -hinterfragung, der Anbindung des kirchlichen Rechts an die Theologie und der Interpretation des Kirchenrechts aus dem Wesen der Kirche heraus (z. B. Barion, die Schule von Navarra, Bertrams und Mörsdorf) auseinander.

Im dritten Paragraphen dieses Kap.s entfaltet er dann eine theologische Grundlegung des kanonischen Rechts auf der Grundlage der Communio-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, die die genannten Urelemente der Kirche und ihrer Verfassung (Wort, Sakrament und Charisma) in den Vordergrund kanonistischen Denkens hebt.

Nach dem zweiten Kap. (69–117) über die *„Quellen, Methode und Instrumente"* des kanonischen Rechts, in dem auch ein Teil der *Normae Generales* des CIC abgehandelt wird (insbesondere die Canones über die Verwaltungsakte), bestimmen diese „Urelemente" die folgende Gliederung des Buches.

So sind das dritte Kap. (119–155) dem *Verkündigungs-*, das vierte Kap. (157–304) dem *Sakramentenrecht* und das fünfte Kap. (305–328) dem *Charisma und den kirchlichen Vereinigungsformen* gewidmet.

Die *„institutionellen Organe der Kirche"*, wie G. sie nennt, (die kirchlichen Ämter allgemein, Papst, Bischöfe, Pfarrer usw.) werden in einem sechsten Kap. (329–370) „nachgeschoben". Den Grund dafür läßt der Vf. in seinen „abschließenden Erwägungen" erkennen, wenn er herausstellt, daß Natur und Zweckbestimmung der institutionellen Organe der Kirche „nur innerhalb einer Auffassung des kanonischen Rechts als einer inneren Stuktur der ‚communio Ecclesiae et Ecclesiarum' in ihrem Wesen erfaßt werden, das heißt in ihren vielfältigen Zusammenhängen mit der rechtlichen Dimension des Gotteswortes, des Sakraments und des Charismas als der primären Elemente der Verfassung der Kirche" (369). Den hier herausgestellten Vorrang

der primären, konstitutionellen Elemente der Kirche, nämlich Wort, Sakrament und Charisma, vor den „abgeleiteten" Elementen der kirchlichen Verfassungsstruktur (Papst, Bischofskollegium, Bischof usw.) hat G. in seiner Habil.schrift „Charisma und Recht" (Trier 1989) entwickelt und im einzelnen begründet. Einen ähnlichen Aufbau wie G. im vorliegenden Buch hat der Habil.vater von G., Peter Krämer, für sein Kirchenrechtslehrbuch (Kirchenrecht I: Wort – Sakramente – Charisma, Stuttgart 1992, Kirchenrecht II: Ortskirche – Gesamtkirche, Suttgart 1993) gewählt.

Es ist gewiß legitim, eigene theologische Ansätze für die strukturelle und systematische Darbietung des Kirchenrechts zu wählen. Insofern ist das vorliegende Lehrbuch von G. ohne Einschränkung anzuerkennen als eigenständig konzipiertes, in sich schlüssiges und sich von anderen Lehrbüchern und Kommentaren des Kirchenrechts abhebendes Opus. Andererseits macht es die daraus resultierende Anordnung des Stoffes dem Studierenden nicht immer leicht, zur Gliederung der Normen, wie der CIC sie vornimmt, bei G. auf Anhieb nähere Auskünfte zu erhalten. Eine Hilfe hierfür wird ihm angeboten durch das Canonesverzeichnis zum CIC/1983 am Ende des Buches (im Kontext anderer Register zur Hl. Schrift, zum 2. Vat. Konzil, zum CIC/1917 und zum CCEO).

Zur Anordnung des Stoffes im einzelnen: Das dritte Kap. über die *rechtlichen Elemente der Wortverkündigung* ist in drei Paragraphen gegliedert, und zwar § 7: Verkündigung und Lehramt, § 8: Mission, Erziehung und Ökumene (bis dahin folgt G. der Gliederung des CIC) und § 9: Der Rechtsschutz der kirchlichen Gemeinschaft, in dem in einem ersten Teil, was zur Thematik paßt, „die rechtlichen Instrumente zur Sicherung des Glaubens" (u. a. Nihil-obstat, Missio canonica, Zensur und Lehrprüfungsverfahren) behandelt werden.

Im zweiten Teil des § 9 jedoch wird – ohne Bezug zur Kap.überschrift (Wortverkündigung) – ein Überblick über das gesamte Prozeßrecht (Streitverfahren, die verschiedenen Eheverfahren, Weihenichtigkeitsverfahren, Strafverfahren, Heilig- und Seligsprechungsverfahren) gegeben. Hierbei scheint dem Vf. offenbar das Wichtigste zu sein, nicht die Verfahren dem Studierenden näher darzulegen, sondern festzustellen, daß Urteilssprüche in a l l e n Verfahren (auch in Verwaltungsverfahren; auch in Strafverfahren, in denen „strafverschärfende" Urteile gefällt werden) nur „deklaratorischer Natur" sein können, eine strittige These, die etwa bei den Entscheidungen in den Eheauflösungsverfahren zugunsten des Glaubens und bei Inkonsummationsverfahren über die Eheauflösung selbst nicht greifen kann. G. begründet seine These damit, daß der „modus procedendi" aller kirchlichen Leitungsorgane (anders als bei der Ausübung der staatlichen Gewalt) nicht „von der Natur der ausgeübten Funktion, sondern von der Natur des Objekts bestimmt" wird (150).

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob der Vf. die Gelegenheit eines Lehrbuchs mit erhoffter internationaler Verbreitung zum Anlaß nimmt, anderswo bereits von ihm veröffentlichte Thesen (nicht nur zu dieser Thematik) als selbstverständliche, herrschende Meinung der Kanonistik darzustellen. Eine sachliche Darstellung des Kirchenrechts, hier des Prozeßrechtes (separat vom Kap. über die Wortverkündigung) mit Hinweis auf seine persönliche Deutung der Ausübung richterlicher Gewalt in einer Anmerkung hätte dem Buch mehr Solidität gegeben.

Das vierte Kap. über die *Sakramente* beginnt – nach der Behandlung einiger Grundfragen des Sakramentenrechts – mit der Eucharistie. G. folgt hier der Systematik Peter Krämers (Kirchenrecht I). Die Eucharistie ist – so G. – „Zentrum der ganzen Konzilsekklesiologie und gibt als solches im großen und ganzen auch der rechtlichen Struktur der Kirche ihre Form" (168).

Daß – anders als im CIC – erst nach der Eucharistie die Taufe und die Firmung dargestellt werden, mag man aus diesen Überlegungen heraus akzeptieren. Schwerer verständlich ist, daß anläßlich der Behandlung der Meßstipendien in § 11,4a ein Überblick über das gesamte Vermögensrecht der Kirche in § 11,4b angehängt und damit „abgehakt" wird. Es soll nicht bestritten werden, daß mit der Eucharistiefeier eine Tradition von Gaben und Kollekten verbunden war und ist, die die Kriterien und Grundsätze auch noch des heutigen Vermögensrechtes darstellen (191). Dennoch ist die Verbindung von Eucharistie und Vermögensrecht eigenartig. Angesichts der Tatsache, daß sich Kanonisten im Kontext der Codexreform aus theologischen Gründen vehement gegen eine (erneute) Zusammenbehandlung beider Rechtsbereiche, wie sie noch der alte Codex (unter dem Oberbegriff „De rebus") vorsah, ausgesprochen haben, verwundert der Weg, den G. hier beschreitet.

Nicht so „fragwürdig" wie die genannte Kontextualisierung sind andere, vom Vf. begründete und – wenn man sich auf G.s Systematik einläßt – auch nachvollziehbare Abweichungen von der Systematik des Codex; so etwa die Behandlung der Rechte und Pflichten der „christifideles" am Ende des Abschnitts über die Taufe (§ 12,2), die der „Laien" am Ende des Abschnitts über die Firmung (§ 13,2), der Überblick über das kirchliche Strafrecht im Kontext der Darstellung der Normen über die Buße (§ 14,3–4), die Behandlung der Sakramentalien und des Begräbnisses im Abschnitt über die Krankensalbung (§ 15,2b und c), Ausführungen über die „sacra potestas" im Abschnitt über die Weihe (§ 16,3; das Klerikerrecht selbst, also die cc. 232–292, wird auf den 264–265 nur en passant erwähnt) und die Ehenichtigkeits- und -auflösungsverfahren im Abschnitt über die Ehe (§ 17,4).

Das fünfte Kap. ist – wie gesagt – dem *kirchlichen Wesenselement „Charisma"* gewidmet. Nach der Darstellung der theologischen Grundlagen dieses Elementes und der Unterscheidung von „institutionellen" und „charismatischen" Vereinigungsformen in der Kirche werden letztere vorgestellt, insbesondere die *consociationes christifidelium*, die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens.

Wegen des skizzierten theologischen Vorverständnisses von G. erfolgt die Darstellung der Verfassungsorgane der Kirche (unter dem Titel *„Die institutionellen Organe der Kirche"*) im sechsten und letzten Kap. Dieser Teil des Buches behandelt auf 39 Seiten Fragen der Synodalität und Mitverantwortung, die Kirchenämter allgemein, die „institutionellen Organe" der Gesamtkirche, der Teilkirche und der Teilkirchenverbände.

Es ist ein geraffter Überblick, in dem viele Probleme und aktuelle Fragen gar nicht erst angesprochen werden. So findet etwa c. 517 § 2 CIC (Beteiligung von Nichtpriestern an der pfarrlichen Hirtensorge) im gesamten Buch keine Erwähnung (die Angabe 517 im Canonesregister muß korrekterweise eingeschränkt werden auf 517 § 1), obwohl diese Norm wirkliche theologische Fragen aufgeworfen hat (s. hierzu etwa Heribert Heinemann, in: AKathKR 163 [1994], 337–350 und ThRv – erscheint demnächst).

Weitere Anmerkungen zu Einzelaspekten lassen sich anfügen: Bei der Darstellung der Gerichtsverfahren wird das Verfahrensrecht des Strafprozesses dargestellt, das materielle Strafrecht aber findet (außer in Anm. 161, S. 230) keine Erwähnung. Ebenso fehlt ein Aufzeigen des Rekursweges gegen Verwaltungsentscheidungen (ein nicht seltener Fall) und der Diskussion um die Verwaltungsgerichtsbarkeit. Stattdessen wird das Streitverfahren genannt, von dem G. selbst schreibt, daß dieser Prozeßtypus „am seltensten" vorkommt (148). Bei der Darstellung der römischen Kurie hätte dem „Anwender" des Lehrbuchs ein Hinweis auf die Geschäftsordnung der Kurie (Konst. Apost. „Pastor bonus" vom 28. 6. 1988) eine Hilfe sein können. Dieser Hinweis fehlt aber (347–349). Hätte der Vf. das Ökumenische Direktorium III vom 25. 3. 1993 (hier die Nrn. 4, 9, 151) in seine Arbeit einbezogen, dann wären seine Interpretationen von c. 755 (137–139) und von c. 1366 (297) vermutlich anders ausgefallen.

An anderer Stelle wiederum, und das ist erfreulich, geht G. auf einzelne Normen näher ein, so z. B. zur Laienpredigt (125–130), zur Gültigkeit nichtkatholisch gespendeter Taufen (204–205), zur Frage der wiederverheiratet Geschiedenen (184–190).

Es ist das große Verdienst von G., daß er mit dem vorgelegten Lehrbuch den Versuch unternimmt, das Kirchenrecht unter einem von Corecco, Krämer und ihm näher entwickelten neuen theologischen „Skopus" stringent auszufalten. Seinen theologischen Ansatz muß man nicht teilen, hat ihn aber zu respektieren. Der Überzeugungswille des Autors, seinen Ansatz auch „umzusetzen", führt oft mehr zu einem wertenden Reflektieren über die einzelnen kirchenrechtlichen Normen als zur sachgerechten Darstellung der Normen selbst. Dieses, die eigenartige Gliederung der Arbeit, sowie das Fehlen entsprechender Hinweise auf das Partikularrecht machen das Buch als Kirchenrechts-„Lehrbuch" nur begrenzt empfehlenswert. Als ergänzende Alternative zu anderen Standardwerken hingegen ist es brauchbar und interessant, vorausgesetzt man ist bereit, das „Charisma" als rechtsrelevante und rechtsgestaltende Größe anzuerkennen.

Bochum Heinrich J. F. Reinhardt

**Diekmann**, Hans. D.: **Religion und Konfession.** Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts. – Berlin / Hildesheim: Morus / Bernward 1994. XX, 525 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-87065-791-X

Das Thema dieser Diss. an der Theol. Fak. Trier ist, was weder Titel noch Untertitel erkennen lassen, die Frage nach den r e c h t l i c h e n K o o r d i n a t e n der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht, die dem entsprechenden Bekenntnis nicht angehören. Anlaß zu dieser Thematik bildet das Phänomen, daß vom Religionsunterricht abgemeldete Schüler die Teilnahme am Unterricht einer anderen Konfession begehren, und zwar im Sinne des „ordentlichen Lehrfaches", während sich andererseits im Bereich der differenzierten Oberstufe das Problem stellt, ob „Ersatz-" oder „Ethikunterricht" die einzige Alternative darstellt, wenn ein Kurs Religion der eigenen Konfession nicht zustande kommt.

Über die Zulässigkeit und die Bedingungen der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht einer anderen Konfession – über die religionspädagogische Sinnhaftigkeit und die ökumenische Förderungswürdigkeit geht es dem Vf. nur am Rande – herrscht ein lebhafter Meinungsstreit. Der Vf. geht zur Klärung daher alle Dimensionen durch, die einschlägig sind: Kirchen-

recht, Staatskirchenrecht, Grundgesetz und Landesverfassungen, schulrechtliche Regelungen der Länder.

Den Inhalt des Buches wiederzugeben, das in zwölf Kap. mit 31 Paragraphen gegliedert ist, scheint nicht sehr sinnvoll: das Inhaltsverzeichnis allein umfaßt sieben Druckseiten. Am leichtesten läßt sich der Inhalt aus dem als „Schluß" bezeichneten Text S. 364–369 entnehmen. Hier legt der Vf. auch seine wohlbegründete These noch einmal vor, daß die Teilnahme eines Schülers am Religionsunterricht einer anderen Konfession verfassungsrechtlich ebenso zulässig ist wie gesamtkirchenrechtlich nicht verboten und teilkirchenrechtlich nicht näher umschrieben.

Dabei geht der Vf. mit den Quellen und der Literatur der verschiedenen Bereiche korrekt um, zeigt sich den Fragestellungen des kanonischen Rechtes ebenso gewachsen wie denen des Verfassungs- und Staatskirchenrechtes. Lediglich den nicht promulgierten Beschluß des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. 12. 1974 hätte er nicht als von Rom rekognosziert vermuten und als geltendes Recht behandeln dürfen. Es fehlt dem Text – soweit dem Bericht darüber zu entnehmen – der Normcharakter und der Bischofskonferenz eine Gesetzgebungszuständigkeit.

Als Rez. habe ich mich zu entscheiden, ob ich diese Studie als D i s s. oder als S a c h b u c h bewerten soll – man verzeihe mir diese Alternative!

Als Diss. gewinnt die Untersuchung durch die umfassende Verifizierung der Tatsache, daß das universalkirchliche Recht weder in Vergangenheit noch Gegenwart etwas über die Teilnahme von Nichtkatholiken am Religionsunterricht der katholischen Kirche sagt, wissenschaftliche Vollständigkeit. Als Sachbuch wäre sie auch ohne eine tour d'horizon des gesamten kanonischen „Schul"-Rechtes ausgekommen, zumal die Begründung für das Fehlen einer Regelung plausibel ist: Zur Abfassungszeit auch nicht eines einzigen gesamtkirchlichen Rechtstextes hat die Konfessionszugehörigkeit der Schüler eine Frage dargestellt – das gilt für das Grundgesetz und die Länderverfassungen ebenso.

Dennoch wirft die Behandlung des kanonischen Rechtes neben der geschuldeten Vieldimensionalität der Sachprüfung – die den Staatskirchenrechtlern oft eigene Blindheit für das innerkirchliche Recht wird sorgfältig vermieden – auch eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Abmeldung vom Religionsunterricht aus katholisch-kirchlicher Perspektive ab: Religionsfreiheit und kirchliches Strafrecht werden als S p a n n u n g s p o l e erkennbar, zwischen denen der Vf. einen Respekt der Kirche vor der Abmeldung der Schüler erkennt.

Die Auseinandersetzung um den Gehalt der Verfassungsnormen, wie er in Gutachten und staatskirchenrechtlicher Literatur geführt wird, hat der Vf. sachkundig nachgezeichnet. Dabei ist mir allerdings manchmal nicht klar, wann Textpassagen Referat darstellen und wann Stellungnahmen des Autors.

Die in den zwölf Kap.n definierten unterschiedlichen Ansätze zu der gesuchten Antwort bedingen etliche Wiederholungen. Um noch einmal den Maßstab „Diss. oder Sachbuch" anzulegen: Einem Sachbuch hätte eine abschließende Redaktion, die einen strafferen Faden der Argumentation hätte spannen können, gut getan. Formal zeichnet sich die Arbeit durch sachgerechte und gute Sprache sowie eine überdurchschnittlich exakte Korrektur aus. Die Verbannung der Anmerkungen in einen eigenen Teil ab S. 370 mag bei dem Lesen als Sachbuch akzeptabel sein, da man nur gezielt Belegen nachzuforschen braucht. Dem Leser der Diss., der die wissenschaftliche Leistung auch im Fußnotenapparat verifizieren will, macht sie die Aufgabe schwer.

Fazit: Eine umfassende Darstellung des genannten Problems und seines Rahmens, die einen Titel verdient hätte, der den Inhalt für Interessenten erkennbar machte.

M ü n s t e r K l a u s L ü d i c k e

**Amann,** Thomas A.: **Laien als Träger von Leitungsgewalt?** Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: Eos 1996. XXXI, 172 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 50), geb. DM 46,00 ISBN: 3-88096-350-9

Das vorliegende Buch ist als Diss. in katholischer Theologie im Fach Kirchenrecht an der Univ. München entstanden und in der kanonistischen Reihe der Münchner Theologischen Studien erschienen. Es beschreibt eine Gesetzeslage als Dilemma, die hinreichend bekannt ist: C. 129 CIC/1983 erklärt Geweihte für der Leitungsgewalt fähig (*habiles*), während den Laien (nur?) die Mitwirkung bei der Ausübung der Leitungsgewalt möglich gemacht wird (*in exercitio cooperari*). Daß c. 1421 § 2 Laien das R i c h t e r a m t zugänglich macht, das (inzwischen unstreitig) mit Leitungsgewalt verbunden ist, schafft angeblich das Problem. Der Gesetzgeber habe es gekannt und gesehen und, um der kanonistischen Diskussion nicht vorzugreifen (161), unvermittelt stehen lassen und so in „einer das Wesen der Kirche ... existentiell betreffenden Frage" (1) keine Entscheidung getroffen. Die Frage des Vf.s lautet, ob Laien Träger von Leitungsgewalt sein können, mit anderen Worten: wie die „Mitwirkung" nach c. 129 § 2 zu verstehen ist. Dabei wird jede aus den Normen oder aus der Genese der Normen ableitbare Erklärung prinzipiell, aber ohne Begründung, einer „theologischen" Richtigkeit untergeordnet, was immer dafür Kriterium sein möge.

Der Aufbau der Arbeit ist etwas ungewöhnlich; er scheint mir weder einem chronologischen noch einem systematischen Gesichtspunkt zu folgen. Erst wird das genannte Dilemma im geltenden Recht aufgezeigt und ein durchaus vernünftiger, die Normen harmonisierender Interpretationsvorschlag gemacht (29), der dann aber verworfen wird, weil der Gesetzgeber die Norm ändern müsse (30). *Danach* wird der Genese der Normen nachgegangen. Im Ergebnis werden zwei Meinungen festgehalten, nämlich die der Vollversammlung der Reform-Kommission (Plenaria 1981) einerseits und die des Kardinal Ratzinger mit der Deutschen Bischofskonferenz und dem Münchner Kanonistischen Institut andererseits. Er hat sich mit seiner Intervention im ausschlaggebenden „inneren Kreis" Gehör verschafft, in dem die interpretationsbedürftige heutige Gesetzeslage formuliert wurde. Daß c. 129 § 2 mit der Plenaria, wonach die oberste Autorität der Kirche Laien Teilhabe an der Leitungsgewalt gewähren könne, offen interpretiert werden dürfe, wird a priori abgelehnt: „Von einer diplomatischen Lösung kann keine Rede sein, vielmehr handelt es sich um eine bewußte Vermeidung von Diplomatie" (63).

Nun wird der Leser noch einen Schritt weiter rückwärts geführt, nämlich zu den Konzilsdokumenten und dem „CIC", worunter beide Gesetzbücher der Jahre 1917 und 1983 verstanden werden. Ein zwingendes Ergebnis wird nicht zutage gefördert, zumal nicht klar ist, ob das Konzil von der einen Kirchengewalt *beim Bischof* sprechen wollte oder von *jeder* Kirchengewalt (ein Begriff, nebenbei bemerkt, den das kirchliche Gesetzbuch nicht kennt, sondern nur „die kirchliche Rechtssprache" [134]; wer aber ist das?).

Der nächste Teil der Arbeit handelt von der *sacra potestas*, dem Schlüsselbegriff der „einen Kirchengewalt", in den Schriften der Kanonisten; und hier wird der Bericht nicht zeitlich differenziert, sondern es dem Leser überlassen, aus dem Literaturverzeichnis herauszusuchen, wer was vor oder nach Inkrafttreten der neuen Gesetzeslage geschrieben hat. Offenbar hat jede Äußerung von Autoren zu diesem Fragenkomplex endgültigen und damit zeitlosen Charakter. Auch in diesem Kap. wird nichts Zwingendes gefunden, jedenfalls schließt der Vf. sich nicht der Meinung an, die dem Leser nach seinen Ausführungen plausibel erscheinen dürfte.

Die Feststellung, daß es nach dem CIC/1983 keine weiterführenden päpstlichen Verlautbarungen zur Sache gegeben hat und daß eine authentische Interpretation des c. 129 § 2 gar nicht möglich (!) gewesen wäre – aus theologischen Gründen, versteht sich –, sondern nur eine Gesetzesänderung, ist mit „Lösungsversuche" überschrieben. Die Analyse des sieben Jahre später promulgierten CCEO, der inhaltlich dieselben Regelungen für die östlichen Kirchen trifft wie der CIC für die lateinische Kirche, läßt den Vf. nicht folgern, daß der Gesetzgeber sein Gesetz vielleicht für richtig hält. A. ist vielmehr der Ansicht, der Gesetzgeber *müsse* handeln und Schaden von der Kirche abwenden, denn daß er eine „theologische Frage praktisch beantwortet" habe (163), darf nicht sein.

Ich finde diese Auffassung sehr wenig überzeugend – anders als vermutlich der Doktorvater, der seit vielen Jahren, das Erbe Klaus Mörsdorfs hütend, die Meinung vertritt, der Laienrichter sei „theologisch nicht möglich".

Das Buch lohnt sich dennoch zu lesen: Es bringt dem Leser ausführlich alle Grundlagen, um sich eine konsequente, vernünftige und (entgegen der Vor-Entscheidung des Autors) vielleicht auch theologisch vertretbare Meinung zu bilden: Laien haben nicht per se, können aber durch Gewährung Leitungsgewalt haben. Dieses Referat ist um so wichtiger, als weder die Quellen noch der größte Teil der einschlägigen Literatur in deutscher Sprache vorliegen, so daß A. eine wichtige Transfer-Arbeit leistet. Man darf als Leser nur nicht dem Wechselbad der Wertungen des Autors verfallen, der immer wieder fast bei der skizziertem Meinung endet und dann stets eine (keineswegs überzeugende) Alternativ-Erklärung findet.

Gibt es denn vielleicht eine einfache Lösung der Sachfrage, die im Thema gestellt ist? Sie dürfte nämlich mit der Theorie, die von der Plenaria nach vielen Debatten historischer und systematischer Art gefunden wurde, nicht gegeben sein, die da lautete: Kleriker sind eo ipso der Leitungsgewalt fähig, während diese Laien im Einzelfall delegiert werden kann. Was in der Reform-Arbeit als Zwischenergebnis formuliert war, daß es nämlich eine Leitungsgewalt gebe, die das Weihesakrament voraussetzt (Beispiel: Diözesanleitung), und eine solche, bei der das nicht der Fall ist (z. B. Richteramt), hat sich nicht behaupten können, weil diese Unterscheidung aufgrund der Delegierbarkeit nicht nötig sei (Plenaria). Die Mörsdorf-Schule hat selbst in dieser Lösung eine Zerreißung der Kirchengewalt und damit der Kirche gesehen und dann die Formulierung des c. 129 § 2 als theologisch einzig richtige begrüßt.

Die ebenso einfache wie theologisch und rechtlich richtige Lösung findet sich meiner Ansicht nach, wenn man das Zusammenwachsen der Kirche aus einem göttlichen und einem menschlichen Element ernst nimmt (vgl. LG 8), daher den *auch* sozietären Charakter der Kirche nicht verdrängt und eine andere hoheitliche Gewalt in der Kirche als die *sacra potestas* einzusehen bereit ist, die keiner Weihe bedarf und im Ostkirchenrecht Pius' XII. auch bereits genannt war: *alia publica ecclesiastica potestas* (c. 305 § 1 Motu Proprio „Postquam apostolicis", AAS 44 [1952] 65–152; vgl. c. 153 MP „Cleri sanctitati" (AAS 49 [1957] 433–603). Mit der Annahme einer öffentlichen Gewalt in der Kirche, die nicht auf dem Weihesakrament fußt – auf S. 98 nennt A. die Verbandsgewalt nach c. 618 „eine von der Kirche sanktionierte und somit öffentliche kirchliche Gewalt" –, wird weder die Konzilslehre über die *sacra potestas* infrage gestellt noch das menschliche vom göttlichen Element in der Kirche getrennt. Und wie bei der Auffassung der Plenaria ließe sich c. 274 § 1, der Ämter in der Kirche, die mit *potestas ordinis* oder *potestas regiminis* verbunden sind, nur Klerikern zugesteht, als Vorschrift rein positiven Rechtes deuten, von der der Gesetzgeber (in Übereinstimmung mit c. 228 § 1 über die Ämterfähigkeit der Laien) jederzeit abweichen kann.

Fazit: Was der Vf. berichtet, begrüße ich als Hilfe zur weiteren Klärung sehr; was er folgert, nehme ich ihm nicht ab.

Münster Klaus Lüdicke

# Martin Bubers Werk bleibt interessant

von Torsten Habbel, Münster

„Buber war eine der großen moralischen Offenbarungen des jüdischen Volkes." Mit diesem Zitat Ben Gurions ehrt Nathan Peter Levinson Martin Buber zu dessen 30. Todestag (13. Juni 1995). Diese hohe Anerkennung – so Levinson – wird Buber vor allem aufgrund seines in den 20er Jahren entwickelten Dialogischen Prinzips zuteil. Zu Bubers Kernthesen zählt die Einsicht, daß sowohl das Reden mit Gott der Rede mit den Menschen bedarf als auch umgekehrt das Reden mit den Menschen ohne Gottesbeziehung letztlich leer bleibt. Weil Buber – neben Rosenzweig u. a. – diese gegenseitige Verantwortung Gottes und des Menschen in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt hat, gilt er bis heute zu den wichtigen Impulsgebern für Philosophie, Theologie, Psychologie und Pädagogik. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß auch weiterhin Dissertationen zu seinem Werk verfaßt werden, daß der Lambert Schneider Verlag immer wieder durch Neuerscheinungen sowie -auflagen einige seit langem vergriffene Titel leichter zugänglich macht und daß Bubers geistiges Erbe selbstverständlich in den aktuellen ‚Einführungen' präsentiert wird.

## Einführungen

Der an der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe lehrende Philosoph Hans-Joachim Werner schreibt eine gut lesbare, übersichtliche und dem aktuellen Fragehorizont gerecht werdende ‚Einführung' in das Werk Bubers.[1] Neben einer ausführlichen und erfrischend eigenständigen Interpretation des Dialogischen Prinzips umreißt der Vf. Bubers Deutung des Chassidismus sowie seine Bibelübertragung und schließt mit zwei Gegenüberstellungen: Martin Buber und Emmanuel Levinas bzw. Jürgen Habermas. Das kommentierte Literaturverzeichnis (leider nur mit Schriften aus den 60er und 70er Jahren) und die obligatorische Zeittafel runden die fundierte ‚Einführung' ab.

Der Vf. stellt sich der wichtigen – und einer ‚Einführung' entsprechenden – Aufgabe, Genese und Horizont des Dialogischen Prinzips aufzuzeigen; hierin geht W. über eine alleinige Darstellung Bubers hinaus, dessen „stilistische Eigenart (darin besteht), das Resultat, nicht aber den Weg des Denkens mitzuteilen" (29). Von Anfang an macht W. seine eigene Position – in Anlehnung wie Abgrenzung zu anderen Interpreten – deutlich, die trotz Kritik von einer grundsätzlich positiven Haltung gegenüber Bubers Denken geprägt ist. Immer wieder weitet W. die seiner Meinung nach oftmals zu eng geführten Begriffsdiskussionen aus, da man Buber kaum „ausschließlich unter philosophischem oder geistesgeschichtlichem Aspekt betrachten (kann). Soweit er Philosoph ist, ist er es gewiß nicht nach dem Schulbegriff, sondern nach dem Weltbegriff der Philosophie. Was er beeinflussen will, ist in erster Linie nicht eine fachliche Entwicklung, sondern die Lebenswirklichkeit" (16f). Bubers Philosophie bleibt so „fragmentarisch und kann (es) vom Ansatz her nicht anders sein" (24).

Auch wenn die Konzeption einer ‚Einführung' eine grundsätzlich positive Würdigung des Denkens des darzulegenden Philosophen verlangt, so verteidigt W. m. E. an einigen wenigen Stellen Buber zu demonstrativ gegenüber der Kritik. Ich möchte diese Tendenz anhand der Frage verdeutlichen, inwieweit Bubers Dialogisches Prinzip über die duale Begegnung von Ich und Du hinausgeht: „Buber macht klar, daß die Grundgestalt der Verantwortung zwei konkrete Personen umfaßt." (42) Trotzdem wäre es nach W. „ein Irrtum zu glauben, daß Buber das dialogische Prinzip im zwischenmenschlichen Bereich auf die Zweierbeziehung beschränkt. Ein durchgängiges Thema ist für ihn die Gemeinschaft." (94) W. konstatiert selbst, daß „mit der Einbeziehung der Gemeinschaft in das dialogische Prinzip gravierende Probleme verbunden" (96) sind und daß „Buber keine präzisen Antworten auf diese Frage" (94) gibt, wie dem dialogischen Geschehen von Ich und Du in „unübersehbaren Organisationsformen von Staat und Wirtschaft Geltung" (ebd.) verschafft werden kann. Doch diesen und weiteren Schwierigkeiten zum Trotz hält es der Vf. letztlich für „falsch, entgegen Bubers eigener Intention die Wirksamkeit des Dialogischen Prinzips auf das private Leben des Einzelnen zu beschränken" (102). – Mich überzeugen jedoch W.s Versuche, eine Brücke zwischen dem auf zionistisch-politische Fragehorizonte rekurrierenden ‚Gemeinschafts'-Begriff einerseits und dem im Dialogischen Prinzip verwurzelten, nur rudimentär entwickelten ‚Wir'-Begriff andererseits zu schlagen, letztlich nicht.

Erwähnenswert ist das Abschlußkapitel der ‚Einführung'. Zwar wirkt die Einordnung von Levinas und Habermas als „moderne Dialogphilosophen" ein wenig angestrengt, ja überflüssig. Aber, dessenungeachtet, macht der Vf. durch die kurzen Gegenüberstellungen die Bedeutung des Buberschen Denkens in aktuellen Philosophien deutlich. Hier Parallelen wie Differenzen – und zwar aus der Perspektive Bubers und nicht (wie bereits anderenorts geschehen) aus der Perspektive von Levinas bzw. Habermas – aufgezeigt zu bekommen, hebt den bleibenden Stellenwert des Dialogischen Prinzips hervor.

Einen völlig anderen Schwerpunkt als Werner wählt der in Frankfurt lebende Historiker Siegbert Wolf.[2] Neben einer biographische Skizze beschäftigt sich Wolf in erster Linie mit der *jüdischen Identität* Bubers.

Da kaum eine Abhandlung über Buber ohne einen Hinweis auf sein bewegtes Leben auskommt, erscheint dessen Darstellung in einer ‚Einführung' geradezu selbstverständlich. W.s Kurzbiographie ist dabei keinesfalls Selbstzweck, sondern dient als Leitfaden für seine ‚Einführung'. Immer wieder verortet der Vf. seine Ausführungen im Leben Bubers sowie in der konkreten, gesellschaftspolitischen Situation, zu der sich Buber öffentlich als Jude äußert. Diese Bezüge herausgestellt zu haben ist eines der Hauptverdienste des Vf.s.

W. beschreibt – im Blick auf Buber – ausführlich die geistige Situation des wilhelminischen Deutschlands. „Die antisemitischen Herausforderungen veranlaßten unterschiedliche Reaktionen bei den Betroffenen: Das orthodoxe Judentum bewertete den Antisemitismus als eine von Gott gewollte Geißel. (. . .) Das Assimilationsjudentum reagierte mit zunehmender Distanzierung von seinen eigenen Traditionen. (. . .) Die in den neunziger Jahren entstandene zionistische Bewegung dagegen reagierte mit zunehmender Rückbesinnung auf jüdische Überlieferung und Geschichte. Mit der Schaffung einer eigenen Heimstätte in Palästina hoffte sie, dem Antisemitismus ausweichen zu können. Das liberale Judentum schließlich (. . .) forderte offensiv seine Rechte als Juden in der Diaspora." (37) Buber, der nie seine jüdische Identität leugnete, setzte sich in vielen Reden und Aufsätzen mit der Lage der Juden und den divergierenden jüdischen Positionen auseinander. Allerdings blieb Buber in seiner aus „Zionismus und deutsch-jüdischer Symbiose" (45) bestehenden Haltung weitgehend allein. Sein innerer Zwiespalt, einerseits eine Regenerierung des Judentums durch den Zionismus zu erhoffen und gleichzeitig „zutiefst in der abendländischen, vor allem deutschen Kultur verwurzelt" (46) zu sein, wurde nur von wenigen geteilt.

1938, „nach dem unwiderruflichen Scheitern der deutsch-jüdischen Symbiose, brach Buber sein Schweigen zum Nationalsozialismus" (48) und kritisierte – inzwischen Honorarprofessor in Jerusalem – „mit deutlichen Worten (. . .) die weitgehende Ignoranz der Weltöffentlichkeit gegenüber dem Schicksal des europäischen Judentums" (49, vgl. 52).

Eingehend beschreibt der Vf. Bubers unermüdliches Ringen um „ein Palästina, das kultureller und geistiger Mittelpunkt des Judentums" (63) werden

[1] **Werner**, Hans-Joachim: **Martin Buber.** – Frankfurt: Campus 1994. 207 S. (Campus Einführungen, 1082), kart. DM 26,80 ISBN: 3-593-35057.

[2] **Wolf**, Siegbert: **Martin Buber zur Einführung.** – Hamburg: Junius Verlag 1992. 214 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-88506-873-3.

sollte. Dabei zielte Buber – im Gegensatz zu weiten Teilen der zionistischen Bewegung – einen Zweinationalitätenstaat an, in dem Juden und Araber gleichberechtigt neben- und miteinander leben können. „Ein binationales Gemeinwesen mit möglichst weitgehend abgegrenzten Siedlungsbezirken und zugleich mit möglichst weitgehender wirtschaftlicher Kooperation, mit vollkommener Gleichberechtigung beider Partner ohne Rücksicht auf die jeweilige zahlenmäßige Proportion und mit einer auf diesen Voraussetzungen aufgebauten gemeinschaftlichen Souveränität würde beiden Völkern das geben, was sie wirklich brauchen." (85, Buber) W. zitiert hier immer wieder aus den Reden Bubers[3] und ordnet sie in die gesellschaftspolitische Diskussion aus der Gründungsphase des Staates Israels ein. Gerade der Hintergrund der aktuellen Friedensentwicklung zwischen Israeliten und Palästinensern macht diesen Schwerpunkt von W.s ‚Einführung' zur spannenden Lektüre und lädt zum Eigenstudium der Reden und Aufsätze Bubers ein.

Bubers ‚geistige Väter' nehmen ebenfalls einen breiten Raum in W.s ‚Einführung' ein. Hier favorisiert der Vf. – seinen anderen Publikationen entsprechend – eindeutig die Bedeutung *Gustav Landauers*, dessen Einfluß „auf das sozialphilosophische Denken Martin Bubers kaum zu unterschätzen" (127) sei. Selbst das Dialogische Prinzip beschreibt W. „als Fortschreibung von Gustav Landauers Konzeption eines ‚sozialistischen Beginnens' des ‚werdenden Menschen' von der ‚Absonderung zur Gemeinschaft'" (147).

Mit den Büchern von Werner und Wolf liegen zwei weitere ‚Einführungen' zum Werk Bubers vor, die sich durch ihre jeweiligen Akzentsetzungen deutlich von ihren ‚Vorgängern' (E. Biser, G. Wehr u. a.) abheben. Ohne sich, wie oftmals üblich, vorschnell auf Bubers Hauptwerk ‚Ich und Du' zu beschränken, zeichnet Werner vorwiegend die *philosophische* Entwicklung Bubers anhand dessen Gesamtwerk nach. Werners Interpretation setzt sich mit den wichtigsten Positionen der Literatur auseinander, verdeutlicht eindrucksvoll das vielfältige Wirkungsfeld der Gedanken Bubers und bietet darüber hinaus durch seine Eigenständigkeit und den Aufweis mehrerer Desiderate (insbes. im 3. u. 4. Kap.) in der Buberrezeption sowohl für die im Werk Bubers bewanderten als auch für die bislang unkundigen LeserInnen wertvolle Anregungen.

Wolf konzentriert seinen Blick auf den *Juden* Buber, der den Wandel seines Volkes aufmerksam verfolgt und begleitet. Sämtliches Schaffen Bubers – auch die Sozialphilosophie – wird in seinem Ringen um die geistige, religiöse und geographische Identität interpretiert. Die Verdeutschung der Schrift und die Dialogphilosophie bleiben dabei m. E. für eine ‚Einführung' unterbelichtet. Ein wenig problematisch ist auch die Darstellung von Bubers Interpretation des Chassidismus. Denn auf derselben Seite betont Wolf die „Übereinstimmung (Bubers) mit seinem Freund Gerschom Scholem" (59) und würdigt zu Recht „Martin Bubers Leistung, die chassidischen Legenden in jahrelanger Arbeit gesichtet, ausgewertet und populärisierend übersetzt zu haben" (ebd.). Wolf betont aber an keiner Stelle, daß gerade Gerschom Scholem zu Bubers scharfen Kritikern zählte, da dieser Buber beispielsweise die fehlende Berücksichtigung der kabbalistischen Tradition im Chassidismus vorwarf.

Abschließend noch eine Bemerkung zum Duktus der ‚Einführungen': Beide Vf. konstatieren, daß sich keine direkte „‚Schule, Bubers" (Schalom Ben-Chorin) gebildet hat, doch interpretieren die Vf. diesen Befund (insbesondere in ihrem Schlußkap.) unterschiedlich. Werner fragt, wo sich Gedanken Bubers in heutigen Philosophien wiederfinden und konfrontiert die Denkansätze in gegenseitiger Bereicherung. Wolf hingegen sucht „konkrete Gründe für die unzureichende Wirkung seiner (sic Bubers) Ideen", um zum Schluß zu proklamieren: „Der Dialog mit Bubers Werk steht erst am Anfang." (179) Hier wie auch an anderen Stellen der ‚Einführung' (vgl. 44, 70 u. ö.) wirkt Wolf eher *resignativ*: Buber, ein verkanntes Genie. Schaut Werner progressiv nach (eigenständigen) Weiterführungen des Dialogischen Prinzips nach vorne, so blickt der Historiker Wolf eher zurück auf die Anfänge bzw. die Ideengeber Bubers. Diese Grunddifferenzen durchziehen beide ‚Einführungen' und prägen ihre unterschiedlichen Schwerpunkte.

## Soteriologie

Werfen Werner und Wolf jeweils einen Gesamtblick auf das Bubersche Werk, so beleuchtet der Theologe Hermann Steinert einen bisher kaum beachteten Aspekt der Buberrezeption: die Bedeutung Bubers für die Soteriologie.[4]

Die christliche Soteriologie der Moderne steht vor dem Problem des Wirklichkeitsverlustes ihres theologischen Sprechens. S. wirft in diesem Kontext, zu dem immer auch die Frage nach der Theodizee gehört, einen Blick auf die jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens. Zu Recht bemerkt der Vf. am Ende seiner Untersuchung, daß „dieser Dialog auch, ja zu allererst mit den Juden geführt (werden muß), denn sie leiden wie niemand sonst unter der Unerlöstheit der Welt und erkennen diese folglich mit unübertrefflicher Wachheit aufgrund gleichzeitiger Hoffnung auf die große Zukunft in Gott." (519) Dies herausgearbeitet zu haben und am Beispiel des Denkens Bubers christlichen LeserInnen vor Augen geführt zu haben, ist der Verdienst der Studie von S.

Nach einer kurzen Skizze christlicher Erlösungslehre bis zum 20. Jh. formuliert S. seine Grundthese: „Die Soteriologie ist folglich kein Randthema im Werk Bubers, sondern dessen Mitte, die seine gesamte Dialogik und Anthropologie umfaßt. (. . .) Die Erlösung des Menschen besteht demnach nach Buber in seiner Personwerdung in Urdistanz und Beziehung. Erlösung ist keine objektivistische, extrinsezistische und verfremdende Glaubenslehre, sondern Begriff der Eigentlichwerdung menschlicher Existenz in Urdistanz und damit subjektiver Freiheit, und in Beziehung und damit objektiver Seinsverwirklichung, die Gott als ewiges Du und damit Erlöser erschließt." (48f) Geleitet von dieser These wendet sich der Vf. ausführlich dem Werk Bubers zu: „Der Mensch in der unerlösten Welt – Die Erwartung der Vollendung im Judentum" (Kap. II, 66–111), „Der Mensch und die Immanenz Gottes – Die Gegenwart des Heils im Chassidismus" (Kap III, 112–186), „Der Mensch in der Bedingtheit seiner Existenz – Die Erlösungsbedürftigkeit seines Seins in der Welt" (Kap. IV, 187–273), „Der Mensch in der Gegenwart des Du – Geschehende Erlösung in der Begegnung" (Kap. V, 274–388), „Der Mensch im Dialog mit Gott – Gläubige Existenz in der Heiligen Schrift" (Kap. VI, 389–467) und „Jesus Christus als Erlöser – Was ein Christ von Martin Buber lernen kann und was er ihm antwortet" (Kap. VII, 469–519). In seinem letzten Kap., in dem der Vf. Buber nochmals gegen die Kritik des Atheismus (insbes. Nietzsche) und der Aufklärung aufbietet, resümiert S. einen dreifachen Beitrag Bubers zur Soteriologie: Die Erlösung wird real in der „Gotteserfahrung im Augenblick" (vgl. 469–477), in der „Personwerdung des Menschen" (vgl. 477–483) und im „Seinsvollzug der Welt" (vgl. 483–489). Von hier, von Buber aus, widmet sich der Vf. abschließend der christologischen Dimension der Soteriologie zu: „Jesus Christus als Inkarnation vollendeten Erlösungsgeschehens" (vgl. 489–519).

S. gelingt es durchweg, die Grenze zwischen Judentum und Christentum aufrechtzuerhalten und die Verwiesenheit des Christentums auf seine Wurzeln zu betonen – auch wenn sein Stil sprachlich nicht immer glücklich wirkt (z. B. in der Überschrift: „Das Spüren einer unerlösten Welt – warum der Jude kein Christ wird", 77). S., der zu Recht auf das Fehlen der jüdischen Stimme in der christlichen Soteriologie aufmerksam macht, gibt meiner Ansicht nach nicht ausreichend Rechenschaft darüber ab, warum er sich gerade dem Werk Bubers so ausführlich widmet. Zwar sind ihm die Namen anderer jüdischer Philosophen durchaus geläufig, aber warum sich das ‚Dialogische Prinzip' vor allen anderen Ansätzen für sein Anliegen eignet, läßt der Vf. weitgehend offen. Buber ist m. E. nicht der „profilierteste Vertreter der neuen Richtung" (35), wohl aber der bekannteste, und seine *Sprache* zeichnet sich weniger durch eine „klare Begrifflichkeit" (7), denn durch poetische Kraft aus.

