INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Prof. Dr. Theodor Ahrens, D-22457 Hamburg – Sp. 154–157
Prof. Dr. Edmund Arens, CH-6005 Luzern – Sp. 120–121, 157–159,
Dr. Klaus Arntz, D-48143 Münster – Sp. 365–367, 467–469, 508–511
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-33098 Paderborn – Sp. 099–102, 289–291
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, D-35041 Marburg – Sp. 484–486
Prof. Dr. Georg Baudler, D-52064 Aachen – Sp. 201–208
Prof. Dr. Isidor Baumgartner, D-94034 Passau – Sp. 329–330
Prof. Dr. Remigius Bäumer, D-79199 Kirchzarten – Sp. 118–120
Dr. Maria Becker, D-48143 Münster – Sp. 474–478
Dr. Rolf Becker, D-32609 Hüllhorst – Sp. 138–139, 500–503
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93040 Regensburg – Sp. 246–247
Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, D-48149 Münster – Sp. 211–212
Dr. Jutta Bickmann, D-48607 Ochtrup – Sp. 123–124
Prof. Dr. Günter Biemer, D-79098 Freiburg – Sp. 139–140
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, D-35043 Marburg – Sp. 095–096
Prof. Dr. Otto Bischofberger, CH-6006 Luzern – Sp. 247–248
Dr. Dietrich Blaufuß, D-91056 Erlangen – Sp. 471–473, 486–488
Dr. Michael Bongard, D-48143 Münster – Sp. 422–423
Norbert Borengässer, D-53347 Alfter – Sp. 419–420
Dr. Thomas Bremer, D-48143 Münster – Sp. 142–143
Prof. Dr. Adriaan H. Brédero, NL–5104 JB Dongen – Sp. 189–194
Martin Brüske, D-80539 München – Sp. 038–041
Dr. Wilhelm Damberg, D-48159 Münster – Sp. 292–293, 295–296,
Andreas Deeken, D-48143 Münster – Sp. 396–397, 420–422, 493–494
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 057–058, 331–332, 388–389
Prof. Dr. J. Keith Elliott, GB-Leeds LS2 9JT – Sp. 020–023, 023–024
Prof. Dr. Pius Engelbert, I-00153 Roma – Sp. 381–383, 478–479
Dr. Stephan Ernst, D-33106 Paderborn – Sp. 399–400
Dr. Eva-Maria Faber, D-79115 Freiburg – Sp. 001–016
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, D-53111 Bonn – Sp. 385–386
Dr. Folkert Fendler, D-27798 Hude – Sp. 389–390
Prof. Dr. Georg Fischer, A-6010 Innsbruck – Sp. 127–129
Dr. Thomas Fliethmann, D-72076 Tübingen – Sp. 512–514
Prof. DDr. Peter Fonk, D-94032 Passau – Sp. 367–371
Matthias Fritsch, D-93040 Regensburg – Sp. 060–061
Prof. Dr. Franz Furger (†) – Sp. 395–396
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, D-97074 Würzburg – Sp. 494–495
Prof. Dr. Miguel Garijo-Guembe (†) – Sp. 046–047
Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, D-44801 Bochum – Sp. 098–099
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53127 Bonn – Sp. 412–413
Prof. Dr. Libero Gerosa, D-33098 Paderborn – Sp. 144–146
Prof. Dr. Heinz Giesen, D-53760 Hennef – Sp. 124–127
Prof. Dr. Hans Goller, D-80539 München – Sp. 053–055, 150–153
Prof. Dr. Karl Heinz Göller, D-93053 Regensburg – Sp. 425–427
Dr. Hans-Günther Gruber, D-80539 München – Sp. 372–374
Dr. Torsten Habbel, D-48161 Münster – Sp. 429–430
Prof. Sergew Hable Selassie, D-80992 München – Sp. 096–098
Dr. André Habisch, D-12307 Berlin – Sp. 047–050, 050–053
Prof. Dr. Winfried Haunerland, A-4020 Linz – Sp. 241–242
Prof. Dr. Klaus Hedwig, D-52134 Herzogenrath – Sp. 061–063, 199–200
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, D-96052 Bamberg – Sp. 430–431, 431–432
Prof. Dr. Heribert Heinemann, D-44801 Bochum – Sp. 506–508
Dr. Ernst Heinen, D-50859 Köln – Sp. 131–134
PDDr. Konrad Hilpert, D-66133 Saarbrücken – Sp. 242–243
Prof. Dr. Fritz Hoffmann, D-99096 Erfurt – Sp. 194–197
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48151 Münster – Sp. 200–202
Prof. Dr. Ludwig Hödl, D-44801 Bochum – Sp. 197–198, 383–384
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, D-48151 Münster – Sp. 332
Prof. Dr. Hans Hübner, D-37249 Neu-Eichenberg – Sp. 514–518
Dr. Hans-Jochen Jaschke, D-20099 Hamburg – Sp. 102–104, 105–106
Dr. Josef Jurina, D-79117 Freiburg – Sp. 491–493
Prof. Dr. Otto Kaiser, D-35037 Marburg – Sp. 281–286
Dr. Ludger Körntgen, D-72074 Tübingen – Sp. 400–402
PDDr. Benedikt Kranemann, D-54295 Trier – Sp. 017–019, 044–045, 309–311
Dr. Niels Kranemann, D-48143 Münster – Sp. 417–419
Dr. Josef Kreiml, D-93107 Thalmassing – Sp. 161–163, 248–250, 423–424
Prof. Dr. Armin Kreiner, D-55099 Mainz – Sp. 031–032
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, D-72070 Tübingen – Sp. 163–165
Dr. Georg Langenhorst, D-88255 Baindt – Sp. 250–251, 252, 427–429
Prof. Dr. Gerhard Larcher, A-8010 Graz – Sp. 511–512
Dr. Ernst Laubach, D-48163 Münster – Sp. 129–1130
Prof. Dr. Lothar Lies, A-6020 Innsbruck – Sp. 383–384
DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp. 015–018
Dr. Hubertus Lutterbach, D-48163 Münster – Sp. 137–138
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 045–046, 316–317, 327–328
PDDr. Ulrich Lüke, D-59387 Ascheberg – Sp. 032–034, 066–068, 298–300
Dr. Raimund Lülsdorff, D-50606 Köln – Sp. 362–363
Peter Lüning, D-33178 Borchen – Sp. 407
Prof. Dr. Georg May, D-55116 Mainz – Sp. 317–327
Dr. Dominicus Meier, D-59872 Meschede – Sp. 414–415
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 296–298
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn – Sp. 267–280, 497–500
Dr. Ralf Miggelbrink, D-34414 Warburg – Sp. 305–306, 307–309
Prof. Dr. Bernd Moeller, D-37085 Göttingen – Sp. 130–131
Dr. Helmut Moll, D-50668 Köln – Sp. 035–038
Prof. Dr. Franz Mussner, D-94032 Passau – Sp. 225–227
Prof. Dr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 063–064, 231–234
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, D-81247 München – Sp. 505–506
Prof. Dr. Peter Neuner, D-80539 München – Sp. 141–142
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, D-01062 Dresden – Sp. 121–123
Dr. Rosemaria Nürnberg, D-50606 Köln – Sp. 227–230
Johannes Oeldemann, D-48157 Münster – Sp. 406–407
Prof. Dr. Walter Opp, D-91054 Erlangen – Sp. 240–241
Prof. DDr. Rudolf Pesch, D-83646 Bad Tölz – Sp. 212–213, 289
Dr. Georg Pfleiderer, GB-W14OAH London – Sp. 376–379
Prof. Dr. Hans Pörnbacher, D-82409 Wildsteig/Obb. – Sp. 116–117
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 328–329, 413–414
Prof. Dr. Walter Radl, D-86159 Augsburg – Sp. 213–214, 214
Dr. Stefan Rau, D-48143 Münster – Sp. 410–412
Prof. Dr. Hermann Reifenberg, D-55120 Mainz – Sp. 042–044, 143–144, 314–316
Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, D-79098 Freiburg – Sp. 058–060
Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, D-44801 Bochum – Sp. 217–218
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 168, 169, 309, 311–312, 312–313, 313, 314, 408, 408–409, 491
Dr. Reinhold Rieger, D-72072 Tübingen – Sp. 479–482, 482–484
Prof. Dr. Martin Rock, D-55116 Mainz – Sp. 064–066
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Bornheim – Sp. 236–239
PDDr. Erwin Schadel, D-91080 Spardorf – Sp. 379–381
Prof. Dr. Richard Schaeffler, D-81479 München – Sp. 159–160
Prof. Dr. Philipp Schäfer, D-94030 Passau – Sp. 017, 027–028, 028–029
Prof. Dr. Adrian Schenker, CH-1700 Fribourg – Sp. 074–075, 215–216, 216–217, 385, 388
Prof. Dr. Georg Scherer, D-46047 Oberhausen 1 – Sp. 177–190
Andreas Scherer, D-44780 Bochum – Sp. 218–223
Prof. Dr. Norbert Schiffers, D-52076 Aachen – Sp. 332–335
Prof. Dr. Herbert Schlögel, D-93049 Regensburg – Sp. 147–150, 363–365
Dr. Perry Schmidt-Leukel, D-80539 München – Sp. 034–035
Prof. Dr. Philipp Schmitz, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 146–147, 293–295
Dr. Gustav Schmiz, D-65817 Eppstein – Sp. 068–069
Dr. Michael Schneider, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 235–236
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, D-79098 Freiburg – Sp. 356–359, 359–361, 397–399
Prof. DDr. Ulrich Schoen, D-45772 Marl – Sp. 069–074
Dr. Klaus Scholtissek, D-97082 Würzburg – Sp. 019–020, 223–225
Prof. Dr. Wolfgang Schrage, D-53604 Bad Honnef – Sp. 390–393
Prof. Dr. Michael Schramm, D-99002 Erfurt – Sp. 415–417
Dr. Michael Schulz, D-80539 München – Sp. 300–301, 504–505, 505–506
Dr. Ferdinand Schumacher, D-48149 Münster – Sp. 153–154
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, D-34127 Kassel – Sp. 386–388
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, D-54290 Trier – Sp. 306–307
Prof. Dr. Georg Schwaiger, D-81677 München – Sp. 230–231
Prof. Dr. Harald Schweizer, D-72070 Tübingen – Sp. 279–281
Georg Schwind, D-79088 Freiburg – Sp. 134–137
Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, D-57299 Burbach – Sp. 024–026
Prof. Dr. Thomas Söding, D-48161 Münster – Sp. 286–288, 288–289
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach – Sp. 335–337
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda – Sp. 355–356
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, D-48157 Münster – Sp. 113–116, 225, 473, 473–474
Prof. Dr. Basil Studer, I-00153 Roma – Sp. 091–094, 102, 106–107, 107–108, 108–111, 111–113, 518–520
Prof. Dr. Josef Sudbrack, D-80639 München – Sp. 165–166, 198–199
Prof. Dr. Alfred Suhl, D-48143 Münster – Sp. 393–394
Dr. Dietmar Thönnes, D-48143 Münster – Sp. 026–027, 041–042, 409–410
Joachim Valentin, D-65589 Hadamar – Sp. 488–491
Prof. Dr. Jos Vercruysse, I-00187 Roma – Sp. 402–405
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48143 Münster – Sp. 495, 495–496, 496, 496–497
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 041, 291–292, 394–395, 405–406, 406, 520
Prof. Dr. Peter Walter, D-79085 Freiburg – Sp. 304–305
DDr. Ludwig Weimer, D-80336 München – Sp. 117–118
Martin Wichmann, D-77933 Lahr – Sp. 161
Dr. Maria Widl, D-97234 Reichenberg – Sp. 328
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, D-65835 Liederbach – Sp. 443–468
Dr. Hermann Wieh, D-49004 Osnabrück – Sp. 055–056
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, D-49090 Osnabrück – Sp. 245–246
Prof. Dr. Gabriele Winkler, D-72076 Tübingen – Sp. 207–212
Prof. Dr. Werner Wolbert, A-5020 Salzburg – Sp. 150, 374–376
Dr. Stefan Zekorn, D-48143 Münster – Sp. 337–338
Prof. Dr. Walter Ziegler, D-80539 München – Sp. 029–031
Prof. Dr. Hans Zirker, D-41564 Kaarst – Sp. 115, 301–304

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Baudler, Georg: Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt. Zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie – Sp. 201–208

Faber, Eva-Maria: Zum Verständnis von Natur und Gnade in den Ethik-Vorlesungen Romano Guardinis – Sp. 001–016

Menke, Karl-Heinz: Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) – Sp. 267–280

Neuere Erscheinungen zur Moraltheologie. (Mehrere Rezensionen) – Sp. 355–376

Studer, Basil: Neuerscheinungen zur Exegese der Kirchenväter – Sp. 91–94

Wiedenhofer, Siegfried: Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie – Sp. 443–468

Winkler, Gabriele: Der Heilige Geist, die Mutter: Anmerkungen zu neuen Veröffentlichungen – Sp. 207–212

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

(KR: Kurzrezensionen)

A Comprehensive bilingual concordance of the Hebrew and Greek texts of Ecclesiastes, ed. by John Jarick on the basis of a computer program by Galen Marquis – Sp. 168, KR

Allan, George: The Importances of the Past. A Meditation on the Authority of Tradition – Sp. 443–468

Altner, G. – siehe: Ritter, W. H.: Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat – Sp. 523–524

Alviar, J. José: Klesis. The Theology of the Christian Vocation according to Origen – Sp. 473

Amt – Eucharistie – Abendmahl. Gelebte Ökumene, hg. v. Horst Schwörzer – Sp. 435, KR

An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990. 1. Halbband: 1945–1961, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß – Sp. 491

Anglet, Kurt: Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung – Sp. 443–468

Anthropologie, hg., ausgew. und bearb. v. Hans-Joachim Türk / Werner Trutwin – Sp. 078, KR

Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik – Sp. 061–063

Arens, Edmund: Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie – Sp. 339, KR

Ariarajah, Seevaratnam Wesley: Die Bibel und die Andersgläubigen. Aus dem Englischen von Ulrike Berger – Sp. 069–074

»Auch wir sind Menschen so wie ihr!« Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, hg. v. Horst von der Bey, Übersetzungen von Regina Kaufmann u. a. – Sp. 419–420

Audisio, Gabriel: Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung. Aus dem Französischen von Elisabeth Hirschberger – Sp. 484–486

Auer, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs – Sp. 355–356

Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Von der (Un-)Möglichkeit einer theologischen Interpretation der Kunst, hg. v. Jürgen Heumann / Wolfgang Erich Müller – Sp. 075–076, KR

Austad, Torleif – siehe: Pöhlmann, Horst Georg: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften – Sp. 343

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15 ff – Sp. 286–288

Bader, Wolfgang: Die Leidensgeschichte nach Markus. Biblische Meditationen – Sp. 073, KR

Baldermann, Ingo: Einführung in die Biblische Didaktik – Sp. 331–332

Balthasar, Hans Urs von: Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung – Sp. 015–018

Bammel, Caroline P.: Tradition and Exegesis in Early Christian Writers – Sp. 095–096

Barclay, John M. G.: Obeying the Truth. Paul's Ethics in Galatians – Sp. 073, KR

Barrios Valdes, Marciano: Pensamiento Teologico En Chile. Contribucion a su estudio. VI. La Iglesia en la historiografía de los civiles, 1848–1988 – Sp. 253, KR

Basileia – FS für Eduard Buess, hg. v. Hans Dürr / Christoph Ramstein – Sp. 117–118

Bätzing, Georg: Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens – Sp. 431–432, KR

Becker, Rolf: Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Vorwort von Hans Küng – Sp. 521, KR

Beer, Peter: Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung – Sp. 253, KR

Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums / Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg 26.–29. Juli 1989, hg. v. Werner Beierwaltes – Sp. 177–190

Benjamins, H. S.: Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes – Sp. 473–474

Berger, Klaus: Wer war Jesus wirklich? – Sp. 253, KR

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke (lateinisch / deutsch) I: Traktate / II / III / V, hg. v. Gerhard B. Winkler – Sp. 189–194

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke (lateinisch / deutsch) VII, hg. v. Gerhard B. Winkler – Sp. 399–400

Berzdorf, Franziskus: Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände – Sp. 414–415

Beständig wird deine Hand mich halten. Wortgottesdienste mit Zeichenhandlungen am Krankenbett, hg. v. Gerhard Baum – Sp. 073, KR

Beyer, Gudrun: Rechtfertigungstheologisch denken. Rudolf Bultmanns Kerygmatheologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven – Sp. 339, KR

Bibeltheologisches Wörterbuch, hg. in Gemeinschaft mit Johannes Marböck und Karl Woschitz v. Johannes B. Bauer – Sp. 432–433, KR

Bieberstein, Klaus: Lukian und Theodotion im Josuabuch. Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Hirbet Qumrân – Sp. 385

Bieringer, Reimund / Lambrecht, Jan: Studies on 2 Corinthians – Sp. 339, KR

Bieritz, Karl-Heinrich: Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt – Sp. 309

Biesinger, Albert / Braun, Gerhard: Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben – Sp. 332

Biser, Eugen: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie – Sp. 201–208

Biser, Eugen: Gott für uns. Predigten zum Lesejahr A – Sp. 165, KR

Blank, Renold J.: Auferstehung oder Reinkarnation? – Sp. 165–167, KR

Blaumeiser, Hubertus: Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521) – Sp. 479–482

Bleibt in meiner Liebe! Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. Lesejahr C / Teil II: Fronleichnam bis Christkönigssonntag, hg. v. Drutmar Cremer – Sp. 055–056

Bobzin, Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa – Sp. 301–304

Bogdanov, Grichka – siehe: Guitton, Jean: Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer – Sp. 066–068

Bogdanov, Igor – siehe: Guitton, Jean: Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer – Sp. 066–068

Bons, Eberhard: Das Buch Hosea – Sp. 433, KR

Borghesi, Massimo: Romano Guardini. Dialettica e antropologia – Sp. 001–016

Borse, Udo: Studien zur Entstehung und Auslegung des Neuen Testaments, hg. v. Regina Börschel / Wolfgang Fischer / Franz-Josef Helfmeyer – Sp. 167, KR

Bosenius, Bärbel: Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theolgie, hg. v. Klaus Berger / François Vouga / Michael Wolter / Dieter Zeller – Sp. 339–340, KR

Bouyer, Louis: Sophia ou le Monde en Dieu – Sp. 254, KR

Bovon, François / Koester, Helmut: Genèse de l'écriture chrétienne – Sp. 288–289

Boyer, Pascal: Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse – Sp. 443–468

Börsig-Hover, Lina: Zeit der Entscheidung. Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart – Sp. 001–016

Bradwardine, Thomas: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought, hg. v. Edith Wilks Dolnikowski – Sp. 194–197

Brakmann, Heinzgerd: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum – Sp. 096–098

Brandl, Ludwig: Widerspruch und Gehorsam. Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich – Sp. 029–031