## Werkausgaben

Die Möglichkeit einer angemessenen Rezeption eines bedeutenden Denkers wird maßgeblich von der Zugänglichkeit seiner Schriften geprägt. Hervorzuheben ist hier zunächst das neuaufgelegte Mysterienspiel ‚Elija', das zusammen mit dem Essay ‚Elias' von Elie Wiesel im Herbst 1995 erschien.[5]

Auf der Folie des I. und II. Buches der Könige arbeitet Buber die Grundkonstellationen heraus: Gott und der von ihm beauftragte Prophet JHWHs und die Anhänger des Baal, der Prophet als Unheilskünder und die Menschen, die unter diesem Unheil leiden. Zentrale Gedanken aus Bubers Werk finden sich in den Worten Elijas wieder, wie beispielsweise: „ER will, daß, was geschehen soll, durch den Willen und die Tat von Menschen geschehe." (49) – Während Buber seinen Schwerpunkt auf den biblischen Elija setzt, versucht Wiesel zu ergründen, was für ein Mensch sich hinter der biblischen Gestalt verbirgt und entwirft somit ein Porträt der biblischen wie nachbiblischen Legendengestalt. Dank Elias „gerät nichts in Vergessenheit. Seine hervorragendste Rolle ist die des Zeugen; er ist das Gedächtnis der jüdischen Volkes. (. . .) Dank des Propheten wird Zeit biblisch, d. h. herausgehoben." (106/109) Texte wie Farbradierungen – ergänzt durch ein durchaus sinnvolles Glossar – lassen die Gestalt Elijas den LeserInnen lebendig werden.

[3] Diese sind in dem von Buber selbst zusammengestellten Sammelband „Der Jude und sein Judentum" nachzulesen (s. u. Anm. 6).

[4] **Steinert**, Hermann: **Begegnung und Erlösung.** Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin Buber. – Frankfurt: Peter Lang 1989. 527 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 5), kart. DM 93,00 ISBN: 3-631-41751-9.

[5] **Buber**, Martin: **Elija.** Ein Mysterienspiel. / **Wiesel**, Elie: **Elias oder eine Ahnung der Unsterblichkeit.** Mit 8 Farbradierungegn v. Krista Slawik. – Gerlingen: Lambert Schneider 1995. 130 S., geb. 36,00 ISBN: 3-7953-0931-X.

Zu den wichtigsten Neuausgaben und -auflagen der letzten Jahre zählen allerdings Bubers Aufsatz- und Redensammlung ‚Der Jude und sein Judentum', die 1963 erstmals erschien, sowie Bubers Briefwechsel von 1897–1965, der erstmals in den Jahren 1972–1975 zugänglich gemacht wurde.[6]

Beide Sammlungen sind hervorragend ediert: kommentierte *Personen-* und *Namenverzeichnisse*, ein *Register* jüdischer Schriften und Kommentare sowie der Schriften Bubers (Der Jude und sein Judentum) und ein *Glossar* sowie hilfreiche *Anmerkungen* (Briefwechsel) erleichtern das Auffinden von und Arbeiten mit gesuchten Passagen im umfangreichen Werk Bubers. Der selbstgesteckten Aufgabe, „den Ansprüchen der Wissenschaft (zu) genügen und (...) für den allgemein gebildeten Leser von Interesse (zu) bleiben" (Schaeder, in: Briefwechsel Bd I, 545) werden die hier vorgelegten Bde stets gerecht.

Die jeweiligen Einleitungen erweisen sich als hilfreich. So umreißt Robert Welsch den historischen Rahmen, in dem Buber Stellung zu Fragen aus Judentum, Religion, Pädagogik, Politik und Zionismus bezieht (in: ‚Der Jude und sein Judentum', XIII–XL). Grete Schaeder verfaßt einen ausführlichen biographischen Abriß, in dem die Person Bubers durch die große Vielzahl seiner intensiven Briefkontakte Gestalt gewinnt. „Briefe legen in einer konkreteren Weise für ihren Vf. Zeugnis ab, als sein Werk von ihm spricht." (Schaeder, in: Briefwechsel, Bd I, 19–142, 19) Ernst Simon, „literarischer Testamentvollstrecker" (ebd., 9) Bubers, schreibt ein einfühlsames Geleitwort, in dem er die herausgeberische Leistung Schaeders würdigt und auf die Besonderheit der Textgattung hinweist: „Der Brief ist wohl von allen Arten der Mitteilung dem Mißverständnis am stärksten ausgesetzt, gerade durch seine Stellung zwischen direkter und vermittelter Ansprache. Er fixiert auch das Vorläufige, ohne daß der Schreiber die Reaktion des Empfängers sofort wahrnehmen und, falls sie der Richtigstellung bedarf, sofort korrigieren kann. (...) Zur dieser allgemeinen Problematik kam für Buber noch die des Ruhmes hinzu, der ihn schon früh umgab und bis zum Lebensende immer weitere Kreise umfaßte." (Simon, in: Briefwechsel, Bd I, 9–18, 9)

Die editorische Leistung wie auch die Einleitungen verdienen hohe Anerkennung, zumal der zeitliche Abstand zu der Schaffenszeit Bubers immer größer wird. Gleichwohl machen nicht sie, sondern die Briefe, Reden und Aufsätze Bubers den eigentlichen Kern der Sammlungen aus. Diese lassen sich natürlich unmöglich zusammenfassen, da die Themen, mit denen sich Buber auseinandersetzt, über die Dreiteilung seiner Werkausgabe aus den 60er Jahren (Philosophie, Schrift und Chassidismus) weit hinausgehen; allein eine Auflistung der Personen, mit denen Buber in Kontakt stand, würde Seiten füllen. Nur ein Beispiel soll die Komplexität von Bubers Schaffen illustrieren:

Stöbert man in der Briefsammlung, so finden sich hier beispielsweise – zum Teil in Faksimile – Briefe von Max Brod, Alfred Döblin, Hermann Hesse, Thomas Mann, Franz Kafka, Stefan Zweig, Theodor Herzl, Albert Schweizer, Schalom Ben-Chorin, Gerschom Scholem, Franz Rosenzweig, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Maurice Friedmann, Michael Theunissen, Friedrich Gogarten, Gerhard Kittel, Romano Guardini, ... – Selbstverständlich lassen sich hier auch Rückmeldungen zum ‚Dialogischen Prinzip' nachlesen, wie beispielsweise die oftmals zitierten Sätze Franz Rosenzweigs: „Ich will den Stier gleich bei den Hörnern packen: Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zu Gegner" (Rosenzweig an Buber, in: Briefwechsel, Bd II, 125) und die anerkennende Antwort Bubers: „Ich danke Ihnen von Herzen für Ihre große, großartige Kritik und bitte Sie, den weiteren Bogen (...) die gleiche gütige Unerbittlichkeit und strenge Rückhaltlosigkeit zu bewahren." (Buber an Rosenzweig, ebd., 128) Parallel zu dieser jahrelangen Auseinandersetzung um philosophische Fragen – die letztlich dazu geführt hat, daß ‚Ich und Du' nicht fortgeschrieben wurde (vgl. Schaeder, in: Briefwechsel, Bd I, 75ff) – können die LeserInnen der Briefe an der wachsenden Freundschaft zwischen Rosenzweig und Buber teilnehmen, in der die beiden letztlich zum gegenseitigen „Du" gelangen.

Die wiederaufgelegten Briefwechsel sowie Bubers Aufsatz- und Redensammlung sind zugleich Biographie und geistes- und zeitgeschichtliches Dokument von hohem Rang.

Es ist sehr zu hoffen, daß Willy Schottroff (Frankfurt a. M.) und Paul Mendes-Flohr (Jerusalem) möglichst bald ihre Arbeit an der auf 22 Bde angelegten Werkausgabe – die nicht mit der von Buber selbst redigierten Ausgabe von 1962–1965 identisch sein wird – abschließen werden, um damit der immer wieder neu belebten Buberrezeption eine weiterführende wissenschaftliche Grundlage zu bieten.

---

**Hall**, Sidney G. III: **Christian Anti-Semitism and Paul's Theology**. – Minneapolis MN: Augsburg Fortress 1993. XV, 192 S. kart. ISBN: 0-8006-2654-0

„The purpose of this book is to gain a new, critical understanding of Paul after Auschwitz" (XI). Es ist aus der Diss. des Vf.s, Angehöriger der Methodistenkirche, über Paulus und die antijüdische Theologie hervorgegangen, daß diese die Kirchen bis zum Holocaust beherrscht habe. Er selbst nennt seine Interpretation der paulinischen Theologie „the Inclusive Promise" (XIII), die Juden und Heiden gemäß der Verheißung an Abraham in das eschatologische Heil „einschließt", aber beide auf verschiedenen Wegen dem Heil zuführt. Die Hauptthese Halls lautet, kurz gesagt, so: Das „Evangelium vom Christus" gründet in der Verheißung an Abraham, die sich im Christusereignis erfüllt. Aber das Christusereignis bringt den Einbezug der Heiden in das Heil *ohne Gesetz*, während die Juden auch nach dem Christusereignis *unter dem Gesetz* bleiben und dies nach dem Heilswillen Gottes selbst. „The law is not necessary for Gentiles and is not nullified for Jews" (87): Dies sei die Lehre des Apostels, speziell nach dem Galater- und Römerbrief. Niemals sage Paulus, daß Christus der einzige Weg der Erfahrung von Gottes Liebe sei. Vielmehr offenbare das Christusereignis, wie Gott die Heiden liebt, während die Tora der Weg sei, auf dem Gott seine Liebe zu den Juden immerzu manifestiere (vgl. 91 und das Schaubild 107). Paulus mache klar: Gottes Absicht mit dem Kommen Christi sei die Aufdeckung des „Einschlusses" der Heiden in das Heil. Christus – und zwar als der Gekreuzigte und Auferstandene – „ist das Evangelium Gottes für die Heiden" (90), während nach der traditionellen, antijüdisch orientierten christlichen Theologie, unter irrtümlicher Berufung auf Paulus, auch die Juden nur durch Christus das Heil erlangen würden und solange sie sich dem Christusheil verweigern, vom Heil ausgeschlossen seien. Durch solche Theologie, vertreten schon von Augustinus und in seiner Gefolgschaft von Martin Luther, wurden die Juden „die Opfer theologischen Genozids in christlicher Heilsgeschichte" (116).

H. hat sich in der theologischen und exegetischen Literatur gründlich umgesehen, in der deutsch geschriebenen freilich nur, soweit sie ins Englische übersetzt ist, wobei ihm aber z. B. mein längst ins Englische übersetzter Traktat über die Juden entgangen ist. Er erkennt richtig, daß die den Paulus bewegende Frage nicht die M. Luthers war: Wie finde ich einen gnädigen Gott? Und sein eigentliches Thema auch nicht „Gesetz und Evangelium" war, vielmehr die Frage: Auf welchem Weg gelangen *die Heiden* zum Heil und erfüllen sich an ihnen die Verheißungen, die Gott einst dem Abraham gegeben hat? Und was das Heil der Juden angeht, so war Paulus nach Röm 9–11 leidenschaftlich von der Frage bewegt: Hat Gott sein Volk verstoßen, weil es das Evangelium von dem allein der Welt das Heil bringenden Christusereignis in seiner großen Masse ablehnt?

Ich darf wohl beanspruchen, ein unverdächtiger Zeuge zu sein, was eine neue Sicht des Judentums durch uns Christen angeht, zumal ich selber, wenn auch nicht allein, laut genug die Forderung nach einer „Theologie nach Auschwitz" erhoben habe, die nicht identisch sein darf mit der christlichen Theologie vor Auschwitz, gerade auch, was die Exegese angeht. Aber ich kann H.s Verständnis der paulinischen Theologie nicht teilen. Ich bleibe zunächst beim Römerbrief.

– Für Paulus ist „das Evangelium Gottes" (1,1) „das Evangelium von seinem Sohn" (1,9), dessen sich der Apostel nicht schämt, weil es „Kraft Gottes ist zur Rettung für jeden, der glaubt, *für den Juden zuerst* und (auch) für den Griechen" (1,16), d. h. für den Heiden. Ich vermag nicht zu sehen, daß das rettende „Evangelium von seinem Sohn" nur den Heiden gelten soll, zumal „*Juden* und Griechen, *alle* unter Sünde sind" (3,9), so daß „der *ganze* Kosmos schuldig vor Gott geworden ist" (3,19).

– Und obwohl „*alle* gesündigt haben (Juden und Heiden) und der Herrlichkeit Gottes entbehren" (3,23), so daß da „kein Unterschied (zwischen Juden und Heiden) ist" (3,22), werden sie „jetzt" (3,21) „geschenkweise gerechtgemacht durch seine Gnade mittels der Erlösung, die in Christus Jesus (erfolgt ist), den Gott hingestellt hat als Sühneopfer durch (den) Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit ..." (3,24f). Das ist „der eine Gott" der Juden und der Heiden, „der gerechtmachen wird (die) Beschneidung (die Juden) *aus Glauben* und (die) Unbeschnittenheit (die Heiden) *aus Glauben*", wobei man nicht gut bestreiten kann, daß der Apostel dabei den Glauben *an Jesus Christus* meint, auf jeden Fall den Glauben an den Gott, „der Jesus unse-

[6] **Buber**, Martin: **Der Jude und sein Judentum.** Gesammelte Aufsätze und Reden. Eingeleitet v. Robert Welsch. – Gerlingen: Lambert Schneider, 2., erw. Aufl. 1993. XL, 839 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-7953-0406-7.
**Buber**, Martin: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten.** Bd I: **1897–1918**, Bd II: **1918–1938**, Bd III: **1938–1965**. Hg. u. eingel. v. Grete Schaeder. – Gerlingen: Lambert Schneider 1993. 2048 S., geb. DM 268,00 ISBN: 3-7953-0120-3.

ren Herrn von den Toten erweckt hat, der übergeben wurde (am Kreuz in den Tod) wegen unserer Übertretungen und auferweckt wurde wegen unserer Gerechtsprechung" (4,24f). Die heilbringende Rettung hängt nach 10,9 am Bekenntnis zum Herrentum Jesu und am Glauben, „daß Gott ihn von den Toten erweckt hat", so daß auch in dieser Hinsicht „kein Unterschied zwischen einem Juden sowohl als auch einem Griechen ist" (10,12); *„jeder*, der immer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden (10,13), der Herr" aber ist auf Grund des Kontextes „der Herr Jesus" von 10,9.

– Paulus ist von Schmerz erfüllt über die Verstockung seines Volkes dem Evangelium gegenüber; das bezeugt er mit bewegenden Worten in 9,1–3. Das wäre höchst unverständlich, wenn er überzeugt wäre, daß die Juden weiterhin den Weg der Tora gehen müßten, um zum Heil zu gelangen, am „Christusereignis" vorbei, das ja nur für die Heiden von Heilsbedeutung sei, wie H. meint. Der Apostel ist aber auch überzeugt, daß „ganz Israel" trotz seiner „Verstockung" „gerettet werden wird", nämlich durch „den Retter aus Zion" (11,26), womit höchst wahrscheinlich der Parusie-Christus gemeint ist. Dabei kommt die Rechtfertigungslehre des Apostels voll zur Geltung, zu der nach Paulus vor allem dies gehört (was vielfach übersehen wird), daß die Gnade tausendfach stärker ist als die Sünde: „Das Gesetz aber kam zwischenhinein, damit sich mehre die Übertretung; wo aber sich mehrte die Sünde, *überfloß die Gnade* ..." (5,20). Die prophetische Ansage des Apostels, daß am Ende *ganz* Israel trotz der Verstockung „einiger" dem Evangelium gegenüber gerettet werden wird, ist die Konsequenz der paulinischen *perisseia*-Theologie (vgl. M. Theobald, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld, FzB 22, Würzburg 1982); Gottes Erbarmen über die Juden siegt über ihre „Verstockung" dem Evangelium gegenüber!

– Gottes geheimnisvolle Wege mit seinem Volk Israel entziehen sich der Logik der Sterblichen, auch der Theologen und Exegeten. Denn einerseits: „es gab ihnen *Gott* einen Geist des Tiefschlafes, Augen zum Nichtsehen, Ohren zum Nichthören bis zum heutigen Tag" (11,8b), andererseits: „ganz Israel wird gerettet werden": Warum diese eigenartigen (Um)wege in der Heilsführung Gottes? Diese Frage kann rational nicht beantwortet werden. Da hilft keine Flucht in die Apokalyptik, wie sie H. versucht (vgl. 117: „One can understand paradoxical Paul only if one also perceives him as the apocalyptic Paul"). Da gilt vielmehr nur: „Wer denn hat den Gedanken (die ‚Logik') des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?" (11,34). Niemand! Kein Sterblicher! (Vgl. dazu: F. Mußner, Die „Logik" Gottes nach Röm 9–11, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg 1991, 61–63; erscheint wesentlich erweitert unter dem Titel: Israel in der „Logik" Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels, in der Gedenkschrift für den Philosophen Jakob Hommes.) Da bleibt zuletzt nur die Doxologie auf den geheimnisvoll handelnden Gott (11,36), dessen „Logik" uns verborgen bleibt, gerade was sein eigentümliches Handeln an Israel angeht.

Und warum geht Paulus nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte auf seinen Missionsreisen zunächst immer in die Synagogen, um den Juden Jesus als ihren Messias zu verkünden (vgl. dazu: F. Mußner, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, 101–114)? Doch wohl deswegen, weil er überzeugt ist: „Es war *notwendig*, daß euch (den Juden) *zuerst* das Wort Gottes verkündet wurde" (13,46); denn die Juden sind die Erstanwärter auf das verheißene Heil. Dieses „zuerst" von Apg 13,46 trifft sich mit dem „zuerst" von Röm 1,16! Auch Lukas weiß um dieses gottgewollte „zuerst".

Exegese ist nach einem schönen Wort von J. Jeremias „Sache des Gehorsams", nämlich gegen den Text. Meine Erfahrung mit der Einübung in diesen Gehorsam ist die, daß man etwa den Römerbrief des Paulus auch ohne eine Uminterpretation, wie sie H. versucht, vermeintlich notwendig geworden durch „Auschwitz", so auslegen kann, daß die Auslegung nicht zum Anlaß für Antijudaismus wird, was vor Auschwitz freilich oft geschehen ist.

H. hat ein Buch geschrieben, mit dem sich ein (Streit-)Gespräch lohnt. Er hat es mit offensichtlichem Engagement „nach Auschwitz" geschrieben. Das letzte Kap. trägt die Überschrift: „No Chimneys!", „Keine Schornsteine" mehr!

Passau Franz Mußner

**Cunningham**, Philip A.: **Education for Shalom.** Religion Textbooks and the Enhancement of the Catholic and Jewish Relationsship. – Pennsylvania: The American Interfaith Institute Philadelphia 1992, 169 S.

Es handelt sich um eine Diss. am „Institute of Religious Education and Pastoral Ministry at Boston College" von 1992. Es werden Wurzeln für antijudaistische Themen im NT und deren patristische Systematisierung vorgestellt und in Zusammenhang mit dem Jesus-Porträt in gegenwärtigen, amerikanischen, religiösen Textbüchern gebracht. Das Buch enthält zwei Teile:

I. *„The Onset and Demise of the Christian Anti-Jewish Tradition"* und II. *„The Portrayal of Jews in Modern Religion Textbooks"*.

Teil I gibt einen thesenhaften Überblick über die einzelnen ntl. Bücher (Paulinen, Evangelien, Hebr) und über die patristische Diskussion (Markion, Origenes, Augustinus u. a.). Es wird zu Recht die sozialgeschichtliche Auslegungsmethode bevorzugt. Die negativen Äußerungen „will be seen, that this negativity is primarily the consequence of the social forces which accompany the formation of a new group identity and is not the product of divine revelation" (3f). Die Polemik entspricht den damaligen Konventionen und geht darauf zurück, daß die interne, christliche Gruppendiskussion den Blick für die Differenzen im fremd gewordenen Judentum übersieht. Mit diesen knappen, methodologischen Bemerkungen wird die Diskussion von Neusner, Sanders, Hengel u. a. vorzüglich erfaßt und zur angemessenen Grundlage der Inhaltsuntersuchung amerikanischer, didaktischer Materialien zum Judentum gemacht.

Die paulinische Gesetzespolemik „is embedded within the context of an inner-Jewish debate" (5). Wenn Außenseiter wie die heidnischen Galater oder später die gesamte Heiden-Kirche die paulinische Polemik lesen, entsteht die Gefahr des mißverständlichen Rezipierens der paulinischen Gesetzesaussagen als völlige Zurückweisung der Tora. Dieser Gesichtspunkt der mißverständlichen Rezeption ist sicherlich zutreffend, muß aber noch um die Autor-Perspektive erweitert werden. Paulus hat seine jeweiligen Adressaten nicht klar genug ins Auge gefaßt und daher Widersprüchliches zum Gesetz gesagt. Einerseits weist er gegenüber pharisäischen Engführungen die Heilsbedeutung der gesamten Tora, aber nicht des Bundes, zurück, um Heiden die Beschneidung zu ersparen, andererseits hält er an den sittlichen Geboten der Tora und dem Bund fest.

Ob ein ähnlicher Mut zur Widersprüchlichkeit auch dem vorösterlichen Jesus zugeschrieben werden kann, bestreitet C. vorschnell anhand der Markus-Analyse. Nach C. geht die Sentenz von der Rein-Erklärung aller Speisen nicht auf Jesus, sondern nur auf die heidnische Gemeinde des Markus zurück. Doch die mk. Mahlberichte bringen an keiner Stelle „unreine" Speisen. Der mk. Jesus zeigt wie der vorösterliche Jesus einen Grundsatz auf, ohne die gesamte Reinheits-Tora zu mißachten. Solches Verhalten war auch innerhalb des Judentums der Jesuszeit möglich und konnte auch in der später gemischten mk. Gemeinde praktiziert werden. Das mk. „Israel-Thema", das zu diesem Punkte aufschlußreich wäre, fehlt leider. Den Schlußfolgerungen kann ich uneingeschränkt zustimmen. „In sum, Mark's attitude toward Judaism, expressed amid his primary stress on the suffering messiahship of Jesus, is typical of that segment of the early Church which took an extreme antinomian position on issues of boundary delineation and group membership. His passion narrative does highlight Jewish involvement, although not necessarily with malicious intent. The net result in subsequent Christian interpretation was that Mark's views accorded well with an anti-Torah reading of Paul and were compatible with even more negative Gospel passion accounts, such as those of Matthew and John."

Das Israel-Thema wird allerdings in der Besprechung der lk. Schriften nachgeholt. Es werden jüdische Linien ausgezogen, die bereits bei Mk angelegt sind und jetzt geradezu in eine Allianz mit den Heiden gebracht werden. Die Anklagen gegen die Juden entsprechen der prophetischen Kritik zur Umkehr. Gleichzeitig geht es apologetisch um eine Entlastung der römischen Autoritäten. Die Christen sind die „natural extension of Pharisaic Judaism" (8). Israel ist in der Kirche „reconstituted" (9). Erst in einem späteren Kontext lassen sich solche Themen judenfeindlich lesen. Eine ähnliche Lage sieht C. für das Mt-Ev. Dieses verurteilt nicht die Juden, sondern deren Führer, die durch den verlorenen Aufstand gegen die Römer bestraft und depotenziert werden.

Die Methode, das mißverständliche Lesen durch die Veränderung der Rezeptionssituation zu erklären, bedarf aber der Ergänzung durch die narrative Analyse. Zum richtigen Verstehen des Textes wird von C. die Kenntnis der historischen Situation der Erstleser vorausgesetzt. Ein situationsabstrakter Text wie die Evangelien kann aber auch losgelöst von seiner Ursprungssituation richtig im Sinne der Textstruktur verstanden werden, wenn seine implizite, narrative Pragmatik entschlüsselt wird. Die narrative Methode der Identifikation der Leser, und zwar der ersten sowie aller weiteren Leser, legt z. B. eine Interpretation nahe, in der mit den jüdischen Führern die Führer innerhalb der Lesergruppe gemeint ist. Mt erzählt nicht ferne, unwirksame Vergangenheit, sondern anredende Gegenwart im Gewand der Geschichte. Gerade für didaktische Prozesse ist die narrative Identifikation eine wichtige Hilfe, sich in den Text verwickeln zu lassen. Um die Mehrdimensionalität der Bedeutung zu erfassen und eigene Bedeutungswahlen und Vorurteile zu korrigieren, gehört dann auch die kritische Rückfrage zur Situation der Erstleser.

In der Linie von Mt wird die joh. negative Polemik gegen die Juden gelesen. Der Umschwung von 8,31 (Juden, die an ihn glauben) zu 8,44 (Juden als Söhne des Teufels) bezieht sich auf die Juden, die die Christen aus der Synagoge ausgeschlossen haben, nicht auf das gesamte Judentum. Auch für Joh ließe sich narrativ die Differenz zwischen den glaubenden Juden und den jüdischen Autoritäten auf die innergemeindliche Situation beziehen.

Für den Hebr wird dieser pragmatische Gesichtspunkt dann aufgegriffen. Es geht um die Wahrung der Kontinuität zu Israel. „Hebrew is situated in the context of a conversation between different Christian groups" (13).

Als Abschluß des Kap.s wird eine Liste von „New Testament Anti-Jewish Polemical Motifs" vorgestellt, die aufgrund der späteren Abstraktion vom ursprünglichen „intra-Jewish setting" (– und von der Pragmatik der Rollen, wäre zu ergänzen –) zu den antijudaistischen Vorurteilen der Patristik und Neuzeit wird:

„– The Law enslaves people and is not meant for Christians.
– Jews are responsible for Jesus' death.
– Jerusalem was destroyed because it rejected Jesus.
– Jesus fulfilled what the prophets said about him.
– The Pharisees were hypocrites who hated Jesus.
– Jews are associated with the devil.

– The New Covenant has rendered the Old Covenant absolete" (14).

Die Patristik systematisiert aufgrund ihrer Konkurrenz zum Judentum und ihrer Verfolgungssituation diese ntl. Motive zu einem situationsabstrakten, theologischen Komplex, „whose influence was apparent in Catholic religion textbooks as recently as the 1960s" (31):

„– The strict Law of Moses was given to the Jews by God in a futile effort to control Jewish sinfulness. It was always intended to be temporary.

– God revealed to the prophets the divine plan to send Jesus who would bring the new Law of love and mercy. These prophets constantly chastised the Jews for their sinfulness and hard-heartedness.

– The true, spiritual meaning of the Hebrew Bible is to be discerned by reading it in reference to Christ and the Church.

– The Jews killed Jesus. Consequently, they were rejected by God and their Temple and nation were forever destroyed.

– Although replaced in God's favor by the Church, God permits the Jews to endure as a people in hopeless wandering as a sign of the results of faithlessness. Christians must not do violence to the Jews, but must be on guard against their errors.

– Jewish obstinacy in rejecting the thruth is related to their association with the demonic" (31).

Nach der konstantinischen Wende beginnt die imperiale Rechtsprechung in einem langen Prozeß, die Privilegien des Judentums als *religio licita* aufzuheben und es als Sekte zu bekämpfen, weil es die christliche Reichseinheit gefährdet. Die Allianz von theologischer Polemik und politischer Unterdrükkung ist geschlossen.

Das dritte Kap. stellt die modernen kirchlichen Dokumente ab „Nostra Aetate" (1965) vor. Mit dieser Konzilserklärung ist der Anfang der lehramtlichen Neubestimmung des christlich-jüdischen Dialogs gemacht. Sein Weitergehen im Netzwerk der nationalen Bischofskonferenzen wird knapp skizziert. Als Aufgabe bleibt, diese differenzierten Neubestimmungen in den didaktischen religiösen Textbüchern zum Ausdruck zu bringen.

Teil II widmet sich dieser Aufgabe. Kap. 4 stellt vorausgegangene Untersuchungen zu Religionsbüchern beider Konfessionen vor und untersucht die Ansätze kritisch. Kap. 5 entwickelt auf der Basis von E. Fishers Untersuchung von 1976 eigene Kriterien, mit denen acht Bücher der „Primary Series" und sechs Bücher der „Secondary Series" analysiert werden. Wie in Teil I zugrunde gelegt, werden mit diesem Fragekatalog die Aussagen auf ihr Verständnis von historischen Epochen (Hebrew Scriptures, New Testament, Rabbinic Judaism . . .), Themen (Jesus as a Jew; Jesus and the Jews; the Pharisees, the Crucifixion . . .) und deren Interdependenz hin aufgelistet und bewertet. Kap. 6 bringt die Auswertung. 2800 Lektionen wurden untersucht. Die zentrale Bedeutung des Judentums wurde in allen Büchern herausgestellt. Aber der Einfluß von Vorurteilen und Stereotypen (s. Teil I) blieb besonders bei den Themen „Jesus and the Jews, the Pharisees, and the Crucifixion" erkennbar (118).

Den Gründen für dieses untergründige Weitergeben von Vorurteilen trotz aufgeklärter Intention geht Kap. 7 nach. Es fordert eine stärkere Integrierung der exegetischen Prinzipien und eine intensivere Bezugnahme auf das vom gegenwärtigen Judentum gelebte jüdische Erbe.

Mit der Erwartung – im didaktischen Prozeß die Situation und das Verstehen des Erstlesers von Textmaterialien zu veranschaulichen – spricht C. ein Kernproblem an, das er aber nicht näher behandelt. An dieser Stelle müßte aber die problemorientierte und textpragmatische Didaktik mitbedacht werden. Verhalten sich die heutigen Zeitgenossen nicht so wie die Juden damals? Grunderfahrungen bleiben epochenübergreifend analog, und rollenbezogenes Erzählen ermöglicht ebenfalls epochenübergreifendes Einfühlen und Ausagieren. Dennoch halte ich mit C. fest, daß bereits Kindern bei der Vermittlung biblischer Texte der Epochenbezug mit zu vermitteln ist, wenn auch nur in begrenzter, exemplarischer Weise. Es treffen C.s Forderungen dagegen voll für den Nachtrag zu, in dem er den „Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK) untersucht. Erwachsenen ist zuzumuten, daß sie den epochengebundenen Erstleser kennenlernen. An dieser historischen Differenzierung mangelt es dem KKK.

Der Vorzug dieses Buches ist, daß es auf knappem Raum die Entstehung des christlichen Antijudaismus als Rezeptionsproblem bis in die Schulbücher hinein konsequent nachweist. An der Mehrdimensionalität und Veränderbarkeit der Rezeption kann gerade auf dieser Grundlage weiter gearbeitet werden.

Münster Detlev Dormeyer

**Enzyklopädie des Holocaust.** Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. I–IV Bd, hg. v. Eberhard Jäckel / Peter Longerich / Julius H. Schoeps. – München, Zürich: Piper 1995. XIX, 1912 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-492-12120-9

Dieses zunächst 1990 in Israel und in den USA erschienene Standardwerk zur Vernichtung der europäischen Juden in der Nazi-Zeit (erste deutsche Lizenzausgabe 1993) liegt nun auch in einer deutschen Taschenbuchausgabe vor, so daß seine wünschenswerte Verbreitung erleichtert wird. Ein internationales Hg.gremium hat Wissenschaftler aus aller Welt für die Mitarbeit gewinnen können. Vor allem auch die Fachleute von Yad Vashem, der Erinnerungsstätte an den Holocaust in Jerusalem, waren an der Originalausgabe beteiligt. Das Lexikon faßt in etwa 1000 Stichworten unsere Kenntnisse über die Voraussetzungen, die Durchführung und die Nachwirkungen der nationalsozialistischen Judenverfolgung zusammen. Viele anerkannte Fachleute haben hier die Ergebnisse ihrer ausführlichen Darstellungen auf Lexikonformat gebracht. So ist ein informatives und kompetentes Werk entstanden, das auf seinem Gebiet unvergleichlich ist.

Man kann diese umfangreiche Enzyklopädie nicht ohne tiefe Erschütterung benutzen. Sie bringt in unzähligen Facetten das Grauen zum Ausdruck, das sich eigentlich jeder Beschreibung entzieht. Fast auf jeder Seite liest man von Taten, die man Menschen nicht zutrauen sollte. Aber diese ungeheuerlichen Taten sind wirklich in unserem Jh. geschehen – und sie haben ihren Ausgang in unserem Land genommen. Zu Recht hat man sich immer wieder gefragt, wie man davon reden könne. Es erweist sich hier, daß der pathosfreie Lexikonstil durchaus geeignet ist, die Erinnerung an das furchtbare Geschehen angemessen wachzuhalten. Diese insgesamt positive Grundbewertung schließt nicht aus, daß es hier auch Schwächen und Versäumnisse gibt. Sie sind bei einem Werk von so sensibler Thematik und von so großen Dimensionen kaum vermeidbar.

Die Thematik der Enzyklopädie umfaßt alle Bereiche, die den Holocaust ausmachen oder sich auf ihn beziehen.

Es gibt umfangreiche Grundsatzartikel, die zu kleinen Essays geworden sind, z. B. zu den Stichworten Antisemitismus (51–68), Auschwitz-Lüge (121–127), Geschichtsschreibung (523–530) oder Rassismus (1182–1194). Zahllos sind die in diesem Lexikon festgehaltenen Namen, die mit Geschehen zu tun haben. Es sind die Namen der Täter, z. B. Eichmann, Heydrich, Höss und vieler anderer, die man nicht mehr kennt. Es sind vor allem auch die Namen vieler Opfer, z. B. Anne Frank, Janusz Korczak und jüdischer Kinder aus vielen Ländern Europas, die wir nicht vergessen dürfen. Unter den Opfern vermißt man den Namen von Edith Stein, die nur unzureichend im Artikel „Köln" (780) erwähnt wird. Auch die Namen von mutigen Helfern und Lebensrettern wie Oskar Schindler (1282–1283) oder Raoul Wallenberg (1514–1515) finden hier ein ehrendes Gedächtnis. Den Namen der Freiburgerin Gertrud Luckner, die auch in Israel als Lebensretterin hohes Ansehen genießt, sucht man allerdings vergebens. Gründlich sind die Ausführungen über die Stätten der Vernichtung und Tötung, vor allem über Auschwitz (108–121), aber auch über die vielen anderen Orte von Babi Jar (144–146) bis Theresienstadt (1403–1407). Und informativ sind die meist umfangreicheren Artikel über Antisemitismus und Judenverfolgung in den verschiedenen Ländern, also z. B. in Deutschland (326–344), Frankreich (482–495), Niederlande (999–1010) oder ganz besonders ausführlich Polen (1122–1150), wie überhaupt polnische Themen zu Recht auffallend stark berücksichtigt sind. Eigene interessante Artikel informieren über die Beachtung, die der Holocaust in der Musik (978–981), Kunst (835–845) und in der Literatur der verschiedenen Sprach- und Kulturräume (874–890) gefunden hat. Bemerkenswert schwach ist dagegen die Darstellung der Philosophie. Es ist kaum einzusehen, daß sie zusammen mit der Theologie unter demselben Stichwort (1110–1113) abgehandelt wird, unter dem fast ausschließlich theologische Positionen dargestellt werden. Der Name Adorno wird zwar gelegentlich kurz erwähnt, aber seine tiefsinnigen Reflexionen über Auschwitz und den Antisemitismus finden in diesem Lexikon keine Beachtung. Auch Hans Jonas, der bedeutende jüdische Philosoph, und seine schon 1984 erschiene philosophische Arbeit „Der Gottesbegriff nach Auschwitz" sind hier vergessen. Der „Historikerstreit" kommt nur unzureichend unter dem Stichwort „Auschwitz-Lüge" (125) vor, ohne daß seine eigene Brisanz erkennbar würde.

Nicht zu verstehen ist auch, daß es keine eigenen Stichworte zu „Holocaust" und „Shoa" gibt, obwohl doch die intensive Diskussion um die richtige Bezeichnung der nationalsozialistischen Judenvernichtung alles andere als nur akademischer Natur ist. Immerhin wird auf die Problematik der Begriffe wenigstens im Vorwort zur deutschen Ausgabe (XVII) eingegangen. Man erfährt auch, daß der Titel „Enzyklopädie des Holocaust" bei den Hg.n äußerst umstritten war und sich nur mit knapper Mehrheit durchsetzen konnte. Es ist zu vermuten, daß heute im Titel anstelle von „Holocaust", das auf problematische Weise an den biblischen Opferbegriff erinnert, doch eher das Wort „Shoa" (d. h. Vernichtung, Katastrophe) treten würde.

In der ThRv muß naturgemäß die Behandlung der theologischen und kirchlichen Aspekte besonders interessieren. Dabei ist festzustellen, daß diese keineswegs übersehen sind und daß sie in der Regel sachgemäß und kompetent, wenn auch meist etwas knapp behandelt werden.

Blicken wir zunächst auf die jüdische Seite. An vielen Stellen ist gesagt, mit welcher religiösen Einstellung die Juden in den Tod gingen. Zahlreiche unvergeßliche Rabbiner kommen mit ihren Worten in diesem Lexikon vor. „Kiddusch Haschem" (Heiligung des göttlichen Namens) und „Kiddusch Hachaim" (Heiligung des Lebens) haben als religiöse Grundkategorien des Judentums zur Deutung der tödlichen Verfolgung in zwei, wenn auch allzu kurzen Artikeln Aufnahme gefunden (754–756). Die jüdische „Theologie des Holocaust" (1110–1113) wird in ihren Grundstrukturen skizziert und die biblischen Modelle, die von den Rabbinern immer wieder zum Verständnis der Ermordung der Juden herangezogen wurden, sind genannt: die Opferung Isaaks, der leidende Gottesknecht, die Verborgenheit des göttlichen Antlitzes und die Erfahrungen Hiobs (1110–1111). Auch die Einwände, die gegen

diese „Erklärungen" vorgebracht werden, sind nicht unterschlagen. Natürlich muß sich der christliche Leser, der sich intensiver mit dieser jüdischen Thematik befassen will, auf die weiterführende Literatur stützen, die mehr und mehr auch in Deutschland leicht zugänglich ist.

Leider erfahren wir über die christlichen Theologen, die über Auschwitz und die Judenverfolgung nachgedacht haben, kaum etwas. Die einschlägigen Versuche z. B. von Metz und Mußner auf katholischer Seite sind unterschlagen. Wohl ist hier Wichtiges und Richtiges über die Einstellung der Kirchen (758–768) vor, während und nach der nationalsozialistischen Judenverfolgung zu lesen. Das Bemühen um eine sachgerechte Darstellung und um Berücksichtigung der Forschungslage ist unverkennbar. Dabei fällt auf, daß die lange Geschichte der christlichen Judenfeindschaft, die schon in der Bibel ihre ersten Anfänge hat, nur sehr pauschal beschrieben wird. Hier wäre etwas mehr Fülle und Anschaulichkeit nützlich gewesen, weil diese lange christliche Judenfeindschaft als eine Wurzel des nationalsozialistischen Antisemitismus gelten muß. Sie hat verhindert, daß Christen in der Stunde der tödlichen Gefahr Widerstand gegen die Verfolger leisteten und sich für die verfolgten Juden wirkungsvoll einsetzten. Im allgemeinen wird ein ambivalentes Bild der Kirchen während der Nazizeit entworfen. Ihre epochalen Versäumnisse werden genannt, ihre vielen konkreten Hilfen nicht verschwiegen. Diese Ambivalenz wird auch bei dem Porträt von Pius XII (1115–1118) herausgearbeitet. Wohltuend ist es dann, wenn man nach soviel „Einerseits-Andererseits" z. B. von dem mutigen Erzbischof von Toulouse Jules Gérard Saliége (1274) liest, der sich öffentlich für die verfolgten Juden einsetzte, was zur Folge hatte, daß es in seiner Region eine breite Unterstützung für die Juden gab. Leider ist die Zahl dieser positiven Beispiele begrenzt.

Die kirchliche Einstellung zu den Juden in der Nachkriegszeit wird bis zum Streit um den Karmel in Auschwitz (1992) fortgeführt (767). Doch kann für diese Epoche von einer in sich stimmigen Behandlung nur mit einigen Vorbehalten die Rede sein. Die überragende Bedeutung der Konzilserklärung „Nostra aetate" (762, 766) ist kaum erkennbar, auch das Bemühen vieler Päpste, Bischöfe, Theologen und Laien um eine Verbesserung des Verhältnisses zu den Juden bleibt eher unscharf. Demgegenüber treten die Schwächen des kirchlichen Engagements deutlicher in den Blick. Man kann leider kaum widersprechen, wenn es heißt: „(Es) läßt sich nur verhältnismäßig selten ein Bewußtsein der eigenen Verantwortung und Beteiligung an der versuchten systematischen Ermordung der Juden bei den Funktionären und Institutionen der Kirche nachweisen. Selbst Resolutionen gegen Antisemitismus und Rassismus werden gewöhnlich so abgefaßt, als existiere dieses Problem für die eigene Gemeinschaft nicht. Sowohl der theologische als auch der kulturelle Antisemitismus sind nach wie vor im größten Teil der christlichen Welt lebendig, auch in Kreisen, die bereitwillig verurteilen, was sie als ‚rassistisches Vorurteil, Antijudaismus oder Antisemitismus bezeichnen – nämlich den politischen Antisemitismus" (764).

Vielleicht dürfen wir hoffen, daß unsere Kirche in Zukunft noch deutlicher auch zu ihrer eigenen Schuld und Mitverantwortung an der Shoa Stellung nimmt, gegen die immer noch vorhandene latente Judenfeindschaft angeht und die theologische Selbständigkeit des Judentums respektiert, damit die Kritik an der Kirche, die diese Enzyklopädie zu Recht äußert, nur noch für die kirchliche Vergangenheit gilt. Das Wort, das die deutschen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers von Auschwitz im Januar 1995 gesagt haben, weist schon in eine neue Richtung.

Bonn Werner Trutwin

**Röhm**, Eberhard / **Thierfelder**, Jörg: **Juden – Christen – Deutsche.** Bd 3: 1938–1941. Teil 1/2. – Stuttgart: Calwer 1995. 451 S. / 400 S. (Calwer Taschenbibliothek, 50/51), kart. DM 34,00 / DM 34,00 ISBN: 3-7668-3393-6 / 3-7668-3398-7

Mit den Teilbden 3/I und 3/II setzen E. Röhm und J. Thierfelder ihre auf vier Bde angelegte Gesamtdarstellung der Geschichte der Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich fort (vgl. Rez. der bisherigen Bde in: ThRv 90 [1994], 311f). In der Nomenklatur der Jahre 1933–1945 hießen die Christen jüdischer Herkunft „christliche Nichtarier". Ihr Schicksal bedarf trotz der seit den 1970er Jahren vorangetriebenen Forschungen weiterer Aufmerksamkeit. Diesem Anliegen wissen sich die Vf. mit anhaltend hohem Engagement verpflichtet. Die Teilbde 3/I und 3/II beschäftigen sich mit der dritten Etappe der NS-Judenpolitik von 1938–1941. Auch in ihnen bringen die Vf. bislang unausgewertetes Material bei. Konnte Bd 2/II aus dem Dokumentenbestand des Bundesarchivs Potsdam (ehemals: Zentrales Staatsarchiv der DDR) schöpfen, so besteht der archivalische Hauptgewinn von Teilbd 3/I und 3/II in der Verarbeitung von Aktenbeständen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Teilbd 3/I gliedert sich in 26 kurze Kap. Den Schwerpunkt bilden der Novemberpogrom von 1938 und die kirchlichen Reaktionen der „Deutschen Christen", der Bekennenden Kirche, der Inneren Mission, des Episkopats und der Caritas. Breiten Raum nehmen die Hilfsaktionen des St. Raphaelsvereins („Hilfsausschuß für katholische Nichtarier") und des „Büros Grüber" ein. In die Darstellung der institutionsgeschichtlichen Aspekte lagern die Vf. wiederum die Schilderung von Einzelschicksalen ein, z. B. das Schicksal des Ehepaars Georg und Maria Lindenstädt (212ff), des Leipziger Pfarrers Ernst Lewek, Sohn eines jüdischen Juweliers und einer christlichen Mutter, der in der Lingua Tertii Imperii als „Mischling ersten Grades" galt (301ff), und des Braunschweiger Pfarrers bzw. Religionslehrers Alfred Goetze (319ff). Kap. 26 enthält eigens eine „Übersicht" über „Das Schicksal der ‚nichtarischen' Pfarrer" (341ff).

Besondere Aufmerksamkeit in diesem Teilbd verdient Kap. 22: „Ein neuer ökumenischer Anlauf" (260–279). Willem Adolf Visser't Hooft, Generalsekretär des in der Formierungsphase befindlichen „World Council of Churches", befand sich während des Novemberpogroms 1938 zufällig auf einer Besuchsreise in Deutschland. Er erlebte den Pogrom als eine „Eruption unmenschlicher, satanischer Kräfte". Die Eindrücke des Generalsekretärs, zuvor schon der Bericht des amerikanischen Geistlichen Dr. Conrad Hoffmann jr. über die Lage der verfolgten Juden und Judenchristen vom August 1938 sowie die Verabredungen der ökumenischen Weltbundtagung in Larvik (22. September 1938) mündeten in einen Appell vom 16. November 1938 an alle mit der ökumenischen Zentrale in Genf verbundenen Kirchen ein (Druck: 265f). Praktische Schritte folgten. Auf knappen Raum zeichnen R./Th. das Bild jener Vorgänge, die zur Zusammenführung verschiedener Hilfswerke im Bloomsbury-House in London führten, bis dann – kriegsbedingt – das Sekretariat des Ökumenischen Flüchtlingsdienstes unter Adolf Freudenberg nach Genf verlegt werden mußte.