Brandner, Tobias: Einheit gegeben – verloren – erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung – Sp. 073–074, KR

Braun, Gerhard – siehe: Biesinger, Albert: Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben – Sp. 332

Brown, Delwin: Boundaries of our Habitations. Tradition and Theological Construction – Sp. 443–468

Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer – Sp. 137–138

Brunert, Maria-Elisabeth: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts – Sp. 098–099

Brüntrup, Godehard: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung – Sp. 420–422

Brüntrup, Godehard: Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus – Sp. 063–064

Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus – Sp. 248–250

Bunnenberg, Johannes: Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars – Sp. 443–468

Buschmann, Gerd: Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte – Sp. 024–026

Bürger, Christa: Tradition und Subjektivität – Sp. 443–468

Calvin-Studienausgabe, Bd 1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Teilband 1/1 / 1/2, hg. v. Eberhard Busch – Sp. 494–495

Calwer Predigthilfen. 1. Halbband: Advent bis Himmelfahrt, hg. v. Helmut Barié, u. a. – Sp. 055–056

Calwer Predigthilfen. 2. Halbband. Exaudi bis Ende des Kirchenjahres, hg. v. Reiner Marquard – Sp. 055–056
Carleton Paget, James: The Epistle of Barnabas. Outlook and Background – Sp. 099–102
Casey, Edward S.: Remembering: A Phenomenological Study – Sp. 443–468
Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy ed. by R. Bruce Douglass and David Hollenbach – Sp. 488–491
Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. Raymund Schwager – Sp. 134–137
Claus, Ina: Intensität und Kontrast. Eine Auseinandersetzung mit der Gottesvorstellung ausgewählter Entwürfe der Prozeßtheologie – Sp. 521, KR
Clayton, Philip: Das Gottesproblem. Bd 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie – Sp. 512–514
Clayton, Philip: Rationalität und Religion. Erklärungen in Naturwissenschaft und Theologie. Aus dem Amerikanischen von Martin Laube mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg – Sp. 032–034
Commentaires de Jerome sur le prophete Isaie. Introduction par Roger Gryson. Livres I–IV. Texte établi par R. Gryson et P.-A. Deproost avec la collaboration de J. Coulie et E. Crousse – Sp. 091–094
Commentaires de Jerome sur le Prophete Isaie. Introduction par Roger Gryson et P.-A. Deproost, Livres V–VII. Texte établi par R. Gryson et J. Coulie avec la collaboration de E. Crousse et V. Somers – Sp. 091–094
Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hg. v. Michael Sievernich u. a. – Sp. 058–060
Conway, Eamonn: The anonymous Christian – a relativised Christianity? – Sp. 305–306
Coreth, Emerich: Grundriß der Metaphysik – Sp. 161
Crossan, John Dominic: Jesus. Ein revolutionäres Leben. Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock – Sp. 167, KR
Czernin, Ursula: Gattinara und die Italienpolitik Karls V. Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes – Sp. 129–1130
Danko, Josef: Kinder in der Gemeinde. Thematische Predigten – Sp. 167, KR
Das 19. Jahrhundert. Aufbruch in die Moderne, hg. v. Walter Buckl / Paul Geyer – Sp. 074, KR
Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt von Josef Ernst – Sp. 214
Das Ja wagen. Neue Trauungsansprachen, hg. v. Klemens Richter – Sp. 258, KR
Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr, bearbeitet von Klaus Wachtel und Klaus Witte mit einer Einleitung von Barbara Aland – Sp. 023–024
Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben. Praxishilfe zur gezielten Predigtvorbereitung mit ausgearbeiteten Ansprachen und vielseitig nutzbaren Texten und Materialien, hg. v. Gottfried Edel, mit einer Einführung in die christliche Rhetorik von Gert Otto und zum Leitgedanken christlicher Rede „Reich Gottes" von Gottfried Edel – Sp. 153–154
Daschner, Dominik: Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) – Sp. 310–311
Dauer, Anton: Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia. Kritische Bestandsaufnahme der modernen Forschung mit einigen weiterführenden Überlegungen – Sp. 074, KR
Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar. begr. v. Heinrich Dörrie (†), fortgef. v. Matthias Baltes – Sp. 225
„De sanctionibus in Ecclesia." Kommentar von Klaus Lüdicke zum Buch VI „(Straf-) Maßnahmen in der Kirche", in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canomoci. Loseblattsammlung Essen, Stand November 1993, hg. v. Klaus Lüdicke – Sp. 144–146
Die Bibel Michelangelos. Einheitsübersetzung. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Kommentar von Eleonore Beck – Sp. 073, KR
Die Bilder der Bibel von Sieger Köder. Erschließende und meditative Texte, hg. v. Gertrud Widmann – Sp. 438, KR
Die Bischöfe von Basel 1794–1995, hg. v. Urban Fink / Stephan Leimgruber / Markus Ries – Sp. 395–396
Die Bischöfe von Trier seit 1802. Festgabe für Bischof Dr. Hermann Josef Spital zum 70. Geburtstag am 31. Dezember 1995, hg. v. Martin Persch / Michael Embach – Sp. 257, KR
Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission, hg. v. Bischof und Synodalvertretung – Sp. 041–042
Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck – Sp. 523, KR
Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Geschpräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland, i. A. des „Ökumentisch-Theologischen Arbeitskreises" hg. v. Ulrich Kühn / Lothar Ullrich – Sp. 256, KR
Die Reform des Gottesdienstes in Bayern im 19. Jahrhundert, hg. v. Hans Kerner / Manfred Seitz – Sp. 408–409
Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Heft 5: Der Südwesten, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler – Sp. 130–131
Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel – Sp. 207–212
Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, hg. v. Hermann Kochanek – Sp. 076, KR
Dietrich, Bernard C.: Tradition in Greek Religion – Sp. 443–468
Dogniez, Cécile: Bibliography of the Septuagint – Bibliographie de la Septante (1970–1993), avec une préface de Pierre-Maurice Bogaert – Sp. 074–075, KR
Dölken, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik – Sp. 243–245
Dünnhaupt, Gerhard: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock. Zweite, verbesserte u. wesentlich erweiterte Auflage des „Bibliographischen Handbuchs der Barockliteratur" von 1980/81, 6 Bde – Sp. 116–117
Dziewas, Ralf: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive – Sp. 064–066
Eder, Karl: Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Bamberger Gebet- und Gesangbücher von 1575 bis 1824 – Sp. 044–045
„Eine Bibel – zwei Testamente." Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Christoph Dohmen / Thomas Söding – Sp. 121–123
Einladung zur Philosophie, hg., ausgew. u. bearb. v. Erwin Menne – Sp. 078, KR
Elliott Mayo, Peg – siehe: Feinstein, David: Zeit des Lebens – Zeit des Sterbens. Rituale für den Umgang mit der eigenen Sterblichkeit – Sp. 433
Emeis, Dieter: Bibelarbeit praktisch. Orientierung – Methoden – Impulse – Sp. 057–058
Engel, Klaus: Meditation. Geschichte, Systematik, Forschung und Theorie – Sp. 165–166
Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, hg. v. Wolfgang Fikentscher u. a. – Sp. 443–468
Entwürfe der Gottesdienstordnung und der Agende 1836–1847, hg. v. Hans Kerner u. a. – Sp. 408–409
Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, hg. v. Reinhart Herzog / Reinhart Koselleck – Sp. 443–468
Erkenntnistheorie, hg., ausgew. u. bearb. v. Erwin Menne / Hans-Joachim Türk – Sp. 078, KR
Erlemann, Kurt: Endzeiterwartungen im frühen Christentum – Sp. 522, KR
Ernst, Josef: Lukasevangelium. Stationen am Wege des Heils – Sp. 213–214
Ernst, Stephan: Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre – Sp. 356–359
Esler, Philip E.: The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation – Sp. 289
Ethik, hg., ausgew. u. bearb. v. Rudolf Bensch / Werner Trutwin – Sp. 078, KR
Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche, hg. v. Michael Kessler – Sp. 311–312
Evans, Gillian R.: Philosophie und Theologie II: Mittelalter, hg. v. Adolf Martin Ritter, übers. aus dem Englischen von Mara Huber – Sp. 177–190
Farmer, William R.: Jesus and the Gospel. Tradition, Scripture and Canon – Sp. 443–468
Federlin, Wilhelm Ludwig: Kirchliche Volksbildung und Bürgerliche Gesellschaft. Studien zu Thomas Abbt, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann David Heilmann, Johann Gottfried Herder, Johann Georg Müller und Johannes von Müller – Sp. 027–028
Feinstein, David / Elliott Mayo, Peg: Zeit des Lebens – Zeit des Sterbens. Rituale für den Umgang mit der eigenen Sterblichkeit. Mit einem Geleitwort von Daniela Tausch-Flammer. Aus dem Amerikanischen von Helga Fuchs-Entzminger – Sp. 433, KR
Felber, Anneliese: Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik – Sp. 091–094
Feldmeier, R. – siehe: Ritter, W. H.: Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat – Sp. 523–524
Felten, Engelbert: Die Sicht der Kirche. Ekklesiologische Entwürfe in der Fundamentaltheologie der Gegenwart – Sp. 522, KR
Finke, Anne-Kathrin: Karl Barth in Großbritanien. Rezeption und Wirkungsgeschichte – Sp. 376–379
Fischer, Dorothee: Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung – Sp. 001–016
Fischer, Konrad: Prota, Eschata, Existenz. Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners – Sp. 138–139
Fragen nach Gott, hg. v. Volker Michael Strocka – Sp. 436, KR
Frederking, Volker: Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts – Sp. 522, KR
Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert, hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider – Sp. 467–469
Freitag, Josef: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie – Sp. 235–236
Fresacher, Bernhard: Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche – Sp. 443–468

Frielingsdorf, Karl: Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern – Sp. 522, KR
Früchtel, Ursula / Ohla, Astrid / Othmer-Haake, Kerstin: Tod und Auferstehung. Das Thema im Unterricht der Kirche und der Schule – Sp. 254, KR
Fuchs, Ottmar u. a.: Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche – Sp. 115
Furger, Franz: Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik – Sp. 146–147
Gahbauer, Ferdinand R.: Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog – Sp. 406–407
Ganzer, Klaus: Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, hg. v. Heribert Smolinsky / Johannes Meier – Sp. 522–523, KR
Ganzheitliches Denken. FS für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel – Sp. 258, KR
Gehr, Josef: Die Bewertung des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht gemäß can. 1536 Paragraph 2 CIC/1983 – Sp. 316–317
Generationenbeziehungen in „postmodernen" Gesellschaften. Analysen zum Verhältnis von Individuum, Familie, Staat und Gesellschaft, hg. v. Kurt Lüscher / Franz Schultheis – Sp. 050–053
Georgi, Dieter: Theocracy in Paul's Praxis and Theology – Sp. 340, KR
Gerlach, Rolf-Edgar: Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder – Sp. 486–488
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk – Sp. 001–016
Gerosa, Libero: Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen – Sp. 045–046
Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 1. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, hg. v. Bernhard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq, mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack – Sp. 337–338
Gregor von Nyssa. In canticum canticorum homiliae. Homilien zum Hohenlied. Erster Teilband. Griechisch – Deutsch. Übers. und eingel. von Franz Dünzl – Sp. 091–094
Gruber, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik – Sp. 242–243
Grünbeck, Elisabeth: Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms – Sp. 091–094
Guardini, Romano: Dantestudien. Bd 1: Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie – Sp. 001–016
Guardini, Romano: Dantestudien. Bd 2: Landschaft der Ewigkeit. – Sp. 001–016
Guardini, Romano: Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Bd 1 / 2. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Mercker, unter Mitarbeit von Martin Marschall – Sp. 001–016
Guardini, Romano: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit – Sp. 001–016
Guardini, Romano: Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien – Sp. 001–016
Guardini, Romano: Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben – Sp. 001–016
Guardini Weiterdenken, hg. i. A. der Guardini Stiftung v. Hermann Josef Schuster – Sp. 001–016
Guerriero, Elio: Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie – Sp. 035–038
Guillemus de la Mare: Scriptum in secundum librum sententiarum, hg. v. Hans Kraml – Sp. 197–198
Guitton, Jean / Bogdanov, Grichka / Bogdanov, Igor: Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer – Sp. 066–068
Habisch, André: Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan – Sp. 293–295
Hälbig, Klaus: Der Schlüssel zum Paradies. Die Symbolik des Kreuzes Christi. Zwölf Bildmeditationen – Sp. 168, KR
Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Bd, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson – Sp. 317–327
Hänggi, Anton / Ladner, Pascal: Missale basileense saec. XI. (Codex Gressly) Faksimileband, mit einem Beitrag von Max Lütolf – Die Gesänge im Codex Gressly – Sp. 042–044
Hänggi, Anton / Ladner, Pascal: Missale basileense saec. XI. (Codex Gressly) Textband – Sp. 042–044
Hanson, Paul D.: Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel. Übersetzt von Maria Fischer – Sp. 254, KR
Hark, Helmut: Den Tod annehmen. Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung – Sp. 168, KR
Harl, Marguerite: Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse – Sp. 102
Hartog, Hans: Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers. Mit einem Nachwort von Theodor Schneider – Sp. 500–503
Haubenthaler, Reinhard: Askese und Freiheit bei Romano Guardini – Sp. 001–016
Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. 10. 1991, hg. v. Rüdiger Blumrich / Philipp Kaiser – Sp. 198–199
Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters – Sp. 177–190
Henkel, Annegret: Geistliche Erfahrung und geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz – Sp. 523, KR
Henner, Günter: Die Pädagogik im Denken Romano Guardinis – Sp. 001–016
Hewitt, M. A.: Critical Theory of Religion. A Feminist Analysis – Sp. 157–159
Hick, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod – Sp. 034–035
Hilberath, Bernd: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch – Sp. 495
Hiltbrunner, Otto: Kleines Lexikon der Antike. Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jahrhundert n. Chr.), unter Mitarbeit von Marion Lausberg – Sp. 523, KR
Himmel – Hölle – Fegefeuer. Theologisches Kontaktstudium 1995, hg. v. Albert Biesinger / Michael Kessler – Sp. 253, KR
Hoerschelmann, Thomas: Theologische Ethik. Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie – Sp. 508–511
Hollmann, Klaus: Was von Gott noch zu sagen wäre – Sp. 254–255, KR
Holzem, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts – Sp. 028–029
Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung, hg. v. Andreas Bsteh – Sp. 246–247
Hübner, Thomas: Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte – Sp. 341, KR
Husemann, Armin J.: Euthanasie. Ein Symptom dieses Jahrhunderts – Sp. 168, KR
Huttner, Markus: Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der »Times« und der »Manchester Guardian« von 1930 bis 1939 – Sp. 296–298
». . . in der Schar derer, die da feiern.« Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Cornehl / Martin Dutzmann / Andreas Strauch – Sp. 017–019
In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche. FS für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag, hg. v. Manfred Seitz / Karsten Lehmkühler – Sp. 079, KR
Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen, hg. v. Wolfgang Schmitz / Rudolf Weiler – Sp. 047–050
Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien III. Übers. und eingel. von Norbert Brox – Sp. 105–106
Jehle, Frank: Wie viele Male leben wir? Seelenwanderung oder Auferstehung – Sp. 255, KR
Johann Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, hg. v. Harald Wagner – Sp. 230–231
Jüdische Fragen als Themata der Philosophie, hg. v. Sabine S. Gehlhaar – Sp. 075, KR
Jürgenbehring, Heinrich: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll – Sp. 250–251
Jungclaussen, Emmanuel: Schritte in die innere Welt. Geistliche Übungen – Sp. 255, KR
Kahle, Barbara: Auf der Suche nach dem Sakralraum. Nachkonziliarer Kirchenbau im Bistum Würzburg – Sp. 408
Kandler, Karl-Hermann: Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, hg. v. Ulrich Gäbler / Gert Haendler / Joachim Rogge – Sp. 182
Kieninger, Josef: Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin – Sp. 199–200
Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam – Sp. 514–518
Kirche – postmodern „überholt"? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs, hg. v. Josef Homeyer / Georg Steins – Sp. 341, KR
Kirchen in der Stadt. Bd 1. Erfahrungen und Perspektiven / Bd 2. Beispiele und Modelle, hg. v. Horst Schwebel / Matthias Ludwig – Sp. 312–313
Kirchenbilder Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. Wolfgang Beinert – Sp. 115
Kirchhoff, Renate: Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu porné und porneia in 1 Kor 6, 12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten – Sp. 255–256, KR
Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden – Sp. 292–293
Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut – Sp. 141–142
Klosinski, Gunther: Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht – Sp. 076, KR
Knupp, Josef: Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus – Sp. 409–410
Koenen, Andreas: Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches" – Sp. 295–296
Koen, Lars: The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John – Sp. 106–107

Koester, Helmut – siehe: Bovon, François: Genèse de l'écriture chrétienne – Sp. 288–289
Kolb, David: The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After. – Sp. 443–468
Kollmann, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum – Sp. 388–389
Konservativ mit dem Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, hg. v. Arno Schilson – Sp. 001–016
Kranke und Sterbende begleiten. Gedanken, Gebete und Lieder, hg. v. Manfred Kurz – Sp. 076, KR
Kranz, Gisbert: Die Arthur-Gedichte von Charles Williams. Einführung, Übersetzung, Kommentar, Konkordanz; Reihe XIV: Angelsächsische Sprache und Literatur – Sp. 425–427
Krell, David Farrell: Of Memory, Reminiscence and Writing: On the Verge – Sp. 443–468
Krüger, Friedhelm – siehe: Pöhlmann, Horst Georg: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften – Sp. 343
Krummacher, Christoph: Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik – Sp. 240–241
Kuhn, Wolfgang: Von der Weisheit der Unvernünftigen. Instinktleistungen als angeborene „Intelligenz" – Sp. 434, KR
Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule, hg. v. Johannes Schneider – Sp. 417–419
Kümmel, Werner-Georg: Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990), hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Helmut Merklein – Sp. 289–291
Kurz, Paul Konrad: Gott in der modernen Literatur – Sp. 427–429
La Cattura della fine. Variazioni dell' escatologia in regime di cristianità, a cura di Giuseppe Ruggieri – Sp. 496–497
La tradizione: Forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristianà, Roma 7–9 maggio 1989 – Sp. 443–468
Lackner, Bernhard: Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos – Sp. 139–140
Ladner, Pascal – siehe: Hänggi, Anton: Missale basileense saec. XI. (Codex Gressly) Faksimileband, mit einem Beitrag von Max Lütolf – Die Gesänge im Codex Gressly – Sp. 042–044
Ladner, Pascal – siehe: Hänggi, Anton: Missale basileense saec. XI. (Codex Gressly) Textband – Sp. 042–044
Lambrecht, Jan – siehe: Bieringer, Reimund: Studies on 2 Corinthians – Sp. 339
Lambrecht, Jan: Pauline Studies – Sp. 256, KR
Lang, Bernhard: Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel – Sp. 434, KR
Lang, Bernhard: Die Bibel. Eine kritische Einführung – Sp. 256, KR
Läger, Karoline: Die Christologie der Pastoralbriefe – Sp. 341, KR
Lechner, Michael: Die Theologie des Maßes. Studien zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese bei Romano Guardini – Sp. 001–016
Lemaitre, Nicole / Quinson, Marie-Thérèse / Sot, Véronique: Dictionnaire Culturel du Christianisme – Sp. 076, KR
Lescow, Theodor: Das Stufenschema. Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte – Sp. 279–281
Lewis, Bernard: Die Araber. Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs. Aus dem Englischen von Wolfram Bayer – Sp. 076–077, KR
Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, hg. v. Werner Schneiders – Sp. 017
Lexikon für Theologie und Kirche. Zweiter Bd. Barcllay bis Damodos. / Dritter Bd. Dämon bis Fragmentenstreit. / Vierter Bd. Franca bis Hermengild. / Fünfter Bd. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft – Sp. 469–471
Lexutt, Athina: Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 – Sp. 407
Lies, Lothar: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung – Sp. 041
Lindbeck, George A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter – Sp. 443–468
Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche – Sp. 313
Lohfink, Norbert / Zenger, Erich: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen – Sp. 215–216
Lorenz, Erika: Praxis der Kontemplation. Die Weisung der klassischen Mystik – Sp. 342, KR
Loretan, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin – Sp. 327–328
Louth, Andrew: Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology – Sp. 443–468
Lowenthal, David: The Past is a Foreign Country – Sp. 443–468
Lübbe, Hermann: Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem – Sp. 443–468
Lübbe, Hermann: Zwischen Trend und Tradition. Überfordert uns die Gegenwart? – Sp. 443–468
Luis Ferreras, Avelino de: La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner – Sp. 496
Lülsdorff, Raimund: Die Zukunft Jesu Christi. Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht – Sp. 306–307
Lyon, Irenée de: Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, tradition et notes par Adelin Rousseau – Sp. 102–104
Lyón, Ireneo de: Demostración de la Predicación Apostólica. Introducción, Traducción y Notas extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose – Sp. 102–104
MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart – Sp. 443–468
MacIntyre, Alasdair: Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition – Sp. 443–468
MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? – Sp. 443–468
Madec, Goulven: Petites Études Augustiniennes. Préface de Jean Pépin – Sp. 107–108
Maidl, Lydia: Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin – Sp. 200–202
Maier, Johann: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd I. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11 / Bd II. Die Texte der Höhle 4 – Sp. 077, KR
Maître et disciples dans les traditions religieuses. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire comparée des Religions de l'Université de Paris-Sorbonne. 15–16 avril 1988, hg. v. sous la direction de Michel Meslin – Sp. 443–468
Marenbon, John: Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction – Sp. 177–190
Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschiche 10.–18. Jahrhundert, hg. v. Claudia Opitz – Sp. 026–027
Markschies, Christoph: Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.) – Sp. 108–111
Martini, Carlo Maria: Die Kirche. Anregungen zu einem tieferen Verständnis – Sp. 077, KR
Maximus der Bekenner. Drei geistliche Schriften. Aus dem Griechischen übertragen von Guido Bausenhart – Sp. 342, KR
Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt. Predigttext – Reihe V,1: Advent bis Kantate, hg. v. Gerhard Ruhbach / Anselm Grün / Ulrich Wilckens – Sp. 055–056
Meeks, Wayne A.: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Aus dem amerikanischen Englisch übers. v. Sieglinde Denzel und Susanne Naumann – Sp. 123–124
Meier-Oeser, Stephan: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert – Sp. 177–190
Meine Worte sind Geist und Leben. Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. Lesejahr C / Teil I: Advent bis Dreifaltigkeitssonntag, hg. v. Drutmar Cremer – Sp. 055–056
Meis, Anneliese: El Rostro Amado. Aproximaciones a la antropología teológica – Sp. 379–381
Meis, Anneliese: El Rostro Espondoroso – Sp. 379–381
Meis, Anneliese: El Rostro Velado. Una búsqueda inconclusa – Sp. 379–381
Meissner, Stefan: Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus – Sp. 434, KR
Memoria – Vergessen und Erinnern, hg. v. Anselm Haverkamp / Renate Lachmann unter Mitwirkung von Reinhart Herzog – Sp. 443–468
Memoria del Sacro e tradizione orale. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani. (Padova, 4–6 gennaio 1984) – Sp. 443–468
Merkel, Friedemann: Sagen – hören – loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt – Sp. 169, KR
Merz, Annette – siehe: Theißen, Gerd: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch – Sp. 291–292
Metaphysik, hg. v. Erwin Menne – Sp. 078, KR
Metzger, Bruce M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition, hg. v. B. Aland u. a. – Sp. 020–024
Meyer, Hans Joachim – siehe: Scholz, Rupert: Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System – Sp. 491–493
Miles, Jack: Gott. Eine Biographie. Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer – Sp. 236–239
Miserda, Marko: Subjektivität im Glauben. Eine theologisch-methodologische Untersuchung zur Diskussion über den „Glaubens-Sinn" in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts – Sp. 405–406
Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity, ed. by F. J. Verstraelen u. a. – Sp. 154–157
Mit Schülern Gott suchen. Elemente für den Gottesdienst in der Sekundarstufe, hg. v. Michael Langer – Sp. 341–342, KR
Mühlberger, Sigrid / Schmid, Margarete: Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur – Sp. 252
Mühlen, Karl-Heinz zur: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. v. Johannes Brosseder / Athina Lexutt unter Mitarbeit von Wibke Janssen, Volkmar Ortmann und Jochen Remy – Sp. 482–484
Müller, Gerhard Ludwig: Gnadenlehre I. Anfänge bis Mittelalter – Sp. 256, KR
Müller, Josef: Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge – Sp. 328
Müller, Susanne: „fervorem, discamus amoris" Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen – Sp. 091–094

Müller, Wunibald: Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch. Selbstverwirklichung als Menschwerdung – Sp. 342, KR
Müller, Wunibald: Ekstase – Sexualität und Spiritualität – Sp. 256–257, KR
Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis Rene Char, hg. v. Wolfgang Storch / Burghard Damerau – Sp. 068–069
Nachmetaphysisches Denken und Religion, hg. v. Forum für Philosophie, Bad Homburg – Sp. 434–435, KR
Neckebrouck, V.: Paradoxes de l'Inculturation. Les Nouveaux Habits des Yanomami – Sp. 332–335
Neef, Heinz-Dieter: Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament – Sp. 385–386
Neuer, Werner: Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche – Sp. 225–227
Neumann, Burkhard: Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart – Sp. 520
Neumann, Frederick: Gesetz und Gnade sind eins. Der Römerbrief des Apostels Paulus. Erläutert von Frederick Neumann. Eingeleitet von Bischof Dr. Károly Tóth – Sp. 257, KR
Neumann, Hans-Joachim: Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators – Sp. 342–343, KR
Niggemeyer, Margarete: Bilder und Botschaften. Der Dom zu Paderborn als Sehschule des Glaubens – Sp. 169, KR
Nussbaum, Otto: Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hg. v. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann – Sp. 077, KR
Odenthal, Andreas: Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts – Sp. 143–144
Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feier der Eingliederung in die Kirche, hg. v. Franz-Peter Tebartz-van Elst – Sp. 328–329
Ohla, Astrid – siehe: Früchtel, Ursula: Tod und Auferstehung. Das Thema im Unterricht der Kirche und der Schule – Sp. 254
Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, hg. v. Udo Hahn u. a. – Sp. 340, KR
Olin, John C.: Erasmus, Utopia, and the Jesuits. Essays on the Outreach of Humanism – Sp. 304–305
Oppel, Dagmar: Heilsam erzählen – erzählend heilen. Die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Jairustochter in Mk 5,21–43 als Beispiel markinischer Erzählfertigkeit – Sp. 019–020
Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, hg. v. Michael Kessler – Sp. 255, KR
Orth, Ernst Wolfgang: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen – Sp. 422–423
Othmer-Haake, Kerstin – siehe: Früchtel, Ursula: Tod und Auferstehung. Das Thema im Unterricht der Kirche und der Schule – Sp. 254
Ouspensky, Leonid: Theology of the Icon. Vol. I/II. Translated by Anthony Gythiel with selections translated by Elizabeth Meyendorff – Sp. 078, KR
Oyen, Geert van: De studie van de Marcusredactie in de twintigste Eeuw – Sp. 393–394
Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte – Sp. 231–235
Papsttum und Landesgeschichte. FS für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hg. v. Joachim Dahlhaus und Armin Kohnle in Verbindung mit Jürgen Miethke, Folker E. Reichert und Eike Wolgast – Sp. 381–383
Pazos, Antón M.: La Historia Religiosa En Europa. Siglos XIX–XX, hg. v. Antón M. Pazos – Sp. 257, KR
Pelikan, Jaroslav: The Vindication of Tradition. The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities – Sp. 443–468
Pestalozzi, Johann Heinrich: Der Mut des Demütigen. Worte zum Glauben. Ausgewählt und eingeleitet von Hermann Horn – Sp. 211–212
Petersen-Szemerédy, Griet: Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit – Sp. 227–230
Peterson, Erik: Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß – Sp. 038–041
Peura, Simo: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513–1519 – Sp.
Philosophen der Antike I / II, hg. v. Friedo Ricken – Sp. 344, KR
Philosophische Propädeutik. Bd 1. Sprache und Erkenntis, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger – Sp. 060–061
Pieper, Josef: Schriften zum Philosophiebegriff, hg. v. Berthold Wald – Sp. 161–163
Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie – Sp. 150–153
Pöhlmann, Horst Georg / Austad, Torleif / Krüger, Friedhelm: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften – Sp. 343, KR
Pompey, Heinrich: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung – Sp. 329–330
Politik und Kultur nach der Aufklärung. FS Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, hg. in Verbindung mit Weyma Lübbe und Hans-Martin Sass v. Kurt Röttgers – Sp. 443–468
Popkes, Wiard: Paränese und Neues Testament – Sp. 078, KR
Probst, Manfred / Richter, Klemens: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie – Sp. 412–413
Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter – Sp. 079, KR
Quinson, Marie-Thérèse – siehe: Lemaitre, Nicole: Dictionnaire Culturel du Christianisme – Sp. 076
Rabenau, Merten: Studien zum Buch Tobit – Sp. 386–388
Rambacher, Stefan: Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO. Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen – Sp. 046–047
Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks – Sp. 169–170, KR
Religion in Africa. Experience & Expression, hg. v. Thomas D. Blakely / Walter E. A. van Beek / Dennis L. Thomson – Sp. 247–248
Religionsphilosophie, hg. v. Erwin Menne – Sp. 078, KR
Remmert, Sönke: Bibeltexte in der Musik. Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen – Sp. 343–344, KR
Renker, Alwin: Propheten – das Gewissen Israels. Anregungen für Unterricht und Verkündigung – Sp. 170, KR
Rennings, Heinrich: Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform, hg. v. Martin Klöckener – Sp. 314
Reuter, Hans-Richard: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion – Sp. 359–361
Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung, Bd II: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters – Sp. 383–384
Richter, Klemens – siehe: Probst, Manfred: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie – Sp. 412–413
Rissi, Mathias: Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes – Sp. 124–127
Ritter, W. H. / Feldmeier, R. / Schoberth, W. / Altner, G.: Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat – Sp. 523–524, KR
Rohr, Richard: Das zündende Wort. Tägliche Überraschungen, hg. v. John Bookser Feister. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernardin Schellenberger – Sp. 258, KR
Römelt, Josef: Anthropozentrische Aporie und chritliches Gewissen – Sp. 147–150
Römelt, Josef: Realistische Freiheit. Gedanken zur Theologie der Verantwortung – Sp. 362–363
Römelt, Josef: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft – Sp. 363–365
Romita, Angelo: La tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa. Storia di un dialogo ecumenico fra teologi orientali e occidentali – Sp. 443–468
Rommel, Herbert: Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant. Der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive – Sp. 524, KR
Rordorf, Willy / Schneider, André: Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche – Sp. 443–468
Rösel, Martin: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta – Sp. 216–217
Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch – Sp. 504–505
Rotzetter, Anton: Franz von Assisi. Erinnerung und Leidenschaft – Sp. 344, KR
Rüfner, Wolfgang – siehe: Scholz, Rupert: Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System – Sp. 491–493
Russ, Hans Günther: Religiöser Glaube und modernes Denken. Religion im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Philosophie – Sp. 298–300
Salzman, Todd A.: Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology – Sp. 365–367
San Juan Bautista de la Concepion. Obras Completas. Edicion Critica. I. Escritos espirituales, hg. v. Juan Pujana / Arsenio Llamazares – Sp. 257–258, KR
Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. Günther Gaßmann / Dagmar Heller – Sp. 075, KR
Schimmel, Annemarie: Jesus und Maria in der islamischen Mystik – Sp. 258–259, KR
Schlatter, Adolf: Erläuterungen zum Neuen Testament in 10 Bänden – Sp. 225–227
Schleinzer, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl – Sp. 430–431
Schlieben-Lange, Brigitte: Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung – Sp. 443–468
Schlögl, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt: Köln, Aachen, Münster 1700–1840 – Sp. 131–133
Schmid, Margarete – siehe: Mühlberger, Sigrid: Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur – Sp. 252
Schmitz, Kenneth L.: Das Geschenk des Seins: Die Schöpfung. Übersetzt von Sebastian Greiner – Sp. 079, KR
Schneider, André – siehe: Rordorf, Willy: Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche – Sp. 443–468
Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament – Sp. 344–345, KR
Schniertshauer, Martin: Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate – Sp. 397–399

Schoberth, W. – siehe: Ritter, W. H.: Der Allmächtige: Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat – Sp. 523–524

Schockenhoff, Eberhard: Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß – Sp. 372–374

Schockenhoff, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt – Sp. 367–371

Scholl, Norbert: Was mir zu denken, zu zweifeln und zu hoffen gibt. Glaubenserfahrungen – Sp. 345–346, KR

Scholtissek, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie – Sp. 389–390

Scholz, Rupert / Rüfner, Wolfgang / Meyer, Hans Joachim: Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System – Sp. 491–493

Schori, Kurt: Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung – Sp. 443–468

Schramm, Michael: Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie – Sp. 245–246

Schreiter, Robert J.: Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien. Mit einem Vorwort von E. Schillebeeckxs – Sp. 443–468

Schützeichel, Harald: Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung – Sp. 241–242

Schwarzweller-Madl, Gabriele: Jesus Christus – der „Gott mit uns". Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigem Raum. Bd 45/1 und 45/2 – Sp. 435, KR

Schwarz, Hans: Martin Luther. Einführung in Leben und Werk – Sp. 259, KR

Schwertner, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG). Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. – Sp. 471–473

Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit, hg. v. ed. by Thomas Finan / Vincent Twomey – Sp. 091–094

Seng, Gunther: Das Buch Hiob – eine Einführung in die Heilsgeschichte – Sp. 259–260, KR

Shils, Edward: Tradition – Sp. 443–468

Shusterman, Richard: T. S. Eliot and the Philosophy of Criticism – Sp. 443–468

Sieben, Hermann Josef: Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee – Sp. 394–395

Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage – Sp. 506–508

Simone de, Giuseppe Paolo: Cassiodoro e l'Expositio Psalmorum. Una lettura cristologica dei Salmi – Sp. 091–094

Smith, John Edwin: Experience and God – Sp. 396–397

„... So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hg. v. Kurt Füssel / Frank Segbers – Sp. 212–213

Söding, Thomas: Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik – Sp. 390–393

Sokolowski, Robert: The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology – Sp. 031–032

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes – Sp. 307–309

Sot, Véronique – siehe: Lemaitre, Nicole: Dictionnaire Culturel du Christianisme – Sp. 076

Spalding, Johann Joachim: Religion, eine Angelegenheit des Menschen, hg. v. Wolfgang Erich Müller – Sp. 524, KR

Sprachphilosophie, hg. v. Rudolf Bensch – Sp. 078, KR

Sprecher, Marie-Therese: Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17,20–26 – Sp. 079, KR

Staubli, Thomas: Die Bücher Levitikus Numeri – Sp. 524, KR

Sterben und Tod. Annotierte Auswahlbibliographie, hg. v. Interdisziplinäre nordrhein-westfälische Forschungsarbeitsgemeinschaft „Sterben und Tod" – Sp. 435–436, KR

Stipp, Hermann Joseph: Jeremia im Parteienstreit. – Sp. 127–129

Stipp, Hermann-Josef: Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte – Sp. 127–129

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen – Sp. 505–506

Strecker, Georg: Theologie des Neuen Testaments. Bearb., erg. und hg. v. Friedrich Wilhelm Horn – Sp. 170, KR

Strobel, Karl: Die Galater. Geschichte und Eigenart der keltischen Staatenbildung auf dem Boden des helllenistischen Kleinasien. Bd 1: Untersuchungen zur Geschichte und historischen Geographie des hellenistischen und römischen Kleinasien – Sp. 436, KR

Struppe, Ursula: Die Bücher Obadja Jona – Sp. 436–437, KR

Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. v. Eduard Nagel in Verbindung mit Roland Bachleitner u. a – Sp. 410–412

Studium der Katholischen Theologie. Eine themenorientierte Einführung, hg. v. Barbara Henze – Sp. 340–341, KR

Sturlese, Loris: Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280). Aus dem Ital. übers. von Johanna Baumann – Sp. 177–190

Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. FS für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Josef Ernst / Stephan Leimgruber – Sp. 167–168, KR

Temps, memoire, tradition au moyen-age. Actes du XIIIe congres de la societe des historiens medievistes de l'enseignement superieur public. Aix-en-Provence, 4–5 juin 1982 – Sp. 443–468

Theissen, Gerd: Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten – Sp. 260, KR

Theissen, Gerd / Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch – Sp. 291–292

Theobald, Michael: Römerbrief. Kapitel 12–16 – Sp. 079–080, KR

Theologische Realenzykklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, hg. v. Gerhard Müller u. a. – Sp. 118–120

Thomson, Alexander.: Tradition and Authority in Science and Theology with reference to the thought of Michael Polanyi – Sp. 443–468

Thönnes, Dietmar: Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien – Sp. 413–414

Tilley, Terrence W.: Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity – Sp. 120–121

Tollington, Janet E.: Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8 – Sp. 217–218

Torres Queiruga, Andrés: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen. Dt. von Josef Anton Eisele – Sp. 300–301

Tradierungskrise des Glaubens, hg. v. Erich Feifel / Walter Kasper – Sp. 443–468

Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. FS Winfried Zeller, hg. v. Bernd Jaspert / Rudolf Mohr – Sp. 443–468

Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters. FS für Karl Hauck, hg. v. Norbert Kamp und Joachim Wollasch – Sp. 443–468

Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram, hg. v. J. W. Van Henten – Sp. 443–468

Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühezeit der Deutschen Aufklärung, hg. v. Wilfried Barner – Sp. 443–468