Teilbd 3/II (Kap. 27–48) ist einerseits der Theorie und Praxis der „Entjudung" der evangelischen Kirche gewidmet, andererseits dem Alltag der Verfolgung und dem Schicksal von Deportierten und Flüchtlingen. Fortgeschrieben wird die Geschichte des „ökumenischen Flüchtlingsdienstes von Kriegsbeginn bis Ende 1941" (158ff) und des „Büros Grüber" (weniger des St. Raphaelsvereins). Darlegungen über das Verbot der Berliner Judenmission durch die Gestapo (Kap. 45) und über die Ermordung jüdischer Psychiatriepatienten, „die ersten Opfer des Holocaust" (281), ergänzen das bedrückende historische Spektrum. In einigen Themenbereichen konnten die Vf. schon vorliegende Forschungen zusammenfassen und durch Schilderungen von Details vertiefen. Das ist z. B. der Fall bei der Hinausstoßung der Christen jüdischer Herkunft aus fünf deutsch-christlich beherrschten Landeskirchen seit Anfang 1939, bei der Geschichte der „Godesberger Erklärung" und beim „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben". In anderen Themenbereichen betreten die Vf., zumindest teilweise, Neuland. Erwähnt seien die Aktivitäten des schlesischen Flüchtlingspfarrers Friedrich Forell (174ff), seit Dezember 1933 wegen „nichtarischer" Herkunft in den Ruhestand versetzt, in Paris und New York sowie die kirchlichen Hilfsbemühungen um die im „Camp de Gurs" Inhaftierten (188ff).

Wie bereits in den vorangegangenen Bden verbinden R. und Th. die historische Darstellung mit didaktischen Interessen und Elementen moralischer Aufrüttelung. Das kommt mitunter bereits in den Kap.überschriften zum Ausdruck. Die Verbindung von *historia* und *memoria* erscheint insgesamt gelungen, wie schon in der Rez. der Bde 1 und 2 angemerkt. Zeittafeln und die Beigabe von Fotos, von amtlichen Dokumenten, privaten Korrespondenzen, Presseausschnitten u. a. bereichern die Darstellung nicht nur optisch. Die Dokumentenbeigaben schaffen zusätzlich Räume der Anschauung und des Nacherlebens. In der Einleitung merken die Vf. an: „Dokumente, Biographien und Situationsbeschreibungen zum Thema Kirche und Judenverfolgung im Dritten Reich geben nicht den Stoff für eine Ruhmesgeschichte, eher für eine Leidensgeschichte" (16). In der Tat, die Solidarität mit dem Betroffenen blieb auf allzu wenige hilfswillige Personen und Gruppen beschränkt. Noch geringer war die Zahl der Christen, die sich angesichts der Ereignisse zu einer prinzipiellen theologischen Revision des Verhältnisses von Christen und Juden gedrängt sahen.

Leipzig Kurt Nowak

**Petzel**, Paul: **Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen.** Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels. – Mainz: M. Grünewald 1994. 274 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1785-0

Die bei H. Waldenfels erstellte und von ihm mit einem bemerkenswerten Vorwort versehene Bonner Diss. macht sich Einsichten kontextueller Theologie sowie zeichen-, text- und kommunikationstheoretische Forschungen in erkenntnistheol. Absicht zunutze. Sie verfolgt damit das Ziel, die *christliche Theologie als Kommentar zum jüdischen Text zu begreifen*, der, widerständig gegenüber immer wieder unternommenen Bemühungen einer christlich-antijudaistischen Verleugnung, geschichtstheol. Verdrängung und christologisch-ekklesiologischen Vereinnahmung, der christlichen Theologie gerade nach Auschwitz zu denken zu geben hat. Danach muß sich die Theologie nämlich an einem *horror vacui*, dem Fehlen der verleugneten und vernichteten Juden abarbeiten. Wie solche Arbeit

textpragmatisch geschehen kann und was das für kontextuelle Revisionen des christlichen Theologieverständnisses verlangt, wird bei Petzel dezidiert dargelegt mit der Entfaltung der These, daß christliche Theologie an einer Form zu arbeiten hat, in der sie das In-, Mit- und Pro-Israel-Sein ihres Herrn nachvollzieht und eine entsprechende Lebenspraxis der Christen provoziert.

P., der sich dem Ansatz einer kontextuellen Theologie verpflichtet weiß, beginnt mit der Erkundung von „Signum Temporis – Signatura Theologiae" (I). Der angezielten theol. Semiotik erscheint Auschwitz als „Zeit-Zeichen", das heutige christliche Theologie „signiert", das sie indessen nicht nur zu programmatischen Neukonzeptionen treibt, sondern auch zu manchen fragwürdigen Apostrophierungen verleitet, bei denen Juden tendenziell auf einen Opferstatus fixiert werden. Die Frage, ob und wie von Auschwitz gesprochen werden kann, läßt sich laut P. erst in einem pragmatisch-kommunikativen Verständnis von Sprache und Text sinnvoll stellen, das zugleich zu Bewußtsein bringt, daß die christliche Theologie auf das jüdische Zeugnis grundlegend angewiesen ist und demzufolge „uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen" (54).

Der nächste Teil „Loci Iudiaci – Loci Theologici" (II) bestimmt, ausgehend von Melchior Cano, dessen loci-Lehre er kritisch rezipiert, theol. Erkenntnislehre als Topologie. Cano lehrt laut Vf., theol. Erkenntnis als Reflexion auf das Zeugnis zu verstehen, womit die Theo-Logik als eine von geschichtlicher Erfahrung affizierte begriffen wird. Gegen C. Boffs Kritik sieht P. die Möglichkeit einer produktiven Cano-Rezeption, wobei insbesondere der kognitiv-epistemische Gehalt des Zeugnisses gewürdigt wird. Eben damit ist nach P. auch die epistemische Qualität der Zeugen sowie der Orte ihres Bezeugens gefragt. Das topologische Modell der Erkenntnissuche bringt P. im Sinne einer von H. P. Siller her erschlossenen messianischen Heuristik in eine „Theorie kirchlicher zeugniszentrierter Kommunikation" (85) ein. Dabei geht es ihm zugleich darum, die *loci theologici* als Kategorien im Dienste einer anamnetischen Vernunft auszulegen und den locus-Begriff zu entmetaphorisieren. Für einen theol. locus-Begriff hält er als konstitutive Momente die der Erinnerung, des „nicht mehr" von Subjekten sowie des empirischen Ortes fest. Entlang Cano nimmt P. die Suche nach *loci iudaici* auf, wobei er von den *loci alieni* ausgeht. Die Gefahr der theol. Begehrlichkeit wird besonders in bezug auf den neunten Canoschen locus, dem der Autorität der Philosophen, herausgestellt. Der erkenntnistheol. locus-Begriff erfährt bei P. eine Radikalisierung. „Anamnese wird als Nukleus einer theologischen Vernunft erkennbar, die dem Interesse der Wahrung des Subjektseins aller bzw. der Restituierung von entsprechenden Ansprüchen Vernichteter verpflichtet ist" (136). Zugleich deutet die Konstatierung des „nicht-mehr" von Zeugnisträgerschaften eine Beschädigung an, die das Projekt theol. Erkenntnis elementar berührt.

Was es heißt, „Christliche Theologie als Kommentar zum jüdischen Text" (III) aufzufassen, kommt anschließend zur Sprache. Zusammen mit einer theologiegeschichtlichen Übersicht erfolgt hier eine textpragmatische Erschließung des Kommentarbegriffs. Die Bedeutung des Kommentars in der Patristik wie im rabbinischen Judentum wird prägnant skizziert. In seiner systematisch-theol. Würdigung des Kommentars verzeichnet P. eine intrinsische Verbindung von Zeugnis und theol. Kommentar. Zugleich macht er auf die Problematik des christlichen Kommentars zum jüdischen Text aufmerksam, den die christliche Traktatliteratur gerade nicht darstellen kann, denn in einem Kommentar käme der Jude Jesus als Kommentandum und Kommentat des christlichen Textes zum Tragen. Eine Reihe von quantitativ wie qualitativ arg divergierenden christlich-theol. Positionsbestimmungen zum Judentum, angefangen bei H. U. von Balthasar über H. Dolch und H. Peukert bis zu F.-W. Marquardt werden sodann vorgestellt und kommentartheol. ausgewertet. Mit Metz insistiert P. darauf, daß sich nach Auschwitz der Theologie fundamental die Theodizeefrage stellt, mit der im Blick auf die Subjektvermitteltheit und damit dem Zeugnischarakter jeden Gotteswissens zugleich die Ekklesiodizeefrage im Raume stehe.

Von den jüdischen Gegenzeugen der „Heils"geschichte her wird die Ekklesiodizeefrage „Im Angesicht des jüdischen Non" (IV) aufgenommen. Dieses Non buchstabiert P. vierfach aus: „*non sunt*", „*non possunt*", „*non volunt*" und „*non coram Deo*". Dürfen die damit angezeigten jüdischen Verweigerungen für eine kontextuelle Theologie nicht irrelevant sein, so erhofft sich P. diesen Negationen gegenüber aus der christlichen Tradition negativer Theologie Artikulations- und Reflexionshilfen. Zudem spricht er die Bedeutung von Anamnese und Imagination an sowie die Notwendigkeit, angesichts der nicht mehr zu „findenden" Juden theol.-hypothetisch zu „erfinden" und zu „fabulieren". Das Ansinnen einer theol. Trauerarbeit hält P. dagegen für problematisch, weil diese eine Nähe zu den Opfern „suggerierte . . ., die so weder theoretisch noch praktisch je bestand und gewünscht war" (243). Auch die Rede von der anamnetischen Solidarität mit den Opfern droht ihm zufolge mißverständlich zu werden und der eigenen Selbstexkulpierung Vorschub zu leisten, wo sie nicht zugleich die Autorität der Opfer unterstreicht. Die christliche Theologie ist nach P. nicht nur bleibend auf das jüdische Gotteszeugnis einschließlich des Zeugnisses von Gottes Verborgenheit und Abwesenheit angewiesen. Nach Auschwitz ist ihr angesichts eines fehlenden Kommentandum ein Kommentieren abverlangt, in dem „sie mit ihren Operationen in schmerzlicher und geradezu anstößiger Weise ins Ungefähre gestoßen wird" (248).

P. hat eine ebenso originelle wie anspruchsvolle erkenntnistheol. Studie voller (fundamental)theol. wichtiger Einsichten und Anregungen vorgelegt. Sie stellt in der Tat ein Musterbeispiel einer zugleich kontextuell sensiblen wie texttheoretisch aufgeklärten und kommunikativ-pragmatisch orientierten Theologie dar, die gerade im Extremfall mißlingender, abgebrochener, schuldhaft verunmöglichter Kommunikation den Ort theol. Artikulation sucht.

Auf der Basis einer produktiven Cano-Rezeption gelangt der Vf. zu einem konkret-lokalisierten und radikalisierten theol. locus-Begriff, der das an sich ambivalente, weil eben auch (lehramts)positivistisch lesbare locus-Modell subjektbezogen aufzunehmen und weiterzuführen vermag. P.s textpragmatische Erschließung des Kommentarbegriffs ist m. E. sehr erhellend, ebenso dessen systematisch-theol. Würdigung. Daß P. den Juden Jesus als Kommentandum und Kommentat des christlichen Textes auffaßt, ist gleichfalls eine seiner kommentartheol. produktiven Überlegungen. Inwieweit ein solches Verständnis bei Balthasar angezielt und verfehlt wird, wird wohl deutlich; allerdings fallen die Passagen zu den arg divergierenden theol. Positionen etwas aus dem Argumentationsgang heraus.

Für interessant und relevant halte ich die Ausbuchstabierung des vierfachen jüdischen Non. Daran sind m. E. insbesondere die Ausführungen zur schuldhaften Praxis hervorzuheben. P. zeigt eindringlich, daß das Einstehen der Zeugen für den Bezeugten nicht nur für die „glücklichen" Fälle dieser Beziehung angenommen werden kann. Seinen Rekurs auf die Traditionen negativer Theologie, seiner Betonung der Bedeutung von Anamnese und Imagination sowie der Problematisierung der theol. Trauerarbeit stimme ich ganz zu. Ich habe allerdings Vorbehalte gegenüber der Rede vom „Erfinden" und „Fabulieren", selbst wenn sie provokativ-rhetorisch gemeint sein sollte. Eine Engführung wird in der bisweilen allzusehr beschränkten Auswahl seiner Gespächspartner sichtbar; so fehlt z. B. bei der Diskussion kontextueller Theologie jeder Hinweis auf R. Schreiter, der zudem einiges zur Erhellung des Kommentarbegriffs beizutragen hätte; und als jüdische Gespächspartner werden vornehmlich Holocausttheologen (E. Wiesel, E. Fackenheim, A. Cohen) herangezogen, während die innerjüdische Kritik dieser Theologie, wie sie etwa M. Ellis formuliert (von der palästinensischen eines N. S. Ateek, den P.s christlicher Kronzeuge Marquardt jüngst selbst zu Wort kommen läßt, ganz zu schweigen), unberücksichtigt bleibt.

Bei alledem arbeitet P. überzeugend heraus, daß der jüdischen und christlichen Theologie ein subjekthafter wie lokalisierbarer Zeugnischarakter eigen ist, daß darum Theologie kontextuell zu sein hat, also an konkrete Topoi gebunden ist und auf ebenso nichtarbiträre wie nichthintergehbare Orte wie Auschwitz verwiesen ist. Worum es in der christlichen Theologie in der Tat geht, ist ein Sich-Abarbeiten an einem *horror vacui*, dem Fehlen der verdrängten, verleugneten, vernichteten Juden. Daß P. dies klipp und klar formuliert hat, macht die Bedeutung seiner Arbeit aus.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

**Schöppner**, Lothar: **Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog.** Empirische Analyse des Würzburger Lernprojekts. – Freiburg: Herder 1993. 480 S. (Lernprozeß Christen – Juden, 7), kart. DM 78,00 ISBN: 3–451–23038–0

Es gab in den letzten Jahren wichtige Bemühungen der Religionspädagogik (Exeler, Fiedler, Biemer, Reck u. a.), die traditionelle Sicht des Judentums im Religionsunterricht (RU) zu korrigieren und sowohl das Verhältnis von Judentum und Christentum theologisch und historisch neu zu bestimmen, wie auch das Judentum in seinem eigenen Profil und seiner Eigenständigkeit besser darzustellen. Manche Schulbücher haben von diesen Arbeiten profitiert, so daß sie eine verantwortbare Darstellung des Judentums bieten. Im Rahmen dieser Entwicklung ist auch die vorliegende Publikation zu sehen. Sie schreibt die vorangegangenen Bemühungen um ein Neuverständnis fort und setzt wichtige neue Akzente.

Gegenstand der Publikation ist das 1987 an der Univ. Würzburg durchgeführte kommunikative Lernprojekt „Juden und Christen", das von Paul Neuenzeit inspiriert, geplant und organisiert wurde.

Ganz singulär war das Projekt dadurch, daß an ihm Juden und Christen teilnahmen und nicht nur, wie es sonst fast immer die Regel ist, Christen über Juden, sondern mit Juden sprachen. Zusammen mit den christlichen Studenten nahmen durchschnittlich zehn bis zwölf Juden an den verschiedenen Projektveranstaltungen teil, unter ihnen Schüler, Studenten und auch ältere Leute. Man macht sich kaum eine Vorstellung davon, wie schwierig es schon im Vorfeld war, hinreichend viele jüdische Teilnehmer für das

Projekt zu finden. Leider war der Teilnehmerkreis für die Dauer des ganzen Projekts nicht ganz gleichbleibend, sondern unterlag einer gewissen Fluktuation, so daß die Konstanz der Arbeit gerade im Blick auf die angestrebten kommunikativen Prozesse etwas litt.

Schon bei der Planung traten manche Schwierigkeiten zutage. Sie betrafen das Konzept und die Finanzierung, aber auch so heikle Punkte im christlich-jüdischen Miteinander wie Gottesdienst, Sabbat und koschere Mahlzeiten. Hier sei nur etwas über die Zielsetzung gesagt. Den Veranstaltern kam es nicht darauf an, ein neues Curriculum für den RU zu entwerfen, da es dazu schon akzeptable Publikationen gibt. Vielmehr sollten sich die jüdisch-christlichen Teilnehmer in unmittelbaren und konkreten Begegnungen gut kennenlernen und auf der Basis neuer, hierzulande sonst kaum zu machender Erfahrungen der Vorurteilsproblematik stellen, Ansätze zur Vermeidung von Vorurteilen finden, antisemitische Tendenzen in unserem Land analysieren und tragfähige Grundlagen für ein humanes Miteinander von Juden und Christen finden. So sollte ein Modell für den christlich-jüdischen Dialog entstehen können. Methodisch orientierte sich die Arbeit am Konzept der kommunikativen Didaktik, die nicht nur die Inhaltsebene, sondern intensiv auch die Beziehungsebene der Teilnehmer berücksichtigt, dabei auf die Dialektik von Rede und Gegenrede achtet, die Begegnung selbst als Lernprozeß begreift und vor allem nicht-autoritäres Lernen fördert. Die Berechtigung und Aktualität des Programms und seiner Methode leuchtet heute mehr noch als vor neun Jahren ein.

Die vorliegende umfangreiche Diss. stellt Planung, Verlauf und Auswertung des Projekts minuziös dar. So gut wie alle Details der verschiedenen Veranstaltungen werden präsentiert, analysiert und zusammengefaßt. Tonbänder, Protokolle und Fragebögen werden ausgewertet. Die Erinnerungen der Teilnehmer (leider nicht in gleicher Weise die der eingeladenen Mitarbeiter) fließen oft im Originalton mit ein und geben der Arbeit an vielen Stellen Authentizität und konkrete Lebendigkeit, während die vielen Statistiken am Ende zeigen, auf welch nachprüfbaren Daten die Untersuchung beruht.

Bemerkenswerterweise traten im Verlauf des Projekts manche Probleme auf, die seit langem im christlich-jüdischen Dialog besprochen werden, also z. B. Fragen nach Thora, Messias und Wahrheitsanspruch. Die üblichen Mißverständnisse und Vorurteile kamen auch in diesem Kreis zur Sprache. Aber im ganzen hat das Projekt seine Zielsetzung in hohem Maß erreicht. Zu fragen ist allerdings, ob es Modellcharakter für den christlich-jüdischen Dialog haben kann, da es unter außergewöhnlichen personellen, finanziellen und zeitlichen Rahmenbedingungen ablief, die sonst so nicht mehr in Deutschland vorfindbar sind, wenn man einmal vom Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken absieht. Wo können sich schon hierzulande Juden und Christen zu intensiver gemeinsamer Arbeit an religiösen, politischen, sozialen und pädagogischen Fragestellungen zusammenfinden? Und wo dies geschieht, muß immer wieder ein neuer Anfang gemacht werden, der die begrenzten, teilweise auch vorurteilsbehafteten Kenntnisse der Teilnehmer berücksichtigt und auf die Einstellungen und Fragen eingeht, die im heutigen christlich-jüdischen Dialog eigentlich kein Problem mehr sein sollten.

Wer sich in Zukunft mit dem Themenkomplex wissenschaftlich befassen will, wird bei der empirischen Analyse Sch.s Material finden, wie es sonst nirgends in Deutschland zusammengestellt ist. Trotzdem bleiben einige Fragen, z. B. ob die – statistisch gesehen – relativ geringe Teilnehmerzahl genügt, um jeweils verläßliche Aussagen auch nur über die Veranstaltungen selbst zu machen. Unter den Seelsorgern und Lehrern wird es nur wenige geben, die diese Arbeit mit Gewinn studieren können, weil sie auf weite Strecken zu detailliert auf die einzelnen Phasen des Lernprojekts bezogen ist. Diese seien deshalb auf das Buch von Paul Neuenzeit selbst hingewiesen, das aus demselben Projekt hervorgegangen ist.[1] Aber Schulbuchautoren und Lehrplankommissionen können und sollten aus der engagierten und inhaltsreichen Studie Sch.s Gewinn ziehen. Wenn die hier dargelegten Intentionen, Erkenntnisse und Methoden mehr und mehr auch die religionspädagogische Praxis bestimmten, hätte sich die Arbeit Sch.s, Neuenzeits und aller Beteiligten gelohnt.

Bonn Werner Trutwin

**Gay**, Ruth: **Geschichte der Juden in Deutschland.** Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg. – München: Beck 1993. 280 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-37603-7

Seit einigen Jahren ist ein rapide zunehmendes Interesse an der Geschichte der Juden in Deutschland zu konstatieren. Angesichts dieses Sachlage nimmt es nicht wunder, daß eine starke Nachfrage nach kompakten und kompetenten Überblicksdarstellungen besteht. Das Buch von R. Gay kommt diesem Bedürfnis entgegen. Auch wenn es beispielsweise mit der in Friedrich Battenbergs Überblickswerk „Das europäische Zeitalter der Juden" aus dem Jahr 1990 ausgebreiteten Informationsfülle nicht konkurrieren kann, bietet es sich doch als Alternative oder auch Ergänzung dazu an.

Sein großer Vorteil besteht in einer vorzüglichen Mischung aus Text und Bild einerseits und einer sorgsam übersetzten Darstellung, die geschickt zwischen der Vermittlung äußerer und innerer Geschichte der Juden und ihrer Kultur die Waage hält, andererseits. Das exquisite Bildmaterial ist mit großer Sachkunde ausgewählt worden und illustriert die Darlegungen der Vf.in ebenso anschaulich wie insgesamt 53 Quellenauszüge. Freilich hätte man sich darüber hinaus ein Mehr an Tabellen und Karten gewünscht. Die auf S. 40 abgedruckte hochbetagte Karte jüdischer Siedlungen im Spätmittelalter sollte hingegen künftig keine Verwendung mehr finden. Der Bd wird beschlossen von einem ausführlichen Register sowie einer Liste mit Literaturhinweisen.

G. hebt zu Recht hervor, daß die Mehrzahl der einschlägigen Publikationen dem 19. und 20. Jh. gewidmet ist. Auch bei ihr nimmt dieser Zeitraum über die Hälfte des Bdes in Anspruch – eine Ungleichgewichtigkeit, die auch ihrem eigenen Forschungsinteresse und dem ihres Mannes, des bekannten Historikers und Psychoanalytikers Peter Gay, eines in Berlin geborenen jüdischen Emigranten, der die Einleitung des Werkes verfaßt hat, entgegenkam. Ebenfalls sehr intensiv ist die Konzentration auf bedeutende jüdische Stadtgemeinden (Berlin, Frankfurt etc.), während das seit dem Ausgang des Mittelalters immer stärker in Erscheinung tretende Landjudentum erst im vorletzten von sieben Kap.n – zusammen mit den osteuropäischen Juden – zu seinem Recht kommt.

Das erste Kap. präsentiert als früheste Judengemeinde auf deutschem Boden Köln, das sogar einen „Oberrabbiner" (eine mißlungene Übersetzung von „Archisynagogos") besessen habe, und beruft sich zum Beweis auf die bekannten konstantinischen Dekrete der Jahre 321 und 331, denen jedoch kaum lokaler Beweiswert zukommt, da es sich lediglich um allgemeine Erlasse gehandelt hat. Der Mittelalterteil bemüht sich besonders, dem Leser die reiche Kultur der Juden nahezubringen, bevor die Ausdrucksformen von Judenfeindschaft in dieser Zeit referiert werden. Mehrere sachliche Fehler haben sich hier eingeschlichen, die aber nicht immer zu Lasten der Vf.in gehen.

Allerdings stellte Heinrich IV. den Juden natürlich nicht 1157, sondern im Jahre 1090 Privilegien aus. Auch bleibt zu betonen, daß der Beweis für eine besondere Judenfeindlichkeit der Geißler bislang nicht zu führen war. Die pauschale Behauptung, die Juden hätten sich im Mittelalter, da angeblich unbewaffnet, „in ganz Europa" (sic) den Ruf eines Feiglings zugezogen (36), ist die wohl gravierendste Verzeichnung jüdischer Existenz im Bd von G., die jedoch im zweiten Kap. mit einem lesenswerten Überblick über das jüdische Gemeindeleben und seine Institutionen aufwartet.

In der Folge wird die Geschichte mit Vorliebe am Leitfaden prominenter Persönlichkeiten weiterverfolgt und kenntnisreich erzählt, wobei es symptomatisch ist für den Stand der Forschung, daß, gäbe es da nicht die berühmte Memoirenschreiberin Glückel von Hameln oder den Pseudomessias Sabbatai Zwi, das 17. Jh. – abgesehen vom Fettmilch-Aufstand – fast gänzlich unter den Tisch gefallen wäre. Ausführlich wird die labile Existenz der Hofjuden beleuchtet, die ihre so sehr angefeindete Stellung im Umkreis der Mächtigen auch häufig zum Vorteil ihrer Glaubensgenossen zu nutzen bemüht waren.

Die überragende Gestalt Moses Mendelssohn wird im vierten Kap. mit den weniger vertrauten Geistesgrößen David Friedländer – der im Jahre 1799 schon die Kühnheit besaß vorzuschlagen, das Judentum als Sekte des Protestantismus anzuerkennen – und Salomon Maimon kontrastiert, dem ruhelosen Ostjuden, der zur Empörung vieler bereits gänzlich an der Religion als dem traditionellen Eckpfeiler des Judentums zu rütteln begann.

Die Frage nach der jüdischen Identität durchzieht als ein Leitthema das fünfte Kap., das dem so wechselvollen „Ringen um die Emanzipation" der Juden – besonders in Preußen – gewidmet ist. Der Weg dorthin ließ sich auch durch einen Übertritt zum Christentum nicht beschleunigen, wie nicht nur Heinrich Heine und Ludwig Börne schmerzlich erfahren mußten. Der weit weniger bekannte Leutnant Meno Burg konvertierte nicht, ertrug den verbreiteten antijüdischen Spott und brachte es wenigstens noch zum Major, was schon einer Sensation gleichkam. Selbst als die formale Gleichstellung der Juden im Bismarckreich endlich – wenn auch keineswegs vollständig – errungen war, konnten sogar die arrivierten jüdischen „Magnaten" eine gesellschaftliche Außenseiterposition letztlich nicht überwinden.

Auch eine in manchen Fällen bis zur Deutschtümelei gesteigerte Assimilationsbereitschaft konnte daran nichts ändern. Die Religion spielte im Leben der meisten Juden des Kaiserreichs, welche sich an die moderne Welt anpaßten, eine zunehmend untergeordnete Rolle – trotz pompöser Synagogenbauten und zahlreicher Reformrichtungen im Judentum, von orthodox bis liberal, die u. a. eigene Rabbinerseminare gründeten. Einen Weg, dem in Deutschland grassierenden Antisemitismus zu entkommen, boten dann jedoch die Zionisten. Noch blieb die Zahl der Anhänger klein; dem Central-Verein der Juden

[1] Neuenzeit, Paul: „Juden und Christen. – Auf neuen Wegen zum Gespräch. Ziele, Themen, Lernprozesse" (Echter 1990, 216 S.); hier finden sich kürzere Beschreibungen des Projekts und wichtige Anregungen für die Arbeit in kompakter Form.

kam eine jüdisch-nationale Strömung höchst ungelegen. Dennoch verließen im 19. Jh. deutsche Juden zu Zehntausenden ihr Heimatland. Sie wanderten nach Amerika aus mit der Folge, daß manche Gemeinden regelrecht ausbluteten.

Im Schlußkap. – überschrieben mit „Das Ende" (sc. der „1600 Jahre deutsch-jüdischer Geschichte") – verfolgt G. nach der Schilderung der Weimarer Verhältnisse und der Greuel der Nazi-Ära anschaulich den Weg derer, die den unerträglich gewordenen Verhältnissen in Deutschland schließlich doch durch eine Emigration nach Palästina entkamen. Von einer detaillierten Darstellung der Vernichtung der Juden während des Zweiten Weltkriegs hat G. abgesehen. Ihr Schlußwort ist bitter: „Im heutigen Deutschland leben Juden wie seit Jahrtausenden – am Rande, im Exil." Doch nach wie vor stellt sich die Frage, wie sich jüdische Identität in einer weitgehend säkularisierten Umwelt ohne religiöse Bindung überhaupt noch manifestieren kann. – Wie lange wird es dauern, bis auch die praktizierenden Christen in Deutschland zur „Randgruppe" geworden sind?

Trier Gerd Mentgen

**Hufnagel,** Cordula: **Die kultische Gebärde.** Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs. – Freiburg/München: K. Alber 1994. 175 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-495-47790-X

Die an der Freien Univ. Berlin erstellte phil. Diss. will Rosenzweigs Denken entgegen dessen Interpretation als Sprachphilosophie und als Philosophie der Offenbarung, womit ein Verständnis des Autors als eines Kritikers der Totalität einhergeht, als eine Philosophie der Erlösung lesen, die selbst wiederum eine Totalität anvisiere und darstelle. Die Vf.in sieht hinter Rosenzweigs Denken einen „Willen zur Totalität" (11) und sucht dessen phil. Hauptwerk in weitgehender Kontinuität zu Schellings idealistischem System zu erfassen. Den „Stern der Erlösung" gelte es als das zu charakterisieren, was er seinem Titel nach sein will, eine Philosophie der Erlösung, die die Notwendigkeit betont, diese in der Gegenwart vorwegzunehmen. Der „Stern" erweist sich H. zufolge damit „als ein Endpunkt der unter der Formel ‚Wende zur Ästhetik' zusammengefaßten Bestrebungen, Totalität zu denken und zu verwirklichen" (152). Zugleich erkennt H. in Rosenzweigs Ästhetik eine Tendenz zur Entspiritualisierung und Säkularisierung, die Kunst nicht länger idealistisch im Geist verankert, vergöttert und als autonom begreift, sondern sie ins Leben hineinführen und in den Dienst des Kultes stellen will.

Der Kult erst gibt dem Leben Gestalt. Im Judentum stellt er die vorgängige Gemeinschaft einerseits dar und nimmt in den Festen der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung – zu den letzteren fehlen nach Rosenzweig Parallelen im Christentum – andererseits die Erlösung vorweg. Die Ewigkeit der Erlösung wird dabei vor allem im liturgisch eingeübten gemeinsamen Schweigen wahrgenommen und antizipiert; sie kommt in der kultischen Gebärde jenseits von Tat und Rede zum Ausdruck. Wie die jüdische Liturgie Selbstdarstellung der Gemeinschaft ist, so sieht Rosenzweig in deren weltlichem Pendant, dem „Volksspiel", das er als ein johanneisches Fest versteht, die Einheit von Kunst und Leben vollzogen. Doch „gegenüber der wahren Einheit des heiligen Volks bleibt die Inszenierung der Einheit im Volksspiel ein bloßer Wahn ... Das Volksspiel ist die Selbstdarstellung der messianischen Politik der Völker und Nationen, die in ihm ein ‚Wir' als ewig feiern und behaupten, das doch nur eine weitere Etappe des Ewigen Wegs bedeuten kann" (137). Das Christentum bleibt die Religion des Weges – auch in seiner säkularisierten Gestalt, in der seit der Französischen Revolution im Begriff der Nation eine Christianisierung des Volksbegriffs stattfindet. Es bleibt auch in dieser johanneischen Epoche, welche das Reich Gottes in der Welt zu verwirklichen sucht, ein ewiger Antipode zum Judentum, wobei die Verwirklichung in der Welt des „Volkstums" eben auf das zugeht, was das ewige Volk der Juden schon immer ist.

H. stellt zu Recht die massiven Anleihen Rosenzweigs bei Schellings „Weltaltern" und seiner „Philosophie der Kunst" heraus. Sie unterstreicht ganz richtig Rosenzweigs aus heutiger Sicht befremdliche „Wendung zum Volkstum" (17), die ihn einmal mehr als einen Zeitgenossen Heideggers erweist. Gleichwohl enthalten seine Ausführungen zum notwendigen Nebeneinander von Judentum als ewigen Volk und Christentum als ewigem Weg, die in einer soziologisch aufgeklärten Liturgik expliziert werden, m. E. fruchtbare Einsichten in die Angewiesenheit beider aufeinander sowie ihre freilich konfliktuelle Bindung aneinander. Sie beleuchten zugleich die Komplementarität von Sein und Handeln, die mit Rosenzweig und Lévinas als eine solche von (jüdischem) Zeugesein und (christlichem) Zeugnisgeben gelesen werden kann. In diesen Überlegungen finden sich zudem wichtige sprach- und handlungsphilosophische Einsichten, die Rosenzweig in der Tat zu einem der sprachphilosophisch anregendsten Denker der ersten Jh.hälfte machen. Aus der Perspektive idealistischer Ästhetik mag dessen Theorie der Kunst einschließlich der kultischen Gebärde als eine „gigantische Ästhetisierung" (119) erscheinen, die eine kultische Funktionalisierung der Kunst verficht. Dem von der Vf.in hier am Werk gesehenen „Willen zur Totalität" widerspricht m. E. allerdings der von ihr gleichfalls registrierte „apokalyptische Grundansatz Rosenzweigs" (90). Dieser stellt, wie v. a. S. Mosès im Anschluß an Lévinas deutlich macht, dem geschichtsphilosophischen Versöhnungsdenken ein die Diskontinuität und den Bruch betontes Offenbarungsdenken entgegen; den falsche Versöhnung versprechenden Götzen Staat und Kunst gegenüber erwartet und erhofft er von Gott allein Vollendung, Erlösung, sein Reich. Eben dieses gilt es im Gebet zu erbitten, in der Liturgie zu erzählen und vorwegnehmend darzustellen, im Alltag des Lebens handelnd zu antizipieren.

Frankfurt Edmund Arens

## Bibelwissenschaft

**Söding,** Thomas: **Mehr als ein Buch.** Die Bibel begreifen. – Freiburg: Herder 1995. 448 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-451-23633-8

Das Buch geht auf Vorlesungen zurück, die Vf. an der Univ. Wuppertal im Rahmen der Lehrer/innen-Ausbildung gehalten hat. Es versteht sich als eine kleine „Theologie der Heiligen Schrift" (5) und will „einen Eindruck von der Aktualität und Bedeutung vermitteln, die der Bibel als ganzer in der Vielzahl ihrer Themen und Aussagen zukommt" (ebd.). Die bewußt getroffenen Vorentscheidungen bestehen darin, daß der Blick auf die *ganze* Bibel gerichtet, der Fragehorizont zur *Fundamentaltheologie* hin offengehalten und die Darstellung in *ökumenischem Geist* vorgenommen wird.

Die Durchführung erfolgt in acht Teilen. Die drei ersten Teile informieren über den Anspruch der Bibel, „Heilige Schrift" zu sein, über die aktuelle Ambivalenz ihrer Rezeption, über die Vielzahl der Schriften und Formen sowie über das Verhältnis der beiden Testamente zueinander. Dabei werden durchweg sachkundige und ansprechende Informationen sowie in strittigen Fragen besonnene Antworten gegeben. So wird z. B. beim Umgang mit der Frage nach der „Einheit der Schrift" zu Recht einerseits die Notwendigkeit dieser theologischen Fragestellung bewußt gemacht und andererseits auf die Grenzen der Beantwortungsmöglichkeiten hingewiesen sowie vor Verengungen etwa eines „Kanons im Kanon" (77) gewarnt. Die Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT bezeichnet S. zutreffend als das „wichtigste und ... umstrittenste Problem der Bibeltheologie" und als unverzichtbares „Thema des jüdisch-christlichen Dialoges" (89). Er wendet sich gegen eine christliche Abwertung bzw. Vereinnahmung des AT, wie sie in der Alten Kirche etwa durch den Barnabasbrief und z. T. durch Irenäus, in neuerer Zeit etwa durch Schleiermacher, Bultmann und v. Balthasar geschah. Aber ebenso entschieden wendet sich Söding gegen einen Trend der Aufwertung des Alten Testaments, wenn diese auf Kosten des Neuen vorgenommen und dabei dem Eigengewicht des Neuen nicht genügend Rechnung getragen wird, wie es z. T. etwa bei M. Görg (103), A. A. van Ruler (104), K. H. Miskotte (ebd.) und E. Zenger (105f.) der Fall zu sein scheint. Demgegenüber gelte es, „den spezifischen Wert sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments zu beachten, ... die Spannung zwischen den beiden Teilen der *einen* Bibel aufrecht zu erhalten" (106). Unter der Wahrung dieser Spannungseinheit ergebe sich als „Neuheit des Neuen Testaments" vor allem eine christologisch vermittelte Theozentrik, die darin bestehe, „daß Gott durch die Person Jesu Christi, seine Inkarnation, sein Wirken, seinen Tod, seine Auferweckung und Erhöhung, etwas ganz Neues begonnen [habe], das unableitbar, unvordenklich, unberechenbar, rein aus Gottes Gnadenentschluß ins Werk gesetzt worden" sei (111), freilich von dem *einen* Gott, den beide Testamente bezeugen, und gläubig gedeutet als (Teil-) Erfüllung von dessen Verheißungen. Eine derartige Betrachtungsweise führe allerdings auch unumgänglich dazu, einen prinzipiellen Unterschied „zwischen einer jüdischen und einer christlichen Einschätzung der israelitischen Schrift zu konstatieren" (116).

Nach diesen Grundlegungen versucht S. in den folgenden fünf Teilen die Aktualität der Bibel bewußt zu machen, und zwar als Buch „des Lebens", „des Glaubens", „der Kirche", „des Wortes Gottes" und als „Lese-Buch". Jeder dieser Teile ist so aufgebaut, daß zum jeweiligen Gesichtspunkt Textbeispiele aus dem AT und NT dargeboten und kommentierend erschlossen werden. Der Ertrag wird sodann in einem umfassenderen geistigen Zusammenhang reflektiert.

Als konkretes Beispiel dieser Durchführung greife ich die Darstellung der Bibel „als Buch des Lebens" heraus (118–206): Drei Gesichtspunkte werden dabei behandelt: Die Bibel „als Spiegel für die Wirklichkeit des Lebens", als „Anwältin für die Würde des Lebens" und „als Weisung zu gelingendem Leben". Der erste Gesichtspunkt wird durch Gen 4,1–6 (Brudermord) und Röm 7,14–25 (Ich elender Mensch), der zweite Gesichtspunkt durch Ps 8 (Was

ist der Mensch?) und Joh 3,1–9 (Wiedergeburt zum wahren Leben), der dritte Gesichtspunkt durch Ex 20,17; Dt 5,21 (Nicht begehren!) und Mt 5,38–48 (Liebt eure Feinde!) beleuchtet. Bei den Auswertungen für eine Lebensbetrachtung in unserer Zeit bezieht S. weitere Anregungen aus der Geistesgeschichte, z. B. aus Philosophie und Literatur mit ein.

S. beschreitet und eröffnet mit derartigen Textbegegnungen und -erschließungen einen Weg, der den Gefahren fachwissenschaftlicher oder biblizistischer Verengung und Erstarrung entgeht. Leserinnen und Leser werden dazu angeregt, ihre Lebensfragen im Licht der biblischen Botschaft zu bedenken, und zwar so, daß dies in kritischem Bewußtsein, in einem weitgespannten geistigen Horizont, im Gespräch mit anderen Anwortversuchen und vor allem auch in der Begegnung mit den Ausdrucksformen von Kunst und Literatur geschieht. Dem informativ reichhaltigen und ästhetisch ansprechenden Buch ist eine große Verbreitung zu wünschen.

Vallendar Alfons Weiser

**Klauck**, Hans-Josef: **Die religiöse Umwelt des Urchristentums I.** Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 207 S. (Studienbücher Theologie, 9,1), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-010312-1

**Klauck**, Hans-Josef: **Die religiöse Umwelt des Urchristentums II.** Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 206 S. (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 9,2), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-013781-6

Das letzte deutschsprachige Lehrbuch zur kulturellen Umwelt des NT von E. Lohse erschien 1971 (7. Aufl. 1986). Die weitergehende Forschung, z. B. auf dem Feld der Mysterienkulte, machte eine neue Darstellung dringlich. Nun legt der Würzburger Neutestamentler ein reichhaltiges Studienbuch vor, das sich durch theoretische Reflexion, z. B. über das Verhältnis von Religion und Magie (174f), wie durch anschauliche, hervorragend aufgeschlüsselte Textbeispiele (Bilder kamen offenbar aus Kostengründen nicht in Frage, hier muß man weiterhin Leipold-Grundmann Bd 3 zu Rate ziehen) zugleich auszeichnet. Aktuelle und repräsentative Literaturangaben leiten die einzelnen Abschnitte ein. Der Preis für die größere Ausführlichkeit gegenüber Lohse sind allerdings zwei Bde, wobei das bei Lohse noch mitbehandelte Judentum sowie politische Geschichte und soziale Verhältnisse ausgeklammert werden. Doch auch die „heidnische" Religion erdrückt durch ihre Materialfülle, so daß Auswahl geboten ist. K. konzentriert sich auf das, „was vom Neuen Testament her und für das Verständnis von ntl. Texten besonders informativ erscheint" (25). Er setzt pädagogisch geschickt oft mit ntl. Aufhängern ein und deutet einige Male die Relevanz der Ausführungen für den Vergleich mit dem NT an:

I 58 kurz zu christlichen Gemeinden als „Vereinen", 126ff zu Mysterien und Sakramenten, 139 zu Wundern, 145f zum „theios aner", 149 zu Prophetie, 172 zu Jesus als Magier, II 17f zu Spuren des Herrscherkultes in Lk 2; Weish 14,17–21 und Apg 12,20–23.57f.65.69f in der Offb, 73f zu seinen Berührungen mit der ntl. Christologie, 75ff zu den Philosophenschulen in Apg 17; 111ff zu kynischen Elementen im frühen Christentum, 123 zu epikureischen Grundsätzen in Weish 2; 1 Kor 15,32, 143.148f Rückblicke auf den Bezug von Philosophie und Gnosis zum NT.

Problembewußter als die Religionsgeschichtliche Schule wehrt er vorschnellen Ableitungen, die es von – dennoch bedenkenswerten – „strukturellen Ähnlichkeiten" zu unterscheiden gelte (I 22). Im ganzen möchte er eher den griechisch-römischen „Rezeptionshorizont" der christlichen Botschaft ausbreiten. Eine ausgesprochene Konfrontation kann und will das Buch allerdings wohl nicht leisten[1].

Nach meinem Urteil ist das diffuse Material sehr sorgfältig recherchiert und fast fehlerfrei dargeboten. Wenige unbedeutende Versehen habe ich dem Vf. mitgeteilt. Er ist fast immer auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Diskussion, die er öfter referiert, manchmal ohne eine Entscheidung zu treffen. So muß das Buch an seinem Zweck als Erstinformation für Theologiestudenten gemessen werden. Hier hätte ich weniges etwas anders gewichtet oder angeordnet.

So ist der Teil über die Mysterien, in den die Habil.schrift des Vf. eingegangen ist, besonders umfangreich (51 S.) geraten. Das könnte beim Leser Mißverständnisse über ihre quantitative Bedeutung gegenüber der relativ kurz vorgestellten Polisreligion (22 S.) erzeugen. Z. B. fehlt dort die Agora als Kultstätte. Auch setzt K. bei den akademischen Normalverbrauchern doch etwas viel voraus, wenn er meint, das komplizierte polytheistische System sei ihnen mit einer knappen Liste genügend nahegebracht und es könne nicht seine Aufgabe sein, den Mythos der einzelnen Göttergestalten zu erzählen, ihren Kult zu beschreiben und ihre Funktionen zu umreißen (I 39). Zudem sind die Literaturangaben zu „Götter und Götterbilder" (I 10) ausnahmsweise mager. Auch finde ich es wenig glücklich, daß die Mantik unter „Volksglaube von A bis Z" untergebracht ist. Das entspricht unserer modernen Einschätzung, aber nicht dem offiziellen Stellenwert, den sie sowohl bei den Griechen (Delphi!) wie bei den Römern hatte.

Trotz großer Einläßlichkeit ist manches noch zu gedrängt formuliert:

Z. B. wird unvermittelt Sabazios (I 101) eingeführt. Daß der Ritus mit der Schlange „die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit" andeuten soll, ist Interpretation (bei Clemens polemisch!). In Bd I (106) könnte man meinen, daß Kybele erst 284 v. Chr. nach Griechenland eingedrungen ist. Es wird nicht klar, daß die Ilias Asklepius (inkonsequent ist die teilw. lat. Endung bei griech. männl. Personennamen) zwar kennt, aber nicht als Heil*gott* (I 130).

Die drei Hauptpriester von Eleusis werden als „Schauspieler" einer „liturgisch-rituellen Pantomime" in Betracht gezogen (I 93), nicht aber die Priesterinnen, die in der Felsenhöhle beim Plutonium die Trauer um Kore und ihr Wiedererscheinen darstellen konnten[2].