Trappe, Tobias: Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes. Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantische Theologie im 19. Jahrhundert – Sp. 437, KR

Trobisch, David: Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik – Sp. 437–438, KR

Troeltsch, Ernst: Ethik und Geschichtsphilosophie. Drei Vorträge. Mit einer Einführung von Marion Marquardt – Sp. 423

Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung (Ekkehard Kaufmann zum 70. Geburtstag), hg. v. Stephan Buchholz / Paul Mikat / Dieter Werkmüller – Sp. 443–468

Ulrich, Jörg: Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums – Sp. 111–113

Unsere Trauer wandelst Du in Freude. Hilfen für Totengebet und Begräbnisfeiern, hg. v. Beate Kowalski – Sp. 433, KR

Vanoni, Gottfried: „Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments – Sp. 388

Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle – Sp. 493–494

Villa-Vicencio, Charles: Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas – Sp. 080, KR

Vollmer, Thomas: Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien – Sp. 314–316

Volz, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann – Sp. 429–430

Wagner, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie – Sp. 511–512

Wahl, Heribert: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie – Sp. 053–055

Waldmann, Helmut: Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie – Sp. 335–337

Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag, hg. v. Günter Riße / Heino Sonnemans / Burkhard Theß unter Mitarbeit von Anne Thillosen – Sp. 170, KR

Weiss, Bardo: Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts – Sp. 431–432

Welburn, Andrew: Am Ursprung des Christentums. Essenisches Mysterium, gnostische Offenbarung und die christliche Vision – Sp. 080, KR

Wenz, Armin: Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche – Sp. 406

Wetz, Franz Josef: Friedrich W. J. Schelling zur Einführung – Sp. 423–424

Whitacre, Rodney A.: Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology – Sp. 443–468

Whybray, R. N.: Proverbs. Based on the Revised Standard Version – Sp. 218–223

Wilhelms, Günter: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog – Sp. 415–417

Winter, Martin: Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17 – Sp. 223–225
Wirth-Ortmann, Beate: Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses – Sp. 163–165
Wissenschaftstheorie, hg. v. ausgewählt und bearbeitet von Rudolf Bensch / Werner Trutwin – Sp. 078, KR
Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis. Reichweiten und Zukunftsperspektiven interdisziplinärer Forschung, hg. v. Carsten Peter Thiede / Georg Masuch – Sp. 525, KR
Wisser, Richard: Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven – Sp. 438, KR
Wodtke-Werner, Verena: Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter: Eine Untersuchung von Texten und Bildern – Sp. 207–212
Wolff, Ruth: Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts – Sp. 080, KR
Wolf, Jean-Claude: Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung – Sp. 150
Wortgottesdienste für die Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B, hg. v. Bernhard Hopf – Sp. 255, KR
Wüstenberg, Ralf Karolus: Glauben als Leben. Dieter Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe – Sp. 525–526, KR
Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis – Sp. 443–468
Zahlauer, Arno: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola – Sp. 526
Zecevic Bozic, Jure: Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche – Sp. 142–143
Zelinka, Udo: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen – Sp. 374–376
Zenger, Erich – siehe: Lohfink, Norbert: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen – Sp. 215–216
Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament – Sp. 281–286
Zerfass, Rolf: Für uns Menschen. Predigten zum Lesejahr B – Sp. 055–056
Zey, Claudia: Arnulf von Mailand. Liber gestorum recentium – Sp. 400–402
Ziebritzki, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern – Sp. 113–116
Zirker, Hans: Religionskritik – Sp. 260, KR
Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. Richard Schenk – Sp. 159–160

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 081–087, 169–175, 259–263, 345–351, 437–439, 525–527
Habilitationen und Dissertationen an deutschsprachigen Hochschulen im akademischen Jahr 1996/97 – Sp. I–XVIII (Anhang zu Heft 2)

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50**

Nummer 1 **1997** **93. Jahrgang**

Eva-Maria Faber:
Zum Verständnis von Natur und Gnade in den Ethik-Vorlesungen Romano Guardinis . . . . Sp. 1

BALTHASAR, Hans Urs: Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (Manfred Lochbrunner)

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 17
Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, hg. v. Werner SCHNEIDERS (Philipp Schäfer)
„. . . in der Schar derer, die da feiern." Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter CORNEHL / Martin DUTZMANN / Andreas STRAUCH (Benedikt Kranemann)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 19
OPPEL, Dagmar: Heilsam erzählen – erzählend heilen (Klaus Scholtissek)
METZGER, Bruce M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament (J. K. Elliot)
Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2, bearbeitet von Klaus WACHTEL u. Klaus WITTE (J. K. Eliott)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 24
BUSCHMANN, Gerd: Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie (Hans Reinhard Seeliger)
Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert, hg. v. Claudia OPITZ u. a. (Dietmar Thönnes)
FEDERLIN, Wilhelm Ludwig: Kirchliche Volksbildung und Bürgerliche Gesellschaft (Philipp Schäfer)
HOLZEM, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Philipp Schäfer)
BRANDL, Ludwig: Widerspruch und Gehorsam. Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich (Walter Ziegler)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 31
SOKOLOWSKI, Robert: The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology (Armin Kreiner)
CLAYTON, Philip: Rationalität und Religion. Erklärungen in Naturwissenschaft und Theologie (Ulrich Lüke)
HICK, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod (Perry Schmidt-Leukel)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte / Dogmatik . . . . . Sp. 35
GUERRIERO, Elio: Hans Urs von Balthasar (Helmut Moll)
PETERSON, Erik: Marginalien zur Theologie und andere Schriften (Martin Brüske)
LIES, Lothar: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung (Harald Wagner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 41
Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, hg. v. Liturgischen Kommission des katholischen Bistums der Alt-Katholiken (Dietmar Thönnes)
HÄNGGI, Anton / LADNER; Pascal: Missale Basileense saec. XI. (Codex Gressly). A. Textband, B. Faksimileband (Hermann Reifenberg)
EDER, Karl: Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Bamberger Gebet- und Gesangbücher von 1575 bis 1824 (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 45
GEROSA, Libero: Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam (Klaus Lüdicke)
RAMBACHER, Stefan: Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO (Miguel M.ª Garijo-Guembe †)

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 47
Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen, hg. v. Wolfgang SCHMITZ / Rudolf WEILER (André Habisch)
Generationenbeziehungen in „postmodernen" Gesellschaften, hg. v. Kurt LÜSCHER / Franz SCHULTHEIS (André Habisch)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 53
Wahl, Heribert: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie (Hans Goller)

Homiletik . . . . . Sp. 55
Calwer Predigthilfen, hg. v. Helmut BARIÉ / Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt, hg. Gerhard RUHBACH, Anselm GRÜN, Ulrich WILKENS / Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage, hg. v. Drutmar CREMER / ZERFASS, Rolf: Für uns Menschen. Predigten zum Lesejahr B (Hermann Wieh)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 57
Dieter Emeis: Bibelarbeit praktisch. Orientierung – Methoden – Impulse (Detlev Dormeyer)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 58
Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, hg. v. Michael SIEVERNICH u. a. (Wolfgang Reinhard)

Philosophie . . . . . Sp. 60
Philosophische Propädeutik. Bd 1. Sprache und Erkenntnis, hg. v. Ludger HONNEFELDER / Gerhard KRIEGER (Matthias J. Fritsch)
ANZENBACHER, Arno: Einführung in die Ethik (Klaus Hedwig)
BRÜNTRUP, Godehard: Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus (Klaus Müller)

Natur-/Sozialwissenschaften . . . . Sp. 64
DZIEWAS, Ralf: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme (Martin Rock)
GUITTON, Jean / BOGDANOV, Grichka / BOGDANOV, Igor: Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus (Ulrich Lüke)

Literatur . . . . . Sp. 68
Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis Rene Char, hg. v. Wolfgang STORCH / Burghard DAMERAU (Gustav Schmiz)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 69
ARIARAJAH, Seevaratnam Wesley: Die Bibel und die Andersgläubigen (Ulrich Schoen)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 73

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Notizen . . . . . Sp. 86

Zum Verständnis von Natur und Gnade in den Ethik-Vorlesungen Romano Guardinis

von Eva-Maria Faber, Freiburg i. Br.

Die Skizze zum letzten Teil des Ethikkollegs von Romano Guardini endet mit der „Aufforderung, von hier aus den ganzen ersten Teil neu zu durchdenken". Diese Äußerung steht auf S. 1253 (!) der 1993 erschienenen, posthum veröffentlichten Erstausgabe dieser in den Jahren 1950–1962 an der Univ. München gehaltenen Vorlesungen[1]. Der erste Teil, auf den sich die zitierte Bemerkung zurückwen-

[1] **Guardini,** Romano: **Ethik.** Vorlesungen an der Universität München. Bd 1/2. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Mercker. Unter Mitarbeit von Martin Marschall. – Mainz / Paderborn: Matthias-Grünewald / Schöningh 1993. Bd 1 XLIV, 723 S. / Bd 2 XI, 727–1319 (Romano Guardini Werke: Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik), geb. DM 88,00 ISBN: Grünewald 3-7867-1721-4 / Schöningh 3-506-74541-7.

Seitenzahlen im Text verweisen im Folgenden, wenn nicht anders gekennzeichnet, auf diese Ausgabe (mit fortlaufender Seitenzählung, darum keine Bandangabe. Interessanter ist die Zuordnung zu den mit den Bden nicht identischen Teilen: Teil I: 3–976; Teil II: 977–1243; Anhang: 1245–1277, enthält u. a. die Skizze zum letzten Teil und den Versuch einer Neubearbeitung). Die Ausgabe versteht sich als kritische Edition der vorhandenen

BS: theol A 425
Gd 128.4°

det, befaßt sich über 972 S. hinweg mit dem Thema der natürlichen Sittlichkeit. Der zweite Teil ‚Ethik und Offenbarung' wendet sich nach einführenden Abschnitten den Inhalten der Offenbarung in ihrer ethischen Relevanz zu. Der letzte ausgeführte Abschnitt handelt über Prüfung und Ursünde. D. h.: G.s Vorlesungen blieben jedenfalls ihrem thematischen Fortschreiten nach noch vor den Türen einer spezifisch christlichen Ethik stehen.

Der Aufbau der Ethik in zwei Teilen müßte als Hinweis auf ein problematisches Zwei-Stockwerk-Denken in der Gnadentheologie – Gnade als Überbau, als zweites Stockwerk über der in sich geschlossenen Natur – gelten, wenn nicht G. selbst auf vielfache Weise dieser Vermutung entgegenwirkte, nicht zuletzt in der anfangs zitierten Notiz: Wenn eine aus christlicher Perspektive entworfene Ethik die gleichen Themenfelder anzugehen hätte wie die natürliche Sittenlehre, dann bedeutet dies, daß die Gnade die natürliche Lebenswelt nicht ergänzt, sondern neu gestaltet.

Dennoch wirft das Ungleichgewicht im Aufbau bzw. der Ausarbeitung der Ethik Fragen auf. Daß die Konzeption seiner Ethik Probleme mit sich bringt, muß G. selbst gespürt haben. Denn die fehlende Ausarbeitung des letzten Teils liegt nicht daran, daß er dazu aufgrund äußerer Umstände keine Gelegenheit mehr gehabt hätte. Den ersten Teil der Ethik zur natürlichen Sittlichkeit hat er in München insgesamt dreimal vorgetragen, während der zweite Teil in seinem noch ausgearbeiteten Abschnitt nur einmal vollständig gelesen wurde. Tatsächlich läßt eine persönliche Bemerkung G.s seine Sorge erkennen, „wie der letzte Teil, über die eigentliche christliche Lebenslehre, mit den vorausgehenden zusammenstimmt"[2].

Um den Gründen für diese Schwierigkeiten G.s auf die Spur zu kommen, legt sich eine Untersuchung des Verhältnisses von Natur und Gnade bzw. von Religion und Offenbarung in den Ethik-Vorlesungen nahe.

Daß dieses Themenfeld bei G. insgesamt nicht leicht zu bewerten ist, zeigt schon die kontroverse Einschätzung in der Guardini-Forschung. So arbeitet der evangelische Theologe Ulrich Kühn heraus, daß G. zwar an einer ontisch-natürlichen Gottesbeziehung festhält, doch ohne zweierlei Gottesbeziehungen zu postulieren und so in die quantitative Verdoppelung der Schuldogmatik zurückzufallen[3]. Denn das gnadenhafte Gottesverhältnis versteht G. als die Aktualisierung der ontisch-natürlichen Gottesbeziehung, so daß Natur und Gnade in enger Verbindung gedacht werden. Aus anderer Perspektive, nämlich von der Offenbarungstheologie G.s her, kommt Hans Mercker zu einem in der Sache konträren Ergebnis: Zwar postuliere G., der Charakter der Offenbarung müsse dem Wesen des Menschen entsprechen, da jener Gott, der sich offenbart, auch jener sei, der ihn erschaffen habe. Doch habe er diese Entsprechung nicht durchgehalten. „In seinem unbedingten Festhalten an der Unableitbarkeit der göttlichen Initiative der Selbstbezeugung, in der strengen Betonung der Inkommensurabilität zum menschlichen Denken erhält der Glaubensbegriff bei Guardini eine dialektische Schärfe, die letztlich kein Ineinandergreifen von Natur und Übernatur duldet und alle Entsprechungen . . . wegschmilzt."[4] In jüngster Zeit hat Martin Brüske in einem Aufsatz ‚Die Aporie der Religion' – erschienen in einem von Arno Schilson hg. Sammelband[5] – das Verhältnis von Religion und Offenbarung im Verständnis G.s so bestimmt, daß die Religion in sich aporetisch bleibt und insofern offen ist für die Offenbarung, welche selbst jedoch nicht von außerhalb ihrer selbst begründet und abgeleitet werden kann[6].

Wenn Kühn zu Recht die Originalität der Gnadentheologie G.s daran festmacht, daß dieser den Blick auf das Lebendig-Konkrete richtet[7], dann müßte an den Ethik-Vorlesungen, die sich zum Ziel nehmen, „die Gestalten zu sehen, in denen das sittliche Leben sich vollzieht, um sie dann in der täglichen Wirklichkeit wieder erkennen zu können" (1), neuer Aufschluß über seine Gnadentheologie gewonnen werden können. So treiben werkimmanente Gründe wie auch das umfassendere Interesse am Ansatz der Theologie G.s dazu, dem in der Ethik vorausgesetzten Verhältnis von Natur und Gnade nachzuspüren. Im Folgenden soll dies in drei Schritten geschehen.

Ein erster Abschnitt zeichnet die Ethik G.s in ihrem Gedankengang nach und nimmt dabei insbesondere das Verhältnis von natürlicher und aus der Offenbarung begründeter Ethik in den Blick. In einem zweiten Schritt ist das Verständnis von Natur und Gnade zu erhellen, welches sich in der Ethik zeigt. Vor diesem Hintergrund kann im dritten Schritt die Frage neu aufgegriffen werden, welcher Art die Schwierigkeiten waren, die sich G. bei der Ausarbeitung einer christlichen Ethik stellten.

I.

Wenn G. beabsichtigt, den Blick von der Offenbarungsethik auf die im Teil zur natürlichen Sittlichkeit behandelten Themen zurückzuwenden, so löst er damit das Postulat ein, das er schon zuvor immer wieder zum Ausdruck brachte: die Notwendigkeit, Natur und Gnade verschränkt zu betrachten und damit letztlich die *Unmöglichkeit* einer rein natürlichen, oder – besser – „einer rein ethischen Ethik" (1247).

Gleich in der Einführung zur Vorlesung setzt er sich mit einer rein philosophischen Ethik auseinander, die „jedes Glaubenselement ausscheidet und sich nur auf natürliche Gegebenheiten stützen will" (1). G. weist diese Reduktion brüsk ab: die faktische Wirklichkeit sei so von der Offenbarung geprägt, daß man von dieser nicht absehen könne (2; 6f). Zur Begründung macht er in kulturphilosophischer Argumentation darauf aufmerksam, daß die Inhalte der Offenbarung die abendländische Kultur geprägt haben, so daß es nicht möglich sei, davon zu abstrahieren. Neben diesem ideengeschichtlichen Einfluß macht G. eine ontologische Bestimmtheit der Natur durch die im Glauben erfaßten Inhalte geltend: Die vermeintlich absolut natürliche Ethik sucht vergeblich, vom Glauben abzusehen, weil das *Faktum* des Geschaffenseins von Welt und Mensch einerseits, der Offenbarung andererseits alle Wirklichkeit real bestimmt und prägt.

Was versteht vor diesem Hintergrund G. selbst unter natürlicher Ethik? Er definiert sie als Hinwendung zu „jenen Phänomenen, die sich aus dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein, aus dem in der Erfahrung anzutreffenden Wesen des Menschen, aus seinen Beziehungen zu anderen Menschen ergeben" (2). Es geht also um eine phänomenologische Betrachtung der Wirklichkeit, ohne die Offenbarungsautorität ins Spiel zu bringen, jedoch – wie sich aus der erwähnten Kritik an der rein philosophischen Ethik erschließen läßt – auch ohne den Niederschlag der geglaubten Wirklichkeit in den Phänomenen auszuklammern und zu ignorieren.

Im Durchgang durch diese Phänomene kommt G. vielfach auf die Unabgeschlossenheit des Ethischen zu sprechen. Es ruht nicht in sich, sondern ist im Religiösen fundiert (2, 1101), wobei zu beachten ist, daß G. das Religiöse hier weitgehend schon vom Schöpfungsglauben her bestimmt. Diese Bezogenheit stellt G. nicht nur als Postulat auf, vielmehr benennt er immer wieder die Stellen, an denen die Verwiesenheit der Ethik auf das Religiöse konkret aufbricht. Es kann hier nur eine Auswahl aus der breiten Palette solcher Verweise gegeben werden (die durch das Stichwort ‚religiös' im Sachverzeichnis nicht erschöpfend erfaßt sind). Dies ermöglicht zugleich einen Einblick in die Inhalte des ersten Teils.

Der erste Abschnitt über *Das Grundphänomen* befaßt sich mit dem Phänomen des Guten, des Bösen und des Gewissens. Ersteres wird auf zweierlei Weise bestimmt als Wahrheit des Seienden (37–45) und als transzendente Möglichkeit, die als unendliche Forderung an den Menschen herantritt und in konkret-endlichen Zusammenhängen verwirklicht werden will (45–53). Beide Aspekte des Guten aber führt G. letztlich auf eine religiöse Wurzel zurück: das Gute als Wahrheit des Seienden darauf, daß Gott die Welt geschaffen und dem Menschen anvertraut habe, das Gute als transzendente Möglichkeit auf die Heiligkeit Gottes, die in die Welt hineindrängt (54; vgl. schon 42, 52). Das Phänomen der Verantwortung und der Anrufcharakter des Guten sind für G. selbst nicht mehr ethisch, sondern nur noch religiös begründbar. Wenn ein zweiter Abschnitt auf die *Bedingungen für die Möglichkeit des ethischen Phänomens* eingeht (mit Unterabschnitten zu anthropologischen Bedingungen und Bedingungen des Zusammenhangs), so stößt G. auch dort auf die Offenheit des Ethischen für das Religiöse, insofern das für das Ethische vorausgesetzte Menschsein als Geist und Person letztlich nur im

Manuskripte bzw. Typoskripte. Als Textgrundlage dient ein Typoskript, das aus dem Nachlaß des Verlegers Hans Waltmann stammt; abweichende Lesarten anderer Manuskripte werden im Textapparat vermerkt.
Insgesamt ist das Buch gut durchgesehen, ärgerlich ist jedoch, daß die zur Orientierung in Kopftexten mitlaufenden Abschnittüberschriften im 1. Bd (Abschnitt „Ethische Verwirklichung") über 230 S. hinweg falsch lauten. Erfreulicherweise ist diese Ausgabe besser gebunden als die bisher erschienenen Bde der Werkausgabe, die man zu ihrer Erhaltung nicht mehr als einmal lesen sollte.

[2] Notizen und Texte 1942–1964. Jetzt in: **Guardini,** Romano: **Stationen und Rückblicke.** Berichte über mein Leben. – Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh, 1995. 367 S. (Romano Guardini Werke. Sachbereich Autobiographisches), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1862-8 / 3-506-74548-4.
Der Bd enthält die im Titel genannten autobiographischen Schriften sowie die Notizen und Texte von 1942–1964, früher erschienen als Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Hieraus stammt das Zitat, welches auf S. 198 zu finden ist.

[3] U. Kühn: Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. Berlin 1961 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 4), 65.

[4] H. Mercker: Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis. Paderborn 1988, 100.

[5] **Konservativ mit dem Blick nach vorn.** Versuche zu Romano Guardini, hg. v. Arno Schilson. – Würzburg: Echter 1994. 174 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3-429-01569-3. Es handelt sich um einen zum 25. Todestag erschienen Bd mit Beiträgen von Mitgliedern des interuniversitären Guardini-Studienkreises.

[6] Vgl. M. Brüske: Die Aporie der Religion. Vorbemerkungen zur Theologie der Offenbarung im Werk Romano Guardinis, in: A. Schilson (a. a. O., Anm. 3), 83–102.

[7] Vgl. Natur und Gnade, a. a. O. (Anm. 4) 54f.

religiösen Bezug des Menschen zu Gott begründet ist und gewahrt bleibt (179, 220). Ein dritter Abschnitt zur *Ethischen Verwirklichung* spricht von der Einsicht der Unvollendbarkeit der sittlichen Aufgabe, so daß auch von daher das Ethische für das Religiöse geöffnet ist. Kein Wert läßt sich vollkommen verwirklichen: „Jeder Wert hat unendliche Emporstufungen in sich selbst" (440, vgl. schon 52); im Menschen selbst „geht es unabsehlich in die Tiefe hinab . . . in die Höhe hinaus . . ." (ebd., Punkte im Original). Hier tritt auch ein aporetischer Zug zutage. „Diese Unvollendbarkeit ist so stark, daß von ihr her geradezu das Ganze des Sittlichen bestimmt werden kann. Dann erscheint das sittliche Leben als das Streben nach dem Unerreichbaren . . . Das kann sich bis ins Tragische betonen, so, daß der ethische Wert als grundsätzlich unerfüllbar scheint . . . Inkommensurabilität zwischen Sollen und Tun" (440, vgl. 1247). Der vierte, längste Abschnitt des ersten Teils geht schließlich auf die *Mannigfaltigkeit der ethischen Aufgaben* ein. Transparenz für das Religiöse zeigt sich hier z. B. in bezug auf die irdische Autorität, die allein von der Autorität Gottes ableitbar ist (vgl. 499–502). Vielfach kommt die Verwiesenheit des Ethischen auf das Religiöse aus der negativen Perspektive zur Sprache: wo die religiösen Wurzeln geleugnet werden, verfällt die ethische Ordnung[8].

Der erste Teil bricht die natürliche Ethik jedoch nicht nur insofern auf das Religiöse hin auf, als er die *Offenheit* des ethischen Phänomens zeigt. Vielmehr geht G. immer schon inhaltlich auf religiöse und auch spezifisch christliche Sachverhalte ein. Dies gründet zum Teil darin, daß er den kulturphilosophischen Einwand gegen eine rein natürliche Ethik selbst ernst nimmt und manche Begriffe und Themen mittels eines philosophiegeschichtlichen Durchblicks zu erhellen sucht. Gewährsleute sind dabei für ihn z. B. Platon und Augustinus; oftmals stellt er jedoch einfach das mythologische, antike, biblisch-christliche und neuzeitliche Denken nebeneinander (vgl. z. B. 400–405 für Askese, 570–585 für den Naturbegriff). Darüber hinaus werden bereits biblisch-christliche Aspekte ausgeführt, so, wenn im Abschnitt über das Böse die Sündenfallsgeschichte zur wahren Deutung des Bösen verhilft (74). Zur Frage des dämonischen Charakter des Bösen wird die „Geschichte . . ., die hinter ihr liegt" (87), eingebracht: die dramatische Abwendung eines von Gott geschaffenen Wesens und seine Überwindung durch Jesus Christus. Daneben stehen nur skizzenhaft angedeutete Textpassagen (z. B. 437 zur christlichen Erziehung, 527 zum Sich-Empfangen gedeutet durch das Angerufenwerden)[9]. Jedoch überläßt G. die explizite Fundierung einer Ethik in der Offenbarung dem zweiten Teil, dessen Gedankengang zunächst zu skizzieren ist.

Der zweite Teil beginnt mit einem Durchblick durch verschiedene Anschauungen über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion (*Das allgemein-religiöse Element im Sittlichen*, 979–1096). Nach einem Abschnitt über mythologisches und das erwachende rationale Denken erfolgt die erste Thematisierung der Offenbarung, und zwar als Kunde von Gott und Welt, die in ihrer Unterschiedenheit aufeinander bezogen bleiben. Der geschichtliche Durchblick fährt fort mit der neuzeitlichen Preisgabe der Offenbarung durch die nach Autonomie strebende Welt (exemplarisch verdeutlicht am Verständnis von Natur, Subjekt und Kultur). Aus dieser Selbstverschließung der Welt erwächst nach G. der von ihm als Krise und Verfall skizzierte heutige Zustand. Dagegen stellt er den wahren Ausgangspunkt der Ethik: Die Theonomie, welche beinhaltet, daß der Mensch sein und der Welt Geschaffensein annimmt und sein Leben in Verantwortung vor Gott führt. Das zweite Kap. des zweiten Teils *Offenbarung und Offenbarungsethik* (1097–1239) setzt noch einmal sehr grundsätzlich an: Hier wird nun der Offenbarungsbegriff zugespitzt auf die christliche Offenbarung, die von da ab den expliziten Ausgangspunkt darstellt, und zwar als absolute Wahrheit. G. streicht dies als Situationsklärung für die Vorlesung deutlich heraus (1102). Vorangestellt sind wiederum grundlegende Klärungen über den Gottesbegriff (Gott der Nicht-Andere), über das Wesen der Offenbarung in ihrer Unableitbarkeit, über den Charakter der Offenbarung als Geschehen sowie über den Glauben. Die Hinwendung zu den Inhalten der Offenbarung beginnt mit der Tatsache der Schöpfung und wird dann bis zu Paradies und Urzustand sowie Prüfung und Ursünde weitergeführt, bevor die Ausführungen abbrechen.

Die Offenbarung gibt dem Verhältnis von Ethik und Religion einen völlig neuen Charakter. Denn sie ist nach G. der Religion (als natürlicher Möglichkeit des Menschen, 1114) gegenüber das grundsätzlich Andere (1115), „etwas Qualitatives, im Wesen Unterscheidendes" (1024). Das neue Gepräge, welches die Ethik durch die Offenbarung gewinnt, führt G. bei deren erster Thematisierung auf den Schöpfungsglauben zurück, den ersten entscheidenden Inhalt der Offenbarung. Die Welt hat ihren Ursprung im voraussetzungslosen und freien Schöpfungsakt Gottes, der seiner Schöpfung souverän gegenübersteht. Daraus ergibt sich eine „von der mythischen ganz verschiedene existentielle Situation. Darüber dürfen uns alle Ähnlichkeiten der auf der Offenbarung gründenden Existenzsituation mit anderen nicht hinwegtäuschen" (988).

Hier ist zu berücksichtigen, daß die mythische Weltanschauung für G. nicht ein lediglich vorchristliches Phänomen ist, sondern – wie seine in der Werkausgabe inzwischen zugängliche Hölderlin-Deutung[10] zeigt – auch als nachchristliches Ringen um die Einheit und Unterscheidung von Göttlichem und Welt, Natur bzw. Mensch wahrgenommen wird.

Das Neue der durch die Offenbarung entstandenen Situation beruht auf der Einsicht in den Werkcharakter der Schöpfung sowie in das Geschaffensein des Menschen aus einem Anruf und ist dadurch gekennzeichnet, daß Gott und Welt und auch Mensch und Welt einander in deutlicher Unterschiedenheit gegenüberstehen. Entscheidend für die neue Ethik ist, daß mit der Offenbarung über die Schöpfung das Verhältnis von Gott und Mensch als personales geklärt ist. „Gott hat den Menschen zu seinem Du gesetzt, und ihm so gegeben, seinerseits Du zu Ihm selbst zu sagen" (992). Die daraus folgende besondere Zuordnung zu Gott impliziert ein Gehorsamsverhältnis, welches den Menschen in Verantwortlichkeit stellt. „Es ist ein Ethos der Gnade, die weiß, daß sie durch Ihn lebt. Aber zugleich der Freiheit, die weiß, daß ihr die Verantwortung für die Welt übertragen ist" (995). Diese Verantwortlichkeit hat als Bezugspunkt nicht nur Gott selbst, sondern ebenso dessen sich im Sein der Welt, in ihren Wesenheiten und Gesetzen sich ausdrückenden Willen (vgl. 1166f) sowie das eigene Menschsein in seinem Sosein.

Erst ein neues Kap. auf S. 1097 setzt dezidiert bei der christlichen Offenbarung ein. Hier wird genauer differenziert, daß einerseits zu fragen ist, was die christliche Offenbarung zur Begründung der Ethik beiträgt, und andererseits, „ob aus dem Inhalt der Offenbarung ein Zusammenhang von Werten und Forderungen eigener Art hervorgehe, der uns veranlasse, von einem besonderen christlichen Ethos zu sprechen" (1102). Auch diese Thematik führt G. wiederum auf die Frage zurück, „in welches grundsätzliche Verhältnis die Offenbarung den Menschen zu Gott, eben damit aber auch zu sich und zur Welt bringt" (1122). Die hier notwendige Klärung, wie die Eigenart der Offenbarung zu bestimmen sei, spitzt G. auf den Geschehenscharakter zu: „Die Offenbarung erzählt nicht nur, was geworden ist, sondern in der Offenbarung selbst wird etwas. In ihr handelt Gott; und nicht nur einmal, damals, sondern immerfort" (1124; vgl. 1141).

Auffällig ist nun, daß sich in diesem göttlichen Handeln für G. intensiviert, was er schon als Eigenart der Schöpfung charakterisiert hatte: Offenbarung ist Anruf an den Menschen (vgl. 1128). Darin geschieht die Selbstenthüllung Gottes als Person, und zwar so, daß er den Begriff des Absoluten sprengt (vgl. 1128, 1142–1146). Dies bedeutet für den Menschen die Aktualisierung des Ich-Du-Verhältnisses, in dem er von Schöpfung her zu Gott steht (vgl. 1147–1153). Und weil der von Gott angesprochene Mensch zum Hören und somit zum Gehorsam verpflichtet ist, erwächst daraus „eine unmittelbare ethische Verpflichtung . . ., die einen ganz anderen Ernst hat, als ihr oft zugestanden wird" (1153).

Die Ausführungen auf den Seiten 1123 bis 1153 haben als Ausgangspunkt die Sinaioffenbarung, befassen sich also ausdrücklich mit der Geschichtsoffenbarung. Allerdings hat der Einstieg mit Ex 3,1–15 zur Folge, daß die grundsätzlichen Überlegungen zur Bedeutung der Offenbarung für die Ethik ohne einen ausdrücklich christlichen Bezugspunkt auskommen und daß die spezifisch christlichen Glaubensinhalte (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung) nicht einmal erwähnt werden. Sie liegen allerdings auf der Linie des Handlungscharakters, den G. als Grundzug der Offenbarung ausmacht. An späterer Stelle zieht er diese Grundbestimmung auch ausdrücklich bis hin zum Christlichen aus: Daß Gott handelt, daß er nicht nur ein absolutes Wesen ist, sondern eben Er, das geht „nicht in Begriffe ein, sondern kann nur durch Namen gemeint und durch Sätze angedeutet werden . . . letztlich durch die Grund-

[8] Vgl. hierzu etwa 878: „So hat es gar keinen Sinn, von Freiheit zu reden, wenn zugleich die Voraussetzung geleugnet wird, unter welcher Freiheit verwirklicht werden kann, nämlich die geistige Personalität. Diese aber ist wesentlich in Gott fundiert" – von daher die Notwendigkeit, die Beziehung des Staates auf Gott zu gewinnen. „Gott (ist) ein Politikum. Er allein garantiert den sittlichen Charakter der politischen Existenz" (881).

[9] Einen Niederschlag finden diese Vorgriffe in einer Bemerkung, die G. in einer späteren Vorlesung einfügt: Es seien Stimmen laut geworden, hier „würden interessante Dinge gesagt und einleuchtende Gedanken vorgetragen; immer aber komme störend und verengend das Christliche dazwischen" (1105). Hier wird auch deutlich, daß er selbst sich dazu bekennt, die natürliche Ethik bewußt schon vom christlichen Glauben her aufzusprengen.

[10] Vgl. **Guardini**, Romano: **Hölderlin.** Weltbild und Frömmigkeit. – Mainz/Paderborn: Grünewald / Schöningh, [4]1996. 464 S. (Romano Guardini Werke. Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen), kart. DM 64,00 ISBN: 3–7867–1949–7 / 3–506–74553–0. Die Erstaufl. erschien 1939; die im Verlag Kösel erschienene 3. Aufl. wurde unverändert nachgedruckt.

tatsache der heiligen Geschichte: daß Er Mensch wird, unter uns wohnt, von uns Schicksal erfährt" (1206).

An dieser Stelle bleibt noch zusammenzutragen, was sich als G.s Konzept einer spezifisch christlichen Ethik abzeichnet. Darüber geben die beiden vorhandenen Vorlesungsskizzen Aufschluß: Neben einem Gliederungsentwurf eine fortlaufende Skizze, in welcher der Weg noch einmal von der natürlichen Ethik ab gezeichnet, dann aber bis zur christlichen Ethik durchgezogen wird.

Die ersten drei Abschnitte des Gliederungsentwurfs („Das christliche Dasein und seine Aufgabe"; „Die Liebe als Grundforderung an den Christen"; „Die Hoffnung als sittliche Aufgabe") entsprechen der Trias Glaube – Hoffnung – Liebe. Wird hier schon der ethische Vollzug als Teilhabe an Gott charakterisiert (Liebe des Christen als Eintritt in Gottes Liebe), so wäre im vierten Abschnitt das Prinzip solcher Teilhabe zur Sprache gekommen: die Gnade. Zwei weitere Abschnitte greifen auf schon zuvor vielfach behandelte Themen zurück: „Der Vollzug des Geschaffenseins"; „Die Offenbarung der Sünde". Das Christusereignis wird in zwei Abschnitten zur Erlösung und zur Person Christi besprochen. Zum speziellen Thema Ethik sind Ausführungen über das Ethos Christi vorgesehen sowie über die Nachfolge. Nach zwei Kap.n zum Begriff des Heiligen und zum Nächsten thematisieren die folgenden Abschnitte die Glaubensinhalte Vorsehung, Kirche und Mysterium (Eucharistie). Als individuelle religiöse Akte sollten Gebet, Askese, Arbeit, Bildung und Begegnung thematisiert werden, bevor die Skizze mit einem Abschnitt über das Eschaton schließt.

Insgesamt läßt sich für die Frage nach dem christlichen Ethos vermuten, daß G. auch in den christlichen Glaubensinhalten jenen religiösen Horizont gefunden hätte, dessen die Ethik als Begründung und als Vollendung bedarf. Doch eben weil er die *Faktizität* der Offenbarung in einer Weise beschreibt, daß sie sich mit dem Status eines bloßen *Horizontes* nicht begnügen kann, läuft der christliche Beitrag zur Ethik auf mehr hinaus als auf eine neue Motivation. In dem Maße, wie G. aus dem Geschehen der Offenbarung Fakten hervorgehen sieht, ergeben sich mit diesen Fakten auch neue ethische Ansprüche (im Sinne eines neuen Angesprochenseins des Menschen durch Gott).

Während die Herausforderung zur Liebe als Torheit vor der Welt (1240) noch als Verwirklichung eines immer schon gegebenen ethischen Sollens im Kontext und vor den Augen einer sündigen Welt verstanden werden könnte, werden eindeutig neue Inhalte in den späteren Abschnitten angedeutet. So bezeichnet G. das „Stehen in der Vorsehung als Aufgabe" (1242). Der Anspruch des Vorsehungsglaubens, in anderen Schriften deutlich in der Bergpredigt begründet[11], ist nicht einfach eine Einladung, das Sorgen zu lassen, um ein sorgloseres Leben zu führen, oder ein Ideal stoischer Herkunft. Vielmehr gehört der Vorsehungsglaube zur spezifisch christlichen Sorge um das Reich, weil G. ihn als Einbruchstelle des Reiches Gottes versteht. Anders gesagt hat der Christ Verantwortung gerade darin, daß er der Vorsehung Raum läßt, weil dies ein aktiver und geschuldeter Beitrag zur ihm aufgetragenen Weltsorge ist. Ähnliches ist zu sagen, wenn G. zum Thema Kirche den „Gehorsam gegen die Kirche und die Pflicht der Kritik" und „die Verantwortung für sie" zur Sprache bringt. Für den Glaubenden hat sein Verhältnis zur Kirche Sollenscharakter, und dies nicht allein als religiöse Pflicht, sondern als Teil der ethischen Existenz, weil die Kirche kein Sonderbereich ist, sondern das „beginnende Werden der neuen Schöpfung" (1243). Schließlich ist zu nennen, was G. als Grundaufgabe des christlichen Ethos bezeichnet: „die Bildung des echten christlichen Bewußtseins aus dem Einvernehmen mit der Offenbarung aus dem Glauben heraus, der die Annahme der Liebe ist". Hier ist genau hinzuschauen: Es geht nicht um die Feststellung, daß das christliche Bewußtsein zur Begründung der Ethik beiträgt, sondern daß die *Bildung* des christlichen Bewußtseins inhaltlich eine oder gar die grundlegende Aufgabe des christlichen Ethos ist.