Einmal wird der Leser perplex gelassen vor einem Nebeneinander von Deutungen (I 107 beim Attismythos), ein andermal vertritt K. kühne Thesen, so im Anschluß an W. Burkert: Weil späte Allegorese den Gott des Weines mit dem im orphischen Mythos zerrissenen Kind zusammenbringt, soll der klassische Dionysos selber den Sparagmos erleiden und Pentheus in den Bakchen als sein Stellvertreter fungieren (I 97ff).

Aber das sind unwesentliche Ausstellungen und Ermessensfragen. Im ganzen ist der Leser beeindruckt von der Fülle der Informationen, die ihm dennoch übersichtlich und appetitlich nahegebracht wird. K. hat zwei lehrreiche und interessante Bde geschrieben, die sicher über den primär angezielten theologischen Konsumentenkreis hinaus Leser finden werden. Denn es gibt m. E. derzeit kaum eine so gut lesbare und umfassende Einführung in die religiöse Welt des Altertums um die Zeit Jesu.

Mainz Dieter Zeller

## Exegese des AT und NT

**Wischmeyer**, Oda, **Die Kultur des Buches Jesus Sirach**, hg. v. Erich Gräßer. – Berlin, New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1995. 318 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 77), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014564-2

Die überarbeitete und mit neuester Literatur ergänzte Heidelberger Habil.schrift (1992) will alternativ und komplementär zu gegenwärtigen Sirachstudien zu Text, Theologie bzw. theologiegeschichtlicher Stellung Sirachs das „Bild eines Kulturentwurfs einer historischen Persönlichkeit im Kontext seiner nationalen zeitgenössischen Kultur" (19) zeichnen, dazu gehört die Darstellung der Kultur in ihrer ganzen Breite, entsprechend dem integralen, synthetischen Denken Sirachs sowie eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kultur und Religion für Sirach: Die „kulturelle Welt" wird dabei verstanden als „Gesamtheit aller derjenigen Leistungen und Orientierungen des Menschen, die seine „bloße Natur fortentwickeln und überschreiten" (20), wobei die Zeit Sirachs von der Verengung des Begriffes auf die „höhere Kultur" der „Künste und . . . Literatur" (21) noch weit entfernt war. Die Vf.in versucht auch, Einsichten und Begriffe der empirischen Kulturanthropologie für die Analyse der Kultur Sirachs als Kultur einer bestimmten Gruppe in Israel um 200 v. Chr. fruchtbar zu machen (22f). Nach dieser Einführung (1–25) in Zielsetzung, Begriffe und Forschungsstand zur Diskussion um die Kultur Israels in vormakkabäischer Zeit werden in Teil I (26–82) die Rahmenbedingungen der Kultur Sirachs dargestellt (Familie, Arbeit und Beruf, Gesellschaft, Politik und Staat, Recht). Teil II (83–247) entfaltet die Kultur Sirachs unter den Aspekten von Kultur als hervorbringender Kraft (Materielle Kultur, Sitten und Gebräuche, Kunst und Musik, Sprache und Literatur) bzw. Kultur als innerer Kultivierung (Erziehung und Bildung, Seelenleitung). Teil III (248–293) gilt dem Verhältnis Religion und Kultur sowie Sirachs Religion.

Anstelle einer Referierung der einzelnen Kap. sei die abschließende Bilanz über „Sirachs fromme Kultur" (294–302) skizziert:

Sirachs Schrift „zeigt den Prozeß der Etablierung einer Kultur als Größe sui generis im Rahmen der Religion Israels" (295), wobei die Religion Strukturen und Gegenstände vorgibt. Kultur und Religion der Sirachzeit begegnen sich vornehmlich auf literarischem Gebiet; dabei gilt die eigentliche Arbeit Sirachs hinter bzw. vor dem literarischen Werk den mündlichen Redeformen; die meditierende Erforschung bzw. Aktualisierung der Tora als stän-

[1] Vgl. meine Skizze „Christus unter den Göttern" (Sachbücher zur Bibel 11), Stuttgart 1993.

[2] Das bestätigt die neuere, von Klauck nicht registrierte Untersuchung von K. Clinton, Myth and Cult, Stockholm 1992, bes. 88ff.

dige Neufassung von Theologie, Ethik, Anthropologie und Geschichte des Gottesvolkes ermöglicht einen aus der Religion erwachsenden kulturellen Freiraum. Auch Themen der pädagogischen und psychischen Kultur illustrieren Ausgestaltung und Qualifikation des kulturellen Raumes. So dient die mündlich-literarische Tätigkeit des Weisen, der sich genauso religiös wertvoll und gewichtig wie die Priesterschaft versteht, der Formung gebildeter junger Männner bzw. älterer Weiser. Neben der Menschen- und Seelenbildung steht der Inhalt der Weisheitslehre, insbesondere der Anthropologie und der Ethik als Aktualisierung der Tora, die dem Intellekt ihren Spielraum läßt. So erwächst der von Sirach mitgestaltete kulturelle Raum aus Kräften der Religion, führt aber auch in einen „produktiven Überschuß" (296) über die Erfordernisse der Religion hinaus (schriftstellerische Tätigkeit, eigene Lehre, Menschenbildung). Bemerkenswert ist dabei, daß der Weise dem kulturellen Umfeld seiner Tätigkeit verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit widmet: So gehen von der Religion keine schöpferischen Impulse für die patriarchalisch geprägte Familie (Stellung von Frau und Kindern!) sowie für Arbeit und Beruf aus (ausgenommen das Interesse für den Arzt bzw. Weisheitslehrer und Priester). In der im Buch bezeugten Kultur einer Oberschicht (vgl. 298) wird Religion interessanterweise an den Rändern der Gesellschaft in einer Kultur des Opfers für die Armen, Fremden und Witwen gestaltend wirksam. Beispiele gelungener Synthese von Kultur und Religion sind Literatur (Gotteslob, Musik, Weisheitsrede) sowie Erziehung und Bildung, d. h. eine literarisch-pädagogische Konzentration der kulturellen Kräfte (292) in Richtung einer humanistischen Kultur mit Hilfe der von der Tora bestimmten Weisheit. Sirachs Religion vollzieht sich in seiner individuellen Gebets- und Weisheitsfrömmigkeit im Umfeld des Tempels.

Mit besonderem Interesse liest man das Resümee zur Problematik der konservativ-elitären Konzeption Sirachs (298–302): Obwohl Ausdruck einer glücklichen Stunde frühjüdischer Kultur, bot sie auch der angezielten Oberschicht kaum eine realistisch-praktikable Bildung an: zum einen, weil sie nicht hellenistisch war, zum anderen auf Grund des eher quietistischen Ideals der privaten Kultivierung der Seele, dem politisches Realitätsbewußtsein und politische Perspektiven für die Gegenwart fehlten. So entwickelte die Makkabäerrevolution trotz des Scheiterns der Hellenisierung anders als Sirach eine politisch-aktivistische Kultur, während Sirachs intellektuell-fromme individuelle Kultur im Alexandrien des Enkels eher Raum und Echo finden konnte, wo ein Philo auch Sirachs Defizit mangelnder Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie aufarbeiten konnte. Sirach hatte sich ja (vgl. 3,21–24; 39,21.34) von seinem Entwurf des lobenden Intellektes die Möglichkeiten selbständigen Fragens *verboten* (302).

Der Wert der Studie liegt in der neuen, bisher vernachlässigten Fragestellung nach der Kultur Sirachs und seines Kreises sowie im m. E. begründeten Urteil über die Qualität aber auch die Probleme und Grenzen von dessen kulturellem Konzept am Vorabend des Makkabäeraufstandes. Darüber hinaus sei neben der reichen Dokumentation zu den einzelnen Bereichen frühjüdischer Kultur und Gesellschaft auf beachtenswerte Einzelaspekte hingewiesen: u.a. auf Sach- und Strukturparallelen (ohne Abhängigkeit) zur griechischen Welt, insbesondere im gewichtigen und originellen Kap. 11 über die Seelenleitung (201–247; vgl. 207f) sowie in der Funktion des Weisen analog zu privaten hellenistischen Philosophenschulen (176f). Sir ist Zeuge eines neuen in die Oberschicht aufsteigenden Standes von (nichtpriesterlichen) Weisen (61–64).

Es mag ein (kaum vermeidbarer) Nachteil dieser dankenswerten synchron-synthetischen Studie sein, daß trotz der nachdrücklich betonten literarisch-sprachlichen Dimension Sirachs nur selten größere zusammenhängende Texte direkt zur Sprache kommen. Eine Diskussion der gesamten Texte zu einem Bereich hätte wohl auch das Bild da und dort verändert (vgl. z. B.: Fr. V. Reiterer, Die Stellung Ben Siras zur „Arbeit" in: ders., Hg., Ein Gott, eine Offenbarung. FS N. Füglister, Würzburg 1991, 257–289 sowie G. L. Prato, Classi lavorative e „otium" sapienziale in: De Gennaro, ed., Lavoro e riposo nella Biblia, Rom 1987, 149–175 zu Sir 38,24–39,11). Offenbar bleibend schwierig scheint eine Charakterisierung Sirachs: S. 283 nennt die Vf.in dessen Denken und Leben „nicht dynamisch-prozessual", sondern statisch und dezisionistisch, dozierend-doktrinär; S. 292 wird seine Kultur als „dynamisch-prozeßhaft, personen-, statt gegenstands- und sachbezogen" bezeichnet! Ein Stellenregister wäre gerade bei dieser Arbeit höchst notwendig und wünschenswert gewesen.

Graz Johannes Marböck

**Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie.** Mit Beiträgen von Hans Hübner, Lothar Ruppert und Nikolaus Walter, hg. von Hans Hübner. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. VII, 112 S. (Biblisch-Theologische Studien, 22), kart. DM 34,00 ISBN: 3-7887-1447-6

Die Projektgruppe „Biblische Theologie" der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie legt in diesem Bändchen drei Referate ihrer Tagung im März 1991 über das Buch der Weisheit vor. Bei dem Beitrag von Lothar Ruppert, Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21. Zum Neuverständnis und zur Aktualisierung alttestamentlicher Tradition in der Sapientia Salomonis (1–54), durfte man gespannt sein, wie der Vf., der sich in seiner Habil. von 1970 (Veröffentlichungen 1972) schon zum selben Buchteil der Weisheit geäußert hatte, die inzwischen weitergegangene Diskussion aufgreifen würde und in welchen Punkten es ihm gelänge, sie weiterzuführen. Damals hatte er gemeint, Weish 2,12*–20 und 5,1–7 aus dem vorliegenden Kontext herauslösen und die so ausgegrenzten Textstücke als eine in Palästina entstandene schriftliche hebräische Vorlage aus dem ersten Viertel des 1. Jh.s v. Chr. ausmachen zu können, die vom Vf. des Weisheitsbuches ins Griechische übersetzt und für sein Werk bearbeitet worden sei.

Während diese „Diptychon"-Hypothese von einigen Neutestamentlern ohne weiteres als bewiesen aufgegriffen wurde (vgl. z. B. K. Th. Kleinknecht 1984, 104–110, und im Anschluß an ihn V. Hampel 1990, 268), nahmen Kenner des Weisheitsbuches sie entweder nur höflich-reserviert zur Kenntnis (z. B. D. Winston 1979, 21 Anm. 28: „interessante Variante der Theorie F. Fokkes von 1913", die aber bezüglich einer hebräischen Vorlage zu Weish auch unter Winstons Verdikt „virtually untenable" (17) fällt; J. Vílchez Líndez 1990, 21 Anm. 11; vgl. auch M. Gilbert (nach einem Kurzreferat der These von R.) in: DB.S IX, 1986, 62: „Les différentes démonstrations (einer hebräischen Vorlage), pour quelques chapitres . . . ou pour la totalité du livre, n'ont convaincu aucun commentateur récent de Sagesse") oder lehnten sie ausdrücklich als unbeweisbar und unwahrscheinlich ab (z. B. A. Schmitt in seinem Kommentar 1986, 16, und in seinen Artikeln: Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit, *in*: FS P.W. Scheele, Würzburg 1988, 36f Anm. 9; und: Komposition, Tradition und zeitgeschichtlicher Hintergrund in Weish 1,16–2,24 und 4,20–5,23, *in*: FS W. Richter, St. Ottilien 1991, 403–421, bes. 406–411; vgl. die zurückhaltende Kritik in dem auch Ruppert bekannten Aufsatz von H. Hübner, Zur Ethik der Sapientia Salomonis, *in*: FS H. Greeven 1986, 171: „Seine Gründe scheinen mir zumindest nicht durchschlagend").

Da das „Ergebnis" (48–54) von L. Rupperts hier zu besprechendem Tagungsbeitrag weithin auf seinen literarkritischen Hypothesen von 1972 und wenig wahrscheinlichen literarhistorischen Annahmen und Folgerungen beruht, an denen er ohne neue Auseinandersetzung weiterhin festhält, sei im folgenden die Aufmerksamkeit nur auf diesen Teil seiner Darlegungen gerichtet, um den bereits eingetretenen Bestätigungscirculus zu unterbrechen.

Nicht „die literarkritische Untersuchung eines derart kunstvoll strukturierten und stimmig erscheinenden Textes (ist) für abwegig zu halten" (5) – sie könnte ja bei unvoreingenommenem Vorgehen durchaus zur Feststellung der Einheitlichkeit des Textes bei vielerlei Bezugnahme auf Schrifttradition kommen –, sondern einige Schlußfolgerungen von Ruppert aus seinen Beobachtungen am Text.

a. Daß in 2,12ff, „wie schon der Artikel verrät, *ein ganz bestimmter Gerechter* gemeint" sei (6), ist unwahrscheinlich: δίκαιος kann in Weish (wie in Pss und Spr) im Sg. *mit* (2,12.18; 3,10; 5,1; 12,19) oder *ohne* Artikel (2,10; 4,7.16) in verallgemeinernder Bedeutung stehen (BDR § 139: kollektiver [genereller] Singular); eher ist in 2,12 an die üblicherweise mit Artikel geschehende Wiederaufnahme der in 2,10 (δίκαιος im Sg. ohne Artikel) eingeführten und mit „arm, Witwe, Greis" spezifizierten Gruppe zu denken. A. Schmitt macht in BZ 37 (1993) 239f Anm. 14 zu Recht darauf aufmerksam, daß nach dem Gedankengang des Buches auch die ebenfalls im kollektiven Sg. genannten στεῖρα 3,13, εὐνοῦχος 3,14 und σοφός 4,17 zur Gruppe der Gerechten zählen; vgl. auch C. Larcher I 261f.

b. 2,10–11 „kaschiert" demnach nicht „notdürftig einen Gegensatz" (7), sondern faßt am Beginn der zweiten Redehälfte (2,10–20) mottoartig das in 2,12–20 Ausgeführte zusammen.

c. Die Frage von R.: „Warum sollte der Vf. der Sap den begründenden Nebensatz (2,12aβ) exakt, den Hauptsatz indes ungenau . . . zitiert haben?" verliert ihre rhetorische Wucht angesichts der Beobachtung, daß Weisheit daneben überhaupt nur noch in 15,10a einen Jesajatext (44,20$^{LXX}$ [diff. MT]) „exakt zitiert". Seine Verbundenheit mit den Aussagen und den Gedanken der Heiligen Schrift drückt der Vf. durch Anspielungen und Verwendung charakteristischer Wörter und Wendungen, sehr selten nur durch Zitate aus. Dabei bildet der Unterschied von LXX und MT in Jes 3,10 noch ein weiteres Problem, das mit „berühmte Fehlübersetzung" wohl nicht genügend ausgelotet ist. Woher auch immer Ruppert wissen mag, daß im Gedankengang des Vf.s δήσωμεν (so Jes 3,10$^{LXX}$) „genauso gut zum Folgenden passen würde" wie ἐνεδρεύσωμεν (Weish 2,12) – die Behauptung, „der Anfang von 2,12ff (2,12aα) [verweise] auf eine selbständige Einheit, die der Vf. der Sap durch Rückgriff auf Is 3,10 (gemeint ist: durch 2,12aβ–b) notdürftig in den jetzigen Zusammenhang einbinden konnte" (7), wird so nicht zureichend begründet.

d. Geradezu in Widerspruch zur Grundüberzeugung des Vf.s von Weish steht der folgende Satz von Ruppert: „Folglich steht hinter 2,12*ff ein eminent religiöser, ja theologischer Konflikt, mit dem die den Frevlern (Gottlosen) in 2,10f zugeschriebene soziale Unterdrückung und Ausbeutung im Grunde nichts gemein hat" (8). Bereits im Buchproömium (1,1–15), das mit dem Anliegen des ganzen Buches beginnt: „Liebt die Gerechtigkeit!", führt der Vf. aus, wie ‚verkrümmtes' theologisches Denken zum Murren gegen Gott, zum Verleumden von Mitmenschen, ja zum Mord führt. Nicht „gut denken" über den HERRN, also unrichtige Theo-Logie, hat nach der Überzeugung des Vf.s von Weish katastrophale Folgen gerade für den sozialen Bereich.

e. Ebensowenig ist die Verwendung von πειράζειν eine Stütze der literarkritischen Operationen von Ruppert (9), eher ein beachtliches Gegenargument. Der Vf. von Weish leuchtet in den ersten Buchabschnitten die biblische Bedeutungsbreite dieses Wortes aus („auf die Probe stellen, versuchen, experimentieren, überprüfen, erfahren"): Nach 1,2 läßt Gott sich von denen finden, die ihn nicht *versuchen*; nach 2,17 wollen die ἀσεβεῖς *überprüfen*, was beim (von ihnen gewaltsam herbeigeführten) Lebensende des δίκαιος geschieht; schließlich *erfahren* sie selbst nach 2,24 den Tod, dessen Parteigänger sie lebenslang waren; in 3,5 jedoch (innerhalb des Abschnitts über das Sterben der Gerechten) deckt der Vf. die Selbsttäuschung der ἀσεβεῖς auf: Nicht sie *überprüfen* den Gerechten durch all ihr Unrecht, sondern Gott ist es, der ihn *auf die Probe stellt*, läutert und zu sich nimmt.

f. In einer Beobachtung ist L. Ruppert (gegen A. Schmitt in allen seinen Veröffentlichungen, soweit ich sehe) zu folgen: In dem konzentrisch-symmetrischen Aufbau des ersten Buchteils (1,1–6,21) beginnt die Entsprechung zu 1,16–2,24 mit 5,1 (und nicht schon mit 4,20). Daraus läßt sich aber keineswegs eine Stütze für die Vermutung gewinnen, 4,20 solle „auf eine eher ungeschickte Weise . . . (eine) starke Spannung zwischen 4,19 einerseits und 5,1ff andererseits ausgleichen" (11). Vielmehr ist 4,20 eines der häufigen Beispiele der Eigenart des Vf.s von Weish, eine *Themenankündigung* für den folgenden Abschnitt am Schluß des vorhergehenden zu formulieren (so auch 1,11–15; 2,22–24; 8,21; 9,18 u. ö.). Daneben verwendet er auch *überschriftartige Einleitungen* eines Abschnitts (z. B. 6,22–25; 13,1.10; 15,14).

g. L. Ruppert (mit F. Perrenchio, J. Vílchez Líndez u. a.) ist wohl darin recht zu geben, daß in der zweiten Rede der ἀσεβεῖς (5,4–13) nach 5,4–5 der zweite Unterabschnitt eher nur 5,6–7 umfaßt (Weg-Thematik und *-inclusio*; ganz gleich, ob man in 7a mit Ziegler den schwierigen Text durch Konjektur ändert oder den Wortlaut der Hss. und meisten Übersetzungen beibehält). Die Einheit dieser Rede 5,4–5. 6–7. 8–13 mit ihrem situierenden und kommentierenden Rahmen 5,1–3. 14 und daß sie spiegelbildlich der ersten Rede (2,1b–5. 6–9. 10–20) mit ihrem Rahmen (1,16–2,1a. 21–24) korrespondiert, wird durch diese Beobachtung nicht angetastet. Es zeigt sich auch keinerlei Anlaß, 5,1–7 (als ‚Vorlage') auszugrenzen und dem Vf. von Weish abzusprechen. Auch „stößt sich das ‚Stöhnen' in 5,3b" durchaus nicht „mit den Verben der Erregung in 5,2"; in V. 6 und 7 ist keine zur Vermutung eines anderen Verfassers oder Bearbeiters (13–15; neu bei Ruppert gegenüber 1972) nötigende „Spannung zu registrieren", und „die Aussagen in V. 6b und 6c unterbrechen" für den unvoreingenommenen Leser keineswegs „allzu deutlich das Wegmotiv", sondern entfalten das mit dem ‚Abirren vom Weg der Wahrheit' und ‚Nichterkennen des Weges des HERRN' Gemeinte in der Art des Vf.s von Weish (wie auch mit anderen Worten V. 7a–b).

h. Der selektive Konkordanzvergleich von Wörtern und Ausdrükken der ausgegrenzten Textstücke mit dem übrigen Buch der Weisheit (16–17) rechtfertigt nicht die Vermutung, sie seien dem Buchautor abzusprechen, sonst müßten dem Vf. von Weish noch sehr viele andere Abschnitte abgesprochen werden, wo mehrere Hapaxlegomena libri oder totius LXX oder Wörter verwendet werden, die er an anderen Stellen des Buches in anderer semantischer Nuancierung benutzt.

i. Die Gattungsbestimmung der beiden ausgegrenzten Textfragmente (‚Diptychon') als „Flugblatt" (50) schafft mehr Probleme als sie löst.

Da in Weish 1,1–6,21 keine zu literarkritischen Ausgrenzungen *nötigenden* oder sie nahelegenden „Brüche und Spannungen" existieren und keine Vorlagen von anderer Hand anzunehmen sind, dürfte auch das Verhältnis des Vf.s des Weisheitsbuches zur Heiligen Schrift, innerhalb deren verschiedener Aussagen und Vorstellungen, insbesondere der Psalmen und des Jesajabuches, er sich souverän und eigenständig bewegt, im ganzen anders zu bestimmen sein als es bei Ruppert geschieht („. . . die ständigen, mitunter fast krampfhaft anmutenden Anspielungen auf Texte einer kanonischen Prophetenschrift . . ." ,54). Interessierten ist darum die Behandlung dieser Fragestellung im Blick auf Methode und Ergebnis z. B. in den obengenannten Aufsätzen von A. Schmitt eher zu empfehlen.

Hans Hübner, Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie (55–81) gibt einen Einblick in weitere Vorarbeiten des Vf.s zu seinem in der Reihe ATD angekündigten Kommentar zum Buch der Weisheit. In kritischem Gespräch mit wichtigen Repräsentanten der älteren Forschung (z. B. P. Heinisch, J. Fichtner, C. Larcher) gelangt er bei einer Durchsicht von Weish 7 zu der überzeugenden These, daß der Vf. nicht durch einfache Übernahme *eines* Denksystems, sondern durch eine in Dienst nehmende „Verbindung von weltanschaulichen Vorstellungen der *Stoa und* philosophischen Vorstellungen *platonischen* Denkens" (79) seiner theologischen Überzeugung von der absoluten Transzendenz Gottes zugleich mit seinem weltimmanenten Wirken durch die Weisheit bzw. den ihr innewohnenden Geist Ausdruck verleiht. Hübner ist darin zuzustimmen, daß man dem Vf. von Weish „mit dem abwertenden Begriff des Eklektizismus nicht wirklich gerecht wird . . . (und) seinen Umgang sowohl mit dem Alten Testament als auch mit philosophischen Lehrmeinungen nur mit Hochachtung zur Kenntnis nehmen" kann (74–75). Die Nähe einiger Gedanken des Apostels Paulus zu der im Buch der Weisheit erkennbaren Denkweise hebt Hübner mit Recht hervor. Infolge der politischen Ereignisse hatte sich die Veröffentlichung der im August 1988 bei der AGAT-Tagung in Erfurt gehaltenen Referate bis ins Jahr 1991 verzögert (Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit, hg. von G. Hentschel und E. Zenger. Erfurter Theologische Schriften 19, Leipzig 1991), so daß mein Aufsatz zum gleichen Textabschnitt: „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden. Weish 7,22–8,1 innerhalb des ἐγκώμιον τῆς σοφίας (6,22–11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität" (67–102) von Hübner bei seinem Referat noch nicht berücksichtigt werden konnte. Dort finden sich noch einige Ergänzungen zu den anregenden Ausführungen des Vf.s.

Nikolaus Walter, Sapientia Salomonis und Paulus. Bericht über eine Hallenser Diss. von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971 (83–108), stellt diese von Gerhard Delling betreute, nicht veröffentlichte Abhandlung (nur eine kurze Selbstdarstellung erschien in der ThLZ 1973) mit einer biographischen Notiz über den früh verstorbenen P.-G. Keyser (1928–1987) vor. Bei der Lektüre dieses Berichts ergeben sich allerdings ständig Schwierigkeiten, da es nicht möglich ist, das Referat von Walter durch einen Blick auf die Einzelargumentation in der Diss. zu klären, z. B.: Wie gelangt Keyser zu einer „Einsicht in die strukturelle Schlüsselstellung von *Kap. 10*" (87f.92.102)? Hatte Keyser die Aufbausignale des Buches gar nicht erfaßt? Was veranlaßte ihn zu diesem Fehlurteil? Was bedeuten Formulierungen wie „vom Vf. eingetragen" oder „vom Vf. selbst gestaltet", wenn das Buch aus *einer* Hand stammt? Wie begründet Keyser, daß sich „indirekt die Anrede natürlich an jeden (heidnischen) Leser" richte (90), daß „nach Kap. 1–5 der Tod wirklich ‚der Sünde Sold', keine Naturgegebenheit" sei (89)? Bleibt bei Keyser die völlig verschiedene Textpragmatik zwischen Weish und Röm ganz unbeachtet? Wie stichhaltig sind Urteile wie „die Souveränität Gottes seinem eigenen Volk gegenüber (sei) nicht gewahrt. . . Sap (könne sich) mit der Verborgenheit des Geschichtshandelns Gottes nicht abfinden, sondern (suche) nach rationalen Begründungen . . ." (103)? Spricht Keyser so auch von anderen Texten der Bibel? Nach zwei Jahrzehnten intensiver internationaler Forschung am Buch der Weisheit, von der Keyser noch nicht gelernt hatte und mit der er sich nicht mehr auseinandersetzen konnte, drängt sich die Frage auf, ob es wirklich hilfreich und für den Verstorbenen ehrend ist, in der Form eines Berichtes anderes darzustellen als solche Beobachtungen und Urteile, die durch die weitere Forschung bestätigt wurden oder einer kritischen Prüfung standhalten. Dem Anliegen einer gerechten Einordnung des Verdienstes von Keyser (Weish als wichtiges Zeugnis für jüdische Diasporatheologie, aus der auch Paulus kommt, gesehen zu haben) entspricht dann der sehr lesenswerte Schlußabsatz von Walter (104–108). Ein Stellenregister (109–112) beschließt den Bd.

Frankfurt am Main Helmut Engel SJ

**Thüsing**, Wilhelm: **Studien zur neutestamentlichen Theologie,** hg. v. Thomas Söding. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 327 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 82), Ln. DM 198,00 ISBN: 3-16-146337-4

Nennt man den Namen Wilhelm Thüsing, so wird, wer auch nur einigermaßen in der exegetisch-ntl. Literatur bewandert ist, sofort den Begriff *Theozentrik* assoziieren. 1965 erschien in erster Aufl. in der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen" als Bd 1 der „Neue(n) Folge" seine Paulus-Monographie mit dem Titel „Per Christum in Deum", einem Titel, der für die theologische Intention seiner gesamten wissenschaftlichen Wirksamkeit hindurch bezeichnend war und ist. Das gilt auch für den damaligen Untertitel „Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik". 1986 erschien das Buch in erweiterter Form als erster Bd der geplanten Trilogie „Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie". Der ursprüngliche Haupttitel wurde zum Untertitel, der ursprüngliche Untertitel zur Teilaussage des neuen Untertitels.[1] Ebenfalls bezeichnend ist die Erweiterung der dritten Aufl., denn sie enthält vor allem hermeneutisch-methodische Vorüberlegungen zum Gesamtwerk.

Die hier nun zu rezensierenden „Studien zur neutestamentlichen Theologie" fügen sich in dieses Bild. Thomas Söding, ein Schüler Th.s, hat sie herausgegeben. Dessen Vorwort charakterisiert die Aufsatzsammlung in ausgezeichneter Weise. Der Rez. hätte es im Grunde sehr einfach. Er brauchte eigentlich nur aus ihm einige Passagen zu zitieren, und schon wäre die Rezension geschrieben. Ich

[1] Vgl. meine Rez. in ThLZ 113 (1988), 820f.

will es mir aber nicht ganz so bequem machen und begehe nur ein Teilplagiat. Ich zitiere nämlich nur einige wenige Sätze aus diesem Vorwort:

„Zur Generation der katholischen Exegeten gehörend, die den historisch-kritischen Methoden der Exegese in ihrer Konfession Anerkennung verschafft haben, war ihm früh klar, daß mit Harmonisierungen und Systematisierungen der verschiedenartigen neutestamentlichen Konzeptionen nichts gewonnen ist. Von der Notwendigkeit des Dialoges der Exegese mit der systematischen Theologie überzeugt, erkannte er freilich auch immer mehr, daß der Reichtum, der in der Vielfalt liegt, die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments und letztlich der ganzen christlichen Bibel nicht obsolet macht, sondern erst in der richtigen Weise zuspitzt. Seine ‚Theologie' entwirft eine neue Konzeption, die sowohl die vielfältigen Unterschiede als auch die verborgene Einheit des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses adäquater zu erfassen hilft."

Der Titel des Buches ist richtig gewählt. In der Tat handelt es sich um Studien zur *Theologie* des NTs! Und dieser Sachverhalt ist es, der in einer Zeit, in der das Wort „Theologie" zuweilen seine Inflation erlebt, die sog. Sache der Theologie aber oft – gerade unter diesem Titel! – eine Deflation erleidet, diese Studien so wertvoll macht. Denn in Th. haben wir einen Exegeten vor uns, dem es im tiefsten um Theologie geht. Söding hat recht, wenn er in seinem Vorwort sagt, daß die Aufsätze die ntl. Schriften auf ihre theologischen Leitgedanken absuchten; „sie arbeiten zentrale Themen der Theologie auf, um ihre ntl. Basis zu erkennen". So kann Söding diese theologischen Beiträge mit Recht als „Dokumente eines Denkweges" charakterisieren. Wer aber seinen *Denkweg* erkennen läßt, zeigt seine geistige Beweglichkeit und die Strategie seines Denkens. Doch ehe weitere Aussagen zum Inhalt der Lebensarbeit von Th. – er wird 1996 75 Jahre alt und darf somit nicht nur nach vorn, sondern auch zurück schauen! – erfolgen, der Überblick über den Aufsatzband.

Die Aufsätze sind unter fünf übergreifenden Themen zusammengestellt: *I. Suche nach dem Ganzen der neutestamentlichen Botschaft* (1. Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. 2. „Milch" und „feste Speise" (1 Kor 3,1f und Hebr 5,11–6,3.). *II. Deus semper maior* (3. Das Gottesbild des NTs. 4. Der Gott der Hoffnung (Röm 15,13). 5. Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen. 6. Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes. 7. Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse. 8. Die Vision des „Neuen Jerusalem" (Apk 21,1–22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung.) *III. Antwort des Glaubens* (9. Das Opfer der Christen nach dem Neuen Testament. 10. „Laßt uns hinzutreten . . ." (Hebr 10,22). 11. Die Botschaft des NTs – Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung? 12. Glaube an die Liebe). *IV. Diakonie der Kirche* (13. Aufgabe der Kirche und Dienst in der Kirche. 14. Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament). *V. Kontinuität mit dem Ursprung* (15. Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret. 16. Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte.). Außer dem Nachweis der Erstveröffentlichungen finden sich am Ende des Buches ein Schriftstellen-, ein Autoren- und ein Sachregister.

Einen Aufsatzbd zu rezensieren bedeutet, eklektisch vorgehen zu müssen und an Beispielen, deren Auswahl notwendig das Stigma einer gewissen Willkür trägt, das Anliegen eines Vf.s zu veranschaulichen. So soll auch hier symptomatisch an einzelnen Aufsätzen aufgewiesen werden, was die theologische Intention Th.s ausmacht. Von besonderer Wichtigkeit ist bereits der erste Aufsatz, der mit dem Titel *„Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma"* einen breiten Zeithorizont absteckt, durch den Untertitel „Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie" aber ein begrenzteres Thema indiziert. Doch geht es immerhin um das Verhältnis von Exegese und Theologie, genauer noch, um Exegese *innerhalb* der Theologie. Damit hat Th. Exegese *als* Theologie deutlich gemacht. Es geht ihm um den „glaubensgeschichtliche(n) ‚Ort' des Neuen Testaments" (3), expliziter gesagt, um „das Zusammentreffen von Jahweglaube und christologischem Bekenntnis innerhalb des NTs", das nicht zufällig sei (4) und in der Tat auch nicht zufällig ist. Th. kommt dann auf die Auferstehungsfrage zu sprechen. Mit theologischem Recht verweist er auf *Gerhard Ebeling*, nach dem, was Auferweckung von den Toten heißt, nur verstehen kann, wer ahnt, was Gott heißt. Von dem, was Gott heißt, versucht er nahezu alle drängenden Fragen, die mit dem NT gegeben sind, zu verstehen. Wichtig ist, daß er vom Evangelium her die Theologie als Einheit darzulegen sich bemüht, daß er von dort thematisch die Systematische und Praktische Theologie anvisiert. Es geht in die richtige Richtung, wenn er das „Suchen des Ganzen" als Aufgabe der Auslegung des NTs bezeichnet (17). Natürlich wäre hier oder dort Detailkritik zu üben, wäre hier oder dort diese oder jene kritische Frage ausführlicher zu erörtern. Das ist natürlich in einer Rezension nicht möglich. Wichtig ist die überzeugende Gesamtrichtigung!

Unbedingt zu nennen ist der Aufsatz *„Das Gottesbild des NTs"*. Söding hat ihn mit Recht als ersten Beitrag unter der Aufsatzgruppe *Deus semper maior* abgedruckt. Es liegt in der Eigenart des theologischen Denkens von Th., daß er mit der Frage nach dem Zusammenhang von Theo-logie (auch diese Orthographie ist bezeichnend) und Christologie im NT einsetzt. Wörtlich (59): „Die Themafrage nach dem Gottesbild des NT kann also auch als die Frage nach der ‚christologischen Theologie des NT' gestellt werden." Als „Zentralproblem" formuliert er in diesem Zusammenhang „Wie kann Gotteserfahrung christologisch vermittelt bzw. erst eigentlich ermöglicht werden?"[2] Und wiederum ist Gerhard Ebeling einer der ersten theologischen Gewährsmänner seiner Ausführungen. Und ebenso steht die Auferweckungsfrage so ziemlich am Anfang seiner Überlegungen (62): „Verstehensvoraussetzungen durch einen ersten Ansatz beim historischen Jesus und bei der ursprünglichen Auferweckungserfahrung". Interessant sind die Skizzen der paulinischen und johanneischen Theologie, beide zuerst als christologisch-soteriologische Theologie und dann unter dem Gesichtspunkt der „Gotteserfahrung" expliziert. Von dort geht er zur Jesusfrage über, genauer: zum Gottesverhältnis Jesu (das „objektivierte" Gottesverständnis Jesu; Die „Gotteserfahrung" Jesu), und zur Gotteserfahrung der Jünger Jesu. Fast ist es schon der Ansatz einer Biblischen Theologie (im Sinne von gesamtbiblischer Theologie), wenn dieser Aufsatz mit Ausführungen über „Das Verhältnis der christologischen Theologie des NT zur Jahwe-Theologie des AT" schließt. Dieser notwendig oberflächliche Hinweis auf den Inhalt gerade dieses Aufsatzes möge zur gründlichen Lektüre anregen. Die letzten Aufsätze, die ich – wiederum ein wenig willkürlich – auswähle, sind die beiden über die Apokalypse: „Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse" und „die Vision des ‚Neuen Jerusalem' (Apk 21,1–22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung". Auch sie verweisen wieder betont auf die Gottesfrage bzw. die Frage nach der Herrschaft Gottes. Th. dürfte wohl zuzupflichten sein, wenn er die Herrschaftsübernahme Gottes als die „theologische Mitte" schon der Gerichtsvisionen bezeichnet und dann in Apk 21 die Vollendung dieser Herrschaft dargestellt sieht (151).

Alles in allem: Die Sammlung der Aufsätze von Th. ist eine große Bereicherung für die exegetische Wissenschaft, sofern sie sich als Theologie versteht. Denn diese Aufsätze vermögen ihre Leser dazu anzuregen, Christologie immer tiefer als Theologie zu verstehen. Denn Theologie ohne Christologie ist die Negation Gottes als des in der Geschichte wirkenden Gottes. Und Christologie ohne Theologie ist die Negation des Fundamentes der Christologie. So führt uns Th. auf den richtigen Weg: Theologie kann und darf nicht anders denn *als* Christologie verstanden werden. Dafür gebührt dem Münsteraner Neutestamentler herzlicher Dank!

Göttingen Hans Hübner

**Giesen**, Heinz: **Herrschaft Gottes – heute oder morgen?** Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien – Regensburg: F. Pustet 1995. 162 S. (Biblische Untersuchungen, 26), kart. DM 38,00 ISBN: 3-7917-1454-6

Heinz Giesen, Prof. für neutestamentliche Exegese und Theologie an der Phil.-theol. Hochschule der Redemptoristen in Hennef, legt hier eine zusammenfassende Darstellung seiner zuvor schon in mehreren Aufsätzen und Artikeln publizierten Deutung der eschatologischen Botschaft Jesu und des Neuen Testaments vor.

Das erste Kap.: „Vorgeschichte der Vorstellung von der Herrschaft Gottes" (7–22) gibt einen kursorischen Überblick zu atl. und frühjüdischen Zeugnissen. So ist nach G. z. B. der „Menschensohn" in Dan 7,13–14 kollektiv zu verstehen.

Nach einer Skizze zum Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer (23–34) stellt G. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft in einzelnen Logien, in seinen Gleichnissen und in seinem Verhalten (einschließlich seinem ureigenen Todesverständnis) dar (35–97). Trotz seiner durchgehenden Betonung der unauflöslichen Beziehung zwischen dem Evangelium und seinem Boten nimmt G. an, daß sich der Glaube in den Wundererzählungen der Synoptiker nicht auf Jesus, sondern auf Gott richte (75f). Treffender ist aber von einem Glauben zu sprechen, der sich auf den Gott richtet, der hic et nunc durch Jesus wirksam zum Heil der Menschen eingreift. Dann aber richtet sich der Glaube auch auf Jesus selbst.

Im letzten Hauptteil „Die Herrschaft Gottes in der nachösterlichen Sicht: die ‚Terminworte' der Evangelien" (98–138) führt G. seine These aus, Mk 1,14–15; 4,11; 9,1; 13,24–25.26.27.30 und 14,62 seien *nicht* auf die Naherwartung eines nahen Endes der Welt bzw. die Parusie zu beziehen, sondern lägen auf einer gemeinsamen Sinnlinie, die die nachösterliche Situation der Glaubenden deutet (vgl. 5.98). Diese Leitthese von G. überzeugt den Rez.en gleichwohl nicht. Die konstitutive Zeitachse in der Verkündigung Jesu, das spannungsvolle Mit- und Nebeneinander von Theologie und Eschatologie, wird aus dem Blick verloren (bzw. bestritten), wenn seine Verkündigung weitgehend nur personal (vgl. 134) bzw. gemeinschaftsbegründend (vgl. 6.79.134f) verstanden wird oder als austauschbar erklärt wird mit der Verkündigung Jesu von seinem Vater (vgl. 77.134).

Die Ausführungen sind durchgehend knapp gehalten und lassen sich insgesamt als Einführung in die jeweilige Fragestellung verstehen. Methodologische und hermeneutische Hinweise zur Rückfrage nach Jesus fehlen.

Klaus Scholtissek Würzburg

[2] Der ganze Satz von Th. kursiv gedruckt.

# Neueste Kirchengeschichte

**Lächele,** Rainer: **Ein Volk, ein Reich, ein Glaube.** Die „Deutschen Christen" in Württemberg 1925–1960. – Stuttgart: Calwer Verlag 1994. XII, 319 S. (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 12), kart DM 44,00 ISBN: 3-7668-3284-0

Die regionale Erforschung des evangelischen Kirchenkampfes wird durch diese ausgewogene, aspektreiche und gut lesbare Darstellung der Geschichte der deutschchristlichen Bewegung in Württemberg wesentlich bereichert. Das Buch, die Diss. des bereits mehrfach einschlägig mit zeithistorischen Beiträgen und als Mitherausgeber des Sammelbdes über das traditionsreiche Tübinger Stift 1930–1950 hervorgetretenen Vf. (vgl. das Literaturverzeichnis, 299), zeichnet sich durch klare und übersichtliche verlaufsgeschichtliche Disposition aus. Der früh verstorbene Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder hat seinerzeit noch den ersten Anstoß zu diesem Promotionsprojekt gegeben. Die Diss., die hier in leicht überarbeiteter Fassung vorliegt, wurde im Sommersemester 1992 vom Fachbereich Ev. Theol. und Kath. Theol. und deren Didaktik an der Univ. Gießen angenommen, umfassend betreut von Martin Greschat (319).

Betont kritisch-objektiv versucht der Vf., „die Deutschen Christen jenseits der allzu schnellen Bewertung als Häretiker oder als Faschisten zunächst einmal in den historischen Fakten zur Kenntnis zu nehmen": „Die angestrebte Synthese von Christentum und Nationalsozialismus scheiterte – das wissen wir heute. Warum sie über so lange Zeit jedoch viele zu fesseln vermochte, soll im folgenden behandelt werden." (5)

Daß dies keineswegs bloß Absichtserklärung ist, zeigt die Lektüre. Einfühlsam und differenziert wird ein lebensechtes Bild von Personen und Vorgängen vermittelt. Der chronologische Duktus der vorwiegend narrativen Darstellung wird jeweils am Kap.ende unterbrochen durch hilfreich analysierende und resümierende Zäsuren. Es entsteht so ein ebenso übersichtliches wie anschauliches Bild von Entstehung, Formierung, Gestalt und Wollen der Bewegung der Deutschen Christen (DC) in der evangelischen Landeskirche Württembergs, die unter der Leitung des Landesbischof Theophil Wurm zu den sogenannten intakten Landeskirchen zählte. Dabei wird die „Volkskirchenbewegung Deutsche Christen", die sich von der Reichsbewegung DC separierte und Verbindung mit der von Thüringen ausgehenden Nationalkirchlichen Bewegung DC suchte, auch in ihren Führerpersönlichkeiten konturiert dargestellt.

Über die kirchlichen Verhältnisse Württembergs im Dritten Reich wurde zwar schon frühzeitig geschrieben, so von Heinrich Hermelink (1950); Theodor Dipper berichtete (1960) über die württembergische Bekenntnisgemeinschaft. Bezug genommen wird auch auf Arbeiten des Rez., die im landeskirchlichen Teil die Geschichte der DC Württembergs exkurshaft berücksichtigen („Die Deutschen Christen", 1964, und „Der evangelische Kirchenkampf", 3 Bde., 1976/84). Die sechsbändige Dokumentation von Gerhard Schäfer aus Archivalien des Evangelischen Oberkirchenrats Stuttgart (1971–86) bietet eine solide landeskirchliche Quellenbasis. Angesichts der auch in Württemberg weithin vernichteten DC-Akten versucht der Vf. indes, die Quellenlage regional- und lokalgeschichtlich durch neues aussagekräftiges Material zu verbreitern, um „die deutsch-christliche Bewegung in ihrer Binnenperspektive wahrzunehmen" (1). Materialdefizite werden durch unveröffentlichtes und unbekanntes Quellenmaterial in der Altregistratur des Stuttgarter Evangelischen Oberkirchenrates ausgeglichen, ebenso durch Einsicht in Personalakten deutsch-christlicher Geistlicher und durch Akten einiger Dekanats- und Pfarrämter, die viele lokale, aber auch regional relevante Vorgänge dokumentierten, die die Stuttgarter Kirchenleitung seinerzeit nicht erreichten, aber für die deutsch-christlichen Aktivitäten aussagefähig sind. Die Akten des württembergischen Kultusministeriums überdauerten den Zweiten Weltkrieg zwar nur als Restbestände. Doch beleuchten Akten einiger NSDAP-Kreisleitungen regionale und lokale deutsch-christliche Vorgänge.

Konzeptionell bedeutsam ist auch, daß „die historischen Wurzeln wie auch das Fortbestehen der deutsch-christlichen Bewegungen nach 1945 in den Blick genommen" werden (2). Die „Arbeitsgemeinschaft Völkisch-Sozialer Pfarrer" in Württemberg war bereits Mitte der zwanziger Jahre präsent. Schon ein Aufruf aus dem Jahre 1925 trug die Namen der DC Pfarrer Karl Steger und Wilhelm Rehm, letzterer 1935 bis 1938 Leiter der Reichsbewegung DC. Über die Zeit nach 1945 gibt Kap. sechs Auskunft: *„Auf neuen Wegen? Die württembergischen Deutschen Christen in der Nachkriegszeit (1945–1960)."* Neben organisations- und ideologiehistorischem Aspekt wird auch der soziologischen Frage nachgegangen, ob und wieweit die DC schichten- oder generationsabhängig waren und welche Berufsstände eigentlich zu ihnen gehörten. Statistische Diagramme sind beigegeben, auch reproduzierte zeitgenössische Texte und Porträts regionaler DC-Exponenten.

Waren in Kap. eins die *„frühen Jahre (1925–1933)"* präsent, so zeigt Kap. zwei *„Die gescheiterte Revolution"* die Gründung der Glaubensbewegung DC in Württemberg, den Machtkampf und die Konflikte im Jahre 1933 auf. Bereits Herbst 1933 distanzierten sich etwa 150 württembergische Pfarrer wieder von den DC. Führend bei dieser „Sezession" war die Gruppe um den späteren Oberkirchenrat Wilhelm Pressel, um Dr. Kurt Hutten und Gotthilf Weber; letzterer bald besonders stark bekenntnissynodal engagiert. Dem Mißverständnis wird gewehrt, daß Ablehnung der deutschchristlichen Gleichschaltungspolitik damals bereits als Opposition zum NS-Staat verstanden worden sei (50).

Die „Volkskirchenbewegung DC" umfaßte den überwiegenden Teil des DC-Gaues Württemberg. Die bei der Reichsbewegung DC bleibende Gruppe konnte im Juli 1936 nur noch 60 der 400 DC-Funktionäre hinter sich bringen. Zu ihrem Leiter Pfarrer Eberhard Krauss (Ebingen) gehörten gerade 37 Geistliche und 2000 Laien. Im Mittelpunkt von Kap. vier *„Eigene Wege (1937–1939)"* steht der Konflikt um Pfarrer Georg Schneider (Leonhardskirche Stuttgart). Sein wegen Kriegsdienst und Gefangenschaft erst nach dem Krieg abgeschlossenes kirchliches Disziplinarverfahren endete 1951 mit seiner Pensionierung als Pfarrer und Übergang in den Schuldienst seit 1954.

Neben Georg Schneider werden auch einige andere Exponenten der „Volkskirchenbewegung DC" in Württemberg vorgestellt, so die Pfarrer Karl Griesinger (Ulm) und Dr. Immanuel Schairer (Hedelfingen) mit seinem radikalen DC-Blatt „Deutscher Sonntag". In der Kriegszeit macht eine „neue Führergestalt der Deutschen Christen" in Württemberg von sich reden: der ehemalige Kapuzinermönch und China-Missionar Hermann Joseph Schäfer-Wald, der nach 1945 aktiv blieb. An ihm zeigt sich die überkonfessionelle Zielrichtung der Nationalkirchlichen (sog. Thüringer DC). Neben nicht mehr praktizierenden Katholiken hatte ihre Reichsgemeindeleitung einige wenige ehemals römisch-katholische bzw. altkatholische Kleriker übernommen.

Zur Entnazifizierung nach 1945 liefert L. interessante Fallbeschreibungen. Über das Verhältnis der DC zum NS-System bestanden innerhalb der verschiedenen Abteilungen der amerikanischen Militärregierung wie auch bei den Spruchkammern durchaus konträre Meinungen. Im Blick auf zu gewährende Religionsfreiheit gestattete die Abteilung „Religious Affairs" der amerikanischen Militärregierung schon 1945 das „rein religiöse" Wirken von Nachfolgegruppen der DC in Württemberg. Da ehemalige DC das als Argument bei der Entnazifizierung zu ihren Gunsten verwendeten, kam es im Frühjahr 1948 zu einem erbitterten Konflikt zwischen der „Religious Affairs Branch" und der „Denazification Division", den endgültig erst die Legal Division bei der württembergischen Militärregierung lösen konnte. Man meinte schließlich jedoch, daß diese DC-Nachfolgegruppen keine ernsthafte politische Bedrohung darstellten.

Zur personenspezifischen Entnazifizierungspraxis vermitteln *„Fallbeschreibungen"* in Kap. fünf Näheres: Die „Fälle" des Pfarrers Eduard Le Seur sowie „Gabbal" und Schairer. Bei „Gabbal" handelt es sich um Pfarrer Siegfried Leffler (wegen Benutzung von Spruchkammerakten aus „personenschutzrechtlichen Gründen" hier mit dem Pseudonym „Gabbal" gekennzeichnet, aber unschwer zu entschlüsseln). Ehemals Leiter der Nationalkirchlichen Einigung DC in Thüringen und Oberregierungsrat im Weimarer Volksbildungsministerium, wurde Leffler 1947 aus einem Entlastungszeugen im Verfahren gegen Eduard Le Seur, der Berufsverbot erhielt, zum Angeklagten, der auf Anordnung des öffentlichen Anklägers verhaftet und zu einem Jahr Arbeitslager verurteilt wurde. Seine Inhaftierung als Zeuge im Spruchkammerverfahren stieß u. a. auch auf landeskirchliches Befremden, so bei Landesbischof Wurm, der am 9. 8. 1947 an das württembergische „Befreiungsministerium" schrieb: „Wir wünschen auch nicht in den Verdacht zu kommen, daß wir unter den veränderten politischen Bedingungen durch Vermittlung der Spruchkammern an den führenden Männern der Deutschen Christen Vergeltung üben oder sie in sonstiger Weise schädigen wollen." (S.189) Im übrigen forderte Wurm schon 1945 rein kirchliche Kriterien für eine Beurteilung der Pfarrer (S. 182). Auch das Spruchkammerurteil gegen Schairer lautete auf Arbeitslager, aber wegen seines desolaten Gesundheitszustandes wurde er bald entlassen. Der betagte Schorndorfer Fabrikant Otto Breuninger, der ein Förderer der DC gewesen war, wurde schließlich nur in die Kategorie der „Mitläufer eingestuft.

Die weitere Entwicklung und Fusion von DC-Folgegruppen seit 1945 wird auf der Grundlage von Archivmaterial übersichtlich dargestellt.

In der Arbeit werden auch die religions- und ideologiepolitischen Wandlungsprozesse während des Dritten Reiches regionalgeschichtlich aufgewiesen, so das etwa seit 1937 wahrnehmbare Abrücken der NSDAP auch von den DC. Auch die Frage deutschchristlicher Feiergestaltung während der NS-Zeit kommt zur Sprache (nichttrinitarische DC-Taufen, Notwendigkeit evt. Konditionaltaufen nach 1945; DC-Konfirmationen u. a.).

Auf die im letzten Kapitel sieben enthaltenen *sozialgeschichtlichen Fragestellungen*, die tatsächlich ein Desiderat der Forschung markieren, wird abschließend eingegangen. Letzte Eindeutigkeit ist dabei freilich nicht zu erzielen. Die Analyse bezieht sich auf 131 „Fälle", Geistliche, die nach dem Desaster der Sportpalastkundgebung im November 1933 noch den DC in Württemberg treu blieben.

Der Vf. zeigt, daß die DC-Geistlichen sich im Blick auf soziale Herkunft und Mitgliedschaft in der NSDAP kaum von ihren Nicht-DC-Kollegen unter-

schieden: „Der These, daß der hohe NSDAP-Organisationsgrad der Pfarrer in keinem Zusammenhang zur kirchenpolitischen Orientierung steht, kommt somit hohe Wahrscheinlichkeit zu." (228). Manche DC-Geistliche waren schon im Dritten Reich aus den Kirchendienst geschieden; so hatte Schairer eine Stelle bei der Stadtverwaltung Stuttgart angenommen; etwa 10 schieden nach 1945 aus oder wurden pensioniert. Die DC-Laien gelten als ein „von der Mittelschicht geprägtes Phänomen" (230). Die Volkskirchenbewegung DC umfaßte im Jahre 1938 noch 27 Pfarrer; die Gesamtmitgliederrzahl der württembergischen DC hatte Mitte der dreißiger Jahre 27 000 betragen: ca. 1,5 Prozent der 1,72 Millionen württembergischer Protestanten. Die pietistischen landeskirchlichen Gemeinschaften vor dem Ersten Weltkrieg wiesen eine ähnlich hohe Mitgliederstärke auf (230)

Fazit: Die mit den notwendigen bibliographischen Hilfsmitteln ausgestattete Darstellung von L. stellt einen beachtlich weiterführenden Forschungsbeitrag zur württembergischen Kirchengeschichte im 20. Jh. dar.

Leipzig Kurt Meier

## Theologiegeschichte

**Dünzl,** Franz: **Braut und Bräutigam.** Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. IX, 419 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 32), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146033-2

Die Auslegung des Hohelieds durch Gregor von Nyssa ist eines der am schwersten zugänglichen Werke der patristischen Literatur. So ist es kein Wunder, daß es vor D.s Arbeit keine vollständige deutsche Übersetzung gab und sich die Sekundärliteratur größtenteils auf Aufsätze beschränkte (zu nennen sind allerdings die Arbeiten von Canévet und Gargano, vgl. dazu 35, Anm. 136, die Gregors exegetische Hermeneutik untersuchen). Für die künftige Beschäftigung mit diesem Werk Gregors hat D. mit seiner Diss. eine ganz neue Grundlage geschaffen. Er bietet eine umfassende „Ersterschließung" von Gregors Hoheliedauslegung, von der aus er 1994 in der Reihe „Fontanes Christiani" eine vollständige deutsche Übersetzung vorgelegt hat.

D.s Zielsetzung ist dabei nicht von einem kirchenhistorischen Gesichtspunkt aus geleitet, vielmehr will er besonders die Eigenart von Gregors Exegese darstellen. Dementsprechend verfolgt er einen synchronen Ansatz (3, 397). Diachrone Aspekte, etwa die Einordnung von Gregors Art der Exegese innerhalb des ausgehenden 4. Jh.s oder der detaillierte Vergleich mit Origenes' Hoheliedauslegung liegen außerhalb der Fragestellung von D.s Arbeit.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: A. *Einleitungsfragen* (4–55), B. *Exegetischer Teil: Die Inhalte der Auslegung* (scil. im Sinne einer Textparaphrase, 56–222) und C. *Systematischer Teil: Die Darstellung der Gottesbeziehung* (223–396).

Der erste Teil zu den „Einleitungsfragen" ist recht knapp ausgefallen. Auf etwa 50 Seiten fragt D. nach dem Verfasser und den Adressaten, der Gattung und der Entstehung des Textes sowie nach der Methodik von Gregors Exegese. Grundlage ist dabei die gattungsgeschichtliche Einordnung als „Homilien" (9). Dabei wäre allerdings zu prüfen, ob die Hoheliedauslegung im Vergleich mit den in Nyssa gehaltenen Sermones wirklich „un tout autre ton" hat (so Daniélou bei D., 25, Anm. 91).

Für D. bilden die 15 Homilien eine Einheit, die wahrscheinlich in Nyssa nach 394 gehalten worden sind (30, 32). Diese Predigten seien dann von Gefährten mitstenographiert und von einem μεταγράφων ins Reine gesetzt, von Gregor per Diktat ergänzt und dann durch Abschreiben veröffentlicht worden (23). Mit der so vorgestellten Entstehung des Textes kombiniert D. seine Interpretation des Prologs, in dem Gregor die Entstehung des Textes selbst beschreibt (σημείωσις als Aufzeichnung durch die Gefährten, 15f, und ὑπηγορία als Diktat der Zusätze durch Gregor, 8f, Anm. 19), mit der von Lendle anläßlich der Edition des „Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem" hypothetisch beschriebenen „Editionstechnik". Dann wäre allerdings die Frage zu stellen, ob sich nicht die von Gregor diktierten Zusätze von dem durch den μεταγράφων erstellten Rohmanuskript literarkritisch abheben lassen müßten.

Solchen Problemen würde man entgehen, wenn man die Arbeit der Gefährten doch als Vorarbeit für die Predigten ansieht bzw. keinen μεταγράφων ansetzt (der im Prolog ja auch nicht genannt wird). Weitere Fragen zur Entstehung des Textes ließen sich angesichts der unterschiedlichen Länge der einzelnen Homilien[1] und der Gesamtzahl der Homilien stellen[2]. Schließlich bleibt fraglich, wie sich der Bezug zu der im Prolog genannten Fastenzeit herstellen läßt (D. ist eher vorsichtig, 29).

[1] So umfaßt Hom. VII 45 S., Hom. VIII aber nur 16 S. von Langerbecks Edition in Bd. VI der Gregorii Nysseni Opera (im folgenden GNO).

[2] 15 Homilien als Tagespredigten (vgl. GNO VI,71) reichen – die Randsonntage miteingerechnet – genau für zwei Wochen; könnte das nicht ein Hinweis auf einen zeitlich begrenzten Anlaß der Homilien sein?

Der Schwerpunkt von D.s Arbeit liegt nicht in der historischen Einordnung, sondern (dem synchronen Ansatz entsprechend) in der Auslegung des Inhalts. Als Grundlage dafür dient eine recht ausführliche Textparaphrase, die an vielen Stellen Gregors Auslegung mit der alttestamentlichen Exegese des hebräischen Textes im 20. Jh. vergleicht. „Damit ist nicht beabsichtigt, die Exegese Gregors aus der Sicht moderner Auslegung zu kritisieren – ihre Fremdheit für den heutigen Leser soll jedoch spürbar bleiben" (1).

D. stellt meistens den Gegensatz zwischen Gregors Auslegung und der modernen Exegese heraus, konstatiert aber auch an einigen Stellen die Übereinstimmung. Insgesamt stellt er beide Auslegungen durch Gedankenstriche voneinander getrennt (bis zu viermal auf einer Seite) recht unvermittelt nebeneinander. So bleibt zu fragen, was dieser Vergleich mit der modernen Exegese des hebräischen Textes für das Verständnis von Gregors Text austrägt. Ein Vergleich mit den Schwerpunkten von Origenes' Auslegung sowie eine Aufarbeitung der zahlreichen Verweise Langerbecks in GNO VI bleibt somit ein Desiderat. Die Paraphrase von Gregors Auslegung selbst ist an vielen Stellen sehr erhellend und vermittelt vor allem demjenigen, der in GNO VI eine Stelle nachschlagen möchte, einen raschen Zugriff auf den nicht immer leicht verständlichen Kontext.

Der Systematische Teil soll Gregors Aussagen nicht „in ein vorgegebenes dogmatisches System" einordnen (weswegen D. auch die Versuche Canévets, für die Hoheliedauslegung einen „Plan" aufzustellen, ablehnt; 391f, Anm. 1), sondern „behutsam die großen Linien theologischen Denkens in diesem Werk" freilegen und systematisieren (1).

D. konzentriert sich dabei auf vier Kerngedanken: „Gregors ‚pädagogische Perspektive' (Kap. I), seinen ‚Leitgedanken der Veränderung zum Besseren' (Kap. II), die ‚Chancen des Menschen angesichts der Unfaßbarkeit Gottes' (Kap. III) und das ‚Thema der erotischen Liebe' (Kap. V)" (223); das IV. Kap. stellt einen Exkurs zum Thema *Mystik* dar.

*Die einzelnen Kap. beginnt D. mit einem Blick auf Gregors Terminologie, bevor er dann in unterschiedlicher Gliederung das jeweilige Thema bespricht und seine Erläuterungen jeweils zusammenfaßt („Auswertung" oder „Ergebnisse").*

Die pädagogische Perspektive bezieht er auf die Erziehung durch den Schrifttext, die Unterweisung innerhalb des gedeuteten Hoheliedgeschehens und die Interpretation derselben als Belehrung innerhalb der Kirche (241). D.s Interesse richtet sich dabei vor allem auf diejenigen, die die Erziehung empfangen, also die Hörer der Predigt und die Gefährtinnen der Braut im Hohelied; die Christologie (etwa der Vergleich zwischen Salomo und Christus in GNO VI, 210–205) und die Ekklesiologie (vor allem die von Hom. VII entworfene Ämterlehre der Kirche; vgl. dazu die Diss. von Shea) werden dabei jedoch nur am Rande berührt (vgl. aber 238f, 314f). Anhand der Ämterlehre in Hom. VII und XV, die die Bischöfe, Priester, Asketen und Lehrer, nicht jedoch die Gemeindechristen ausführlich beschreibt, wäre die Frage zu stellen, ob Gregors Predigten einen konkreten Adressaten vor Augen haben. Die Ausrichtung der Ekklesiologie auf die Ämter und Asketen könnte vielleicht doch eher dafür sprechen, daß Gregor sich an Geistliche und Mönche wendet. Den Gedanken des Aufstieges der „Braut", also der Seele, ordnet D. in ähnliche Gedanken ein und faßt den gesamten Komplex unter dem Stichwort „Veränderung zum Besseren" zusammen (247). Er wendet sich gegen Daniélous Systematisierung eines Drei-Wege-Aufstieges, möchte aber Mühlenbergs Interpretation des Aufstiegs der Seele als einen solchen der Erkenntnis durch weitere Aspekte (besonders den der Ethik) ergänzt haben (284–288). Daß freilich der Erkenntnis bei dem Gedanken der Veränderung zum Besseren eine entscheidende Rolle zukommt, zeigt sich an den beiden folgenden Kap.n, die sich mit der Unfaßbarkeit Gottes und der „Mystik" auseinandersetzen.

Die Stärke von D.s Arbeit besteht darin, daß er die einzelnen Begriffe Gregors zur Grundlage seiner Auslegung macht[3]. Besonders die Kap. III–V bieten so eine sehr präzise Interpretation der differenzierten Gedanken Gregors. Dabei wird besonders deutlich, daß die apophatischen Aussagen Gregors nicht als negative Theologie zu einem prinzipiellen Agnostizismus führen, sondern sich hauptsächlich auf die φύσις Gottes beziehen (wobei D. zu Recht auf die Eunomiuskontroverse verweist), während im Bereich des Glaubens und der Veränderung der Seele zum Besseren durchaus ein Zugang zu Gott möglich ist, der allerdings niemals an sein Ziel gelangt (305). Genau diese Ambivalenz zwischen Unfaßbarkeit und indirektem Zugang weist D. in dem Begriff μυστήριον nach (332).

Von diesem Begriff aus beschäftigt sich D. mit der Frage, inwiefern sich von einer Mystik Gregors sprechen läßt. Vorstellungen wie die Einheit der Seele mit Gott oder die Ekstase beruhen ihm zufolge auf dem Hoheliedtext

[3] Nur einige wichtige seien hier genannt: α *privativum* 291f; ἀγάπη 354.369–374; αἴσθησις παρουσίας 300–305; Vorsilbe ἀνα- 244; διδάσκειν 224; ἔκστασις 346–349; ἕνωσις u. ä. 340–345; ἐπιθυμία 354f.364–369; ἔρως 356.369–374; μανθάνειν etc. 224f; μυσταγωγία 335f; μυστήριον 330–335; νύμφη/νύμφιος 380f; παιδεύειν 224f; Vorsilbe προ- 354; συζυγία 354 Anm. 2.382; ὕψος/ὑψοῦσθαι 245.

und gehören zum Gedanken der Veränderung der Seele zum Besseren (344, 349). Demnach schildert Gregor also nicht eine eigene, individuelle Erfahrung, sondern entwirft eine theologische Konzeption für alle Menschen (nicht nur für wenige ausgewählte Mystiker). Die Kennzeichnung als „mystisch" möchte D. auf den Gedanken bezogen wissen, daß die Veränderung der Seele sich als unendlich voranschreitendes Transzendieren verstehen läßt (344, 350). Er geht so den Weg zwischen Mühlenbergs auf den Unendlichkeitsbegriff ausgerichteter Interpretation (die er als „Engführung", 323, ergänzen möchte) und Daniélous „‚mystischer' Gregor-Interpretation" (323). Der Einordnung der Hoheliedauslegung als Gemeindepredigten entsprechend, lehnt er eine monastisch-spirituelle Interpretation als nicht belegbar ab (351f mit Anm. 72).

In dem V. Kap. zeigt D., daß Nygrens Interpretation von Eros und Agape für Gregors Hoheliedauslegung viel zu pauschal ist; vielmehr bedeutet ἔρως eine ganz besonders intensive Liebe, stellt also gegenüber ἀγάπη eine Steigerung dar; jedoch können beide Substantive sowohl von der Liebe Gottes wie auch von der des Menschen ausgesagt werden (373f). Das Thema der erotischen Liebe stellt D. zufolge für Gregor besonders die Möglichkeit dar, die Intensität des menschlichen Verlangens und die Dynamik des unendlichen Aufstiegs darzustellen (389f). In der Dynamik dieses Prozesses und der Zuwendung Gottes sieht D. schließlich die beiden inneren Punkte, die alle vier dargestellten Themen inhaltlich miteinander verbinden (394f).

D. hat ein nicht nur interessantes, sondern in vieler Hinsicht auch anregendes Buch vorgelegt. Für die Gregorforschung stellt seine Arbeit einen wichtigen Diskussionsbeitrag zu einem zentralen Werk dar. Dabei wirft sie erneut die Frage nach der Einordnung der Hoheliedauslegung auf.

Münster Volker Henning Drecoll

**Hamm**, Berndt / **Möller**, Bernd / **Wendebourg**, Dorothea: **Reformationstheorien.** Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 139 S., kart. DM 24,80

Zum hundertjährigen Reformationsjubiläum erschien 1617 in Holland ein mit schriftlichem Kommentar versehener Kupferstich, auf dem eine Tafelrunde zu sehen ist, die dicht gedrängt um ein den Bildmittelpunkt markierendes Kerzenlicht gruppiert ist: „t' Licht", so steht zu lesen, „is op den kandelaer gestelt". Dem Betrachter den Rücken zuwendend, eben noch im Vordergrund und doch schon an den äußersten Bildrand geschoben, repräsentieren ein anonymer Papst, ein Kardinal und ein Mönch, denen ein teuflischer Luzifer beigesellt ist, die Mächte der Finsternis und des falschen Scheins, welche das helle Licht der Reformation mit dem faulen Atem ihres Lügengeistes, wie es u. a. heißt, vergeblich auszublasen versuchen. Ihnen gegenüber und erleuchtet von dem klaren und warmen Licht, in welchem das vor ihm aufgeschlagene Bibelbuch erstrahlt, finden wir – in bewegt-bewegender Weise die offene Schrift auslegend – Martin Luther, daneben Calvin, der auf den (geschlossenen) Kanon verweist, und im Verein mit beiden eine Schar weiterer Reformatoren, die im Unterschied zu den feindseligen Dunkelmännern allesamt als individuelle Lichtgestalten mit unterschiedlicher Ausstrahlung dargestellt und namentlich benannt sind: Den Hauptpersonen eng verbunden Melanchthon und Beza, anschließend Hus, Bucer und Wyclif, dahinter Bullinger, Vermigli, Knox, Hieronymus von Prag, Zwingli und im zweiten Glied Zanchi, Perkins, Flacius und Oekolampad, ergänzt durch Georg von Anhalt, Jan Laski, Wilhelm Farel, Johannes Sleidan, Philipp Marnix und Franz du Jon, deren Porträts gesondert beigegeben sind. Alles in allem: ein Reformationsbild lichter Eintracht.

Daß sich das Problem von Einheit und Vielfalt der Reformation im Blick auf die historische Wirklichkeit komplexer und komplizierter darstellt, zeigt der exemplarische Disput, den drei Kirchenhistoriker aus Anlaß einer Göttinger Vorlesungsreihe und eines anschließenden Symposions geführt haben und der jetzt in Auszügen und in Zusammenhang mit je einem einschlägigen Aufsatz der Diskutanten veröffentlicht worden ist. Die Fragen, um die es in dem Disput im wesentlichen ging, sind im Vorwort folgendermaßen umschrieben: „Was ist das – *die* Reformation? Kann man von der einen Reformation überhaupt sprechen? Zerfällt sie nicht vielmehr bei genauerem Hinsehen in eine Vielzahl von Impulsen, Bewegungen, Konfessionen und Interessen? Oder ist das Verbindende und Gemeinsame so grundlegend, daß man sie als Einheit verstehen muß?" (5)

Folgt man Bernd Moeller (9–29: *Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation*), dann ist letztere Frage zumindest in bezug auf die Frühzeit der Reformation eindeutig zu bejahen. Unter modifizierter Bestätigung seiner 1984 entwickelten These (vgl. B. Moeller, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: ARG 75 [1984], 176–193), „in der Geschichte der Reformationsbewegung seien die Jahre vor 1525 als eine Phase der ‚lutherischen Engführung' zu charakterisieren" (21), spricht Moeller nun von einer „evangelischen Engführung" (vgl. 21, Anm. 22). Der der Musikwissenschaft entstammende Begriff der Engführung soll dabei das Phänomen benennen, „daß voneinander entfernte Linien zusammengeführt und verdichtet werden und durch diese Zusammenführung zu neuer Wirkung kommen. Etwas Vergleichbares", so Moeller, „hat sich ... in den Verständigungsprozessen der frühen Reformation ereignet." (130) Anders als etwa Franz Lau, der die frühe Reformation als „Wildwuchs" kennzeichnete (vgl. F. Lau, Reformationsgeschichte bis 1532, in: ders. / E. Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen $^{2}$1969, bes. 2), ist Moeller daher der entschiedenen Meinung, „die Reformation sei in ihren Ursprüngen nicht in erster Linie als ein multiformer, sondern als ein kohärenter Vorgang einzuschätzen" (27), bei dem Luther eine unersetzliche, nicht austauschbare geschichtliche Rolle gespielt habe. Sei es doch die von diesem wiederentdeckte Rechtfertigungslehre gewesen, welche die Massen bewegt und in Kritik und Konstruktion zu einer jedenfalls anfangs gemeinsamen und keineswegs divergierenden oder gar in sich widersprüchlich-feindseligen geschichtlichen Bewegung – eben der Reformation – vereint habe.

Die Antithese zu dieser Auffassung formuliert Dorothea Wendebourg, deren Beitrag (31–51: *Die Einheit der Reformation als historisches Problem*. Der eingangs erwähnte Kupferstich findet sich S. 30) die gekupferte Reformationsconcordia späterer Zeiten sogleich mit den Realitäten der originären Historie zu konfrontieren sucht: „Nicht Eintracht, sondern Streitigkeiten, nicht Gemeinschaft, sondern Verweigerung der Abendmahlscommunio – so sah die Wirklichkeit aus." (32) Dem korrespondiert die historiographische Grundannahme Wendebourgs: „Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformation. Darin, daß die Führer der zeitgenössischen Kirche sich von den Reformatoren und reformatorischen Gemeinden trennten, die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen aufhoben – in den individuellen Exkommunikationen von der Bannbulle gegen Martin Luther an bis zu den Anathemata des Trienter Konzils –, darin wurden diese in all ihrer Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit zusammengefaßt." (34) Verdankt sich demnach die Einheit der Reformation, welche sich binnenperspektivisch nicht identifizieren läßt, dem außenperspektivischen Urteil der Gegenreformation, so ist es nur konsequent zu sagen, daß schon der Begriff der Reformation selbst nichts anderes ist als eine Funktion gegenreformatorischer Reaktion. Ohne sie und ohne die durch sie bezeichnete Alternative wäre es nach Wendebourg angemessener, den Singular „Reformation" durch den Plural „Reformationen" zu ersetzen. Daß diese Schlußfolgerung nicht zu ziehen ist, basiert, wie gesagt, nicht auf der von Wendebourg ausdrücklich geleugneten Möglichkeit, die Reformation vermittels eines theologischen oder genetischen Ansatzes binnenperspektivisch als Einheit zu begründen; vielmehr gelangt, um es zu wiederholen, die Reformation zur Einheit ihrer selbst und damit zu einem identischen Begriff erst durch das alternative Externurteil der Gegenreformation, dessen Außen nun freilich „gerade nicht äußerlich" (50), sondern so geartet sein soll, daß es die Singularform der Reformation und ihre Einheit nicht nur ermöglicht, sondern notwendigerweise hervorruft. „Die Reformation gibt es nur als eine Seite jenes Geschehens, in dem die westliche Christenheit auseinandertrat. Deshalb ist die Bruchlinie, an der das geschah, konstitutiv für die Sache selbst. Weil diese Bruchlinie aber als kirchentrennender Schnitt durch das Urteil der Gegenreformation gezogen wurde, wurde sie aus deren Sicht gezogen – nach dem Maßstab der Stellung zur kirchlichen Tradition als letztverbindlicher Instanz. Daran gemessen trat die westliche Kirche in zwei Teile auseinander, ist das eine Ergebnis der Trennung die reformatorische Christenheit und die gesamte Entwicklung, auf die dieser Teil zurückgeht, die eine Reformation – ebenso eine, wie die dem anderen Teil zugrundeliegende Gegenreformation. Und an jenem Maßstab gemessen sind alle Gegensätze innerhalb der Reformation zweitrangig, wie auch immer sie aus der Innenperspektive zu gewichten sind und von den Beteiligten eingeschätzt wurden." (50) Was immer dies genau bedeuten mag, klar ist neben der kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Orientierung der Perspektive (vgl. 62) die offenkundige Differenz zu der von Moeller bekräftigten (vgl. 52ff) Auffassung, die Reformation sei binnenperspektivisch und nicht zuletzt aufgrund ihres Schriftprinzips und ihrer Rechtfertigungslehre als ursprüngliche Einheit zu betrachten und von den Zeitgenossen auch als solche betrachtet worden.

Man muß kein Hegelianer sein, um die Erwartung zu hegen, daß dort, wo zwei sich streiten, ein dritter wenn nicht sich freuen, so zumindest darum bemüht sein wird, den vorhandenen Gegensatz zu vermitteln und dadurch aufzuheben, daß er dessen Bestimmungsgründe als Momente eines synthetischen Zusammenhangs vereint. Berndt Hamm enttäuscht diese Erwartung nicht: in seinem zu einer umfangreichen Studie ausgearbeiteten Referat (57–127: *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte*) bezieht er eine mediatorische Position, welche Gemeinsamkeit und Differenz verbindet und die Reformation als ein Geschehen zu würdigen sucht, in welcher gegebene Widersprüche umfassende Kohärenz nicht ausschließen und Einheit nicht gleichförmige Einheitlichkeit bedeuten muß. Was die kohärente Einheit der Reformation betrifft, so rechnet Hamm erklärtermaßen und in betontem Unterschied zu Wendebourg mit einem „inneren Zusammenhang der reformatorischen Bewegungen und Konfessionsrichtungen" (63), der es möglich und erforderlich macht, von der Reformation und ihrer sozusagen intrinsischen Identität zu sprechen. Dabei findet er das Gemeinsame der Reformation vor allem in dem fundamentalen Bruch mit dem mittelalterlichen Gradualismus. Ihm gegenüber stelle die normative Zentrierung (vgl. B. Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 [1992],

241–279), wie sie die Reformation mit ihrer Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes, der Heiligen Schrift als alleiniger Normquelle, der Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken, schließlich auch mit ihrem Gemeindeprinzip – um vom sonstigen 33-Punkte-Katalog Hamms zum „Gemeinsam-Reformatorischen" zu schweigen – erbringe, eine nicht mehr zu integrierende und damit systemsprengende Alternative dar, deren alternativer Charakter durchaus in der Eigendynamik der Reformation selbst begründet liege und keineswegs erst durch den gegenreformatorischen Kontext in Erscheinung trete. Bestätigt wird die reformationsinterne Gemeinsamkeit normativer Zentrierung durch dies, was Hamm als Durchdringungsvermögen und Überschreitungsfähigkeit der Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit der Reformation beschreibt, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Reformation tradierte soziale, politische, ökonomische und kulturelle Unterschiede zu integrieren bzw. transzendieren und sich nicht zuletzt auf diese Weise als identische Geschichtseinheit zu konstituieren vermochte. Erwähnt wird in diesem Zusammenhang auch und besonders „die große Durchlässigkeit zwischen den Stadtreformationen, den territorialfürstlichen Reformationen, dem ritterschaftlichen Eintreten für die Reformation und den bäuerlichen Reformationsvorgängen auf dem Dorfe, weiter die Durchlässigkeit zwischen einer sog. ‚Reformation von oben' und einer ‚Reformation von unten', der Reformation des ‚Gemeinen Mannes' und der obrigkeitlichen Reformation", ferner „de(r) Austausch zwischen den verschiedenen Reformationsgegenden Deutschlands und schließlich die Durchlässigkeit zwischen verschiedenen Phasen der Reformation, besonders die Kontinuität zwischen den Jahren vor und nach der Zäsur von 1525/1526" (112). Belegt dies und vieles mehr die intensive und extensive Kohärenz der in sich einen Reformation, so möchte Hamm doch auch – stärker als ihm dies unter der Voraussetzung der scharf kritisierten Moellerschen „Engführungsthese" als möglich erscheint – die mannigfach differierende und divergierende Vielfalt herausgestellt wissen: „Sobald die Reformationsbewegung eine gewisse Breite und Vielstimmigkeit erreicht, sobald neben Luther auch zahlreiche Prediger und neben ihnen auch viele Laien das Wort ergreifen, d. h. besonders nach dem Wormser Reichstag 1521/22 und kulminierend in den Jahren 1523–25, zeigt sich auch sofort – und zwar nicht nur in latenten Spannungen, sondern auch in offenen Konflikten – eine innerreformatorische Vielfalt und Divergenz. Es gab nie eine ‚enggeführte' Reformationsbewegung, nie eine Einheitlichkeit der Reformation." (122f)

Ergebnis: „Zur genuinen Reformation gehört das Gemeinsame ebenso wie die Vielfalt." (127) In diesem von Hamm auf den Begriff gebrachten Resultat wissen sich die Kontrahenten bei allem vorhergehenden Streit zum Schluß alle gut aufgehoben und auffällig einig. Offen scheinen im wesentlichen nur noch das Problem, „wie das Gemeinsame, wie das Verschiedene und Gegensätzliche zu gewichten" ist, und die Frage, „nach welchem Maßstab solche Gewichtung zu erfolgen hat" (132). „Solange diese Fragen nicht erörtert werden", meint Wendebourg, „besteht die Gefahr, daß ein Disput über unser Problem ein Schattenboxen darstellt, bei dem jeder auf einer anderen Ebene streitet, und schließlich Begriffe, die alle verwenden, aber unterschiedlich füllen – ‚Einheit', ‚Gemeinsamkeit', ‚Differenz' usw. – hin- und hergeschoben werden." (132f) Dem dürfte in der Tat so sein: doch lassen sich bekanntlich nicht nur Begriffe, sondern auch Gewichtungen einschließlich der Gewichtsmaße, nach denen sie erfolgen, verschieben, solange man kein kanonisches Richtmaß einzuführen gedenkt. Im entscheidenden dürfte das Problem daher auf die alte – nicht nur für die Kirchenhistoriographie relevante – Frage hinauslaufen, wie sich geschichtlich-rezipierende Anschauung und konstruktiv-interpretierender Begriff zueinander verhalten. Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind, hatte Kant einst konstatiert. Für die Aktualität dieser Feststellung bietet der Disput über Reformationstheorie einen manifesten Beleg. Seine Stärke besteht darin, daß er Anschauung und Begriff durchweg in Verbindung zu bringen versucht, seine verbleibende Schwäche, daß nicht hinreichend klar wird, in welcher Weise dies zu geschehen hat bzw. tatsächlich geschieht. Die Folge davon ist, daß in den einzelnen Reformationstheorien nicht immer deutlich wird, wie das Besondere des historischen Gegenstandes auf die Allgemeinheit der geschichtstheoretischen Kategorien bezogen ist und umgekehrt. Wie lautete das Hammsche Ergebnis, in dem die Kontrahenten je auf ihre Weise sich wiederfinden konnten? „Zur genuinen Reformation gehört das Gemeinsame ebenso wie die Vielfalt." (127) Diese Aussage ist gewiß nicht zu bestreiten. Doch liegt genau hier ihr Problem; es besteht näherhin darin, daß die zitierte Wendung in Konsequenz ihrer gesteigerten Abstraktheit und entgegen ihrem ausdrücklichen Inhalt keinen erkennbaren Bezug zum genuin Reformatorischen mehr aufweist, sondern in gänzlich unspezifischer Weise dies formuliert, was uneingeschränkt allgemeingültig für alles Geschichtliche in Anschlag zu bringen ist, ohne daß es dazu einer besonderen Anschauung bedürfte.

München Gunther Wenz

# Dogmatik

**Krenski,** Thomas: **Hans Urs von Balthasar.** Das Gottesdrama. – Mainz: M. Grünewald 1995. 184 S. (Theologische Profile), kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1866-0

Nach seiner Freiburger Diss. „Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars", die 1990 in der „Sammlung Horizonte (Neue Folge, Bd 28)" des Johannesverlags Einsiedeln erschienen ist, kann Thomas Krenski nun mit einer weiteren Arbeit über den Schweizer Theologen aufwarten. Im Vorwort erklärt er seine Absicht: „Das vorliegende Buch verfolgt nicht das Ziel, eine flächendeckende Einführung in die weitverzweigte Theologie Hans Urs von Balthasars zu geben" (8). „Ziel . . . aber ist es, die ganzheitliche Genese ausgewählter theologischer Traktate zu verfolgen. Es bemüht sich, in Balthasars Leben und Werk die Synthese von Biographie und Theologie auszumachen" (7). Balthasars Theologie auf ihre biographischen Wurzeln zu befragen, scheint in der Tat ein vielversprechendes Unternehmen zu sein. Solange der Theologe lebte, dachten wohl nur wenige an die Biographie dieses außergewöhnlichen Mannes, der stets von seiner Person abgelenkt hat und nur das Werk sprechen lassen wollte. Erst nach seinem Tod regt sich allmählich auch das biographische Interesse. Ein solches Interesse verdient deshalb gefördert zu werden, weil zu erwarten steht, daß sich in der Biographie dieses Mannes ein Stück der neueren Theologiegeschichte wie in einem Brennpunkt versammelt und verdichtet. Doch bevor dieser umgreifende Horizont ins Auge gefaßt werden mag, ist erst einmal die eigentliche Biographie zu konturieren.

K. macht sich an die Arbeit, indem er ein (allerdings recht grobes) tabellarisches Raster des „Curriculum vitae" (Ausbildung, Basel 1940–1949, Zürich 1950–1956, Basel 1956–1988) an den Anfang stellt. Dieser „Erste Blick auf Hans Urs von Balthasar" wird dann in den sechs Kap.n, die sich in lockerer Folge anschließen, gleichsam mit schärferer Fokussierung auf gewisse Teilausschnitte fixiert. Zweifellos originell ist die Betitelung der Kap. mit den Namen ausgewählter Weggefährten (und einer Frau, deren Rolle mit dieser Kategorie freilich nicht adäquat beschrieben wird, wie die Ausführungen des Vf.s an der entsprechenden Stelle zeigen). Die Weggefährten fungieren wie Schlüssel, die jeweils den Zugang zu einem Aspekt der facettenreichen Persönlichkeit Balthasars und seines Werkes eröffnen sollen: Rudolf Allers zur Musikalität, Erich Przywara zum philosophischen Ingenium, Paul Claudel zum Theodramatiker Balthasar, Henri de Lubac zur Ekklesiologie, Adrienne von Speyr zu einer „experimentellen Dogmatik", Robert Rast zum spezifisch Balthasarschen Engagement in der Pastoral. Hier wird neben anderen Aktivitäten auch seine „Briefkartenseelsorge" angesprochen, die geradezu charismatischen Charakter hatte.

Jedes Kap. wird mit drei Punkten untergliedert, deren Formulierungen zu erkennen geben, daß ein kreativer Geist am Werke ist. Ein solches Vorgehen verheißt, ein möglichst lebensnahes Bild des Titelhelden entwerfen zu können, das auf jeden Fall der Gefahr entgeht, ihn über den konventionellen Leisten eines theologischen Faches zu schlagen. Denn jeder Balthasar-Leser wird schon nach wenigen Seiten erkennen, daß hier einer der selten gewordenen Vertreter universaler Gelehrsamkeit spricht, der die Fächer der Theologie auf souveräne Art zu übergreifen vermag.

Nach der Lektüre des Buches stellt sich die Frage, wie der Vf. sein originelles Konzept durchgeführt hat. Dazu meint der Rez. feststellen zu müssen, daß sich der Vf. selbst eine Grenze gezogen hat, indem er fast durchweg werkimmanent vorgeht. Er beschränkt sich im wesentlichen auf die Auswertung der autobiographischen Texte Balthasars und themenspezifischer Passagen aus dessen Œuvre. Besonders gut gelungen ist dabei m. E. die Zusammenraffung der „Theodramatik" auf den S. 62–85. Auch die als Begegnungspartner aufgerufenen Personen werden vorwiegend in der Binnenoptik Balthasars gesehen.

Um diese Grenze überschreiten zu können, wäre freilich eine Menge von Vorarbeiten notwendig gewesen, für die dem Vf. offensichtlich die Zeit gefehlt hat. Eine wissenschaftlich ernst zu nehmende Biographie muß vorerst noch auf sich warten lassen, bis auch ungedruckte Quellen, Archivalien, mündliche Zeitzeugen etc. kritisch gesichtet und ausgewertet worden sind.

Nachdem auf die prinzipielle, d. h. in der werkimmanenten Methode gelegene Grenze des Buches hingewiesen ist, sollen noch etliche Errata oder Fragezeichen mitgeteilt werden, um der künftigen Balthasar-Forschung den Umweg der Fehlersuche zu ersparen. Nur ungern schlüpft der Rez. in die undankbare Rolle des „Beckmessers", wenn er der Seitenzahl folgend die Dinge auflistet, die er während der Lektüre am Seitenrand vermerkt hat.

*11*: Die Gymnasialzeit datiert von 1917–1924 (nicht 1916–1923). *16*: „1920 begann der junge Balthasar seine Gymnasialzeit im Schweizer Benediktinerkolleg Engelberg." Bereits am 11. Oktober 1917 trat Balthasar in die genannte

Stiftsschule ein. *16*: Den kurzen Aufsatz „Die Kunst der Fuge" (1928), der gerade drei Seiten füllt – auf der vierten stehen nur noch fünf Gedichtzeilen von Rudolf Borchardt –, zu einem „Artikel über die Struktur der abendländischen Musikgeschichte" hochzuschrauben, geht m. E. über die Absicht Balthasars hinaus, der im Untertitel bescheidenere Töne angeschlagen hat, nämlich „Paralipomena zu einer Aufführung". *20*: Adrienne von Speyr war mit Heinrich Barth, dem älteren Bruder des Theologen, befreundet, nicht Christoph. *44*: Die Bekanntschaft zwischen Przywara und Balthasar könnte m. E. schon vor der Pullacher Zeit erfolgt sein und zwar im Sommer 1927 bei den Kursen des sog. „Michael-Instituts" in Wyhlen. Auf jeden Fall hatte Balthasar bereits vor seinem Ordenseintritt Przywara literarisch zur Kenntnis genommen, da er in zwei Anmerkungen seiner Promotion auf ihn verweist (S. 216, Anm. 342: E. Przywara, Das Geheimnis Kierkegaards, München 1929; S. 218 Anm. 458: ders., Eschatologismus, in: Stimmen der Zeit 1929, 229).

*55* (u. S. 160): „Wenn man das Programmheft des Schauspielhauses Zürich aus den Jahren 1943/44 zur Hand nähme, stieße man auf den ersten Seiten auf einen Beitrag des Basler Studentenpfarrer Hans Urs von Balthasar . . . Wie kommt der Priester Hans Urs von Balthasar dazu, mit einem Leitartikel ein Theaterereignis zu kommentieren, das darin bestand, daß Paul Claudels Drama ‚Le soulier de satin' vor seiner französischen Uraufführung in Zürich seine deutsche Erstaufführung erlebte"? Ich habe das erwähnte Programmheft vor mir liegen und dazu die Korrespondenz, die ich vor Jahren im Zusammenhang meiner Balthasar-Diss. mit dem Schauspielhaus Zürich geführt habe. Die deutschsprachige Erstaufführung von „Der seidene Schuh" (in der Übertragung von Balthasar) war am 10. Juni 1944. Die Uraufführung (in einer für die Bühne gekürzten Fassung) fand bereits am 27. November 1943 in der „Comédie Française" in Paris statt (vgl. Kindlers Literaturlexikon VI, Zürich 1982, 8919). In einem Interview mit Angelo Scola sagte Balthasar: „Claudel, Péguy und Bernanos sind mir unentbehrliche Lebensgefährten geworden, den ‚Seidenschuh' habe ich mindestens fünfmal übersetzt, bis er seine deutsche Endgestalt fand (er wurde in Zürich zum erstenmal deutsch aufgeführt, noch ehe die Pariser Uraufführung stattfand)" (Prüft alles, das Gute behaltet, Ostfildern 1986,9). Diesen Passus hat K. offensichtlich im Auge. Doch mit den historischen Daten läßt sich diese Aussage nicht vereinen. Hier muß Balthasar beim Gespräch ein Gedächtnisfehler unterlaufen sein. Er hat m. E. die Daten von Claudels „Seidenen Schuh" mit denen von Bernanos „Die begnadete Angst" verwechselt. Denn beim letztgenannten Drama trifft es zu, daß die Uraufführung in der deutschen Fassung (übersetzt von Eckart Peterich) am 14. Juni 1951 in Zürich noch vor der französischen Erstaufführung (Paris, 6. Juni 1952) erfolgt ist. Bekanntlich hat Balthasar auch an der Wiege dieser Uraufführung Pate gestanden, weil er die Zürcher Theatertruppe auf das von Albert Béguin in den „Cahiers du Rhône" veröffentlichte, ursprünglich als Drehbuchtext verfaßte, posthume Werk des Dichters Bernanos hingewiesen hatte. Im Programmheft zur Uraufführung schreibt Béguin: „Das Zürcher Schauspielhaus hat somit die Ehre der Uraufführung, die derjenigen von Paris, die für die nächste Saison angekündigt ist, vorausgeht . . ."