II.

Welches Verhältnis von Natur und Gnade ist in G.s Ethik vorausgesetzt?[12] Die Ablehnung einer sich vor dem Religiösen verschließenden Ethik trifft sich mit G.s vielfach vorgetragener und auch in der Ethik wiederholten Kritik am *neuzeitlichen Naturbegriff*, demzufolge das Vorfindliche nicht mehr als Schöpfung verstanden wird, sondern als das Letzte, hinter das nicht mehr zurückgefragt werden kann oder soll. Der Naturbegriff ist so verstanden Postulat, Ausdruck und Werkzeug der Selbstablösung von Gott im Streben nach Autonomie (1164–1166).

Von diesem autonomistischen Naturbegriff sucht G. sich durch eine zweifache Klärung abzugrenzen. Geschichtsphilosophisch bzw. -theologisch hebt er darauf ab, daß die vorfindliche Welt nicht einfach natürlich, sondern von *Geschichte* gezeichnet ist (95f); schöpfungstheologisch beschreibt er die Natur als *Werk*, das von Gott geschaffen, in Wahrheit hineingestellt und nicht von Gott ablösbar ist (889–993, 571f, 1090). Insofern kommt G. zu dem Urteil: „Diese Natur (Anm. E.-M. F.: als das einfachhin Gegebene und Richtige) gibt es nicht. Ihr Begriff . . . ist selbst schon ein Unrecht" (95).

Gerade in seiner Ethik ist G. jedoch gehalten, den Sinn und das Recht des Naturbegriffs zu betonen: wo die Existenz einer Natur, d. h. eines feststehenden Wesens, geleugnet wird, verlieren Normen und das Postulat wesensgerechten Verhaltens ihre Grundlage. Demgegenüber stellt G. heraus, daß der Mensch echte Wesensbestimmungen in sich trägt und in wesenhaften Ordnungen steht (8–10, 37–40). Es gibt ein ‚Naturrecht' im allgemein-ontologischen, nicht juristischen Sinn, demzufolge „die Dinge in ihrem Sein nicht beliebig, nicht irgendwie, sondern durch Wesenheit bestimmt sind" (1167).

G.s Naturbegriff berücksichtigt somit den Selbstand des Geschöpflichen, läßt jedoch kein Absehen von dessen Geschaffensein und darum seiner Abhängigkeit von Gott zu. Insofern, dies ist nachdrücklich hervorzuheben, setzt er letztlich die Offenbarung im Sinne der Offenbarung über die Schöpfung voraus. Zugleich ist die Natur selbst schon von Gnade geprägt. Die Welt hat den Charakter der Gabe, von der die Offenbarung sagt, daß sie „eine gute Gabe sei; eine Gabe der Güte – d. h., daß sie Gnade sei" (1170).

Dieser Gabe- und Gnadencharakter der Schöpfung findet im Menschen, der im Anruf geschaffen ist, seinen Höhepunkt. „Der Schöpfungsakt, der den Menschen ihm selbst gibt, ist kein gegenständliches Machen, Ins-Sein-Setzen, sondern ein personaler Akt vom ersten Augenblick an; Verwirklichung von personalem Bezug" (1173). Aufgrund dieses personalen Ursprungs ist der Naturbegriff in bezug auf den Menschen noch weiter zu relativieren: „eine Naturbestimmung des Menschen gelingt nur bis zu einer gewissen Grenze, dann gerät sie ins Ungewisse. . . . Seine ‚Natur' besteht geradezu darin, daß er keine solche hat" (7f). Der Mensch übersteigt sich selbst, er muß sich als Werdender verstehen und ist infolgedessen nicht einfachhin mit sich selbst identisch (vgl. 148–153; 1175f). Begründbar ist dies mit dem Werdecharakter und der Freiheit des Menschen; die Letztbegründung aber liegt in seinem Angerufensein durch Gott. Daraus erwächst ein Sein in der ‚Schwebe'. „Der Mensch besteht aus der Gabe Gottes heraus, sodaß seine Existenz ganz schwebend ist: Wagnis, Vertrauen auf Gottes Liebe . . . Die Freiheit Gottes wird zu einem ‚Element' der menschlichen Existenz" (1208). In die Definition des Menschen gehört Gottes Handeln an ihm mit hinein, ein Handeln, das nicht abgeschlossen ist, so daß der Mensch auf etwas hingeordnet ist, das ihm entzogen bleibt. „Aus der Offenbarung heraus wird deutlich, daß der Mensch ein anderer ist, bzw. werden soll, als von ihm allein her erkannt werden kann" (1121). Damit ist nicht nur eine das menschliche Dasein ergänzende Dimension gemeint, sondern eine ihm geradezu wesensnotwendige Erfüllung. Der Mensch ist „von Gott als jenes Wesen gedacht und gewollt, der (sic!, E.-M. F.) aus der Gnade lebt; so wird er nur dann seinsvollendet, ja im Letzten seinsfähig, wenn sie ihm gewährt wird . . . Erst darin (Anm. E.-M. F.: in der Beziehung zu Gott) ersteht seine eigentliche Natur" (1208). So wird am Menschen ein Verständnis von Natur erkennbar, welches diese nicht nur selbst schon als erste Gnade versteht, sondern als wesenhaft auf Gnade hingeordnet ansieht.

In der Ethik nur angedeutet, nicht ausgeführt wird ein Aspekt, der die Hinordnung des Menschen auf Gnade gerade aufgrund des sittlichen Charakters menschlicher Existenz noch radikaler als *Angewiesenheit* zuspitzt. G. beleuchtet den sittlichen Anspruch durch die Unterscheidung der ‚ersten' von der ‚zweiten Welt'. Die erste von Gott geschaffene Welt wird dem Menschen als freiem Geistwesen anvertraut, damit er die ‚zweite Welt' hervorbringe (43). Nur andeutungsweise nimmt G. in der Ethik in den Blick, daß der Mensch in der Erfüllung dieses sittlichen Anspruchs auf Gnade angewiesen ist: der Hinweis auf die Unvollendbarkeit des sittlichen Lebens – s. o. Sp. 5 – mündet in den stichwortartigen Verweis: „Begriff der Gnade . . ." (441). Da die Punkte im Originaltext hier Unausgeführtes anzeigen, soll an dieser Stelle G.s – jüngst neu herausgegebene – Deutung der Duineser Elegien R. M. Rilkes[13] ergänzend herangezogen werden, weil in ihnen dieser Aspekt viel nachdrücklicher zum Ausdruck kommt. Die Unterscheidung von erster und zweiter Welt trägt G. in seiner Rilke-Deutung auch an dessen Gedanken vom Werden der eigentlichen Welt in der Innigkeit des Herzens heran (vgl. Deutung, 305, 321). Auftrag des Menschen ist es nach Rilke, die Welt in die Tiefe des eigenen Selbst aufzunehmen und so zu verwandeln. G. kritisiert diese Vision, die er als welthafte Übersetzung des christlichen Glaubens an das Werden des

[11] Vgl. etwa: Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg 1939, 147–149.

[12] Ein ausführlicher Vergleich mit anderen Werken kann und soll hier nicht vorgenommen werden.

[13] **Guardini**, Romano: **Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins.** Eine Interpretation der Duineser Elegien. – Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh, [4]1996. 376 S. (Romano Guardini Werke. Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1948-9 / 3-506-74552-2. Die Erstaufl. erschien 1953; die 3. Aufl. im Verlag Kösel wurde unverändert nachgedruckt.

neuen Himmels und der neuen Erde erkennt: „Was bleibt übrig, wenn wir in ihr wegstreichen, was aus der christlichen Botschaft vom Werden des neuen Menschen unter dem neuen Himmel und auf der neuen Erde durch die Schöpfermacht des Heiligen Geistes nachklingt?“ (Deutung 324). Denn: „Man kann auf die Dauer nicht den Strahl haben und das Gestirn wegtun, das ihn sendet“ (Deutung, 307). Im Gegenüber zu Rilke führt G. viel ausdrücklicher als in der Ethik die zweite Welt auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück: „Der Geist Gottes, der einst die erste Welt gebildet hat (Gen 1, 2), schafft in diesem (Anm. E.-M. F.: christlichen) Glauben die zweite“ (Deutung, 306). Wo sich der Mensch hingegen anmaßt, die zweite Welt autonom selbst zu schaffen, übernimmt er sich. Und weil die Autonomie in „zerstörerischer Weise . . . als Haltung und Akt den Menschen überanstrengt“ (375), wird der Mensch dieses Anspruchs müde, er gibt seine Person auf und gibt sie der Totalität preis – die in G.s Augen verhängnisvolle Entwicklung der Neuzeit. Schaut man die Ethik mit der Rilke-Deutung zusammen, so läßt sich erkennen, daß G. den Menschen als Person in eine sittliche Existenz gestellt sieht, für die er jedoch unabdingbar der Gnade bedarf.

Ist die Schöpfungswirklichkeit verwiesen auf die Gnade, so sieht G. umgekehrt die Gnade in der Schöpfung am Werk. Jene bleibt dieser nicht fremd. „Denn der Vorgang vollzieht sich nicht so, daß etwas radikal Neues und Anderes sich einfach in das Bisherige hineinstellte und dann wie ein Fremdkörper darin stünde; sondern er verwirklicht sich in der menschlichen, individuellen wie sozialen Wirklichkeit. Das Material – wenn wir uns so ausdrücken dürfen – das er verwendet; der Bestand der konkreten menschlichen Akte; die Worte, die gesprochen; die Vorstellungen, die gebraucht werden; die praktischen Weisungen und Ordnungen, die daraus entstehen, sind welthafte Wirklichkeit“ (1117)[14].

Zwar deutet G. an, daß die Gnade nicht einfach in Harmonie zur Natur steht. „Wenn . . . Offenbarung ist, was sie zu sein beansprucht, muß sie das natürliche Leben des Triebes, der organischen Entfaltung, der Kultur immer neu in Frage stellen“ (1120). Doch bleiben solche Hinweise vereinzelt und werden wenig gefüllt. Bezeichnenderweise wählt G. als Vergleichspunkt allgemein-menschliche, natürliche Phänomene: etwa bei einem Künstler die Bedrohung bürgerlicher Normalität durch den Anspruch der Kunst. Schon im ersten Teil hatte er das Paradox vom Retten durch Verlieren (Mt 16,25) als Schlüssel menschlichen Daseins überhaupt aufgezeigt (250f).

Der verschränkten Sicht von Natur und Gnade entspricht ein enger Zusammenschluß von Schöpfung und Offenbarung im Sinne von Geschichtsoffenbarung. So ist auffällig, daß sich, wie oben gezeigt, im göttlichen Offenbarungshandeln die besondere Auszeichnung des Menschen von Schöpfung her intensiviert: sie ist Anruf an den Menschen. Insofern ist G. als einer jener Theologen zu würdigen, welche die Tendenz, Schöpfung und Heilsgeschichte auseinanderzudividieren, überwinden konnten. So hat Hanna-Barbara Gerl aus G.s Auseinandersetzung mit Nietzsche seine Frage herauskristallisiert: „Gibt es nicht die ungute christliche Neigung, über dem Opfer des Sohnes die Gabe des Vaters zu vergessen? . . . Wo die Schöpfung (und mit ihr der Vater) mißachtet, lebensmäßig übergangen wird, wie könnte die Erlösung (mit ihr der Sohn) lösend wirken?“[15]

Auch die ein religionspädagogisches Anliegen verfolgende Arbeit von Dorothee Fischer baut auf der These auf, daß G. mit dem Pneuma Gottes rechnet, „welches die Schöpfungs- und Erlösungsordnung zusammenbindet“[16].

Der erste Teil ihrer Arbeit befaßt sich mit G.s Ansatz, Weltdeutung aus christlicher Perspektive zu betreiben. Die so erkannte personale Grundstruktur der Wirklichkeit wird im zweiten Teil theologisch zu fundieren gesucht: hier wird das Personsein des Menschen gedeutet vom trinitarischen Gottesbild her. Das Gott-Mensch-Verhältnis ist jedoch nicht statischer Art, sondern konkretisiert sich geschichtlich in der Erlösung als Eingegliedertwerden in das dreieinige Geheimnis Gottes. Konkret verwirklicht sich diese Teilhabe im Mitvollzug der Christusexistenz im Heiligen Geist. Von diesem christo-pneumatischen Ausgangspunkt her wird im dritten Teil auf Welt und Person geschaut im Nachvollzug von G.s Sicht der Kirche, seiner Existenzdeutungen und Werkinterpretationen sowie seines diagnostischen Blicks auf Neuzeit und Gegenwart. Der vierte Teil entwirft auf dieser Basis ein religionspädagogisches Konzept, „das sich zwischen zwei in einer Spannungseinheit stehenden Polen entfalten wird: dem Pol einer *personalen Daseinsdeutung* aus Glauben und dem anderen Pol einer *spirituellen Hinführung* zum Geheimnis des Glaubenkönnens“ (Fischer 294). Die Spannungseinheit dieses Konzepts ruht auf der in den vorausgehenden Teilen erhärteten, G. folgenden These von der christopneumatischen Inexistenz der Gnade in Welt und Person. Welterfahrung ist darum immer auch schon Gnadenerfahrung, an die im Prozeß der Hinführung zum Glauben mystagogisch angeknüpft werden kann.

Wie gerade die Arbeit von Fischer, die G.s Theologie ihrer Grundstruktur nach insgesamt als Gnadentheologie auffaßt, erhellend zeigt, kann man ihm keineswegs einen Gnadennaturalismus vorwerfen, der Gnade auf das reduziert, was die geschaffene Natur schon immer ausmacht. Die Geschichtsoffenbarung bringt ihm zufolge einen durchaus neuen und unerwartbaren Anruf mit sich, einen Anruf, der ein neues Dasein begründet. „Die Offenbarung begründet eine Existenz. Sie gibt nicht nur eine Lehre; sie weist nicht nur eine Richtung; sie läßt nicht nur eine Ordnung entstehen, sondern tut alles das zusammen . . . Was die Offenbarung will; was aus ihrem Herantreten an den Menschen und aus seiner Antwort an sie hervorgeht, ist also ein ganzes Dasein: Erkenntnis, Willensentscheidung, Lebensordnung, Standort“ (1116f). Und doch hat solche Selbstbekundung Gottes in der Darstellung G.s vor allem zur Folge, daß „die fundamentale Selbsttäuschung des Menschen . . . zergeht“ (1116). Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen in ihrem Verhältnis zueinander klären sich – letztlich eben so, wie dies die Offenbarung über die Schöpfung gegenüber der nur-religiösen Weltanschauung tat (980–996).

Deutlicher erfolgt die Abhebung der Geschichtsoffenbarung von der Schöpfung, insofern G. sie als Erlösung beschreibt. „Der Rang der Erlösung: ihr ebenbürtig nur die Schöpfung. Aber nicht einmal das: denn in der Erlösung erschließt sich überhaupt erst die Liebe Gottes . . . Gott setzt sich selbst ein . . . Er übernimmt die Verantwortung für die Sünde“ (1252; Punkte im Original). Frucht dieser Erlösung ist, daß der Mensch neu anfangen kann, ein für G. charakteristischer Gedanke. Hatte die Schöpfung zur Folge, daß der Mensch, sich selbst gegeben, ‚er-selbst‘ sein darf, so die Erlösung, „daß der Mensch nicht mehr als ‚er-selbst‘ schuldig ist, sondern in Reinheit neu beginnt“ (1252; vgl. auch 1190: „aus ihr [Anm. E.-M. F.: der Erlösung] heraus ist ein neues Verständnis des Anfangs möglich geworden“). Auch so aber ist die Geschichte Gottes mit den Menschen zutiefst Bestätigung der Schöpfung, oder, wie G. in einem seiner beeindruckendsten Gedanken vorträgt, das unverbrüchliche Stehen Gottes zu seiner Schöpfung.

Da die Ethik zum spezifisch christlichen Verständnis von Gnade wenig beiträgt, mag ein Blick auf die Dantestudien[17] weiterhelfen. Wie die nun im ersten Bd der Reihe Guardini Weiterdenken zugängliche Übersicht über die universitären Veranstaltungen G.s zeigt, hat er in den Jahren seiner Ethik-Vorlesung immer wieder auch (allerdings auf frühere Studien zurückgehende) Einführungen in Dantes Göttliche Komödie angeboten[18]. In ihnen hat

[14] Angesichts dieser engen Verwobenheit von Natur und Gnade, in der G. jegliches Stockwerkdenken überwunden hat, muß es als außerordentlicher Fehlgriff gelten, daß die Hg. im Sachregister beim Stichwort ‚Natur‘ als Unterpunkt ‚Übernatur‘ anführen, zumal G. selbst den Begriff zwar in anderen Werken gelegentlich noch verwendet, jedoch nicht in der Ethik, auch nicht auf den angegebenen (ohnehin etwas beliebig ausgewählten) Seiten.

[15] **Gerl-Falkovitz,** Hanna-Barbara: **Romano Guardini.** 1885–1968. Leben und Werk. – Mainz: M. Grünewald 1995, 4., ergänzte Auflage. 419 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3–7867–1146–1. Das Zitat auf S. 334 entstammt aus einem der neuen Exkurse, die Gerl in die Neuaufl. ihrer bewährten Guardini-Biographie aufgenommen hat (Themen: Geheimnis des Anfangs; Beziehung zu Nietzsche; Wahrnehmung der Frau; Ethik), vgl. auch die Rez. der Erstaufl. in ThRv 81 (1985), 443.

[16] **Fischer,** Dorothee: **Wort und Welt.** Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1993. 414 S. (Praktische Theologie heute, 12), kart. DM 59,00 ISBN: 3–17–012686–5. Das Zitat auf S. 15 wird eingeholt u. a. durch Ausführungen auf S. 100–102.

[17] Auch diese Dantestudien sind in der Guardini Werkausgabe jüngst in zwei Bden neu erschienen: **Guardini,** Romano: **Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie.** Dantestudien 1. – Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh 1995, dritte Aufl., 112 S. (Romano Guardini Werke), kart. DM 24,80 ISBN: 3–7867–1863–6 / 3–506–74549–2. **Guardini,** Romano: **Landschaft der Ewigkeit.** Dantestudien 2. – Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh 1996, 2. Aufl., 199 S. (Romano Guardini Werke. Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen), kart. DM 42,00 ISBN: 3–7867–1902–0 / 3–506–74550–6.
Es handelt sich um unveränderte Nachdrucke der jeweils vorausgehenden Ausgabe des Verlag Kösel München. Die Erstaufl. erschienen 1937 bzw. 1958.