*57*: Der Name des Schauspielers lautet Kurt Horwitz. *64*: Balthasar studierte nicht „seit 1924 in Berlin", sondern verbrachte nur das Wintersemester 1926/27 in dieser Stadt. *74*, Anm. 77: lies „Der Schmerz Gottes". *82*, Anm. 104: Nachlaßbände III/IV, nicht II/IV. *89*: jansenistische. *92*: es fehlt die Quellenangabe des Briefes, der bei E. Guerriero, S. 410 im Anhang abgedruckt ist. *101*: Die „Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe" umspannt den Zeitraum von 1942–1952 mit 51 Bändchen. *104*: Die Reihe heißt „Beten heute".

*121*: Gegen die Interpretation von Balthasars Aufsatz „Integralismus heute" (1988) möchte ich Bedenken anmelden. Wie K. richtig vermerkt, handelt es sich bei dem Aufsatz um eine Umarbeitung des älteren Aufsatzes „Integralismus" (1963). Während die erste Fassung offen das „Opus Dei" nennt und attackiert, vermeidet die neue, umgearbeitete Fassung jedwede namentliche Nennung irgendeiner Gruppierung. Aber auch die scharfe Kritik von 1963 stand innerhalb der Klammer eines einleitenden Passus, den man nicht übergehen sollte. Ich zitiere: „Da die Integralisten keine Sekte sind, sondern Mitchristen in derselben katholischen Kirche, läßt sich ihr Bereich nur annähernd umgrenzen, in leisen Abschattungen vom Zentrum zur Peripherie hin. Wer von uns ist der Versuchung nie erlegen, Geistliches mit weltlichen Mitteln durchzusetzen? Doch wohl nur die authentischen Heiligen, und auch sie vielleicht erst nach Läuterungen. Mit den folgenden Hinweisen gilt es daher nicht, Mitchristen zu isolieren und an den Schandpfahl zu stellen; nur Hinweise auf etwas, was uns alle bedrohlich angeht, sind möglich, sind christlich tragbar. Wir solidarisieren uns mit dem, was wir kritisieren" (Wort und Wahrheit 18 [1963], 740). Die vom Vf. vorgelegte Zitaten-Collage ist keine umsichtige Interpretation des Textes und verstößt gegen die von Balthasar angemahnte Haltung. Im übrigen weiß ich aus authentischer mündlicher Quelle, daß für ihn die Streitsache „Opus Dei" ad acta gelegt war, nachdem es 1982 eine Personalprälatur geworden war und den Status eines Säkularinstitutes aufgegeben hatte. Der wunde Punkt lag also in der divergierenden Konzeption der Idee des Säkularinstitutes.

*163*: Der Ort, wo das „Michaels-Institut" seine Kurse abhielt, wird „Wyhlen" (jetzt: Grenzach-Wyhlen) geschrieben. Zum Michaels-Institut wären noch die Äußerungen von Max Müller, der auch ein ehemaliger Kursteilnehmer war, zu berücksichtigen (in: Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 35–38).*164*: 11. Z. v. o.: Lies 1945 (bzw. 8.12.1944), nicht 1948.

Während die Diss. den Vf. als theologischen Wissenschaftler ausgewiesen hat, zeigt er sich in diesem Werk von einer popularisierenden Seite. Er versteht es, die Früchte seiner wissenschaftlichen Untersuchung und erneuter Studien einem größeren Leserkreis in ansprechender Form mitzuteilen. Ausgehend von einem originellen Ansatz hat er in flüssiger Sprache ein Profil Balthasars gezeichnet, das für ein theologisch interessiertes Publikum bestimmt ist. Die Balthasar-Forschung wird dankbar den Ansatz aufgreifen, aber noch eine gute Wegstrecke intensiver Forschungsarbeit zurücklegen müssen, bis sich das Profil zur gültigen biographischen Gestalt rundet.

Augsburg Manfred Lochbrunner

**Müller,** Gerhard Ludwig: **Katholische Dogmatik.** Für Studium und Praxis der Theologie. – Freiburg: Herder 1995. XXXII, 879 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–23334–7

Diesem Dogmatikhandbuch „für Studium und Praxis der Theologie" wurde eine Auszeichnung zuteil, die höchst selten einem Opus katholischer Theologie widerfährt: Es wurde in der liberal-konservativen, jedenfalls nicht gerade theologieinteressierten „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" ziemlich ausführlich besprochen (12. April 1995). Vielleicht liegt der entscheidende Grund darin, der dort kurz und knapp – als Antwort auf die Frage, worin sich das Buch von vergleichbaren unterscheide – so umschrieben ist: „Man kann es wirklich durchlesen und verstehen, ohne sich überfressen zu müssen". Gerade die genannte Zeitung ist erhaben über den Verdacht, hier werde nur in simplifizierender Weise leichter sprachlicher Verständlichkeit das Wort geredet. Der Eindruck rührt wohl daher, weil es dem Vf. gelungen ist, die Grundfrage christlicher Dogmatik, nämlich die der Korrelation zwischen Gottes Selbstoffenbarung und Glaubensantwort des Menschen, in einem kritisch dogmatischen Entwurf auszubuchstabieren, in ein im besten Sinne des Wortes brauchbares und gut handhabbares Lehrbuch umzusetzen.

Korrelation heißt natürlich nicht, daß die Offenbarung „Antwort auf alle Fragen" des Menschen sei. Sie stellt den Menschen in Frage (Gottes „Selbstoffenbarung" ist die erste) und fordert ihn zur Antwort, aber so, daß diese Antwort in einer Weise gegeben wird, die dem in der Schöpfung angelegten Wesen des Menschen entspricht und deshalb zur Selbstverwirklichung des Menschen beiträgt, also zutiefst human ist. Damit wird aber auch die Theologie zu einer höchst existentiellen Angelegenheit. Wo sie sich dementsprechend artikuliert, wird sie verstanden.

Die Grundkorrelation wird vom Vf. im Fünferschritt einzelner Korrelationen entfaltet: Die Mariologie zeigt das Urbild des begnadeten Menschen und der Kirche. Der Schöpfungslehre (Protologie) korreliert die Vollendungslehre (Eschatologie). Der Vater steht in Bezug zur Sammlung der Kirche (Theologie, Ekklesiologie). Der Christologie steht die Heilsgegenwart Christi in der Kirche gegenüber (Sakramentenlehre). Die Pneumatologie entspricht der Gnadenlehre. Die heilsgeschichtliche Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes, die hier aufgezeigt und reflektiert wird, also sozusagen die Grundlinie des gesamten dogmatischen Diskurses, läßt auch eine eigene trinitarische Gotteslehre – wenigstens als „Hinblick" – zu.

Vor dem Hintergrund des dogmatischen Grundkompaß ist dann auch die Reihenfolge bzw. Parallelität der zwölf Einzelkap. zu beachten: 1. Offenbarungstheologische Erkenntnislehre, 2. Theologische Anthropologie / 8. Mariologie, 3. Schöpfungslehre / 9. Protologie, 4. Theologie / 10. Ekklesiologie, 5. Christologie und Soteriologie / 11. Sakramentenlehre, 6. Pneumatologie / 12. Gnadenlehre, 7. Trinitarische Gotteslehre (als das eigentliche Zentralkap.).

Der knappe Raum in dieser Zeitschrift gestattet es nicht, auf inhaltliche Einzelheiten einzugehen. Bestimmte Teilbereiche der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre erscheinen dem Rez. eher als zu knapp zugunsten der Erörterung anderer Fragen. Aber jeder Wissenschaftler hat seine Präferenzen. Es ist ohnehin erstaunlich, daß es hier einem einzelnen gelungen ist, das Ganze katholischer Dogmatik darzustellen, und zwar eben so, daß hier – im guten Sinn – ausgleichender Mittelkurs geschaffen wird. Um noch einmal die FAZ zu bemühen: „Bis hin zur Selbstverleugnung tritt der Autor keinem auf die Füße, hält millimetergenau den Mittelkurs zwischen Bibel, Thomas von Aquin und Karl Rahner, und öfter, als man denken möchte, gelingt das Manöver auch."

Das auch didaktisch sehr gelungene Buch (Gliederungen, Kernaussagen und Zitate in Kästchen, Literaturverzeichnisse und verschiedene Register) setzt in seiner Kategorie Maßstäbe.

Münster Harald Wagner

**Stubenrauch,** Bertram: **Dialogisches Dogma.** Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. – Freiburg: Herder 1995. 264 S. (Quaestiones disputatae, 158), kart. DM 48,00 ISBN: 3–451–02158–7

Wenn die Hg. der „Quaestiones Disputatae" – für den systematischen Bereich Peter Hünermann – eine Habil.schrift für wert

erachten, in die genannte Reihe aufgenommen und so einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu werden, ist das bereits ein erstes Indiz für die Qualität einer Arbeit. Diese Vermutung wird bei genauerer Lektüre und Analyse nicht enttäuscht. Es handelt sich, vorab und zusammenfassend gesagt, um eine äußerst wichtige Publikation „zur dogmatischen Begründung des interreligiösen Dialogs" – dies ist der Untertitel der bei Wolfgang Beinert in Regensburg erstellten Habil.schrift.

Im ersten Kap. werden zunächst einmal die bekannten Positionen zur *Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen* in Erinnerung gerufen (der exklusivistische, der inklusivistische und der pluralistische), womit sozusagen der weiteste Rahmen gespannt ist, in welchem dann einige dogmatisch bedeutende Positionen (K. Rahner, H. R. Schlette, H. Küng u. a.) eingetragen werden.

Vf. umreißt dann seine Absicht und Methode: „Die Arbeit verfolgt das Ziel, eine Theorie des Christentums aus der Perspektive der katholischen Dogmatik zu entfalten, um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Systemen anderer Religionen und mit den Mitteln der biblisch-kirchlichen Tradition zu bestimmen." (23) Die Studie will zugleich spekulativ sein und der Frage nachgehen, ob der christliche insbesondere katholisch geprägte Glaube imstande ist, zu den nichtchristlichen Religionen in ein positives Verhältnis zu treten, „wobei die argumentative Stoßrichtung innerchristlich und innerdogmatisch" bleibt (24). Aus dem Reichtum der eigenen, christlich (katholischen) Tradition soll dadurch dialogisches Potential erhoben werden. Grundgedanke ist die göttliche Kenose (Phil 2,7). Die Grundthese, die im ganzen Buch entfaltet wird, lautet: „Die Menschwerdung Gottes impliziert dessen dialogale Bezogenheit auf alle religiösen Äußerungen des menschlichen Geistes und damit seinen Willen, diese Äußerungen in seine welthafte Epiphanie zu integrieren" (26). Dabei ist noch wichtig, daß der Gedanke der Kenose mit dem des Pleromatischen zusammengebracht wird, wie es u. a. Kol (1,19; 2,9) nahelegt. Die Erniedrigung des Sohnes ist die Weise, in der Gottes Fülle welthaft zum Tragen kommt.

Der Argumentationsgang erstreckt sich im weiteren auf sieben Kap. Am Anfang steht eine erkenntnistheoretische Orientierung (Kap. 2: *Erkenntnis und Bekennen*), wo um den Begriff der Wahrheit gerungen wird: „Die Wahrheit des Gottes Jesu Christi ist wesentlich kenotisch bestimmt und darum, obwohl sie ‚von oben' kommt, für ein ‚von unten' offen – in der Polarität von Wahrheit und Gewißheit, von Wort und Erfahrung" (41). Die Kenose des sich zum Heil vermittelnden Gottes bleibt offen für die materiale Fülle der eigenständigen Schöpfung. Damit ist der Weg frei, die Wahrheitssuche mit den Bestrebungen in nichtchristlichen Religionen zu verbinden. Ja, in dem man dort die Suche nach dem unbedingt Verläßlichen antrifft, partipizieren sie sogar an dogmatischem Grundsachverhalt des Christentums, an der Auferstehung. Diese meint ihrer letzten Sinngebung nach: „Aufhebung des Kosmos in ein größeres Ganzes hinein, geistige Konzentration der Schöpfung im Namen Gottes" (49). Eigentlich muß sich, so S., „die Rezeption der göttlichen Wahrheit wie selbstverständlich auf eine Ökumene hin weiten, sobald man einsieht, daß das Urdogma selbst – das Auferstehungskerygma als Ansage des unendlichen jeden Menschen rettenden Gottes – nach, innerlich unermeßlich ist und deshalb alles ‚Außen' braucht, um verstehbar zu bleiben" (67).

Der Grundgedanke wird nun an elementaren Teilbereichen der Dogmatik erprobt und in ihnen sozusagen durchbuchstabiert: *Schöpfungs- und Erlösungslehre inklusive Christologie* (Kap. 3), *Anthropologie* (Kap. 4), *Pneumatologie und Ekklesiologie* (Kap. 5), *Gnadenlehre* (Kap. 6) – mit Überschneidungen im einzelnen. Überlegungen zu *Mystik und Ethik* schließen die Arbeit ab.

Indem Vf. das christliche Gottesbild kenotisch-pleromatisch interpretiert, ist es offen für eine dogmatisch-religionstheologische Deutung. Damit kann den Religionen eine offenbarungsrelevante Dignität zugesprochen werden, die gleichwohl die Offenbarung im Sohn in ihrer Einzigartigkeit und – gerade als Kenose und Pleroma Gottes in der Welt – in ihrer Außerordentlichkeit im Raum läßt.

Natürlich kann man Fragen stellen: Ob nicht aus der Breite biblisch-kirchlicher Tradition einzelne Elemente über-, andere unterbewertet sind, eben um das vorliegende Ergebnis zu erreichen; ob die Legitimation der Methode ganz geglückt ist; ob die Deutung der Auferstehung – und ihre Vermittlung zu den Religionen hin – überzeugt; ob Realitäten wie die Mystik wirklich eingeholt sind. Aber das alles schmälert nichts am Gesamtentwurf, der in der gegenwärtigen Diskussion Berücksichtigung finden muß. Der Vf., nunmehr Ordinarius für Dogmatik in Trier, hat sich mit dieser Arbeit bestens in den Kreis der Fachvertreter eingeführt.

Münster Harald Wagner

## Christliche Sozialwissenschaften

**Ernst**, Wilhelm: **Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik.** – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart. sFr 32,00 ISBN: 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1

Der Sammelbd gibt die Referate mit zugeordneten Statements des internationalen Kongresses der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker wieder, der im August 1991 in Erfurt stattfand. Die Tagung war bereits vor dem Fall der Mauer an diesen Ort vergeben worden. Aufgrund dieser lokalen und historisch-politischen Konstellation lag die gesellschaftspolitische Schwerpunktsetzung der Tagung nahe.

Im Eingangsreferat informiert Karl-Heinz Ducke, in der Umbruchphase Moderator des Runden Tisches in Ostberlin und heute Pfarrer in Jena, über Gerechtigkeitsprobleme des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Transformationsprozesses. In diesem Beitrag sind wichtige Beobachtungen über die Strukturen der DDR zusammengestellt, die die Schwierigkeiten des deutsch-deutschen Einigungsprozesses erhellen können. Ausgangspunkt sind dabei das Recht und Gerechtigkeitsverständnis in der sozialistischen Gesellschaft und ihre verheerenden Auswirkungen auf das Bewußtsein und das Gesellschaftsverständnis der Menschen. D. betont, daß die Kirche durch Förderung der Gewissensbildung einen wichtigen Beitrag zur Herausbildung einer demokratischen Gesellschaft erbringen kann. Aus der spezifisch polnischen Sicht, wo es vor allem um die neue Rolle der institutionalisierten Kirche in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft geht, gibt Helmut Juros, Prof. für Sozialethik an der Theol. Fak. Warschau, ein ergänzendes Statement. J. weist auf die Gefahren des Antisemitismus und extremen Nationalismus hin. Beide Beiträge enthalten wichtige Einsichten zum Verständnis der Transformationsgesellschaften.

Der Würzburger Moraltheologe Bernhard Fraling greift dann mit der „Option für die Armen", die Perspektive, mit der die lateinamerikanische Theologie der Befreiung Gerechtigkeit für ihre Gesellschaften konkretisiert, auf. Es werden die biblischen Grundlagen sowie die theologischen und ethischen Implikationen der „Option für die Armen" behandelt. Ernstgenommen muß diese Option für die wissenschaftliche Reflexion der Theologie, das individuelle Handeln von Christen ebenso wie für ihr politisches Engagement gravierende Konsequenzen haben. In ihrem ergänzenden Statement weitet Marianne Heimbach-Steins, heute Professorin für Christliche Soziallehre in Bamberg, die Perspektive der „Armen" auf kommende Generationen aus, die anders als gegenwärtig Arme zwangsläufig strukturell aus Entscheidungen, die ihr Schicksal betreffen, ausgeklammert sind (Umwelt- und Ressourcenproblematik). Dabei greift sie auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zurück. Walter Lesch, Freiburg (Schweiz), problematisiert die Frage, wieweit eine „Option für die Armen" lediglich eine bloße Formel darstellt, weil die Bereitschaft fehlt, zu den gesellschaftlichen Konkretionen und den damit verbundenen Konflikten vorzustoßen. Weiterhin fragt er, wieweit diese Option mit dem Gesichtspunkt der Unparteilichkeit der Ethik kompatibel ist.

Der Kölner Sozialethiker Hans-Joachim Höhn entfaltet seine Überlegungen zum Thema „Soziale Gerechtigkeit und Freiheit" vor dem Hintergrund soziologisch-systemtheoretischer Überlegungen und den philosophischen Ansätzen der Diskursethik. Höhn hält Versuche aus der in der katholischen Sozialethik früher dominierenden Naturrechtsethik konkrete materielle Gerechtigkeitsnormen zu entfalten für überholt und spricht sich für die Zuwendung zu prozedualen Gerechtigkeitsvorstellungen aus. Der Grazer Moraltheologe Peter Inhofen tritt in seinem ergänzenden Statement für schrittweise Reformen statt radikaler Systemwechsel ein.

Nachdem Höhn mit der Aufnahme soziologisch-systemtheoretischer und diskursethischer Ansätze die eine Seite der in der Gesellschaftstheorie der Gegenwart einflußreichen Ansätze aufgegriffen hat, nimmt der Ingolstädter Wirtschaftsethiker Karl Homann die vertragstheoretisch-institutionenökonomische Perspektive auf. Für H. sind Fragen der „Sozialen Gerechtigkeit" nicht auf der individuellen Handlungsebene, sondern auf der kollektiven Ebene der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu diskutieren. Wie Höhn tritt H. für Verfahren zur Sicherung gesellschaftlicher Gerechtigkeit ein. Die gesellschaftlichen Entscheidungen für eine Privateigentumsordnung und eine Marktwirtschaft liegen systematisch auf einer Ebene wie der Sozialstaat. Daher stellen sozialstaatliche Regelungen keine disponible Masse beliebiger Politikgestaltung dar. H. betont die Bedeutung der Normenimplementierung im gesellschaftlichen Leben gegenüber der Dominanz der Begründungsproblematik in der Diskursethik. Bernhard Laux, Mitarbeiter der Fachstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, kritisiert die Konzeption von Homann in seinem Statement mit der Forderung, einen herrschaftsfreien gesellschaftlichen Diskurs jeder wirtschaftsethischen Gestaltung vorzuordnen. Er macht allerdings nicht deutlich, wie seine Vorstellungen praktisch in die soziale Realität umgesetzt werden können. Heiner Ludwig, Leiter der Kath. Bildungsstätte Heppenheim, stimmt Homann weitgehend zu, vermißt in dessen Ausführungen aber nähere Überlegungen zur Gestaltung der Arbeitswelt.

Der Bundesverfassungsrichter und Hochschullehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde behandelt Fragen der politischen Gerechtigkeit. Er geht dabei von den klassischen Gerechtigkeitsgrundsätze aus, um sie für den heutigen Horizont demokratischer Gesellschaften fruchtbar zu machen. Er spricht sich für die Einführung direktdemokratischer Elemente als partielle Korrektur der repräsentativen Demokratie aus. Thomas Hoppe weist ergänzend auf internationale Gerechtigkeitsprobleme, vor allem die Notwendigkeit einer europäischen Friedensordnung, hin. Leopold Neuhold befaßt sich mit dem Problem, Gerechtigkeit angesichts des Wertpluralismus moderner Gesellschaften konkret in politisches Handeln umzusetzen.

Hervorzuheben ist erstens die starke Beteiligung von Nichttheologen bzw. Ansätze anderer Wissenschaften, auch durch christliche

Ethiker, was deutlich macht, daß Interdisziplinarität für eine christliche Ethik immer unverzichtbarer wird. Zweitens ist anzumerken, daß bei einer Tagung christlicher Ethiker – ungeachtet der Akzentunterschiede zwischen den Vf.n, etwa wenn Homann Verbände eher negativ, Böckenförde eher positiv ansieht –, die traditionellen Denkweisen und Kategorien der Katholischen Soziallehre hier nur eine untergeordnete Rolle spielen und eine Vielzahl kritischer Anfragen an sie formuliert werden. Deutlich wird, daß Gerechtigkeit nicht ein für alle Mal erreichbar ist, sondern einen dynamischen Prozeß in der Gesellschaft darstellt. Der Bd enthält durchweg Beiträge auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau und bietet Anstöße zur Weiterentwicklung der Christlichen Sozialethik.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

## Religionspädagogik

**Biehl**, Peter: **Erfahrung, Glaube und Bildung.** Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1991. 260 S., kart DM 58,00 ISBN: 3-579-01770-5

Mit dieser Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster legt der bekannte evangelische Religionspädagoge Peter Biehl sechs Einzelstudien zum Themendreieck Erfahrung, Glaube und religiöse Erziehung und Bildung vor, von denen bereits fünf je einzeln zwischen 1982 und 1987 erschienen sind. Die meistens als Beiträge zu Sammelbden publizierten Studien liegen, ergänzt um einen Beitrag, der einer Neufassung des Bildungsbegriffs aus religionspädagogischer Perspektive gewidmet ist, nun zusammengefaßt vor. Dabei verfolgt der Vf. das Ziel, die innere Systematik seiner Einzelarbeiten deutlicher herauszukristallisieren, als dies bei verstreut erschienenen Beiträgen möglich ist. Diese sieht er in der Ausfaltung einer *erfahrungsbezogenen Religionspädagogik*.

Entsprechend arbeitet sich B. zunächst an der (vielgebrauchten und -mißbrauchten) *Kategorie der Erfahrung* ab (Studie eins) und sucht sie theologisch wie hermeneutisch zu klären. Er orientiert sich dabei spezifisch religionspädagogisch an der kritischen Thematisierung von Alltagserfahrungen, die mit Hilfe der inspirierenden (Symbol)Kraft religiöser Sprache als Befreiungserfahrungen aufspürt, aber auch initiiert und begleitet werden sollen.

Seinen dort gewonnenen dialektischen Erfahrungsbegriff bringt er in eine spannungsreiche *Beziehung zum christlichen Glauben* (Studie zwei), indem er die Diskussion in der evangelischen systematischen Theologie um die „natürliche Theologie" (besonders W. Pannenberg und E. Jüngel) aufnimmt und in der religionspädagogischen Aufgabe eines erfahrungsbezogenen Redens von Gott pointiert. Dabei widmet er der Unabschließbarkeit der Erfahrungen mit Gott, der anthropologischen Relevanz biblisch-christlicher Metaphern und Symbole in der theologischen Auslegung sowie einer an der Poesie biblischer Sprache orientierten Didaktik erfahrungsbezogenen Redens von Gott besondere Aufmerksamkeit. Die dritte Studie konkretisiert und entfaltet das Bemühen um ein solch wirklichkeitsbezogenes Sprechen von Gott in der Erschließung der *Rede zu Gott*, in elementaren Formen des Gebets.

Die sich anschließende vierte Studie sprengt den bisher erarbeiteten Zusammenhang von Erfahrung und Glaube, indem B. zunächst die – nicht nur die evangelische Religionspädagogik beschäftigende – Problematik des Verhältnisses zwischen *Systematischer Theologie und Religionspädagogik*, fokusiert auf das Problem des Verhältnisses von Evangelium und Religion, behandelt. Vor allem im Anschluß an G. Ebelings Verhältnisbestimmung, die zum einen die scharfe Spannung zwischen der Einzigkeit des Evangeliums und der Allgemeinheit von Religion betont, zum andern aber die Unmöglichkeit der Verkündigung des Evangeliums ohne Religion, und damit die bleibende Verwiesenheit beider aufeinander, gewinnt B. eine vertiefte Sicht der in den ersten beiden Studien behandelten Frage des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und christlicher Erfahrung. Die religionspädagogischen Konsequenzen treten zutage, wenn er etwa die Bedeutung des Religionsunterrichts auf das Faktum der (ambivalenten) Lebenswirklichkeit Religion ebenso bezieht wie auf die Unterscheidung von Evangelium und Religion als sein kritisches Prinzip.

Zugleich erhält diese Studie eine Scharnierfunktion zwischen den ersten drei und der folgenden, bisher unveröffentlichten und umfangreichsten, fünften Studie, insofern der *Neuformulierung des Bildungsbegriffs* hier der Boden bereitet wird. Luthers Anthropologie folgend, nach der der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit ein sprach-, erfahrungs- und handlungsfähiges, vor Gott verantwortliches Wesen ist, bestimmt der Vf. den Bildungsprozeß unter den Kategorien von Sprache, Erfahrung und Handlung. Damit erfährt die erfahrungsbezogene Religionspädagogik B.s hier ihre intensivste Verdichtung: Sprache ist Medium der Selbst- und Welterfahrung; Glaube ist eine neue „Erfahrung mit aller Erfahrung" (E. Jüngel); im Handeln vollzieht der Mensch das im Glauben empfangene und sich selbst als Person. Bildung hat die Erfahrungsfähigkeit zu fördern und zu begleiten, auch und gerade unter entfremdenden Alltagserfahrungen. Die abschließende sechste Studie hat hier ihren Anknüpfungspunkt, indem sie nach der Reichweite der *biographischen Methode* zur Erhellung und Mitteilbarkeit von Erfahrung fragt.

Der Zusammenhang der Einzelstudien untereinander ist durchweg erkennbar; es ist hilfreich, sie in dieser Form als erfahrungsbezogene Religionspädagogik zusammen sehen zu können. Zugleich wird immer wieder deutlich, daß sie als einzelne zu bestimmten religionspädagogischen Problemstellungen jeweils einen differenzierten und komplexen Beitrag geleistet haben. Daher liefert der vorliegende Bd eine anspruchsvolle Lektüre, die zuerst religionspädagogische Fachkreise interessieren dürfte. Darüber hinaus wird er aber allen jenen empfohlen, die sich einem streckenweise anstrengenden lesenden Mitvollzug dieses erfahrungsbezogenen Ansatzes aussetzen wollen. Sie werden durch diese Grundlegung der Religionspädagogik reichlich belohnt.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

## Religionswissenschaft

**Khoury**, Paul: **L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle.** Islam et Sécularité, 1. – Altenberge/Würzburg: Oros Verlag/Echter 1994. 410 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 35/1), kart. DM 88,00 ISBN: 3-89375-103-3 / 3-429-01650-9

Trotz umfangreicher und vielfältiger Studien zum Islam, die angesichts der großen gegenwärtigen Aktualität in den verschiedensten Teilen der islamischen Welt in jüngster Zeit noch beträchtlich zugenommen haben, sind unsere Kenntnisse über diese große Weltreligion im Allgemeinen noch immer sehr gering. Das gilt im Speziellen auch für die zahlreichen, unterschiedlichen modernen geistigen und theologischen Entwicklungen. Auch einem interessierten Beobachter ist die Mehrzahl der einflußreichen Denker des gegenwärtigen Islams nicht einmal dem Namen nach bekannt, geschweige denn, daß deren Vorstellungen zur Kenntnis genommen werden. Die vorliegende Arbeit ist ein erster Schritt, um in dieser unbefriedigenden Lage Abhilfe zu schaffen.

In dieser material- und quellenreichen Studie werden die verschiedenen Reaktionen vor allem islamischer radikaler Denker, die der Vf. dankenswerterweise als „Islamisten" und nicht etwa als „Fundamentalisten" bezeichnet, auf den ‚Westen' zusammengestellt und analysiert. In diesem ersten Teil des auf zwei Bde projektierten Werkes wird nach einer Einleitung, in der der geschichtliche und sozio-kulturelle Kontext, in dem sich die verschiedenen referierten Autoren äußern, dargestellt wird, beschrieben, wie eine Vielzahl von bekannten und einflußreichen radikalen islamischen Denkern die verschiedenen Gesellschaftsmodelle sehen, die in diesem Westen entwickelt worden sind. Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der islamischen Kritik an dem westlichen, bürgerlich-liberalen bzw. an dem kommunistischen Projekt werden hier aufgeführt. Mir ist bisher kein Werk bekannt, in dem in allen Einzelheiten die in der Regel kritischen Positionen der islamischen radikalen Denker zu Fragen der Rolle des Individuums in einer liberalen oder kommunistischen Gesellschaft, zur Rolle des Nationalismus, der persönlichen Freiheiten oder der Wirtschaft in den beiden Systemen so umfassend dargestellt werden. Begriffe wie Demokratie, um deren Bedeutung für die orientalischen Gesellschaften, vor allem seit dem Beginn des 20. Jh., immer wieder gestritten wird, werden in ihrer islamischen Perzeption ebenfalls untersucht. Für den des Arabischen mächtigen europäischen Leser bietet ein im Anhang befindliches ‚Lexikon' zudem die Möglichkeit, einen Einblick in die spezifische Terminologie und Begrifflichkeit dieser islamischen Denker zu gewinnen.

Mir ist kein Werk bekannt, in dem auf einer derartig guten und vielschichtigen Quellenkenntnis diese sehr verschiedenen Aspekte westlichen politischen Lebens aus der islamischen Perspektive beschrieben werden. Mit großem Interesse darf man dem Erscheinen des zweiten Bdes dieses Werks entgegensehen, in dem das Verhältnis von Säkularisation und Islam und mögliche Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und der westlichen Welt behandelt werden sollen. Durch die sehr leserfreundliche Aufbereitung des Materials wird dieses Buch in Zukunft auch als Referenzwerk von all denen verwendet werden, die sich mit den radikalen Strömungen in der arabisch-islamischen Welt wissenschaftlich auseinandersetzen wollen. Dem Vf. ist für seine mühevolle und fruchtbare Arbeit herzlich zu danken.

Berlin Peter Heine

**Der Koran.** In der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. v. Hartmut Bobzin mit erklärenden Anmerkungen v. Wolfdietrich Fischer. – Würzburg: Ergon 1995. 680 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3-928034-35-9

Seit das christliche Abendland begonnen hat, sich ernsthaft mit dem Islam zu befassen, wurde immer wieder versucht, das heilige Buch der Muslime, den Koran, teilweise oder vollständig zu übersetzen. Es gab auch Übersetzungen ins Deutsche, von denen der Hg. in

seiner Einleitung einige aufzählt. Die Übersetzer waren vor allem bemüht, den Lesern einen Zugang zum Verständnis des Inhaltes des Korans zu eröffnen, sie waren sich bewußt, daß die Faszination der Sprache des arabischen Originals sich kaum einfangen läßt. Josef von Hammer-Purgstall im 19. Jh. versuchte da und dort, dieser Sprache des Originals gerecht zu werden; er legte einige Abschnitte des Korans oder kürzere Suren in einer metrischen Prosa vor.

Erst dem Orientalisten und Dichter Friedrich Rückert (1788–1866) ist es gelungen, weite Teile des Korans so ins Deutsche zu übertragen, daß ein Eindruck von der gewaltigen Wirkung des arabischen Originals vermittelt wird. Diese Übertragung wurde erst nach dem Tod Rückerts und zum Andenken an seinen 100. Geburtstag vom Königsberger Orientalisten August Müller (1848–1892) im Jahr 1888 in Frankfurt veröffentlicht. Leider ist diese Ausgabe sorglos vorbereitet worden, mit Fehllesungen verunstaltet und durch „Textverbesserungen" an manchen Stellen entfremdet (vgl. die Einleitung, XXVIII).

Es ist nun das Verdienst des Erlanger Orientalisten Hartmut Bobzin, im vorliegenden Bd die von Rückert übersetzten Abschnitte und Suren des Korans in einer sorgfältig bearbeiteten Ausgabe den Lesern zu präsentieren. So sorgfältig, daß nicht einmal äußerliche Ungereimtheiten, die wohl aus Unachtsamkeit im Original übersehen wurden, beseitigt wurden, z. B.: 55e Sure, – 56. Sure, – 57. Sura, – Die 58e Sure, – Neunundfünfzigste Sura. Überschrieben ... (es folgt jeweils der Titel der Sure). So viel Pietät darf nicht den Verdacht aufkommen lassen, daß hier vor allem ein Dokument für den wissenschaftlichen Gebrauch (für Literaturgeschichte, Islamwissenschaft, Germanistik) penibel originalgetreu zur näheren Analyse vorgelegt werden soll. Sicherlich ist es nicht die Absicht des Hg.s.

Der Erlanger Islamwissenschaftler Wolfdietrich Fischer hat im Anschluß an den Text „erklärende Anmerkungen" (Muhammad und der Koran; Erklärungen zum Text; Anhang: Im Koran häufig vorkommende Begriffe und Namen) beigesteuert (483–573).

Nun darf der interessierte Leser diese von Literaten und Islamwissenschaftlern gleichermaßen geschätzte Übersetzung in die Hand nehmen und sich von der Qualität ihrer Sprache hinreißen lassen.

Münster Adel Theodor Khoury

## Philosophie

**Heidegger,** Martin: **Phänomenologie des religiösen Lebens.** 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1995. XIII, 351 S. (Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorlesungen 1919–1944, 60), kart. DM 78,00 / Ln DM 88,00 ISBN: 3-465-02845-7 / 3-465-02846-5

M. Heidegger hielt im Sommersemester 1921 in Freiburg eine dreistündige Vorlesung über das Thema „Augustinus und der Neuplatonismus". Die Manuskripte dieser Vorlesung waren bis zur Veröffentlichung des nunmehrigen 60. Bdes im Gesamtwerk Heideggers unzugänglich. Gleichwohl hat diese Vorlesung schon über Jahrzehnte die Forschung, nicht zuletzt auch die Theologen beschäftigt. Man war für die Ausführungen dieser Vorlesung neben einzelnen Mitschriften und mündlichen Wiedergaben bis jetzt vor allem auf die Arbeit von O. Pöggeler (Der Denkweg M. Heideggers, Pfullingen 1963) angewiesen. Die Ausführungen Pöggelers zur Augustinusinterpretation fanden jedoch keine ungeteilte Zustimmung. So mahnte A. Guzzoni in seiner Besprechung von Pöggelers Buch: „Vieles und Entscheidendes an dieser Darstellung bleibt indes für uns bedenklich – und unnachprüfbar, weil es aus unveröffentlichten, dem Vf. jedoch bekannten Vorlesungen H.s geschöpft ist" (PhJ 71 [1963/64], 397–400, ebd. 398). K. Lehmann wies diese Bedenken zurück (Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: PhJ 74 [1966/67], 126–153, ebd. 127, Anm. 4). Er glaubte aber feststellen zu sollen – wie wir heute urteilen können, mit Recht –, Pöggeler interpretiere Augustins *fruitio*-Lehre in der Vorlesung H.s in einem Bogen, der „etwas zu weit im Blick auf den frühen Heidegger" gespannt sei (ebd. 147, Anm. 85). H. sieht nämlich in seiner späteren Nietzsche-Deutung nach Pöggeler in Nietzsches Rede vom ‚toten' Gott die letzte Konsequenz aus Augustins *fruitio Dei* Konzeption. Der Mensch, der Gott „wertet und genießt", ist der Mensch, der auch einmal „den längst ‚toten' Gott ‚tötet'" (ebd. 146f).

Neuerdings meint K. Flasch, Pöggeler habe von diesen Vorlesungen, die damals Aufsehen erregt hätten, „aus zweiter Hand einen wolkigen Bericht" gegeben. (FAZ 5. 12. 95). Dennoch bleibt festzuhalten, daß nach Auskunft von K. Lehmann Heidegger in einem persönlichen Gespräch mit ihm „Pöggelers Buch als ganzes billigte" (ebd. 127, Anm. 4). Auf die mißliche Grenze, die der historischen Erforschung des philosophischen Denkweges H.s durch die Unerreichbarkeit dieser Quelle, nämlich der Thematik der ‚Phänomenologie der Religion', gesetzt waren, wies 1974 A. Gethmann-Siefert in ihrer gründlichen Arbeit „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers" bemerkenswert deutlich hin (10). Darum kann sich auch W. Strolz in seinem Artikel „M. Heideggers Denkweg und der christliche Glaube" (in: ZSTh 31 [1989], 165–194) nur auf die Studie Pöggelers berufen.

Nun liegt die Vorlesung H.s gedruckt vor, und sogleich fand sie Aufmerksamkeit. So wählte K. Flasch, vielleicht ein wenig mit zu starken Worten, für die Besprechung des Bdes in der FAZ die Überschrift „Wiedergeburt im Abgrund Augustin". Und W. Strolz greift in einem neuen Beitrag: „Herkunft und Zukunft. M. Heideggers Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung" (in: HK 50 [1996], 203–207) aufgrund der in diesem Bd zusätzlich vorgelegten Heideggerschen Analysen der faktischen Lebenserfahrungen im frühen Christentum die neben Augustins existentiellem „Erfassungsvollzug" (Augustinus u. der Neuplatonismus, 176) auch eine beeindruckende „Explikation" paulinischer Texte enthalten, erneut die keineswegs entschiedene Frage nach Heideggers Verhältnis zur christlichen Theologie auf. Er gibt dazu einen guten Überblick über die intellektuelle Entwicklung Heideggers, aber sicher nur erst eine Einführung in dieses Problem.

Der Bd besteht aus drei Einheiten. Die erste (1–156) umfaßt die *„Einleitung in die Phänomenologie der Religion"*. Sie besteht aus zwei Teilen, deren erster eine „methodische Einleitung, Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie" (3–65) und deren zweiter eine „phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluß an Paulinische Briefe" (67–125) bringt. In dieser Einheit liegt die Vorlesung aus dem WS 1920/21 vor, die von M. Jung u. Th. Regehly herausgegeben ist und durch einen Anhang von „Aufzeichnungen und Entwürfe[n] zur Vorlesung" (127–156) ergänzt wird. Die Explikation religiöser Phänomene vollzieht H. mit exegetischen Beobachtungen vor allem zum Galater- und zum 1. u. 2. Thessalonicher-Brief.

Die zweite Einheit (157–299) gibt uns nunmehr die Möglichkeit, H.s Vorlesung *„Augustinus und der Neuplatonismus"* (157–246) selbst lesen zu können. Sie enthält zudem zwei Anhänge, von denen der erste „Notizen und Entwürfe zur Vorlesung" (S. 247–269) und der zweite „Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker", einem damaligen Privatdozenten der Uni Freiburg, nachträgt (270–299). Die Herausgabe besorgte Prof. Cl. Strube von der Gesamthochschule Wuppertal.

Die dritte Einheit enthält *„Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19"* über das Thema „Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik" (301–337). Auch diese Edition besorgte Cl. Strube.

Der Bd wird durch eine Inhaltsangabe eingeleitet (V–XIII) und mit einem Nachwort der(s) Hg.(s) (345–351) abgeschlossen.

Der Rez. hat nicht die Absicht und kann sie nicht haben, eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen dieses Bdes und seiner Augustinusinterpretation zu leisten. Dazu müßte eine begriffliche Klärung dieser Vorlesungen im Rahmen der philosophischen Entwicklung H.s. ausgearbeitet werden. Das würde das gattungsbestimmte Ziel dieses Beitrages und den hier zur Verfügung stehenden Platz überschreiten. Gleichwohl ist unbedingt anzumahnen, daß das Verstehen dieser Vorlesungen nicht ohne ein Studium des heideggerschen Denkweges möglich ist. Die Analysen dieses Bdes liegen nämlich auf jener Strecke dieses Weges, in der H. die Abwendung vom Nachdenken über das ‚Was' des Gegenstandes (Objektwissen) im Sinne der überlieferten Metaphysik hin zur „faktischen Lebenserfahrung" des „Daseins" vollzieht. H. spricht vom faktischen, bekümmerten, beunruhigten, geschichtlichen, geschehnishaften, gegenwärtigen Dasein (52–54). Es geht H. um die Frage, „Wie ... sich das eigene lebendige Dasein als beunruhigt durch die Geschichte zur Geschichte selbst (verhält)? Wie steht das faktische Leben *aus sich* zur Geschichte?" (53). Dabei werde sich zeigen, so meint H., „daß durch die Explikation des faktischen Daseins das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: So radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein" (54). „Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie", so konstatiert H., „wurde immer zu leicht genommen. Faßt man dieses Problem radikal, so findet man, daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung

in diese selbst zurück. Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental" (8, auch 15).

Was die Explikation der faktischen Lebenserfahrung bedeutet, zeigt gerade im Blick auf Augustinus H.s scharfe Abgrenzung seiner Interpretationsabsicht gegen E. Troeltsch (eine Interpretation von dessen Religionsphilosophie erfolgt bereits 19–30), A. von Harnack und W. Dilthey (160–173). Der erste Autor faßt nach H. Augustinus ‚kulturgeschichtlich', der zweite ‚dogmengeschichtlich' und der dritte ‚wissenschaftsgeschichtlich' (165), also nach H. im Sinne der „objektgeschichtlichen Einstellung" (167). In dieser Abgrenzung bezeichnet H. „die (Troeltsche) Betrachtung zwar denkbar ‚umfassend', aber auch ebenso wässrig . . .". „. . . Dilthey (habe) das innere Problem Augustins völlig mißverstanden." Da nun aber nach H. das „Wesentliche der faktischen Lebenserfahrung" gerade dies ausdrückt, „. . . daß das erfahrende Selbst und das Erfahrene nicht wie Dinge auseinandergerissen werden", und ‚Erfahren' „. . . das Sich-Auseinander-Setzen mit, das Sich-Behaupten der Gestalten des Erfahrenen" heißt (9), geht es H. nicht um „das Hinsehen auf das Objekt" (167), um eine „objektgeschichtliche Einstellung" (167), sondern um den „Vollzug" des Daseins, in dem der Wissenschaftsprozeß als historischer zugrunde gelegt wird (9).

Von diesem Ansatz her greift m. E. Heidegger gerade deshalb das in der Forschung so heiß umkämpfte zehnte Buch der augustinischen Confessiones auf, weil in keinem anderen augustinischen Werk der konkrete Vollzug des „Sich-Auseinander-Setzen(s) mit" im „faktischen" Dasein Augustinus, so gut beobachtet werden kann. Dessen Explikation im Sinne seiner Zielsetzung mochte sich H. deshalb besonders nahe legen. Noch zwölf Jahre später schrieb H. in einem Brief an Elisabeth Blochman, der späteren Professorin für Pädagogik in Marburg, am 14. April 1933: „Zum Geburtstag sende ich Ihnen die herzlichsten Glückwünsche. Ich denke, daß zu diesem Tag die ‚Bekenntnisse' am besten passen u. wünsche Ihnen einen reichen und dauernden Gewinn aus diesem großen Buch, u. die Kraft des Existierens, die es verströmt ist ja in der Tat unerschöpflich.

Ich finde es immer wieder am fruchtbarsten beim Lesen mit dem 10. Buch zu beginnen in eins mit dem 11. und dann erst mit dem ‚Biographischen', wenn man es überh[au]pt so nennen darf."[1]

Nun kann bei einer ersten Lektüre der Titel „Augustinus und der Neuplatonismus" Erstaunen hervorrufen, denn dieses Problem erfährt keine Erörterung im üblichen Sinn (vor allem 170–171: gegen Harnack und Dilthey). „Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern . . ." (173). H. will „. . . in der Behandlung Augustins ebensosehr das Theologische wie das Philosophische ganz konkret und bestimmt heranziehen, nicht etwa zuerst eine Philosophie herausdestillieren und sie dann zugrundelegen. Das Theologische und Philosophische soll dabei nicht in seinen Grenzen verwischt werden (keine philosophische Verwässerung der Theologie, keine religiöstuerische ‚Vertiefung' der Philosophie)" (173).

H. beginnt seine „phänomenologische Interpretation" (175) des zehnten Buches der Confessiones, in der phänomenologisch gleich philosophisch zu verstehen ist (5), mit treffsicheren Bemerkungen zu den Confessiones überhaupt. Zu ihrer (biographischen) Lücke zwischen 388 bis 400 bemerkt H.: „Keine ‚Lücke', wenn es überhaupt nicht auf biographisch objektive Darstellung ankommt, und zwar nicht primär" (177). Ebenso hervorhebenswert ist die andere Bemerkung: „der objektiv lange Exkurs über memoria hat eine prinzipielle Funktion" (176). Wer die Diskussionen über die Frage kennt, ob Augustinus streng thematisch oder mit abschweifenden Exkursen seine opera geschrieben habe (z. B. Marrou in seinen Retractationes), der weiß eine solche Bemerkung zu würdigen.

Die gezielte tiefgreifende und kristallklare Interpretation des Textes arbeitet Augustins Denkprozesse sehr profiliert heraus und bezeugt durch zuweilen durchblitzende Verweise auf andere augustinische Texte H.s reiche Kenntnis Augustins. Bekanntlich hat das zehnte Buch der Confessiones zwei große Themenkomplexe: der Abschnitt 10, 6,8–27,38 steht unter der Frage *quid autem amo, cum te amo*. Das Suchen danach, wer Gott sei, führt Augustinus über verschiedene Stufen, über die auch das Gedächtnis durchschritten wird, zu einer Antwort. Im Abschnitt 10, 28,39–39,64 prüft Augustinus, der das Leben „eine immerwährende Versuchung" nennt (Job 7,1 in conf. 10, 28,39 u. 32,48), gemäß dem Schriftwort aus 1 Joh 2,15–17, wie sehr die drei dort genannten Begierden als Versuchungen (*tentationes*) sein Leben vor Gott zu deformieren drohen.

Man könnte erwarten, daß H., der gerade nicht das Objektwissen Augustins herausarbeiten will und dem es eben nicht um Gott als „Objekt" des Wissens geht, den ersten Teil des Buches übergehen würde. Dem ist nicht so. Von den elf Paragraphen der Vorlesung dienen ihm fünf (8–12). Was darin mit H.s Methode zur Sprache kommt, sollen nur zwei Zitate zeigen. In einer Randbemerkung zu dem Satz *quid autem amo, cum te amo?* notiert er: „‚Cum te amo, besagt hier schon eine bestimmte existentielle Stufe; solche, die Erbarmung erfahren hat . . . und erst von da, im ‚cum', verkünden coelum et terra Gottes Lob, nicht aber, wenn ich naturwissenschaftlich forschend eingestellt bin" (179). Und zum Satz *Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est* (conf. 10, 6,10) korrigiert er: „Das braucht nicht objektivierend, griechisch-metaphysisch, wie Dilthey will, verstanden werden" (180). Bei der Interpretation des *gaudium de veritate* kommt die „veritas in der Abfallsrichtung" zur Sprache. Weil die Menschen, so sagt Augustinus, nicht die Wahrheit suchen, die Gott selbst ist, fallen (cadere) sie auf das, was ihnen erreichbar ist (conf. 10,33). H. kommentiert: „Das, worin sie in ihrer Geschäftigkeit aufgehen, die Lumpereien, an die sie sich wegwerfen, macht sie viel eher noch elender . . ." (199). Den Übergang zu der Interpretation der drei Versuchungen stellt H. unter das Thema „Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens" (§ 12, dort 205–210). Er leitet mit diesen Worten ein: „‚Deformis' ist mein Leben. – Nicht um sich zu entschuldigen . . . macht sich nun Augustinus klar, daß das Leben kein Spaziergang ist und gerade die ungeeignetste Gelegenheit, um sich wichtig zu machen" (205).

Die methodische Strenge H.s zeigt sich sehr deutlich in seiner kritischen Anzeige jener Schritte im Denken Augustins, wo er nach H. ins „Objektwissen" abgleitet (z. B. 193–194). Dieser Hinweis steht im Interpretationszusammenhang über die *vita beata*, von der Augustinus behauptet, er liebe sie, wenn er Gott liebe. H. konstatiert dazu: „Diese Antwort geht aus dem Vorangegangenen nicht hervor" (193). Das ist rein textual sehr gut beobachtet, aber ist anders zu bewerten, wenn man die beata-vita-Lehre im biographischen Denkprozeß Augustins sieht, der mit dem von H. wohl kaum in seiner Bedeutung erkannten Hortensius anhebt. Gerade diese Problematik ist noch nicht durch Objektwissen bestimmt, sondern ist bei Augustinus Denken im (existentiellen) „Vollzug". Das hat bereits Lehmann gesehen (ebd. 145).

Die Explikation der faktischen Lebenserfahrung Augustins, die H. aus Augustins' Lebensvollzug erarbeitet, geht nun zweifellos der „Erfahrung" Augustins nach, dennoch muß gesagt werden: sie steht im Dienst einer anderen Zielsetzung. Ganz deutlich zeigt gerade dies die Interpretation der drei *tentationes* (in der Vorlesung §§ 13–17), zu der der Hg. Strube, dem der Rez. zustimmt, den Hinweis gibt: „Heidegger hat sich hier das erarbeitet, was er später in ‚Sein und Zeit' als existentiale Analyse der Verfallenheit des Daseins durchführt" (349). Von dieser Erarbeitung sehen wir allerdings in dieser Vorlesung nur einen Ausschnitt, denn sie geht weiter, wie der „. . . sog. ‚Natorp-Bericht' Heideggers aus dem Jahre 1922 über Stand und Richtung seiner Aristoteles-Studien [zeigt], die unter dem Titel Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles . . ." später bekannt wurden (M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation, hg. von Hans-Ulrich Lessing, in: Dilthey Jahrbuch f. Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 [1989], 235–269, mit einem Nachwort des Hg.s 270–274, ebd. 270).

Das philosophische Motiv (zu diesem wichtigen Begriff vgl. 7, 10, 12, 13, 26, 166, 168, 169, 175, 180, 206, 208, 349), das H.s Interpretation des so oft verkannten zehnten Buches der Confessiones leitet, führt textanalytisch zu einer erfreulichen Aufwertung dieses Buches, und H.s Interpretation kann als Lektüre nur empfohlen werden. Ihr Gewinn ist aber nicht ohne Mühe zu erzielen.

Betrachtet man von dieser Interpretation der faktischen Lebenserfahrung aus, d. h. hier der (ur)christlichen Lebenserfahrung, noch einmal den heideggerschen Begriff der Theologie und von ihm her seine Stellungnahmen zur christlichen Theologie, so lassen zwei Bemerkungen aus dem in Tübingen (1927) und dann noch einmal in Marburg gehaltenen Vortrag (1928) über das Thema „Phänomenologie und Theologie" (Heidegger, Wegmarken Bd 9 $^{3}$1996, 45–78 u. 482) aufhorchen. Dort heißt es: „Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d. h. geschehenden Geschichte" (54). Dieser Begriff, dessen Schärfe durch die Analysen unseres Bdes nachvollziehbar wird, rechtfertigt, was Lehmann beobachtet hat: H. habe „im paulinischen Kairos eine wesentliche Dimension entdeckt" (146). Er trägt aber auch die heideggersche Augustinusinterpretation. Dem Daseins-Vollzug Augustins, der sich in der durch seine biographische Glaubensgeschichte ermöglichten faktischen Lebenserfahrung ereignet hat, entspringt Augustins theologische Erkenntnis, die H. als und nur als Philosoph auswertet.

Aus ihr erhebt H. in der Tat Kategorien des faktischen Daseins, die bis dahin noch nicht formuliert worden sind. Der faktischen Lebenserfahrung entspringt nicht nur die Philosophie, sondern auch die Theologie. So kann denn H. wenig später in dem zitierten Vortrag eine Formulierung vorlegen, die an das ‚Entspringen' der Philosophie erinnert: „Alle theologische Erkenntnis ist in ihrer sachhaltigen Rechtmäßigkeit auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück" (61). Wie stellt sich das Problem der Beziehung H.s zu Glaube und Theologie dar, wenn man annimmt, H. habe durch eben diese Studien die Einsicht gewonnen, Glaube und Theologie seien gerade durch ihr „Entspringen" (ein wichtiger Begriff bei Heidegger) in und aus der Geschichte ein Phänomen solch eigener Art, das nur im faktischen Daseinsvollzug des

[1] Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969, hg. von J. W. Storck, Marbach am Neckar 1990, 62.

Menschen und nicht im Objektwissen wirksam wird? (Zur sachgerechten Interpretation dieses Vortrages sind H.s Bemerkungen zu diesem Vortrag im Brief vom 8. 9. 1928 an Frau Blochmann, 24–26, unbedingt mit zu bedenken). Merkwürdig finde ich, daß sowohl dieser schon 1969 gedruckte und bereits 1970 ins Französische übersetzte Vortrag wie auch die hervorgehobenen Zitate weder bei R. Schaeffler (Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980; vgl. im 5. Kap.: Seinsgeschick und Ereignis der Wahrheit – Martin Heidegger und die Katholische Theologie, 229–261) wie auch in dem wenig überzeugenden Referat über H. durch K. Skalicky (Die Gestalt der Philosophischen Gottlosigkeit, in: Bulletin ET 7 [1996], 45–56, bes. 50–54) eine Erwähnung gefunden haben. An dieser Sachlage ändert auch nichts das in einem unsauberen Zitat und ohne Quellenverweis von Skalicky aus diesem Vortrag beigebrachte Wort H.s, es gebe keine christliche Philosophie, das sei ein „hölzernes Eisen" schlechthin (H., Wegmarken, 66, u. Skalicky, 52).

Dem Hg. der Augustinus-Vorlesung sei für diesen Bd gedankt. Er wird es bei einem so mühevollen Unternehmen der Edition begrüßen, wenn bereits durch K. Flasch gegebene Hinweise zum Text der Edition ergänzt werden.

Der Hg. zitiert die von H. herangezogenen Zitate aus den aug. Werken nach dem Text der Migne-Ausgabe, und nicht nach den inzwischen im Augustinus-Lexikon leicht einsehbaren textkritischen Editionen. So kommt es zu Differenzen in der Zeichensetzung in den lat. Texten, wie *175*: retr. prol. 2; *178*: conf. 10, 5,7; *180f*: conf. 10, 7,11; *182*: 10, 8,15; *187*: conf. 10, 14,22; *187*: conf. 10, 8,14; *271* = doctr. chr. 1,4 (dazu falsche Wortfolge). Das Zitat aus ciu. auf S. 271, Anm. 2 steht nicht ciu. XXII, sondern ciu. 11,25. Ein verunglücktes Zitat findet man auf S. 181, Anm. 19 – im Ps 31,9 sind nicht „Roß und Mäuler", sondern „Roß und Maultier" gemeint. Auf S. 227, Anm. 1 sollte mit P. Knöll (CSEL 33) und Verheijen (CCL 27) statt conf. 10, 36,58 besser 10, 36,59 gelesen werden. Die vom Hg. bevorzugte Lesart von conf. 10, 21,30 (195) bringt auch Verheijen in seiner Textausgabe der Confessiones (CCL 27 p. 171, 11). Auf die telefonische Anfrage beim Hg., ob H.s Manuskript andere Hinweise auf Editionen der augustinischen Werke erkennen lasse, wie er das in dem schon zitierten Brief an Frau Blochmann getan hatte, als er schrieb: „Den lateinischen Text müssen Sie dazu nehmen schon des wundervollen Lateins wegen das gar nie übersetzt werden kann. Und am schönsten zu lesen ist der Text in der großen Ausgabe der Mauriner – nur so entfaltet sich die ganze Stimmung" (62), bekam ich die Auskunft, das sei nicht der Fall.

Jaspers bemerkt in seinen Notizen zu H.s „Sein und Zeit" „Spannung der welt- und gottlosen Existenz in sich selbst zu ungeheurer Intensität".[2] Wie, wenn auch hier wie schon vorher bei anderen – der Eindruck einer ‚gottlosen Existenz' entstand, weil es schwer zu verstehen ist, daß H. das „Dasein" methodisch streng philosophisch auszulegen und dem entsprechend existentiell zu leben gewillt war?[3] Sein Wort aus dem Jahre 1922, die Philosophie habe „grundsätzlich atheistisch" zu sein (Heidegger, Aristoteles 246), darf im Sinne H.s kaum als grundsätzliche Absage an den Gott der geschichtlichen Offenbarung verstanden werden. Sie ist Absage an interpretierende Systeme, wie eine scharfe Bemerkung in unserem 60. Bd (313) sehr klar erkennen läßt. Das führte zu vielfachen Komplikationen. Wie schwer es damit den Theologen geworden ist, H.s faktischen Lebensvollzug und damit auch sein Verhältnis zur Theologie zu deuten, ist hinreichend bekannt. Ob die kenntnisreiche Studie von Pero Brkic (Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fassung, Mainz 1994) H.s Begriff der Theologie überzeugend hat fassen können, scheint mir im Blick auf H.s Explikationen der urchristlichen Erfahrungen gerade in diesem neuen 60. Buch der Gesamtausgabe zweifelhaft, denn ihr fehlt (noch) die Analyse von Sinn und Bedeutung des faktischen Lebensvollzuges, der in und aus der „Geschichte" des Glaubens seine primäre Bestimmung nicht im „Objektwissen" hat. Der kurze Hinweis auf K. Lehmann (21, 22) kann dazu nicht genügen. Vorerst, so denke ich, müssen all diese Probleme ein „beständiger Diskussionspunkt" bleiben.

Münster Erich Feldmann

**Splett**, Jörg: **Gotteserfahrung im Denken.** Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. – Freiburg, München: K. Alber 1995, 4., überarbeitete Aufl. 300 S. (Alber-Reihe Philosophie), geb. DM 58,00 ISBN: 3-495-47824-8

Trifft es zu, daß „von christlicher Philosophie zumindest in den deutschsprachigen Ländern kaum mehr die Rede ist"[1], dann muß es als um so verdienstvoller bezeichnet werden, wenn irgendwo die Stimme erhoben wird, und dies umso mehr, wenn es erkennbar nicht nur deshalb geschieht, um eine ehrwürdige Tradition nicht einschlafen zu lassen, sondern weil das Gewicht der Sache, um die es eigentlich geht, dazu herausfordert. Von daher dürfte es auch kaum als illegitim oder überflüssig bezeichnet werden, einen Bd mit bereits zwanzig Jahre alten Beiträgen zur Sache ein viertes Mal aufzulegen; dies zeigt ja offensichtlich auch, daß die Texte Anklang finden und daß der gegenwärtige Markt philosophischer Ideen hierfür nicht ganz unempfänglich zu sein scheint. Dies ist um so erfreulicher, wenn es sich – wie im vorliegenden Fall – um eine Veröffentlichung handelt, die so dem Zeitgeist gar nicht verpflichtet sein kann, es wohl auch nie wollte. Dadurch dürfte sie aber noch geeigneter sein, sowohl interessierte Nichtchristen in das einzuführen, was „christliche Philosophie" sein kann, als auch reflektierend glaubende Christen zum Nachdenken über ihren Glauben, besonders unter heutigen Bedingungen, zu bringen.

J. Splett geht es, wie er im Vorwort zu dieser Aufl. seines für Insider beinahe schon als Klassiker zu bezeichnenden Buches „Gotteserfahrung im Denken" bemerkt, ausdrücklich um nichts weniger als „um *Bewahrheitung*" „des ‚theistischen' Redens von Gott". Er will diese leisten durch „eine transzendental-anthropologische Besinnung auf Grunderfahrungen und -vollzüge des Menschen bzw. auf Grundmomente in jeglichem Erfahren und Handeln" (9). Damit benennt S. den sachlichen Einheitspunkt der neun Kap., die – wie das Vorwort zur ersten Aufl. verrät – als „Gesamtausgabe" von Vorlesungen und bereits anderweitig erschienenen Einzelbeiträgen zu verstehen sind, also sowohl je für sich genommen, aber auch als Anläufe verstanden werden können, von verschiedenen Grunderfahrungen ausgehend zu eben dieser Bewahrheitung christlich-theistischer Gottesrede zu kommen. Bei näherem Hinsehen wird in der Tat erkennbar, daß die Beiträge nicht einfach nebeneinander stehen, sondern durchaus als konzentrische Kreise verstanden werden können, die, bei eher allgemeinen, aber doch grundlegenden Fragestellungen anhebend, Schritt für Schritt zum Kern vorstoßen, bis schließlich im letzten Kap. die Gottesfrage als „Frage Hiobs" in ihrer ganzen, weit über theoretisches Denken hinausgreifenden Dramatik zur Sprache kommt.

So können die ersten drei Kap. als Hinführung zur Gottesbeweisproblematik, die eigentlich erst im vierten Kap. beginnt, verstanden werden:

Im ersten Kap. „*Christliche Philosophie*" (11–28) wird – im wesentlichen auf dem Boden der Rahnerschen Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade – das Verhältnis von Theologie und Philosophie geklärt, womit ein Philosophiebegriff angesetzt ist, der prinzipiell dafür offen ist, auf Theologie hin überschritten ohne dabei aufgelöst zu werden oder die Theologie auflösend für sich zu vereinnahmen.

Kernpunkt des zweiten Kap.s „*Erfahrung und Reflexion*" (29–45) ist die Frage, in welchem Sinn überhaupt von Gotteserfahrung gesprochen werden kann, wenn anders Philosophie nichts anderes ist als reflektierte Erfahrung, also auch von Gott nicht erfahrungslos die Rede sein kann bzw. darf. Hier ist dann, mit mehrmaligem Bezug auf B. Welte, von „unthematischer Miterfahrung" bzw. „transzendentaler (Mit-)Erfahrung Gottes" (35), die als solche „selber schon ontologisch" (37) ist, also über sich hinausweist, die Rede.

Im dritten Kap. „*Anthropozentrik (Die Sinnfrage)*" (46–60) wird das Vorhergehende weitergeführt, indem die in allem mitgegebene unthematische Miterfahrung als für den Menschen konstitutiver Ausgriff auf (absoluten) Sinn ausgelegt wird. „Der Mensch hofft tatsächlich auf ein Heil ohne Einschränkung und Ausfall, in dem er gänzlich bewahrt ist, in dem alle gänzlich bewahrt sind" (59). Damit und mit der Feststellung, es gehöre zum epochalen Bewußtsein, und zwar nach Meinung des Vf.s 1996 offenbar nicht anders als im Jahr der Erstaufl. 1973, daß der Mensch nicht mehr nach einem „gnädigen Gott", aber nach dem Sinn des Lebens „überhaupt" (46) frage, sind die entscheidenden philosophische Würfel gefallen.

Die Kap. vier bis sechs bilden insofern den sachlichen Kern des Buches, als hier der Versuch, das „‚theistische' Reden von Gott" (9) „philosophisch zu rechtfertigen" (11) im eigentlichen Sinn unternommen wird und die Gottesbeweisproblematik in den Mittelpunkt rückt.

Im vierten Kap. „*Gottesbeweis Mitmenschlichkeit*" (61–88) wird das dritte Kap. dahingehend ausgefaltet, daß der sinnsuchende Mensch als solcher sich selbst transzendiert, um überhaupt Mensch sein zu können. Diese Selbsttranszendenz führt aber über die endliche Welt zum Mitmenschen und

[2] K. Jaspers, Notizen zu M. Heidegger, hg. von H. Saner, München/Zürich 1978, Nr. 9, S. 34, auch Nr. 7, S. 31.

[3] Den Brief an Prof. Krebs vom 9. 1. 1919 vgl.: H. Ott: M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt 1988, 106/7. Zum Problem der Methodologie gibt A. Gethmann-Siefert gute Beobachtungen, 42ff.

[1] So H. Schmidinger in seinem Bericht über „Christliche Philosophie" in: Information Philosophie, Nr. 5/95, hg. von P. Moser, Lörrach, 20–30, hier 24.

darüber hinaus unabweislich zum absoluten Du: „Der unendliche Horizont bejabarer Endlichkeit, der vom Endlichen konkret unausfüllbar ist, obwohl er nur daran – als ‚Horizont' (also anderes aufgehen lassend) – aufgeht, wäre ein sinnloser Widerspruch, wenn er nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-*Anruf* vom Absoluten (dem Heiligen) her konstituiert wäre" (87, Hervorhebung im Original unterstrichen). Auch insofern ist dieses Kap. zentral, als hier das Denken des Vf.s, wie auch die durchaus engagierte Sprache verrät, am intensivsten bei sich selbst ist und am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Weil sich S. bewußt ist, daß seinem „anthropologischen Argument" nicht von allen „volle Beweiskraft" zugetraut wird (89) – oder spürt er diesen Verdacht am Ende in sich selbst? – geht er im fünften Kap. *„Welt des Menschen – Gottes Welt"* (89–112) auf die traditionellen Gottesbeweise ein, die er als „das kosmologische" bzw. „das ontologische" (89) zusammenfaßt. Während er letzteres nur allzu kurz streift, bedenkt er ausführlich ersteres als „Kontingenzbeweis" und kommt zu dem bekannten, freilich umso umstritteneren Schluß: „Die verlangte adäquate Ursache von (unbestreitbar existentem) Kontingentem kann nicht ihrerseits kontingent, sie muß vielmehr absolut-unbedingt sein. (. . .) Und solch transzendenter In-sich-Stand, aus sich und bei sich, kann nicht weniger sein als personal" (104).

Unmittelbar an den Beweisgang der Existenz Gottes anschließend thematisiert S. im sechsten Kap. *„Theozentrik"* (113–136) den sich unweigerlich aufdrängenden theologischen Einwand, ein philosophisch bewiesener Gott sei als Ursache des Endlichen gerade nicht der religiös gewollte Gott in seiner unableitbaren „Herrlichkeit" (112). Hier entfaltet er wichtige Gedankengänge zum Verhältnis Gott–Welt als Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bzw. Urbild und Abbild, sowie zur Selbständigkeit und Freiheit des endlichen, sich selbst gegebenen Menschen und zur faktischen Gegebenheit endlicher Wirklichkeit überhaupt.

In drei weiteren Kap.n werden die zentralen Überlegungen zur Gottesbeweisproblematik vertieft bzw. auf konkrete Fragestellungen hin entfaltet. In Fortführung v. a. des sechsten Kap.s wird im siebten Kap. *„Gottes Menschlichkeit (Analogie)"* (137–165) das mit dem Begriff „Schöpfung" angezeigte Grundproblem des Verhältnisses Gott-Welt weiter reflektiert, indem die Gedanken der Partizipation und der Analogie thematisch werden, um mit deren Hilfe Freiheit und Abhängigkeit von Gott nicht als einander ausschließende Widersprüche ansehen zu müssen, sondern als notwendig aufeinander bezogene Prinzipien von Wirklichkeit erfassen zu können. Nach Meinung des Rez. finden sich hier die fruchtbarsten Überlegungen des gesamten Buches, nicht zuletzt insofern hier der Gedanke der Analogie, gefaßt als „Entsprechung" (143), nicht von der Univozität bzw. Äquivozität her verstanden, sondern letztere auf jenen zurückgeführt werden. Die Konsequenzen für manche Auffassungen hinsichtlich der Geschichte der Metaphysik, die leider hier nicht entfaltet werden, wären beträchtlich, von den systematischen Implikationen ganz abgesehen.

Das achte Kap. *„Der göttliche Gott"* (166–206) ist am erkennbarsten eine in sich selbständige Abhandlung zum Atheismusproblem, die hier eingefügt wurde. Für das Thema des Buches sind insbesondere die Ausführungen zum Atheismus als Wahrer der „Unbegreiflichkeit" des „je größeren Gottes" von Bedeutung. Von daher ist „Glaube" nach S. nur dann „wahrhaft Glaube (und nicht Aberglaube)", wenn er den Atheismus zwar nicht als „ihn selbst (der ja gerade einen Aspekt fälschlich verselbständigt), aber sein Anliegen als eigenes Moment in sich enthält" (199f). Damit wird der Sache nach das Atheismusproblem mit dem zentralen theologischen und philosophischen Topos der „negativen Theologie" verknüpft, was aber leider nicht näher entfaltet wird.

Im neunten Kap. über das Theodizeeproblem *„Die Frage Hiobs"* (207–255) findet das Buch seinen Abschluß, der insofern als beinahe dramatischer Höhepunkt der Sachthematik des ganzen bezeichnet werden muß, als S. dem „Schmerz, der Not und dem vergeblich ‚himmelschreienden' Unrecht in dieser Welt" (207) nicht ausweicht, sondern diesen mit letzter Radikalität dem vorher „bewiesenen" Gott sozusagen vorhält. Dabei bleibt auch Auschwitz nicht ausgespart und wird die Möglichkeit einer Welt ohne Gott durchgespielt.

Die undramatische „Lösung" des Vf.s ist freilich nicht neu: Auch nach seiner Auffassung wird die Frage Ijobs „nicht beantwortet, aber gestillt" (254), nämlich durch den Glauben an den Gott, als dessen „Pseudonym", so S., schon Thomas von Aquin „die Glückseligkeit" bezeichnet habe, der so aber „in den angeldlichen Vorerfahrungen ihrer uns heimsucht: der Gott der Hoffnung" (255).

Angefügt sind, wie bereits in der ersten Aufl., *„Drei Exkurse"* (256–276), und zwar ein erster zu Kap. 5, der in kritischer Auseinandersetzung mit Kant dessen Gottespostulat auf den als notwendig existierend zu denkenden Gott hin öffnet; ein zweiter zu Kap. 6, in welchem der Zusammenhang von Gott und Freiheit weiter vertieft wird; und schließlich ein dritter zu Kap. 7, in welchem das Verhältnis Gott-Geschöpf noch einmal als Verhältnis von Subjekten entfaltet und so der sich dialogisch gebende Gott als der zugleich absolut transzendente begriffen wird.

Unbestreitbar handelt es sich bei der Frage der „Bewahrheitung" (9) menschlichen Redens von Gott um eine zeitunabhängige, für Theologie und Philosophie gleichermaßen konstitutive Thematik, der auch und gerade im Kontext des postmodernen „anything goes" nicht ausgewichen werden darf. Wer sich hier grundlegend orientieren will, findet in S.s Buch einen noch immer geeigneten Führer durch das historisch wie systematisch nicht leicht überschaubare, ja manchmal gefährlich abschüssige Gelände der Gottesbeweisproblematik, der gerade angesichts mancher Hürden durch sorgsame erwogene Argumentationsschritte ermuntert, die Zielsuche nicht vorschnell aufzugeben. So muß es nicht von Nachteil sein, daß dabei Wege eingeschlagen werden, die zu gehen heute sicherlich noch weniger als vor zwanzig Jahren begehbar und wirklich zum Ziel führend angesehen werden. Nur allzu schlagwortartig können die wichtigsten hier benannt werden: die mit den Namen Heidegger und v. a. Welte verbundene Phänomenologie, der transzendentaltheologische Ansatz Rahners und der Personalismus eines Ebner und Buber.

Doch soll damit gerade nicht gesagt sein, daß S. seinerseits ausgetretenen Pfaden folgt, vielmehr besteht seine Stärke wohl nicht zuletzt darin, unter Zuhilfenahme solcher Vorgänger durchaus seinen Weg zu gehen, so aber den Leser umso mehr dazu zu bringen, seinerseits sich selbständig auf die Suche nach dem eigenen Weg zum Ziel zu machen, d. h. im Sinne des Vf.s: die „Gotteserfahrung im Denken" so auszuloten, daß dem, der sich frei darauf einläßt, Gott als Ursprung, Weg und Ziel seiner Suche, seiner je eigenen Existenz, auf ganz persönliche Weise aufgehen wird.

Wohl mehr als der angegebene äußerliche Gesichtspunkt, den Seitenumfang der vierten gegenüber den früheren nicht zu verändern (vgl. Vorwort, 10), dürfte die innere Geschlossenheit der Sache den Vf. dazu gebracht haben, keine wesentlichen Veränderungen vorzunehmen und sich auf gegenwärtig im Vordergrund stehende Fragestellungen nicht ausführlich einzulassen. So bleibt es bei wenigen, kaum wahrnehmbaren Änderungen im Text, bzw. gar nur in den Anmerkungen, die freilich erkennen lassen, daß S. sehr wohl um die gegenwärtigen Diskussionen weiß, so daß die Hoffnung ausgesprochen sei, die damit geweckten Erwartungen mögen eines Tages erfüllt werden. Um nur zwei Beispiele zu nennen:

a) Im Rahmen seiner Ausführungen zum „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit" bezieht sich S. in einer Anmerkung (68, Anm. 9) auf H. Verweyen „Gottes letztes Wort" (Düsseldorf 1991, 131f), und weist damit dessen Einwand gegen „einen Gottesbeweis mit Hilfe des Finalitätsprinzips" (Verweyen, 130), wie Verweyen S. auslegt, zurück. Eine wirkliche Sachauseinandersetzung findet freilich nicht statt. Es wäre für beide Seiten bzw. für die zur Diskussion stehende Sache zu wünschen, daß diese nicht auf sich warten ließe, fände doch so nicht nur S. explizit Anschluß an die gegenwärtige – v. a. in der Fundamentaltheologie neu aufgebrochene – Diskussion um die Möglichkeit rationaler (Letzt- bzw. Erst-) Begründung von Theologie, sondern würde diese ihrerseits stärker als bisher mit wichtigen Strängen theologischen Denkens verbunden bzw. konfrontiert.

b) Im siebten Kap. finden sich wichtige Darlegungen zum Analogieproblem und in diesem Zusammenhang zum Schöpfungsverständnis sowie zum Symbolbegriff. Damit aber sind drei miteinander eng verknüpfte Problemfelder eröffnet, die allesamt gerade auch im Horizont „profanen" Philosophierens der Gegenwart mehr und mehr zentral zu werden scheinen und somit zunehmend wichtige Anknüpfungspunkte für den Dialog darstellen dürften. Man denke nur an die gegenwärtigen Diskussionen um den Symbolbegriff, z. B. im Anschluß an Ch. S. Peirce, an die bis zu „Analogie-Verboten" reichenden Auseinandersetzungen im wissenschaftstheoretischen Kontext und an den nicht selten rein assoziativen, inflationären Gebrauch des Schöpfungsgedankens in ökologisch ausgerichteten Denkansätzen. Dies zeigt noch einmal, mit welcher Sensibilität S. bereits vor zwei Jahrzehnten uns jetzt zunehmend zentral erscheinende Fragen angeschnitten hat; es macht aber auch deutlich, wie sehr die nach wie vor aktuelle Sache weniger nach nochmaliger Aktualisierung als nach Vertiefung und Weiterführung drängt.

Demgegenüber ist es relativ unerheblich, was aber nicht verschwiegen werden soll, weil es manchmal doch ärgerlich irritierend ist, daß die für die vierte Aufl. vorgenommenen Veränderungen jedenfalls in formaler Hinsicht nicht immer als Verbesserungen bezeichnet werden können. Bedauerlicherweise haben sich nämlich einige teilweise sinnentstellende Flüchtigkeitsfehler eingeschlichen, die nur anhand eines Vergleichs mit der ersten Aufl. für den Leser behebbar sind, z. B. „verteilt" statt „vereitelt" (58); ein Name „(Konrad Weiß)" steht auf S. 133 mitten im Text, gehört aber in

die dortige Anm. 36; „Glaubensgewißheit in Freiburg" (sic!) statt „Glaubensgewißheit in Freiheit" (184, Anm. 20), u. a. Darüber hinaus kann Rez. eine gewisse Irritation darüber nicht verschweigen, daß in den völlig überarbeiteten Literaturhinweisen die von Herausgebern verantworteten Werke nicht ausgehend von deren Namen, sondern vom Sachtitel her alphabetisch eingeordnet sind, so daß z. B. der von W. Pannenberg herausgegebene Bd „Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur" nicht bei den übrigen Werken Pannenbergs, sondern nach „Dessauer Ph. etc." zu finden ist. Ist auch hier dem Überarbeiter bzw. Verlagslektor ein Programmierungsfehler unterlaufen oder hat dies einen tieferen Sinn?

Es ist im Interesse der Sache zu hoffen, daß solche Petitessen bei der Lektüre nicht verdrießen oder aufhalten mögen. Noch einmal sei deshalb auf das unbestreitbare Sachgewicht der von S. erneut in die philosophisch-theologische Diskussion eingebrachten Fragestellungen hingewiesen, v. a. aber sei die Erwartung ausgesprochen, daß die nunmehr vierte Aufl. zum Impuls werde, diese Diskussion sachkritisch weiterzuführen, wozu dieses Werk nicht nur Anstöße gibt, sondern in vielfacher Hinsicht geradezu verpflichtet.

Dresden Albert Franz

## Kurzrezensionen

**Bovon,** François: **New Testament Traditions And Apocryphal Narratives.** Translated by Jane Haapiseva-Hunter. – Allison Park PA: Pickwick Publications 1994. X, 256 S. (Princeton theological monograph series, 36), kart. $ 59,95 ISBN: 1-55635-024-4

Hinter dem weit gesteckten Titel verbergen sich 13 thematisch disparate Aufsätze aus den Jahren 1968–1986, mit denen der bekannte franco-schweizer Lukasspezialist einige seiner Forschungsschwerpunkte einem Publikum erschließen möchte, das des Französischen und Deutschen nicht mächtig ist (zwei Beiträge wurden im Original auf Deutsch verfaßt, vier weitere liegen anderweitig in deutscher Übersetzung vor). Den Schwerpunkt der Sammlung bilden sechs Beiträge zu Lukas; je zwei sind Paulus und christlichen Apokryphen gewidmet. Die Aufsätze wurden von B. nicht überarbeitet oder aktualisiert. Dafür ermöglichen umfangreiche Begriffs- und Stellenregister, bestimmte Themen durch die unterschiedlichen Problemstellungen aus fast zwei Jahrzehnten zu verfolgen.

B. J.

**Görres,** Ida Friederike: **Die leibhaftige Kirche.** Gespräch unter Laien. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 287 S. (Kriterien, 90), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-321-9

Es ist nicht unwichtig, daß dieses 1950 erstmals erschiene Buch (eigentlich Briefe) neu aufgelegt ist. In einer Zeit, die ebenso stark von Kirchenkritik geprägt ist wie von ekklesiologischem Fundamentalismus, sollten die Grundgedanken dieser an Guardini orientierten Ekklesiologie daraufhin geprüft werden, ob sie in diesen Diskussionen weiterführend und hilfreich sind oder ob sie – wie manche meinen – nur noch theologiegeschichtlichen Charakter haben.

H. E. W.

**Hauschild,** Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd 1. Alte Kirche und Mittelalter. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. XVII, 693 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-579-00093-4

Hier wird ein Lehrbuch vorgelegt, das sich in besonderer Weise für den alltäglichen Studienbetrieb empfiehlt. Komplizierte Sachverhalte der Alten Kirchen- und Dogmengeschichte werden verständlich gemacht und in größere Zusammenhänge eingeordnet. Wer Vertiefung sucht, erhält (meist im Kleindruck) vertiefende Informationen und hilfreiche Literaturangaben. Tabellen, Karten, Frageschemata und ausgezeichnete Register erhöhen den didaktischen Wert des Buches. Man kann es auch katholischen Studierenden empfehlen, zumal es hier z. Z. nichts Vergleichbares gibt.

H. E. W.

**Heidenberger,** Felix: **Das Paradies wird euch gehören.** Die Geschichte der Apostel. – München: Ullstein Langen Müller 1996. 302 S., geb. DM 39,90 ISBN: 3-7844-2564-X

Der ehemalige Fernsehjournalist H. entwirft eine fiktive Romanhandlung, die sich in groben Zügen an den Aussagen der Apostelgeschichte orientiert. Zusätzlich werden andere zeitgeschichtliche Ereignisse sowie Mythen und Legenden in eine Story einbezogen, die sicherlich nicht als Darstellung von historischer Wirklichkeit zu verstehen ist, sondern eher als ein Angebot, eine eigene Vorstellung der geschichtlichen Ereignisse zu entwickeln. Für ein phantasievolles Publikum birgt dieses Buch sicher einige Stunden abwechslungsreicher Lektüre; wollte man es unter die exegetische Brille nehmen, so blieben doch noch einige offene Fragen.

A. L.

**Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet.** Dankesgabe für Jürgen Fangmeier, hg. v. Dieter J e s c h k e u. a. – Wuppertal / Zürich: Brockhaus 1994. 319 S. (TVG Monographien und Studienbücher), kart. DM 58,00 ISBN: 3-417-29395-2

FSen haben ihre eigene Gesetzmäßigkeit, der auch die Dankesgabe für Jürgen Fangmeier folgt. Um Anerkennung und Ehrung für einen theologischen Lehrer, der 26 Jahre lang als Prof. und als Pfarrer das evangelisch-reformierte Leben in Wuppertal wissenschaftlich und pastoral mitgeprägt hat, geht es dem Vf.kreis von Schülern und Kollegen. Dabei bleibt naturgemäß die Einheitlichkeit der Beiträge auf der Strecke. Persönliche Zeugnisse stehen neben Predigten und fachwissenschaftlichen Ausführungen. Die behandelten Themen entstammen den Schwerpunkten der Arbeit Fangmeiers, namentlich dem christlich-jüdischen Dialog und der Theologie Karl Barths. Wie schon angedeutet, wird keiner der Beiträge zu einer wirklichen theologischen „Tiefenbohrung"; dazu haben die 31 Vf.innen und Vf. auf 320 S. zu wenig Raum. Dennoch lohnt sich die Lektüre dieser Dankesgabe nicht nur für „Insider". Das liegt an dem Rundblick über reformierte Theologie – nicht zuletzt die von Karl Barth – und reformiertes Gemeindeleben, den die Schrift gewährt. Er bereitet trotz klaren konfessionellen Profils auch in ökumenischer Hinsicht Freude.

R. L.

**Kandler,** Karl-Hermann: **Nikolaus von Kues.** Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 170 S., 8 Abb. ISBN: 3-525-55430-3

Vf. legt hier eine Cusanus-Biographie vor, die sich bis 1450 auf die „Acta Cusana" stützt, danach auf E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie. Münster $^{8}$1992. Ursprünglich war das Manuskript für die im Union-Verlag (Ost-) Berlin geplante Reihe „Biographien zur Kirchengeschichte" erstellt worden; wegen der gesellschaftlichen Umwälzungen in der ehemaligen DDR konnte es mit einer gewissen Zeitverzögerung nun doch noch erscheinen.

Nach einer Einführung in „Leben und Wirken" (9–54) geht Vf. auf das umfangreiche Schrifttum des Cusanus ein, wobei im „Überblick über seine Werke" (56 ff) die Hinweise meist recht kurz ausfallen; als eigenwillig und selektiv erweisen sich die erwähnten Titel in der „Sekundärliteratur" (154 ff).

L. H.

**Kapellari,** Egon: **Und haben fast die Sprache verloren.** Fragen zwischen Kirche und Kunst. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 199 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-222-12312-8

Dieses nicht eigentlich dem wissenschaftlichen Bereich zuzuordnende Buch geht auf Beiträge für Zeitschriften und Vorträge des Bischofs von Gurk-Klagenfurt zurück, der zugleich Referent für Kultur und Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz ist. Der Inhalt läßt sich vielleicht mit folgendem Satz umschreiben: „Wenn die Kirche sich der Kunst verschließt, dann verfällt sie leichter der Versuchung zu irgendeiner Variante von Pelagianismus, gerät in Gefahr, sich auf eine moralisch-politische Leistungsgesellschaft zu reduzieren" (194). Die einzelnen Kap. stehen unter den Überschriften: Das Bild des Glaubens, Das Wort des Glaubens, Fragen zur Liturgie, Grenzen, Gespräche, Perspektiven. Das Buch regt in allen Passagen zum Nachdenken an und eröffnet häufig Perspektiven, die immer anregend sind.

K. R.

**Karrer,** Andreas: **Bekenntnis und Ökumene.** Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 352 S. (Kirche und Konfession, 38), kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-56542-9

Diese von Lukas Vischer betreute Diss. widmet sich Dokumenten und Ergebnissen aus der Frühzeit der ökumenischen Bewegung, die bisher z. T. nur schwer, bzw. überhaupt nicht zugänglich waren. Dabei sind besonders innere Probleme und Fragestellungen im Blick, u. a. die Bekenntnisdiskussion seit der Weltmissionskonferenz in Edinburg 1910 (mit Vorgeschichte). Die Bekenntnisdebatte wird dann bis Ende der Zwanziger Jahre – mit Ausblick auf die Gegenwart, wo das konziliar strukturierte Bekenntnis angesagt ist – vorgestellt, analysiert und gedeutet. Ein Buch, das auch der – ökumenisch „interessierte" – katholische Theologe mit Gewinn liest.
H. E. W.

**Lies,** Lothar: **Europa und die Kirchen.** Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit. – Thaur: Kulturverlag 1995. 154 S., brosch. DM 34,80 ISBN: 3-85400-006-5

Zwar redet der Papst seit langem von einer Neuevangelisierung Europas, jedoch ist der Europagedanke, der die Kirchen herausfordert, theologisch nur wenig reflektiert. Das Buch des Innsbrucker Dogmatikers schafft hier Abhilfe, wenigstens soweit das ein Taschenbuch leisten kann. Die Kap.überschriften lassen erkennen, worum es geht: I. Verunsichertes Europa – Verunsicherung der Kirchen; II. Europa – Anfragen und Forderungen an die Kirchen; III. Abendländische Theologie und die Kirchen; IV. Unaufgebbare Elemente der christlichen Kirchen; V. Neue Plausibilität und Katholizität der Kirchen. Ein einschlägiges Literaturverzeichnis von über 50 (neuen bis neuesten) Titeln rundet das Buch ab. H. E. W.

**Lohse,** Bernhard: **Epochen der Dogmengeschichte.** (Hamburger Theologische Studien, 8), Münster: Lit-Verlag 1994, 8. Aufl., 278 S., brosch. 24,80 DM ISBN: 3-8258-2011-4

Dieses wichtige Buch, 1963 erstmals erschienen, und oft gewürdigt, liegt nun in der achten Aufl. vor. In vielen Punkten ist es auf den neuesten Stand gebracht. Der Vf. kann sagen: „Zu größeren Eingriffen sah ich mich bei den Neuauflagen weder in der Grundkonzeption noch auch in den einzelnen Kapiteln veranlaßt" (Vorwort). So darf dieses für das Studium so wichtige – fast unentbehrliche – Buch auch hier nur kurz in Erinnerung gerufen und weiterhin aufs nachdrücklichste empfohlen werden. Das gilt auch besonders im Blick auf Studierende der Katholischen Theologie, da katholischerseits kaum etwas entsprechendes zur Hand ist. Die katholische Lehrentwicklung seit der Reformation wird vom Vf. mit dargestellt, hinsichtlich hier gelegentlich sich zeigender Einseitigkeiten wird der katholische Benutzer differenzieren können. H. E. W.

**Pluralismus und Identität,** hg. v. Joachim Mehlhausen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 637 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 8), kart. DM 98,00 ISBN: 3-579-001055-1

Der Sammelbd dokumentiert den VIII. Europäischen Theologenkongreß, der auf Einladung der Ev.-Theol. Fak. Wien sowie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, im September 1993 in Wien stattfand. Entstanden ist eine eindrucksvolle Zusammenschau der Situation des neuzeitlichen Protestantismus, in dem „alles erlaubt" scheint (im Sinne des postmodernen „Anything goes"), der aber – gerade deshalb – um seine Identität ringt, um sein „inneres Gesetz", wie es zu Anfang mit F. D. Schleiermacher gesagt wird. Fachleute aus den wichtigsten theologischen Bereichen kommen in den ca. vierzig Beiträgen zu Wort. Das Buch ist auch für den katholischen Leser schon deshalb wichtig, weil hier eine Diskussion geführt wird, die in der katholischen Theologie im vollen Umfang erst noch zu leisten ist. Das gute Sachregister, das die Brauchbarkeit des Buches wesentlich erhöht, ist hervorzuheben. H. E. W.

**Rouet,** Albert: Art et liturgie. – Paris: Desclée de Brouwer 1992. 147 S., kart. FF 92,00 ISBN: 2-220-03328-7

Wie schon der programmatische Titel dieses französischsprachigen Buches verheißt, setzt sich Albert Rouet, der Weihbischof der Diözese Paris, in sechs Kap.n (Art et liturgie. „Quand Dieu met au large" [Ps 119,32]; L'expression artistique dans l'Église; Le berger du temps; L'espace ecclésial; Dans et foi; Peuple de baptisés, peuple de liturges) mit dem Verhältnis von Kunst und Liturgie auseinander, weniger als fundiert wissenschaftliche Studie als vielmehr in Form mehrerer Essays („Les relations de l'Art et de la Liturgie ne sont pas d'abord d'ordre intellectuell, mais existentiel", 7). Er deckt dabei zahlreiche bibeltheologische Hintergründe auf, und versucht mit der Perspektive auf eine Wiederentdeckung der „ars celebrandi" Architektur, Musik, Malerei etc. als wichtige Elemente des „Gesamtkunstwerkes" Liturgie hervorzuheben, wobei Vf. seine Ausführungen an einigen Stellen exklusiv auf den Vorsteher hin formuliert. In unseren Gesellschaftsformen erschweren der Hang zu einer ungebremsten Individualisierung ebenso wie das Nicht-zur-Kenntnis-nehmen moderner Kunst kirchlicherseits den Weg zu einer wirklichen Erneuerung der Liturgie in Korrespondenz oder auch Konfrontation mit den Künsten. Die Schrift versteht sich als ein Beitrag auf dem Weg zu einer vollen und authentischen Feier des „mystère liturgique", wobei von Seiten und aus der Sicht der Kunstschaffenden möglicherweise Unbehagen besteht, ihre Materie für die Liturgie „dienstbar" zu machen. Vf. will Dimensionen eröffnen und dazu einladen, auch heute das Gespräch mit allen Kunstrichtungen wiederaufzunehmen, und auch die Schöpfung neuer Werke anzuregen, damit die Liturgie immer neu zu einer sinnenfreudigen Feier werden kann. D. T.