[18] Vgl. Vorlesungen und Lehrveranstaltungen Romano Guardinis in Berlin, Tübingen und München, in: **Guardini Weiterdenken.** Hg. i. A. der Guardini Stiftung von Hermann Josef Schuster. – Berlin: Guardini Stiftung 1993. 289 S. (Schriftenreihe des Forum Guardini, 1), kart. DM 28,00 ISBN: 3–9803395–0–5.
In dieser Aufsatzsammlung (Beiträge u. a. von Matthias Lutz-Bachmann (s. u. Anm. 23), Günter Wirth, Hans Mercker, Hans Maier, Hanna Renate Laurien) wird die Berliner Zeit G.s in den Blick genommen, um von hier Impulse aufzugreifen und weiterzuführen. Themen sind das Weltanschauungskonzept sowie G.s Arbeiten zu Bildung, Menschenbild, Politik und Kultur. Im Anhang findet sich der Überblick über die Lehrveranstaltungen auf den S. 273–285.

er sich so ausdrücklich und eindringlich mit dem Thema Gnade befaßt wie sonst kaum. Die Gnade ist in seiner Deutung jenes Prinzip, welches durch ihr Entgegenkommen die Wanderung Dantes überhaupt nur ermöglicht (Dantestudien 1,16). Ein immer wiederkehrendes Motiv ist die Vision des Menschenangesichtes im ewigen Kreis. Zu Recht meint Michael Lechner, daß G. hier die Antwort auf die Frage fand, die ihn bis in sein Alter quälte, „wie überhaupt Endliches in Anbetracht der Unendlichkeit existieren kann"[19]. Es ist die Frage, „nach dem Sinn des Endlichen – und nicht trotz Gottes, eben noch geduldet neben Ihm, sondern vor Ihm, in Seinem Lichte . . . Die Frage, wie die Schöpfung wirklichkeitsdicht und sinnvoll bleiben, ja es gerade dann und darin werden könne, wenn die allmächtige Wirklichkeit und heilige Gültigkeit Gottes ausbricht" (Landschaft 2,66). Die Antwort liegt in der Inkarnation: Der Menschgewordene trägt das Menschsein in Gott hinein. Dies ist der Grund dafür, daß der Mensch nach der ihn übersteigenden Erfüllung verlangen kann und muß. „Denn dem Menschen ist ja doch von Gott zugewiesen, daß er wohl demütig sein solle, was eine Tugend Gottes selber ist, nämlich jene, die Er im Niederstieg der Menschwerdung grundgelegt hat, nicht aber, daß er bescheiden sei. Vielmehr ist ihm gesetzt, im Letzten und Eigentlichen alles verlangen zu müssen, weil er mit weniger nicht bestehen kann, denn er ist Gottes Ebenbild, und bestimmt, ‚teilhaftig zu sein der göttlichen Natur'" (Dantestudien 2,66f).

Hier wird deutlich, daß G. sehr wohl zu beschreiben vermag, inwiefern die in Christus geschenkte Gnade über das von der Schöpfung her Gegebene oder jedenfalls Einsehbare hinausgeht. Doch steht dieses Neue der christlichen Gnade in Kontinuität zu dem in der Schöpfung Begonnenen.

Festzuhalten bleibt hier nicht nur die gnadentheologische Position G.s, Natur und Gnade in enger Bezogenheit und Einheit zu sehen, sondern zugleich die Einsicht, daß das Natur-Gnade-Verhältnis im Verständnis G.s zwar mit dem Verhältnis von Schöpfung und Heilsgeschichte, nicht aber mit dem von Religion und Offenbarung parallelisiert werden kann. Dies ist in der Forschung zuweilen nicht genug beachtet worden. Die Offenbarung ist Voraussetzung sowohl für die Gnade als auch für die Erkenntnis der Natur in ihrem Geschaffensein. Umgekehrt formuliert: Der von G. verwendete Naturbegriff setzt den Schöpfungsglauben und darum die Offenbarung schon voraus. Und zur Begründung dieses Naturbegriffs bezieht sich G.s Rede von Offenbarung über weite Strecken der Ethik hinweg auf *die Offenbarung, insofern sie Aufschluß über die Schöpfung gibt* und damit den Begriff der Natur klärt, ohne schon darüber hinaus auf Gnade abzuheben.

Allerdings ist zu beobachten, daß in diesem Konzept zumindest terminologisch Verschiebungen stattfinden. So kann G. auch Religion und Natur verknüpfen, so daß entweder Religion und Offenbarung näher zusammen oder Natur und Gnade weiter auseinander rücken.

Indem die Religion als natürliche Möglichkeit des Menschen von Offenbarung als dem ganz Anderen unterschieden wird (1114), gerät letztlich doch auch das Verhältnis von Natur und Gnade unter das Postulat der Andersheit.

Umgekehrt verwendet G. den Begriff Religion gerade im ersten Teil der Ethik weithin für ein im recht verstandenen Sinn natürliches, d. h. schöpfungstheologisch geklärtes und also auf Offenbarung beruhendes Verhältnis des Menschen zu Gott. Entsprechend steht das Reich des Guten, wie es eine *religiöse* Auffassung sittlichen Tuns erkennt, „als natürliche Vorstufe" in ungebrochener Kontinuität „zum Reich Gottes, wie es sich in der Offenbarung Christi entfaltet (52). Wenn G. fragt, „in welcher Beziehung die Ethik zum Religiösen, genauerhin zum Christlichen stehe" (1100), so wird das Christliche zur bloßen Präzisierung des Religiösen.

Diese Verschiebungen haben Konsequenzen für den Begriff der Andersheit, die G. zwischen Offenbarung und Religion ansiedelt. In der Regel läßt G. bei der Verwendung des Begriffs mitschwingen, daß sich etwas Neues zeigt, vor dem das Vorausgehende nicht bestehen kann. Andersheit impliziert in diesem Sinn Inkommensurabilität und Diskontinuität. Im eigentlichen Sinn kann dies gemäß seinem Natur-Gnade-Verständnis jedoch nur für die denkerische Konzeption einer ungeklärt-religiösen oder atheistischen, autonomistischen Weltanschauung gelten, nicht für das Verhältnis von Natur und Gnade, das G. im Bereich der Offenbarung ansiedelt. Der entscheidende, Diskontinuität bedeutende Sprung ist nicht, wie in der Theologie vielfach geschehen, beim Christusereignis anzusetzen, auch nicht zwischen Schöpfung und Heilsgeschichte, sondern zwischen Religion als einer diffusen Anschauung von Gott und Welt oder – in G.s Denken vielleicht mehr noch – einem autonomistischen Verständnis der Welt einerseits und dem Schöpfungsglauben andererseits. Dennoch kann G. auch vom Anderen der Geschichtsoffenbarung oder der Gnade gegenüber der Natur sprechen. Vom ersten Sprachgebrauch her klingt dann jedoch eine Diskontinuität an, die seiner Gnadentheologie nicht entspricht.

[19] **Lechner,** Michael: **Die Theologie des Maßes.** Studien zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese bei Romano Guardini. – St. Ottilien: Eos 1991. 331 S. (Dissertationen Theologische Reihe, 47), kart. DM 34,00 ISBN: 3-88096-847-0. Das Zitat findet sich auf S. 56. Zu dieser Arbeit siehe unten Sp. 14.

III.

Vor diesem Hintergrund ist noch einmal das Verhältnis von natürlicher Ethik und Offenbarungsethik in den Blick zu nehmen, denn genau hier könnte zumindest eines der Probleme liegen, welche die Vollendung der Ethik so schwierig erscheinen ließen.

Entsprechend der Beobachtung, daß der entscheidende Einschnitt für G. zwischen Religion und Offenbarung liegt, erfolgt die Weichenstellung für die Ethik durch die Annahme des Geschaffenseins der Welt und des Menschen. Dies in erster Linie bedingt für G. den Umbau des ethischen Grundbewußtseins des Menschen (vgl. 1164; 1171), so daß ein *neues Ethos* erwächst (vgl. 992). Dies läßt sich am ersten Kap. des zweiten Teils recht deutlich zeigen: Obwohl G. angekündigt hatte, das Faktum der Offenbarung auch durch Ex 3,1–14 beschreiben zu wollen (986), verfolgt er zunächst nur anhand des die Schöpfung betreffenden Inhalts der Offenbarung weiter, wie diese von der Neuzeit preisgegeben wurde. Erst im nächsten Kap. – und wohl auch erst in einem neuen Semester – geht G. auf die Geschichtsoffenbarung ein (1125). D. h.: Die im ersten Kap. gestellte Frage nach dem durch die Offenbarung neubegründeten Verhältnis von Ethik und Religion beantwortet G. allein vom Schöpfungsglauben her. Er genügt, um die „unbedingte Gültigkeit der ethischen Forderung als Ausdruck der Heiligkeit des Schöpfers und der Wahrheit des Seins" (1081) zu gewährleisten und die neue Ethik zu begründen.

Das Christliche bringt nichts in der Weise Neues, daß von dort aus noch einmal alles zu revidieren wäre. Wohl sollte oben deutlich geworden sein, daß G. einen originellen Beitrag zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik leistet. Doch hätte in dieser Bestand, was er als natürliche Ethik entwirft. Gerade von der Menschwerdung her klärt sich ja das Wesen der Schöpfung, welche als solche noch offen läßt, wie sie vor Gott bestehen kann. Diese Fraglichkeit der für sich betrachteten Schöpfung wird allerdings in vielen seiner Ausführungen zur Weltwirklichkeit, auch in der Ethik, kaum erkennbar (wie sich überhaupt die persönlichen Fragen G.s oft verbergen). Dies bedeutet aber, daß er hier die Schöpfung schon von ihrer endgültigen Bestätigung durch die Inkarnation denkt. Insofern ist auch seine natürliche Ethik schon Ethik aus dem christlichen Schöpfungsglauben[20].

Dies kann auch an G.s Wertbegriff gezeigt werden[21]. Gegenüber Platon einerseits und dem Positivismus andererseits versteht er selbst die in der Welt sich zeigenden Sinngestalten als in den Dingen real, doch ohne in der Gültigkeit von ihnen abzuhängen. Diese Ortung der Werte über der Welt, doch in sie hineinragend, formuliert er mit Augustinus so: „die Ideen seien Gedanken Gottes über die Welt; Sinn-Normen, die im Logos wurzeln, und nach denen er die Welt erschaffen hat" (23). Damit ist das Werthafte von vornherein nicht nur schöpfungstheologisch, sondern auch christologisch bestimmt.

Weil nun G. in seiner Ethik einen Naturbegriff zugrunde legt, in dem das Faktum des Geschaffenseins berücksichtigt ist, befindet er sich von vornherein im Raum der ‚neuen Ethik'. Er muß zwar, da er die explizite Begründung der Ethik in der Offenbarung, d. h. hier in der Einsicht des Schöpfungscharakters von Welt und Mensch, auf

[20] Als Symptom dafür kann gelten, daß G. bei der Ausarbeitung immer wieder auf schon vorliegende Arbeiten zu Einzelthemen zurückgegriffen hat – ob zum Thema Askese, zum Thema Annahme seiner selbst oder im Blick auf die Lebensalter. Diese aber verstehen sich als Arbeiten unter der Gesamtüberschrift „*christliche* Weltanschauung".

[21] Vgl. hierzu auch: **Borghesi,** Massimo: **Romano Guardini.** Dialettica e antropologia. – Brescia: Edizioni Studium 1990. 310 S. (La Cultura, 41), kart. Lit 30 000 ISBN: 88-382-3626-7.
Borghesi geht von G.s ‚Gegensatz' aus, um zu zeigen, wie G. – gemäß dem Programm, das er im Gegensatz selbst andeutet – in seiner Anthropologie, Erkenntnislehre, Ethik, in seiner Auffassung von Metaphysik und Religion sowie in seinem Geschichtsdenken die Gegensatzstruktur zugrundelegt. Borghesi will damit der geläufigen Kritik gegen G., er sei kein systematischer Denker, begegnen. In den Ausführungen zum ethischen Denken zeigt Borghesi (91–122), wie G., um im ethischen Denken den Gegensatz vom dualistischen Widerspruch zu unterscheiden, das Gegenüber von Oben und Unten überführt in die geistig-personalen Kategorien von Oben und Innen.

den Beginn des zweiten Teils verschiebt, dort von dem notwendigen radikalen Umbau sprechen. Ihm selbst aber bleibt dieser Umbau erspart, eben weil er von vornherein von einem schöpfungstheologischen, letztlich sogar schon christlich gefüllten Naturbegriff aus gedacht hat.

Dies zeigt sich daran, daß sich im ersten Teil immer wieder bereits Passagen finden, wo er eine Unterscheidung und Einordnung ethischer Phänomene anhand der Kriterien der Offenbarung vornimmt. Gerade so entspricht die Ethik dem Selbstverständnis G.s, von einem Standort her zu denken[22]. Es wäre für ihn undenkbar gewesen, von diesem auch nur zeitweise abzusehen. Auch wenn die Begründung der Ethik durch einen solchen Standort erst auf S. 1116 thematisch wird, hat der Vf. ihn schon längst eingenommen. Darum aber bleibt seine Rede von der Andersheit der Offenbarung oftmals ein Fremdkörper in seinen Ausführungen, wirkt wie eine Ankündigung, die nicht eingelöst wird und in seinem Entwurf nicht eingelöst werden kann, weil er von vornherein von der Offenbarung her denkt. Dies gilt wegen der Einheit von Natur und Gnade auch dann, wenn man das Neue der *christlichen* Offenbarung noch nicht von Anfang an berücksichtigt bzw. expliziert sieht. Denn indem G. in der Grundlegung der Offenbarungsethik diese als das Andere ankündigt, welche eine neue Wertordnung mit sich bringt, signalisiert er eine Diskontinuität des zweiten zum ersten Teil, die seinem eigenen Entwurf, welcher die innige Einheit der von der Offenbarung her gesehenen Natur mit der Gnade voraussetzt, fremd wäre. Im ausgeführten Teil seiner Ethik sind die Weichen für die christliche Offenbarungsethik somit auf zweierlei Weise, in zwei unterschiedliche Richtungen gestellt, die schwer miteinander hätten vereinbart werden können.

Mit der These ist nicht behauptet, daß damit erschöpfend die Gründe genannt seien, die bei der Ausarbeitung des zweiten Teils Schwierigkeiten bereiteten. Möglicherweise sind G. im Blick auf die konkreten Fragen der Ethik auch die Probleme bewußt geworden, welcher der Anspruch eines im Glauben gegebenen absoluten Standpunkts mit sich bringt[23].

Die Analyse der Ethik-Vorlesungen soll abschließend auf zwei Themenfelder weitergeführt werden: auf G.s Arbeiten zur Deutung der Gegenwart, die ja weithin ethische Fragen behandeln und auf sein Verständnis von Askese. In einer Arbeit zu G.s Deutung der *Gegenwart*[24] faßt Lina Börsig-Hover sein Postulat für die Gestalt der kommenden Epoche mit Recht dahin zusammen, daß diese ein ‚personales Zeitalter' sein müsse.

Damit wird ein schon oft behandeltes Thema aufgegriffen:

G.s Epochendeutung und sein Ausblick auf die kommende Epoche, in der die Neuzeit überwunden würde, indem sich eine personale Existenzweise durchsetzt (vgl. Börsig-Hover 61f, 132f). Die Vf.in macht sich dieses Postulat (und damit verbunden das Vorauswissen um die Gestalt der kommenden Epoche) engagiert zu eigen – zu engagiert, in einer mitunter pathetisch wirkenden Klage, daß die heilsame Kraft des personalen Gedankengutes bis heute nicht wirksam geworden sei (vgl. u. a. ebd. 88f!). Ungeduldig wird das Kommen des neuen Epoche heraufbeschworen, an die dafür notwendige Entscheidung appelliert (vgl. den Titel des Buches), und man ist kaum überrascht, wenn auf S. 163 der Name Joachim von Fiore auftaucht. Kritisch anzumerken ist, auf wie weite Strecken Vf.in G.s nachdrückliche Begründung der Person im personalen Gott unberücksichtigt lassen kann. Auf den ersten hundert S.n wird fast nur vom Absoluten gesprochen (ebd. 67, 87 u. ö.), von der Verantwortung vor ‚jemandem' (ebd. 44), vom Gegebenen, ohne daß der gebende Schöpfer genannt wird (ebd. 37; wie verschämt heißt es nicht Schöpfung, sondern creatio: ebd. 38) usf. Erst im zweiten Teil fällt diese Zurückhaltung (vgl. etwa ebd. 104, 128), doch ohne daß G.s Nachdruck auf der Kraft des personalen Schöpfungsglaubens erreicht wird. Trotz dieser Defizienzen trifft die These der Arbeit zu, daß G.s Zeitdiagnose ebenso wie seine ‚Therapievorschläge' zur Überwindung der Gegenwartskrisen, und darum auch die darin enthaltenen ethischen Erwägungen weithin um den Personbegriff kreisen.

Die Überwindung der Neuzeit und der in ihr angelegten Krisen geschieht nach G. durch die Wahrnehmung und den Respekt vor der Personalität des Menschen. Dies aber bedeutet, daß der Beitrag des Glaubens zu einer kritischen Durchleuchtung der Gegenwart und der ethische Beitrag zu ihrer Erneuerung hauptsächlich oder geradezu ausschließlich auf dem ruht, was G. am Schöpfungsglauben festmacht: das Angerufensein des Menschen als Person. Die Beachtung der Personalität des Menschen bedeutet nach G. das Schibboleth, das gläubige von ungläubiger Ethik scheidet.

Dies zeigt auch Günter Henners Arbeit[25] über G. als *pädagogischen Denker*, die insofern besonders interessant und erwähnenswert ist, weil sie aus dem theologischen Binnenbereich hinausweist und G.s Verständnis von Bildung für die Pädagogikwissenschaft des 20. Jh.s fruchtbar machen will. Mit dem Anliegen, nicht nur Einzelaspekte, sondern das Gesamtkonzept von Bildung bei G. in den Blick zu bekommen, fragt Henner nach den erkenntnistheoretischen und methodologischen Hintergründen sowie nach seiner Anthropologie der Person, um in diesem Horizont den pädagogischen Ansatz zu beleuchten. Dabei scheut er auch die Auseinandersetzung mit der aktuellen pädagogischen Diskussion nicht. In einem letzten Abschnitt zeigt Henner die gemeinsame Aufgabe von Pädagogik und Ethik für die Bewältigung der Zukunft – beide bestrebt, die Welt auf dem Weg zur Person zu führen.

Zu G.s Verständnis von Askese liegen zwei neuere Arbeiten vor. Während Michael Lechner (s. o. Anm. 19) mit kulturphilosophischer Fragestellung an das Thema herangeht, ist die Diss. von Reinhard Haubenthaler eine moraltheologische Studie[26].

Lechners Arbeit befaßt sich im ersten Teil mit G.s Theologie des Maßes, ein Begriff, der in Korrelation zur Grenze steht. Dabei zeigt sich – in einer von Karl Rahner inspirierten Deutung – gerade die Begrenztheit der Welt und des Menschen als Verweis auf der Unbegrenzte. Die Grenze erweist den Menschen als unabgeschlossenes Wesen. Dieser Ausgriff auf das Unendliche ist nur von Christus her zu füllen. Die Maße des Endlichen werden von Christus gesprengt, in dem das absolutes Maß in die Geschichte eintritt. Ein zweiter Teil befaßt sich – vorbereitet durch einen Blick auf den kulturgeschichtlichen Ort des Askesebegriffs – mit G.s Verständnis von Askese, in der die Maß-Losigkeit der Neuzeit durch eine neue Maßfindung überwunden wird.