**Studien zum Matthäusevangelium.** Festschrift für Wilhelm Pesch, hg. v. Ludger Schenke. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 317 S. (Stuttgarter Bibelstudien), kart. DM 39,- ISBN: 3-460-32721-9

Im vorliegenden Bd – eine Festgabe für W. Pesch zum 65. Geburtstag – sammelt der Hg. fünfzehn Aufsätze von engen Freunden und Kollegen des Jubilars, die ihm auf diese Weise für die langjährige Hg.schaft der „Stuttgarter Bibelstudien" danken wollen. Das gemeinsame, umfassende Thema der Beiträge ist das Matthäusevangelium, mit dem die Vf. an die exegetische Vorliebe von W. Pesch anknüpfen und sein programmatisches Anliegen zu dieser Schrift fortsetzen. Die Aufsätze bieten einen breit gefächerten Zugang zu der vielgestaltigen Textwelt des Matthäusevangeliums und entwikkeln sowohl durch gezielte Einzelexegesen, wie auch durch die Untersuchung größerer Textzusammenhänge eine lesenswerte Perspektive matthäischer Theologie. A. L.

**Sedmak,** Clemens: **Vorherwissen Gottes – Freiheit des Menschen – Kontingenz der Welt.** Beitrag zu einer systematischen Diskussion. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 190 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 550), brosch. DM 65,00 ISBN: 3-631-49049-6

Die systematische Vermittlung der Allmachtsprädikation Gottes mit der Frage nach der Freiheit des Menschen ist wegen des Theodizeeproblems spätestens seit Augustinus zu einem der großen Probleme der Theologie geworden. Der Vf. legt mit seiner Schrift einen Versuch vor, der grundlegende Einsichten des Duns Scotus aufnimmt: Die Kontingenz der Welt und die Freiheit des Menschen gründen in der gegen das aristotelische Denken wieder hervorgehobenen Freiheit Gottes (117). Schöpfung und Heilszuwendung Gottes werden von hieraus als kontingente Taten Gottes verstanden. (173) Die gut lesbare Arbeit fügt sich ein in eine seit einigen Jahren zu beobachtende Tendenz, genuin biblische Motive nominalistischen Denkens, die Wiederentdeckung der *potentia dei absoluta* und damit Freiheit Gottes, theologisch fruchtbar zu machen. M. S.

**Steyn,** Gert Jacobus: **Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum.** – Kampen: KOK Pharos 1995. VIII, 290 S., kart. hfl 69,90 ISBN: 90-390-0131-6

Der Bd behandelt Verwendung und Verständnis der Septuaginta in der Apostelgeschichte. Die Zitate werden unter einem textgeschichtlichen, methodologischen und hermeneutischen Aspekt untersucht. Ihre Einbettung in von Lukas gestaltete Figurenrede wird dabei besonders berücksichtigt. Die Originalität dieser Studie, die mit lobenswerter sprachlicher und gedanklicher Klarheit eine echte Lücke in der neutestamentlichen Exegese schließt, liegt im Aufweis der pragmatischen Wirkung, die sich aus der gezielten Zuordnung „normativer" Schriftzitate zu autoritativen Figuren des Urchristentums ergibt. – Man darf hoffen, daß eine entsprechende Analyse der hier nicht berücksichtigten Reden (Apg 4,23–31; 7,2–53; 15,14–21) an anderer Stelle nachgereicht wird. B. J.

**Welck,** Christian: **Erzählte Zeichen.** Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XIII, 377 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 69), kart. DM 98,00 ISBN: 3-16-146249-1

Der Titel dieser Studie – eine leicht überarbeitete Fassung der im WS 91/92 von der Kirchl. Hochschule Bethel angenommenen Diss.

– bringt das Anliegen des Vf. präzise auf den Punkt: Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums sind als „Erzählte Zeichen" zu lesen und damit zunächst in ihrer literarischen Form wahrzunehmen. Das Plädoyer für einen Wechsel von „oft allzu fraglos angewandten" historischen zu literarischen Konkretionen moderner Bibelauslegung wird sehr fundiert begründet und an den entsprechenden Texten eindrucksvoll demonstriert. Die einzelnen Wundergeschichten werden auf diese Weise als „beispielhafte Jesuserzählungen" interpretiert und schließlich in pragmatischer Hinsicht als instruktive Texte für die johanneische Erzählgemeinschaft hervorgehoben. Daß für ein solches Verständnis die Einbeziehung des gesamten Textmaterials unerläßlich ist, zeigt die ausblickartige Einbeziehung von Kap. 21 als „Ätiologie der johanneischen Jesuserzählung". Insgesamt liegt eine innovative Arbeit vor, die die Johannesexegese ein gutes Stück vorantreibt. A. L.

# Notizen

### „Kontextuelle Christologie"

Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, 23.–27. 9. 96 in Freising

110 Theologinnen und Theologen mit ihren je eigenen Hintergründen, Ansätzen und Denkgewohnheiten treffen sich zur Dogmatikertagung. Sie finden Gelegenheit zum Austausch, werden aber auch konfrontiert mit ihren Schwierigkeiten, über die individuellen Grenzen hinweg zu Dialog und Verständigung zu finden. So bildet die Tagung nicht nur den konkreten Kontext für die Diskussionen über die „kontextuelle Christologie", sondern läßt selbst schon den Tatbestand anschaulich werden, daß jede Rede von Christus unausweichlich in einem Kontext steht und durch diesen geprägt ist.

Deshalb können Referate, die verschiedene Zusammenhänge beleuchten, in denen von Christus die Rede ist, zunächst mit Zustimmung rechnen. Doch sei es *K.-J. Kuschels* Erinnerung an nicht-christliche literarische Adaptionen des Christusmotivs, seien es *K.-H. Ohligs* Aufweis der divergierenden geistesgeschichtlichen Kontexte der altkirchlichen Lehrentwicklung oder *F. Wilfreds* Brükkenschläge zwischen Motiven der klassischen indischen Religion und des Christentums, seien es schließlich *J. Wohlmuths* Anknüpfung an die Ästhetik-Diskussion der Neuzeit, die über die Liturgie für die Christologie relevant wird, oder *D. Sattlers* Überblick über feministische Perspektiven auf die soteriologische Bedeutung Christi: So unbestritten das Faktum der hier aufgezeigten Kontextualität der Christologie auch ist, so fraglich bleiben dessen Bedeutung und Konsequenzen. Impliziert die Anerkennung der Kontextualität den Verzicht auf ein allgemeingültiges Christusverständnis oder gar auf jegliche Kriterien, die die Unterscheidung zwischen einer angemessenen und unangemessenen Berufung auf die Gestalt Christi und das kirchliche Christusbekenntnis erlauben?

*B. Hallensleben* sucht in ihrem Referat das Wort Gottes, den Logos als den Text zu deuten, zu dem alle Theologie erst als Kontext entsteht; *G. L. Müller* sieht in der – notwendig durch den historischen und kulturellen Kontext geprägten – Begegnung mit Christus den Zugang zu dessen universaler Bedeutung eröffnet. Doch auch solche Ansätze bleiben je ihren Voraussetzungen verbunden, eignen sich insofern nicht als Metatheorie für die Vielfalt kontextueller Christologien. *H. Kessler* verzichtet deshalb auf eine ausgeführte Christologie zugunsten der Erhebung von Kriterien, an denen sich ein Christusbild messen lassen muß, das christlich zu sein beansprucht. Dabei wird deutlich, daß solche Maßstäbe keinen rein formalen Charakter haben können, sondern sich allein aus dem Inhalt des Christusbekenntnisses ableiten lassen.

Daß die eigenen Dialogschwierigkeiten und die Komplexität des Themas Ratlosigkeit hinterließen, kann nicht verwundern. Gerade deshalb darf die Tagung es sich als Verdienst anrechnen, dem künftigen Fragen Richtungen aufgezeigt zu haben: Zum einen ist das Problem der Kontextualität jeder Christologie, in dem die ältere Frage von Inkulturation und kultureller Prägung des Christentums weitergeführt wird, von der Kritik des christlichen Wahrheitsanspruchs im Dialog der Religionen zu unterscheiden, zugleich aber auf sie zu beziehen. Zum zweiten gilt es, auch bezüglich des Christusbekenntnisses die erkenntnistheoretische Differenzierung zwischen den Entdeckungs- und den Begründungszusammenhängen der einzelnen Aussagen durchzuhalten: Daß eine bestimmte Formel innerhalb eines spezifischen Kontextes gefunden wurde, diskreditiert nicht notwendig ihre umfassende Geltung. Schließlich wird erst ein weiteres Nachdenken über den Status des Redens von Gottesoffenbarungen erkennen lassen, daß die kontextuelle Eingebundenheit jedes Christusbekenntnis zwar begrenzt, aber auch unverzichtbar ist.

Münster Michael Bongardt

### Zwei Symposien über Johann Adam Möhler

Man sollte zurückhaltend sein, einen Theologen den „größten" seines Jh.s zu nennen, wie es gelegentlich – wenigstens für die katholische Theologie – im Blick auf Johann Adam Möhler geschieht. Daß er aber zu den bedeutendsten zählte und durch seine Gedanken und Ideen sogar noch das Zweite Vatikanum beeinflußt hat, hierin nur John Henry Newman vergleichbar, dürfte unbestritten sein.

Demgegenüber war die Zahl der Veranstaltungen anläßlich seines 200. Geburtstages eher klein, aber doch wohl hochkarätig. Vom 18.–20. März führte der Unterzeichnende mit den Mitarbeitern seines Lehrstuhls (Dogmatik und Dogmengeschichte) in Zusammenarbeit mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn ein Symposium in den Räumen dieses Instituts durch. Die entsprechende Veranstaltung bei der Kath. Akademie Stuttgart-Hohenheim fand vom 17.–19. Mai 1996 statt. Die Referenten, fast alle ausgewiesene Möhler-Kenner, waren teilweise identisch, so daß sich auch die Publikation in einem einzigen Buch empfahl (Johann Adam Möhler – Kirchenvater der Moderne, hg. v. H. Wagner, Paderborn 1996). Von Bischof Walter Kasper, der an der Veranstaltung in Stuttgart zeitweise persönlich beteiligt war, stammt das Vorwort, in das Gedanken seiner glänzenden Predigt anläßlich des Symposions einfließen. Themen der Symposien waren – unter mehr geschichtlichen Gesichtspunkten – das Verhältnis zwischen Möhler und Döllinger (*V. Conzemius*) bzw. die sachliche Beziehung zwischen dem Denken Möhlers und dem J. H. Newmans (*G. Biemer*). Der Unterzeichnende analysierte die Wirkung Möhlers auf die Römische Schule. *G. L. Müller, P. W. Scheele* und *M. Striet* trugen wichtige systematische Aspekte bei. *R. Rieger* betrat mit seinen Untersuchungen zur Exegese Möhlers Neuland.

Gleichwohl – oder gerade in den Diskussionen der Referate – zeigte sich, daß es noch etliche Desiderate an eine künftige Möhlerforschung gibt, u. a. Möhlers Geschichtstheologie, seine Beziehung zum Idealismus sowie zu bestimmten evangelischen Theologen, seine Wertung der Hl. Schrift betreffend u. a.

Münster Harald Wagner

## Theologische Literatur

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

### Allgemeines

*Theologie der Gegenwart 3, 1996.* Hg. von der Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1996. kart. DM 15,50 ISSN: 0342–1457: S. 162–171: Majorano, Sabatino: Zum Verständnis des Gewissens bei Alfons von Liguori und in der Redemptoristischen Tradition; S. 172–183: O'Neil, Kevin J.: Die Bildung des Gewissens als Thema heutiger Moraltheologie. Konvergenzpunkte zur Sicht des hl. Alfons von Liguori; S. 184–199: Franz, Albert: Glauben heute zwischen postmoderner Beliebigkeit und der Versuch des Fundamentalismus; S. 200–208: Lippert, Peter: Drei große Herausforderungen für den Glauben und die Spiritualität des katholischen Christen heute und morgen; S. 209–234: Furger, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (II.). Versuche einer Trendbestimmung 30 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils (Analyse – allgemein).

*Zeitschrift für katholische Theologie 3, 1996.* Hg. v. d. Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: Herder

1996. kart. DM 35,00 ISSN: 0342–1457: S. 317–344: SCHWAGER, R. / NIEWIADOMSKI, J.: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm; S. 345–360: HOPING, H.: Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie; S. 361–370: MÜLLER, W. W.: ‚Gratia supponit naturam'. Was trägt ein scholastisches Axiom zur Kontigenzbewältigung bei?; S. 371–378: NEUFELD, K.-H.: Christlicher Osten? Forschung, Geschichte, Studium angesichts aktueller Herausforderungen; S. 379–386: BATLOGG, A. / ZAHLAUER, A.: Rahner in 32 Bänden. Anmerkungen zur Karl-Rahner-Gesamtausgabe.

*Kirche – postmodern „überholt"? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs*, hg. von Josef Homeyer / Georg Steins. – München: Don Bosco Verlag 1996. 144 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7698-0838-X: S. 20–35: ABEL, Peter: Überleben? Pastoraltheologische Beobachtungen zur Lage von Religion und Kirche; S. 36–56: SCHREER, Werner: Kirche. Aus alter Erfahrung zu neuem Aufbruch; S. 57–74: STEINS, Georg: Gottesverwechslung, Gottesvergessenheit und Religionsfreudigkeit. Oder: Wenn doch die Propheten einbrächen; S. 75–90: VALENTIN, Joachim: Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Stimmen? Religiöse Erfahrungen zwischen Beliebigkeit und Authentizität; S. 91–114: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Ein Orginal sein. Bedingungen von Kirchlichkeit in der Postmoderne; S. 115–138: ABEL, Peter: „Seht, wie das Land beschaffen ist" (Num 13,18). Ein Versuch zu künftigen Sozialgestalten christlichen Glaubens; S. 139–161: HOMEYER, Josef: Auf neue Art Kirche sein. Erfahrungen und Hoffnungen.

*Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*. Festschrift für Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, hg. von Klaus-Peter Pfeiffer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 318 S., geb. DM 86,00 ISBN: 3-8260-1151-1: GRAU, Gerd-Günther: Marginalismus und Allgemeinheit in der Philosophie Nietzsches; S. 23–29: SZIBORSKY, Lucia: Marginalistische Momente im Denken Schellings; S. 31–38: ULKE, Karl Dieter: An den Rand geschrieben. Montaigne als Marginalist; S. 39–49: KAWAMURA-HANAOKA, Eiko: Die Erfahrung des absoluten Nichts; S. 51–56: PANIKKAR, Raimon: Marginalization in Intercultural Translations; S. 57–64: WALF, Knut: Marginalismus im Daoismus; S. 65–72: ABBT, Imelda: Ohne Freundschaft kein Humanismus. Ein Beitrag angewandter Philosophie; S. 73–79: CAVANA, Maria Luisa P.: Der Femeninismus ist (k)ein Marginalismus; S. 81–87: GEYER, Karl Friedrich: Marginalismus und Möglichkeitssinn; S. 89–95: HELL, Cornelius: Zweifel und Veränderung. Reflexion zur Funktion der Skepsis; S. 97–106: PENZO, Giorgio: Die dialektische Polarität von Macht und Ohnmacht und der Marginalismus. Das Problem Gottes vor dem Nichts; S. 107–116: PFEIFFER, Klaus-Peter: Sind „Texte" veränderbar? Einige Randbemerkungen; S. 117–125: PIEPER, Annemarie: Der Philosoph als Marginalist: Platzhalter der Freiheit; S. 127–133: POST, Werner: Marginalien zur Philosophie; S. 135–142: WEYEMBERGH, Maurice: Der Marginalismus: Ein romantischer Humanismus?; S. 145–154: HOFFMANN, Paul: Perspektiven für eine Kirche der Zukunft; S. 155–161: METZ, Johann Baptist: Dimensionen der Anamnetik. Über verdrängte oder marginalisierte biblische Traditionen; S. 163–175: SCHILLEBEECKX, Edward: Auf der Suche nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe. Marginalismus und Humanismus; S. 177–185: SENN, Felix: In wessen Diensten steht die Theologie? Elemente einer theologischen Grundlegung marginalistischer Option; S. 187–201: WENZEL, Knut: Ränder im Text. Annäherungen an Mark Taylors dekonstruktionistische „A/theologie"; S. 205–207: AMERY, Carl: L'Homme Bricoleur oder Die letztendliche Ohnmacht des Textes; S. 209–215: GAY-CROSIER, Raymond: Albert Camus: algérianité et marginalité; S. 217–221: HERMANN, Ingo: Der bearbeitete Text oder Die Rückgewinnung der Kultur; S. 223–234: PETZEL, Paul: Marginalismus und Diasporismus; S. 235: PRINZ, Walter: Ohne Titel. Gouache; S. 237–246: SCHLETTE, Ruth: „... auf der Suche nach Sonnen, Morgenröte, Sturm, Vergessen" Lyrik als Grenzüberschreitung: Alfonsina Storni; S. 247–253: WERNICKE, Horst: Exil und Grenze als Ort der Dichtung. Erkundungen des „Marginalen" im künstlerischen Selbstverständnis Franz Kafkas und Albert Camus'; S. 255–262: YADEL, Martina: Vom „Escart" zum „Instant". Marginalität und Marginalismus bei Jean Grenier; S. 265–269: HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich: Historisch-philosophische Marginalien; S. 271–277: LÖNNE, Karl-Egon: Allgegenwärtiger Humanismus?; S. 279–286: NEUDECK, Rubert: Bosnien. „Striptease unseres Humanismus" Marginalismus ist ein Humanismus?; S. 287–291: SÄNDIG, Brigitte: Randhalten? Rand erhalten!; S. 293–299: WEINZIERL, Erika: „Zigeuner" als Beispiel historisch-gesellschaftlicher Marginalisierung in Österreich; S. 303–314: SCHLETTE, Heinz Robert: Der Marginalismus ist ein Humanismus.

*Edith-Stein-Jahrbuch*. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd. 2. Das Weibliche. Hg. von José Sánchez de Murillo. – Würzburg: Echter 1996. 415 S. (Edith-Stein-Jahrbuch, 2), kart. DM 58,00 ISBN: 3-429-01782-3: S. 15–30: PÖGGELER, Otto: Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie; S. 55–67: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Gleichheit und Unterschied. Wo ist die Frauenfrage angelangt?; S. 68–103: DE MURILLO, José Sánchez: Vom Wesen des Weiblichen; S. 104–113: SÖLLE, Dorothee: Das Bild der Frau im Christentum; S. 114–138: PLATTIG, Michael: „Die Gewalt der nackten Minne". Gedanken zur weiblichen Mystik; S. 139–151: DOBHAN, Ulrich: Der Name Teresa; S. 152–164: HORN, Gisela: Frauenaufbruch. Das Beispiel Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel (1764–1839); S. 165–174: BELLO, Angela Ales: Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie. Hedwig Conrad-Martius – Edith Stein – Gerda Walter; S. 175–192: ORTEGA MUÑOZ, Juan Ferdinand: Die dichterische Vernunft. Zum Denken von María Zambrano; S. 193–206: KÜHN, Rolf: Sinnlichkeitsvermögen und Offenbarung. Zur Geschlechterdifferenz nach Simone Weil; S. 207–226: SCHIWY, Günther: Mystik der Vergeistigung. Das Weibliche bei Teilhard de Chardin; S. 227–234: BÁEZ, Silvio José: Die Indio-Frau; S. 235–248: NJERI MWAURA, Philomena: Die Situation der afrikanischen Frau am Beispiel Kenia; S. 249–262: ROZARIO, Lilian: Indische Frauen gestern und heute; S. 265–282: HELD, Klaus: Generative Zeiterfahrung; S. 283–290: HÖCK, Wilhelm: Die Gnade des Zweifels. Skepsis und Bereitschaft für Neue, Unbekannte; S. 291–294: MEIER-KAISER, Bettina: Devī. Des Einen weibliches Gesicht; S. 295–297: WALTHER, Wiebke: Eine Liebende der Nacht. Nāzik al-Malā'ika; S. 301–314: RINSER, Luise: Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute; S. 315–320: DE MURILLO, José Sánchez: Der Mensch im Aufbruch. Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft; S. 321–331: WOLFF, Otto: Von der kosmischen Dimension der Geschlechter; S. 332–336: HANSEN, Ursula: „Seht die Welt mit den Augen der Frau". 4. Weltfrauenkonferenz in Peking; S. 337–343: SAUER-PHILIPPEK, Margarete: Der Traum von einer anderen Welt; S. 347–360: MARTEN, Rainer: Edith Stein und Martin Heidegger; S. 361–374: WOBBE, Theresa: „Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein ...". Edmund Husserl und Edith Stein; S. 375–391: MÜLLER, Andreas Uwe: Das Steinsche Werk in Deutschland. Bibliographische Hinweise; S. 392–405: NEYER, Maria Amata: Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden. Ergänzungen zu Band 14 der Werke Edith Steins; S. 406–412: HERBSTRITH, Waltraud: Edith Stein – ihrer Zeit voraus.

*Himmel – Hölle – Fegefeuer*. Theologisches Kontaktstudium 1995, hg. von Albert Biesinger / Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 133 S. (Kontakte, 3), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2522-6: BIESINGER, Albert: Kommt die religiöse Erziehung ohne die Vorstellung von Himmel-Hölle-Fegefeuer aus?; S. 31–54: KUSCHEL, Karl-Josef: Die Erfahrungen des Höllischen und Teuflischen in der Literatur des 20. Jahrhunderts; S. 55–74: NIEHR, Herbert: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Die biblischen Grundlagen; S. 75–105: KÖHLER, Joachim: Wider den Mißbrauch von Bildern des Glaubens. Beobachtungen des Historikers zur Instrumentalisierung von Bildern; S. 107–131: HILBERATH, Bernd Jochen: Reinkarnation oder Auferstehung der Toten? Ein Vergleich zweier Hoffnungsbilder.

*Ordination – Sendung – Beauftragung*. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, hg. von Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 139 S. (Kontakte, 4), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2523-4: S. 9–37: BAUSENHART, Guido: Zur Feier der Beauftragung von Pastoralreferent(inn)en. Befund – Reflexion – Optionen; S. 39–47: SCHULZ, Frieder: Ämter und Dienst von nichtordinierten Gemeindegliedern. Zur liturgischen Gestaltung der gottesdienstlichen Einführung in der evangelischen Kirche; S. 49–66: KNOBLOCH, Stefan: Der Ritus der Priesterweihe. Pastoraltheologische Anfragen zur liturgischen und theologischen Struktur; S. 67–100: JILEK, August: Der eine Dienst und der Vielfalt seiner Formen. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu den Formen des pastoralen Dienstes und der Feier der Indienstnahme; S. 101–111: WALTER, Peter: Vorsteher der Eucharistie und Gemeindeleitung. Theologische und praktische Überlegung; S. 113–135: KAISER, Matthäus: Sakrament des Ordo und kirchliches Amt.

### Altes Testament

*Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*. Hg. von Timo Veijola. –Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 296 S. (Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft, 62) ISBN: 3-525-53640-2: S. 1–22: AEJMELAEUS, Anneli: Die Septuaginta des Deuteronomiums; S.23–55: BRAULIK, Georg: Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19–25; S. 56–80: GERTZ, Jan Christian: Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender; S. 81–106: KREUZER, Siegfried: Die Exodustradition im Deuteronomium; S. 107–126: LEVIN, Christoph: Über den „Color Hieremianus" des Deuteronomiums; S. 127–171: LOHFINK, Norbert: Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18; S. 172–195: NISSINEN, Martti: Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischen Darstellung; S. 196–222: OTTO, Eckart: Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen; S. 223–241: RÜTERSWÖRDEN, Udo: Das Böse in der deuteronomischen Schultheologie; S. 242–276: VEIJOLA, Timo: Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium.

### Neues Testament

*Johannesstudien*. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, hg. von Otfried Hofius / Hans-Christian Kammler. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VI, 256 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 88), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146572-5: S. 1–23: HOFIUS, Otfried: Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18; S. 24–32: HOFIUS, Otfried: „Der in des Vaters Schoß ist" Joh 1,18; S. 33–80: HOFIUS, Otfried: Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21; S. 81–86: HOFIUS, Otfried: Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37; S. 87–190: KAMMLER, Hans-Christian: Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie; S. 191–211: KAMMLER, Hans-Christian: Die „Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31.

### Kirchen- und Dogmengeschichte

*Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*. Hg. von Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 384 S., brosch. DM 52,80

ISBN: 3-7022-1878-5: S. 9-53: DINZELBACHER, Peter: Die „Bernhardinische Epoche" als Achsenzeit der europäischen Geschichte; S. 54-69: ANGENENDT, Arnold: Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters; S. 70-95: RÖSENER, Werner: Die Zisterzienser und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts; S. 96-135: KÖPF, Ulrich: Monastische und scholastische Theologie; S. 136-150: LANGER, Otto: Affekt und Ratio in der Mystik Bernhards von Clairvaux; S. 151-179: SCHENKL, M. Assumpta: Bernhard und die Entdeckung der Liebe; S. 180-193: DINZELBACHER, Peter: Bernhards Mystik. Eine Skizze; S. 194-213: KÖPF, Ulrich: Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux; S. 214-228: VOŠICKY, Bernhard: Bernhards Leben mit der Eucharistie; S. 229-234: WINKLER, Gerhard B.: Bernhard von Clairvaux: Reformer oder Reformator? Oder: Die Art und Weise, mit der Kirche umzugehen; S. 235-261: RAUCH, Johannes: Die anderen im Menschenbild Bernhards: Juden, Heiden, Ketzer; S. 262-315: KAHL, Hans-Dietrich: Die Kreuzzugseschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung; S. 316-328: LECLERCQ, Jean: Der heilige Bernhard und Deutschland.

### Dogmatik

*In der Wahrheit bleiben.* Dogma – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag, hg. von Manfred Seitz / Karsten Lehmkühler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 205 S., kart. DM 54,00 ISBN: 3-525-58163-7: S. 11-21: BAUR, Jörg: Aristotelische Ursprünge der christlichen Orthodoxie?; S. 22-31: BOROVOY, Vitaly: Tragödie des westlichen, byzantischen und russischen utopischen Maximalismus als eine historische Warnung an die heutige Russische Orthodoxe Kirche; S. 32-44: EISINGER, Walther: Zutrauen zum gesprochenen und geschriebenen Wort; S. 45-59: FELMY, Karl Christian: Die Vorbereitung auf den Empfang des Heiligen Abendmahls; S. 60-71: FRIELING, Reinhard: Der Kirchenbegriff in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte; S. 72-78: HERON, Alasdair I. C.: Die Widmungen der neutestamentlichen Kommentare Johannes Calvins; S. 79-93: HUMMEL, Gert: Gottes Anderssein als Gottes Säkularität – zur Herausforderung der Theologie in der Postmoderne; S. 94-106: JOEST, Wilfried: Hoffnung für die Welt – ist das die Hoffnung des Glaubens?; S. 107-110: LEHMANN, Karl: Schriftverständnis aus katholischer Sicht; S. 111-119: MANNERMAA, Tuomo: Die lutherische Theologie und die Theologie der Liebe; S. 120-136: MILDENBERGER, Friedrich: Was heißt ökumenische Dogmatik heute?; S. 137-155: MÜLLER, Gerhard: Die reformatorische Ekklesiologie und ihre ökumenischen Herausforderungen; S. 156-159: PANNENBERG, Wolfhart: Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration; S. 160-175: SCHOBERTH, Wolfgang: Erbsünde; S. 176-188: SEITZ, Manfred: Pfarrer sein, zur Kirche gehören, sie nach außen vertreten und Gemeindeglied sein.

### Christliche Sozialethik

*Ethik in der Wirtschaft.* Chancen verantwortlichen Handelns, hg. von Jörg Becker / Georg Bol / Thomas Christ / Johannes Wallacher. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. XIII, 178 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-17-014010-8: S. 1-22: LENK, Hans / MARING, Matthias: Wirtschaftsethik – ein Widerspruch in sich selbst?; S. 23-47: HENGSBACH, Friedhelm: Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft; S. 48-83: LÖHR, Albert: Die Marktwirtschaft braucht Unternehmensethik; S. 84-98: WINNES, Ralf: Führungskompetenz im Wandel der Zeit; S. 99-114: MÜLLER, Johannes: Die internationale Schuldenkrise – ein ethisches Problem; S. 115-140: KREIKEBAUM, Hartmut: Umweltethik im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie; S. 141-157: WÖRZ, Michael: Wirtschaftsethik als Beratung; S. 158-176: MEIREIS, Torsten: „Arbeit macht das Leben süß . . . "

### Pastoraltheologie und Religionspädagogik

*Kirche als Beruf.* Neue Wege jenseits falscher Erwartungen. Hg. von Norbert Schuster / Ulrich Moser. – Mainz: M. Grünewald 1996. 155 S. (Begleiten –Beraten – Heilen), kart. DM 34,00 ISBN: 3-7867-1939-X: S. 11-30: GÄRTNER, Heribert W.: Die kirchliche Wirklichkeit ist organisational. Plädoyer für eine praktisch-theologische Institutions- und Organisationskunde; S. 31-47: WICHMANN, Martin: „Sei besiegelt . . . ". Exemplarische Professionalität in einem trivalen System; S. 48-79: HAHNE, Werner: Vom „besonderen Priestertum" zur Diakonie der Leitung. Ein Beitrag zur Klärung der theologischen Grundlagen des Leitungsdienstes in der Kirche; S. 80-101: SCHUSTER, Norbert: Mit der Wirklichkeit Volkskirche leben. Pastorales Engagement zwischen Spiritualität und Professionalität; S. 102-121: HENKE, Thomas: Wahrnehmung des Politischen. Zu einer wenig beachteten Dimension in der Seelsorge; S. 122-137: DÖRING, Valentin: Gemeinsam gestaltete Seelsorge. Theologische und spirituelle Notwendigkeit; S. 138-153: MOSER, Ulrich: Heilszeichen für die Welt. Chancen der Kategorialseelsorge im Alten(pflege)heim.

### Missionswissenschaft

*Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft.* Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven. Hg. von Anton Peter. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1996. 422 S. (SUPPLEMENTA, 44), kart. sFr 46,00 ISBN: 3-85824-078-8: S. 19-35: SHELKE, Christopher: Christ Prema Seva Aschram und die Ökumene in Indien; S. 36-51: AMJAD-ALI, Charles: Herausforderungen für die christliche Sendung in Pakistan; S. 52-57: PIERIS, Aloysius: Christliche Präsenz in Sri Lanka. Zwei Beispiele; S. 58-76: MEILI, Josef: Die Katholische Arbeiterjugend als Modell von Reich-Gottes-Gemeinschaften in Taiwan; S. 77-90: TAKYANAGI, Hubert Shunichi: Christliche Begegnung mit den Religionen Japans; S. 91-108: KLAES, Norbert: Erfahrungen in der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden"; S. 111-128: GABRIEL, Karl: Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Eine soziologische Analyse; S. 129-143: ANTES, Peter: Religionsgeschichtliche Überlegungen zu religiösen Wahrheitsansprüchen; S. 144-148: LAUER, Simon: Erwägungen zu Glaube und Praxis des Judentums in seiner Umwelt; S. 149-169: BISCHOFBERGER, Otto: Der Heils- und Wahrheitsanspruch im Islam, Hinduismus und Buddismus; S. 170-186: FREI, Fritz: EXKURS: Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt. Universaler Wahrheitsanspruch der hinduistischen Bewegung RSS; S. 187-195: IMMOOS, Thomas: Shinto: Religion ohne das Absolute; S. 196-210: PETER, Anton: Systematische Sicht des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs; S. 211-226: NEUFELD, Karl H.: Geschichte des christlichen Absolutheitsanspruchs; S. 227-248: SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus; S. 249-267: KREINER, Armin: Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis; S. 268-287: SCHROER, Silvia: Der israelitische Monotheismus als Synkretismus. Einblicke in die Religionsgeschichte Israels/Palästinas auf der Basis der neuen Forschung; S. 288-311: SCHELBERT, Georg: Spuren interkulturellem und interreligiösen Lernens im Neuen Testament; S. 312-350: GÖSSMANN, Elisabeth: Feministische Kritik an universalem Wahrheitsansprüchen; S. 351-380: SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Christlicher Wahrheitsanspruch angesichts der Kritik und des heutigen Pluralismus: Religionstheologische Konsequenzen; S. 383-401: PETER, Anton: Von einer ekklesiozentrischen zu einem soziozentrischen Missionsverständnis.

*Jüdische Fragen als Themata der Philosophie.* Hg. von Sabine S. Gehlhaar. – Cuxhaven: Junghans-Verlag 1996. 131 S. (Prima philosophia, Sonderheft, 4) ISBN: 3-926848-52-9: S. 9-40: LEVY, Ze'ev: Das Einwirken jüdischer Einflüsse auf Spinozas Philosophie; S. 41-71: LIESENFELD, Cornelia: Einsteins Zionismus – Einsteins Spinozismus; S. 72-82: KISS, Endre: Anti-Semitism as a This-Worldly Metaphysics; S. 83-102: JUSTIN, Harald: Unterwegs mit Schlangen. Aby M. Warburgs Lebensmotiv im Kontext jüdischer Religiosität; S. 103-126: BEHRENS, Roger: Strategien des Misslingens. Franz Kafka – Woody Allen.

### Philosophie

*Denken der Individualität.* Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Hg. von Thomas Sören Hoffmann / Stefan Majetschak. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. XI, 421 S., Ln DM 238,00 ISBN: 3-11-014169-8: S. 3-25: WIELAND, Wolfgang: Das Individuum und seine Identifizierung in der Welt der Kontingenz; S. 27-37: SPECHT, Rainer: Stadien des Personbegriffs. Notizen beim Lesen eines Wörterbuchartikels; S. 39-54: SCHMIDT, Günter: Die Verdoppelung des Ich; S. 55-65: WOHLFART, Günter: Dichten des Individualität; S. 67-86: FRANK, Manfred: Psychische Vertrautheit und epistemische Selbstzuschreibung; S. 87-101: STUHLMANN-LAEISZ, Rainer: Die Individualität von Gedanken; S. 105-120: RÖTTGES, Heinz: Zweifel, Methode und Wahrheit bei Descartes; S. 121-150: BEHLER, Ernst: Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik; S. 151-168: BAUMANNS, Peter: Der Weg zur transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins bei Kant; S. 169-181: HOGREBE, Wolfram: Schwermut. Der späte Schelling und die Kunst; S. 183-208: HOFFMANN, Thomas Sören: Idee, Natur und System. Das Einzelne, das Individuelle und die Frage nach der „natürlichen Natur"; S. 209-226: HEINTEL, Erich: Die Positivität des Christentums in Hegels Religionsphilosophie; S. 227-237: MARX, Wolfgang: Persönlichkeit und Kreis. Der Systemabschluß in der Konzeption Hegels; S. 239-274: VOLLRATH, Ernst: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus; S. 253-274: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schoppenhauer und Nietzsche; S. 275-293: RIEDEL, Manfred: Verwahrung und Wahrheit des Seins. Heideggers ursprüngliche Deutung der Aletheia; S. 297-308: HONNEFELDER, Ludger: Ethik und Theologie. Thesen zur Verhältnisbestimmung; S. 309-324: BORSCHE, Tilman: Individualität und Negativität des Verstehens; S. 325-334: GRONDIN, Jean: Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik; S. 337-358: STEGMAIER, Werner: Zeichenphilosophie, Ontologie und Ethik; S. 359-365: SCHEER, Brigitte: Zum Verhältnis von Zeichen und Erfahrung. Anmerkungen zu Josef Simons Konzeption einer „Philosophie des Zeichens"; S. 367-379: MAJETSCHAK, Stefan: Der Begriff der „Bedeutung" in Wittgensteins Spätphilosophie; S. 381-397: ABEL, Günter: Imagination und Kognition. Zur Funktion der Einblidungskraft in Wahrnehmung, Sprache und Repräsentation.

*Individuum und Individualität im Mittelalter.* Hg. von Jan A. Aertsen / Andreas Speer. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1996. XXIII, 878 S. (Miscellanea Mediaevalia, 24), Ln DM 540,00 ISBN: 3-11-014892-7: S. 3-21: JACOBI, Klaus: Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen; S. 22-36: KÖHLER, Johannes: „Ut Plato est individuum." Die theologischen Regeln des Alain de Lille über das Problem der Individualität; S. 37-56: STRUB, Christian: Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze; S. 57-73: PORTALUPI, Enzo: Das Lexikon der Individualität bei Thomas von Aquin; S. 74-96: SCHNEIDER, Jakob Hans Josef: Das Einzelne und Allgemeine. Sprachphilosophische Betrachtungen über die Genese des Begriffs im Anschluß an Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus; S. 99-110: CHRISTOV, Ivan: The Creative Logos, the Nature of Things and their Uni-

queness in the ‚Hexaemeron' of Joannes Exarchus; S. 111–123: Boiadjiev, Tzotcho: Die Marginalisierung als principium individuations des mittelalterlichen Menschen – am Beispiel Abaelards; S. 124–160: Anzulewicz, Henryk: Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus; S. 161–177: Köhler, Theoder Wolfram: Wissenschaftliche Annäherung an das Individuelle im 13. Jahrhundert. Der Einfluß von „De animalibus" des Aristoteles; S. 178–196: Sweeney, Eileen C.: Individuation and the Body of Aquinas; S. 197–206: Dougherty, Jude P.: Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation; S. 209–229: Wood, Rega: Angelic Individuation according to Richard Rufus, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas; S. 230–248: Steel, Carlos: The Individuation of the Human Intellect. Henry Bate's Platonic-Norminalistic Position; S. 249–265: Aertsen, Jan A.: Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin; S. 266–286: Speer, Andreas: „Yliathin quod est principium individuandi." Zur Diskussion um das Individuationsprinzip im Anschluß an prop. 8(9) des „Liber de causis" bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin; S. 287–302: Mensching, Günther: Zur Neuentdeckung des Individuationsprinzips im 13. Jahrhundert und seine Antinomien bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus; S. 305–312: Gensler, Marek: The Concept of Individual in the Sentences Commentary of Antonius Andreae; S. 313–326: Wöhler, Hans-Ulrich: Das „realistische" Individualitätskonzept Walter Burleys in geschichtlichem Kontext; S. 327–337: Markowski, Mieczyslaw: Die Eigenart des Individuellen immitteleuropäischen Burdanismus des späten Mittelalters; S. 338–352: Hoenen, Maarten J. F. M.: „Aliter autem dicunt Thomistae." Das Prinzip der Individuation in der Auseinandersetzung zwischen Albertisten, Thomisten und Scotisten des ausgehenden Mittelalters; S. 355–370: Karpiev, Georgi: Menschliche Individualität und Personalität bei Anselm von Canterbury; S. 371–388: Wald, Berthold: „Rationalis naturae individua substantia." Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter; S. 389–405: Werner, Hans-Joachim: Unmittelbarkeit und Unabhängkeit. Zur anthropologischen Bedeutung zweier personaler Bestimmungen nach Duns Scotus; S. 406–415: Burger, Maria: Zwischen Trinitätslehre und Christologie. Der Personbegriff bei Johannes Duns Scotus; S. 419–435: Hoye, William J.: Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin; S. 436–449: Vos, Antonie: Individuality and Virtue according to Duns Scouts; S. 450–463: Saarinen, Risto: Die heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert; S. 464–478: Lambertini, Roberto: Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert von Buridan); S. 479–492: Bertelloni, Francisco: Regimen ipsius – regimen alterius. Individuum und Gesellschaft in den Quellen des Prologs zu „Super Ethica" des Albertus Magnus; S. 493–510: Kempshall, Matthew S.: The Individual Good in Late Medieval Scholastic Political Thought – Nicomachean Ethics I.2 and IX.8; S. 513–529: Mégier, Elisabeth: Cives Dei und cives mundi als individuelle Personen in der Chronik Ottos von Freising; S. 530–548: Bagge, Sverre: Decline and Fall. Deterioration of Character as Described by Adam of Bremen and Sturla Þórðavson; S. 549–562: Schwarze, Michael: Das Auftreten des erzählenden Ichs in spätmittelalterlicher Geschichtsschreibung: die „Chroniques" Jean Froissarts; S. 563–576: Bláhova, Marie: Verfasserbewußtsein in der böhmischen Geschichtsschreibung des Mittelalters; S. 577–587: Hlavácek, Ivan: Zwei bibliotheksgeschichtliche Miszellen zur intellektuellen Individualität im Mittelalter. Bürgerliche Bücherverzeichnisse und Ausleihkataloge im böhmisch-österreichisch-bayrischen Raum; S. 588–601: Dobrochotow, Alexander: Das Individuum als Träger der Macht: Destruktion der Ideale. Byzanz in der Ideologie des russischen Absolutismus; S. 605–611: Möbuss, Susanne: Der Individualitäts-Begriff der Mechthild von Magdeburg; S. 612–621: Kern, Udo: Ich „ist die Bezeugung eines Seienden". Meister Eckharts theoontologische Wertung des Ichs; S. 622–641: Vannier, Marie-Anne: Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart?; S. 642–664: Enders, Markus: Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler; S. 667–682: Kölmel, Wilhelm: Autobiographien der Frühzeit; S. 683–703: Köhn, Rolf: Autobiographie und Selbststilisierung in Briefsammlungen des lateinischen Mittelalters: Peter von Blois und Francesco Petrarca; S. 704–721: Stark, Brigitte: Elisabeth von Thüringen: Die Entdeckung individueller Züge in der Biographie einer Heiligen; S. 722–747: Dinzelbach, Peter: „Ego non legi . . ." Bernhard von Clairvaux zwischen modernen Individualismus und traditioneller Autoritätsgebundenheit; S. 748–765: Gerok-Reiter, Annette: Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters; S. 766–783: Thiel, Detlev: „Iterum signavi coniecturas." Individualitätsbegriff und Autorschaft bei Nikolaus von Kues; S. 784–804: Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit; S. 807–818: Reudenbach, Bruno: Individuum ohne Bildnis? Zum Problem künsterlicher Ausdrucksformen von Individualität im Mittelalter; S. 819–828: Westermann-Angerhausen, Hiltrud: Werkstattkunst und künstlerische Individualität im späten Mittelalter. Gedanken zur Sektion im Schnütgen-Museum während der neunundzwanzigsten Kölner Mediaevistentagung; S. 829–843: Zalweska, Katarzyna: „Selon l'avis dudit maitre." Über die Grenzen der Freiheit des Künstlers im Spätmittelalter; S. 844–860: Roggenkamp, Bernd: Vom „Artifex" zum „Arista". Benedetto Varchis Auseinandersetzung mit dem aristotelisch-scholastischen Kunstverständnis 1547

**Anschriften der Mitarbeiter**

Dr. Reinhild Ahlers, Jahnstr. 6, D-48147 Münster; Dr. Rüdiger Althaus, Paderborner Str. 23, D-33189 Schlangen; Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; PD. Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstraße 4, D-49074 Osnabrück; Dr. Michael Bongardt, Kirchherrngasse 11, D-48143 Münster; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster; Dr. Henning Drecoll, Scharnhorststr. 76, D-48151 Münster; Prof. Dr. Helmut Engel, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Prof. Dr. Erich Feldmann, Offenbergstr. 25, 48151 Münster; Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Prof. Dr. Hans Hübner, Hermannrode Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joseph Listl, Lennéstr. 15, D-53113 Bonn; Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Johann Marböck, Sparbersbachgasse 58, A-8010 Graz; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, D-04157 Leipzig; P. Dr. Domenicus Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede; Dr. Gerd Mentgen, Universität Trier, Fb III-Mittelalterliche Geschichte DM 1 A–225, D-54286 Trier; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. Dr. Kurt Nowak, Leibnitzstr. 4, D-24118 Kiel; Dr. Heinrich J. F. Reinhardt, Horsteberg 20, D-48143 Münster; Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. P. Stevens, Apallolaan 68, NL-6411 BC Heerlen; Werner Trutwin, Winzerstraße 85, D-53129 Bonn; Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Alfons Weiser, Postfach 230 Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstr. 2/I, D-80538 München; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Dieter Zeller, Schillerweg 4, D-65346 Eltville.

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

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

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

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

© 1996 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1996

ISSN 0040-568X