Während das Konzept von Lechners Arbeit, die Zusammenschau von Maß und Askese, überzeugt, leidet sie unter einer Tendenz und Versuchung vieler G.-Arbeiten, nämlich dessen Verzicht auf einen wissenschaftlichen Apparat, der verwendete oder verwandte Literatur belegen würde, gleichsam nachholen zu wollen – dies allerdings nicht in dem Versuch, G.s Quellen ausfindig zu machen, sondern durch Integration beliebiger theologischer oder kulturphilosophischer Positionen aus Vergangenheit oder Gegenwart. Dabei läßt sich im Haupttext oft gar nicht mehr erkennen, ob nun G. oder ein anderer Denker referiert wird.

Haubenthaler schickt seiner Arbeit einen Überblick zum Verständnis von Askese in Geschichte und Gegenwart voraus. Im Blick auf G. selbst wird das Thema zunächst in dessen Biographie (Jugendbewegung!, vgl. Haubenthaler 73–79) und Gesamtwerk geortet, bevor Begriff und Bedeutung in sehr klarer Weise skizziert werden. Diese wohltuend knappe und prägnante Begriffsbestimmung wird in einem ausführlichen Durchgang auf anthropologisch-theologische und pädagogische Grundlagen befragt: Personalität und Freiheit des Menschen, Verantwortung, Anspruch des Guten, Erbsünde, Endlichkeit und Werdecharakter des Menschen. Ein weiterer Abschnitt handelt über die Askese im Kontext von G.s Kulturkritik, bevor die Arbeit mit einem Rück- und Ausblick schließt.

Askese im Verständnis G.s ist bedingt durch die Mühe, das Gute zu verwirklichen. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus verschiedenen Gründen. Anthropologisch gesehen hat der Mensch als freies und sich selbst aufgegebenes Wesen Verantwortung, seine Triebe bzw. Lebensimpulse bewußt zu gestalten. Angesichts einer Vielfalt möglicher Werte muß auf niedrigere Werte zugunsten der höheren Verzicht geleistet werden. Als theologischen Grund nennt G. die Erbsünde. Schließlich und mit besonderem Nachdruck ist die Notwendigkeit von Askese bei G. begründet als kulturkritisches Plädoyer für die Askese (vgl. bei Haubenthaler 95–102).

Auch hier liegt also das Christliche ganz auf der Linie dessen, was in der Schöpfung anhebt. *Christliche Askese* sucht letztlich, die Wahrheit der Schöpfung zu verwirklichen: ihrer Werthierarchie zu entsprechen und der Unordnung Herr zu werden. Recht verstanden dient Askese der Weltverantwortung und steht „gerade nicht im Gegensatz zur Selbstverwirklichung, sondern vielmehr in ihrem Dienst" (Haubenthaler 237). In der Darstellung G.s geht es bei Askese somit um die Freisetzung der eigenen Möglichkeiten bzw. der Wahrheit der Weltwirklichkeit. In Lechners Arbeit fällt auf, daß den christologischen Ausführungen im ersten Teil kein Entwurf einer christlichen Askese entspricht (S. 264ff gehören zum begriffsgeschichtlichen Rückblick). Lechners Fazit lautet: „Guardinis Askesebegriff ist offen für die religiöse Motivation, aber beschränkt sich

[22] Vgl. Berichte über mein Leben, a. a. O. (Anm. 2), 44.

[23] Siehe dazu M. Lutz-Bachmann: Christlicher Glaube und Weltanschauung, in: Guardini Weiterdenken, a. a. O. (Anm. 18), 49–59, 57f.

[24] **Börsig-Hover,** Lina: **Zeit der Entscheidung.** Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart. – Fridingen: Börsig-Verlag 1990. 186 S., kart. DM 89,00 ISBN: 3-9802256-1-5.

[25] **Henner,** Günter: **Die Pädagogik im Denken Romano Guardinis.** – Paderborn: F. Schöningh 1990. 325 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73830-5.

[26] **Haubenthaler,** Reinhard: **Askese und Freiheit bei Romano Guardini.** – Paderborn: F. Schöningh 1995. XIV, 301 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-506-7354-6.

nicht darauf" (Lechner 308). Auch Haubenthaler stellt fest, daß „Guardini dort, wo er explizit die Askese als Desiderat unserer Zeit empfiehlt, auffallend im Bereich des allgemein Menschlichen bleibt und spezifisch christliche Motivationen und Formen der Askese nur am Rande erwähnt" (Haubenthaler 184). Zwar zitiert er G.s Wort von der neuen Wertordnung der Gnade, doch dafür sind wiederum die Anhaltspunkte in der Theologie G.s blaß. Der in der Tat für G. wichtige Gedanke der Inexistenz Christi hat doch nicht zur Konsequenz, daß das von G. auf der Basis der Schöpfungstheologie entworfene Konzept von Askese radikal verändert werden müßte, etwa im Sinne kreuzestheologischer Aspekte oder auf die Verwirklichung von Sendung hin. Askese im Verständnis G.s zielt eher auf das Wesentliche, auf das Seiende – weniger darum, für das Andere und Neue der Gnade frei zu werden. Damit braucht seine Askese nicht als ‚gnadenlos' zu gelten; es wird aber deutlich, daß er auch hier nicht die Gelegenheit wahrnimmt, die Gnade als das Andere gegenüber der Natur darzulegen. Damit bestätigt sich die Vermutung, daß die Andersheit bei G. ihren Ort nicht oder nicht primär in der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade hat. Die von G. vorgetragene christliche Verwirklichung von Askese läuft auf die Gutheißung der Schöpfung hinaus, während unzutreffende Formen von Askese durch eine falsche Verhältnisbestimmung von Gott, Mensch und Welt, also durch das Fehlen einer wahren Schöpfungstheologie gekennzeichnet sind.

Fazit: In Frage gestellt wird hier nicht, daß G. eine spezifisch christliche Gnadentheologie und eine spezifisch christliche Ethik kennt und zu füllen weiß, auch nicht, daß diese Gnade und entsprechend die Ethik, die auf der Gnade ruht, unableitbar und insofern auch ‚anders' sind. Im Gegenteil: es dürfte deutlich geworden sein, daß G. einen wichtigen Beitrag zur *Erneuerung der Gnadentheologie* in unserem Jh. geleistet hat. Von der Gnadentheologie her sollte jedoch das Konzept von G.s Ethik und deren von ihm selbst gesehene innere Problematik beleuchtet werden. Während die radikale Andersheit der Offenbarung für G. wesentlich durch den Schöpfungsbegriff bedingt ist, denkt er gnadentheologisch Andersheit nur im Rahmen von innerer Bezogenheit von Natur und Gnade. Weil er in der Ethik mit einem von der Offenbarung geprägten Naturbegriff arbeitet, ist sie insofern letztlich von vornherein Offenbarungsethik. Für die Ausführung der *expliziten Offenbarungsethik* hätte dies bedeutet, daß G. den ersten Teil hätte entweder modifiziert verdoppeln müssen oder lediglich ergänzen können; jedenfalls aber hätte sie vor dem Hintergrund der von ihm entworfenen natürlichen Ethik nicht den angekündigten Charakter des ‚ganz Anderen', das einen Umbau notwendig macht, haben können.

Balthasar, Hans Urs von: **Romano Guardini.** Reform aus dem Ursprung. – Freiburg: Johannes Verlag ²1995. 119 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3–89411–327–8

Als Hans Urs von Balthasar beim ersten Jahresgedächtnis der Katholischen Akademie in Bayern am 1. Oktober 1969 seine Gedenkrede *Romano Guardini in dieser Stunde* gehalten hat, war es um den gefeierten Denker bereits spürbar stiller geworden. Die Flut der Studentenrevolte von 1968 hatte den Boden unter seinem wohlgeformten Weltanschauungsgebäude weggespült und schien seine Schriften in den Mülleimer der Revolution zu kehren. Auch als der Vortrag in überarbeiteter Form unter dem Titel *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung* 1970 als Bd. 53 der Münchener Akademie-Schriften publiziert wurde, mußte Guardini als ein weithin Vergessener und Überholter gelten. Doch konnte B. damals für sich in Anspruch nehmen, eine erste Gesamtwürdigung Guardinis kurz nach dessen Hinscheiden vorgelegt zu haben. Der kleine Bd fand auch Beachtung bei den wenigen, die sich noch für ihn interessierten. Indes scheint das Jahr seines 100. Geburtstages eine Wende gebracht zu haben. Seither mehren sich die Zeichen, die auf eine Guardini-Renaissance hindeuten. Die Zahl der Diss. nimmt zu, die Sekundärliteratur ist stark angeschwollen. Eine Bibliographie und eine Werkbiographie liegen vor. Vor allem aber werden im Rahmen einer Werkausgabe vergriffene Schriften wieder zugänglich gemacht. Aus dem Nachlaß konnten inzwischen verschiedene, bislang unveröffentlichte Manuskripte veröffentlicht werden, die das Bild von Guardini nachhaltig bereichert haben sowohl in biographischer Hinsicht (Theologische Briefe an einen Freund, 1976; Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, 1980; Berichte über mein Leben, 1984) als auch in materialer Hinsicht (Die Existenz des Christen, 1976; Ethik. Vorlesungen an der Universität München, 2 Bde 1993). Was aber die Präsenz Guardinis im Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit angeht, kommt der Verleihung des Romano-Guardini-Preises eine große Bedeutung zu. Seit 1970 vergibt die Katholische Akademie in Bayern Jahr für Jahr diesen Preis an eine herausragende Persönlichkeit. B. selbst konnte ihn am 17. März 1971 in Empfang nehmen.

Im Zuge des wachsenden Interesses an Guardini hat der Johannes Verlag die seit langem bei der Katholischen Akademie in Bayern vergriffene Monographie neu aufgelegt. In akribischer Kleinarbeit wurden die Belege für sämtliche Zitate den heute greifbaren Ausgaben adaptiert. Auch die Auswahl-Bibliographie ist in veränderter Anordnung auf den aktuellen Stand gebracht worden. Schließlich wurde ein Personenregister neu hinzugefügt.

Die Neuauflage im zeitlichen Abstand von 25 Jahren lädt zu einer *relecture* ein, bei der sich der Rezensent die Frage stellen möchte: Wie hat B. Guardini gesehen? Denn es kann keinen Zweifel geben, daß die *Gestalt* und ihr Interpret in einem Verhältnis geistiger Wahlverwandtschaft zueinander stehen. So groß und auffallend die Unterschiede in der biographischen Konkretion auch sind, im Blick auf die geistige Anlage und den Auftrag kommen beide sich doch sehr nahe. Beiden eignet die intuitive Kraft und Sicherheit des ästhetischen Blickes, der im Formgefühl und sprachlichen Stil seinen Ausdruck findet. Beide drängt es in die Weite des Totums der Wirklichkeit. Als Denker mit universalem Ausgriff stehen sie über den Disziplinen des akademischen Betriebes und gelten in den Augen der Fachkollegen eher als unzünftig. Der Ältere kann seine Existenz zwischen den Fächern auf dem für ihn *ad personam* geschaffenen *Lehrstuhl für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung* (so hieß er 1923–1939 in Berlin und wurde dann 1945–1949 in Tübingen und 1948–1963 in München umbenannt in *Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie)* verwirklichen. Der um zwei Dezennien jüngere B. ergreift nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden (Februar 1950) den Status eines freien, theologischen Schriftstellers mit allen Vorteilen und Imponderabilien, die damit verbunden sind. Beiden aber geht es um die uneingeschränkte Hingabe an ihren Auftrag.

B. liegt viel daran, Guardinis spezifischen Auftrag möglichst genau zu umreißen (2. Kap. „Auftrag"). Der entscheidende Punkt ist die Erkenntnis, daß es zwischen der Welt, nach deren letzten Sinn die Philosophie fragt, und der Offenbarung, nach der die Theologie fragt, einen *dritten Bereich* gibt, der durch das Angestrahltwerden der Welt vom Licht der Offenbarung her entsteht. Diesem Wahrheitsbereich ist die christliche Weltanschauung zugeordnet. „Diesen dritten Bereich . . . erachtete Guardini als seine Domäne, als ein beinah noch unentdecktes Land, weshalb er seine Streifzüge darin fast immer als ‚Versuche' bezeichnet und die Ergebnisse sorgsam gegenüber der Philosophie wie der Theologie (. . .) abgrenzt" (21). Das 3. Kap. („Gegenstand") befaßt sich mit der Methode, die dem dritten Bereich adäquat ist. Christliches Welt-Anschauen vollzieht sich im *aufsteigenden Weg*, der die Wesensstrukturen des Weltlichen durchschreitet, um dann in den *absteigenden Weg* der Weltzuwendung Gottes in Christus umzuspringen, wobei das Licht vermittelt, das von Gott her auf die Dinge und den Menschen fällt. Das 4. Kap. („Mitschauen") exemplifiziert die Methode anhand der Gestalten, die Guardini vornehmlich interpretiert hat: Sokrates, Augustinus, Bonaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojewski, Rilke. Unschwer läßt sich im Werk B.s (z. B. der *Apokalypse der deutschen Seele* für die letztgenannten vier und für die übrigen in *Herrlichkeit* Bd. II, bzw. Bd. III/1) ein ähnliches Gruppenbild seiner bevorzugten Gesprächspartner namhaft machen. Im 5. Kap. wird unter dem Leitmotiv „Das reine Licht" Guardinis Christologie zusammengefaßt. Besonders interessiert in diesem Zusammenhang sein lebenslanges Ringen um die singuläre Psychologie Jesu.

Wenn B. Guardini interpretiert, kann er gewissermaßen in einen Spiegel schauen, in dem er manche seiner eigenen geistigen Züge entdeckt. Und doch darf der unterschiedliche Standort nicht übersehen werden. Guardinis Weg führte (nach der quälenden Berufsverlegenheit und der dadurch ausgelösten Krise) von der systematischen Theologie, der seine Diss. und Habil. galten, zur christlichen Weltanschauung. B. kam von der Germanistik und Philosophie über das Studium der Kirchenväter, bei denen er sozusagen das christliche Welt-Anschauen erlernte, zur Theologie. Von seinem Väterstudium bekannte er in der *Rechenschaft – 1965*: „Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt" (in: Mein Werk, 38). Mit seiner Trilogie *Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik* konnte er der theologischen Systematik eine epochale Gestalt geben. Während Guardini zwar Schriften hinterlassen hat, aber kein Werk (Hans Maier), gelang B. in der Trilogie der Wurf eines monumentalen Werkes.

Die Neuaufl. der kongenialen Interpretation ist nicht nur im Blick auf die Guardini-Rezeption verdienstvoll, sondern sie darf auch für die Balthasar-Rezeption als Gewinn verbucht werden. Mochte der Erstaufl. noch der Charakter einer Gelegenheitsschrift anhaften, so läßt schon die Aufmachung der Neuaufl. einen solchen Gedanken gar nicht mehr aufkommen. Der historische Anlaß der Schrift ist in die Vergangenheit gerückt, ihr Inhalt jedoch behält seine Gültigkeit. Nun reiht sich die Guardini-Deutung B.s in die Folge der Gestaltdeutungen ein, die er im zweiten Bd der *Herrlichkeit* als Klassiker des theologischen Stils vorgeführt hat. Die Monographie bereichert den *Fächer der Stile* um eine weitere Gestalt. Denn auch Guardini wird sich immer mehr als ein Klassiker behaupten, auf den man bei allem drängenden Weiterschreiten zurückgreift, weil er dem Ursprung nahe war. Balthasars Untertitel signalisierte damals in der Umbruchszeit der Revolte eine klare Absage an den revolutionären Geist. Seine Grundeinsicht stellt auch unserer Gegenwart den Maßstab vor Augen: Echte Reform in der Kirche kann nur vom Ursprung her gelingen.

Augsburg Manfred Lochbrunner

Allgemeines / Festschriften

Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, hg. v. Werner Schneiders. – München: C. H. Beck 1995. 462 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-39920-7

Nach anderen Arbeiten zur Aufklärung hat Werner Schneiders zahlreiche Fachleute als Mitarbeiter gewonnen und ein „Lexikon der Aufklärung" herausgegeben.

In der Einleitung beschreibt er das Zeitalter der Aufklärung zunächst als Aktion und Epoche. Er sieht „im 18. Jh. eine Reihe signifikanter Reformbestrebungen". Es gab viele Leute, „die sich selbst als Reformer verstanden, weil sie Neuerungen und Veränderungen anstrebten, und sich zugleich als Aufklärer begriffen, weil sie praktische Veränderungen primär durch geistigen Wandel erreichen wollten" (9f). Vorurteile, Aberglaube, Schwärmerei und Fanatismus wurden bekämpft. Die Förderung der Vernunft wurde erstrebt. In einem zweiten Abschnitt wird dann die Aufklärung mit Emanzipation zusammengebracht (10–12). Es geht der Aufklärung nicht um Sachen, sondern um die Aufklärung der Personen. Der Mensch soll frei werden. Sie will zu Selbstaufklärung, Selbstkritik und Selbstbefreiung führen.

Im dritten Abschnitt werden als Ursachen der Aufklärung Änderungen im gesellschaftlichen Verhalten der Menschen, der Zerfall der feudalen Gesellschaftsordnung und der Aufstieg des Bürgertums, eine Veränderung im religiösen Verhalten der Menschen durch den Aufstieg des modernen wissenschaftlichen Rationalismus und schließlich eine Veränderung im Wesen des Menschen in seiner Selbstdeutung benannt (12–14). Darüber hinaus wird auf ein vielfältiges Geflecht von Motiven verwiesen. Die Religions- und Bürgerkriege hatten die Menschen erschöpft. „Kirchen und Könige behaupteten ihre Positionen mehr denn je mit Gewalt. Es wuchs der Unmut über die überlieferten Strukturen des Denkens und der Gesellschaft" (13). Zum andern spielte „die gerade entstandene moderne Wissenschaft eine wichtige Rolle". Doch wird auch die kritische Distanz von Aufklärern zur Wissenschaft benannt.

Im vierten Abschnitt werden die nationalen Sonderwege und vor allem der deutsche Weg zur Aufklärung vorgestellt (14–16). Umsichtig wird dann nach Anfang und Ende der Aufklärung gefragt (16–18), und unter dem Thema „Wahre Aufklärung" sehr knapp der unterschiedliche Verlauf der Aufklärung beschrieben (18–23). Dieser Verlauf führt zum Streit über die wahre Aufklärung und zur Aufklärungskritik. Als Gemeinsames der vielen Arten der Kritik an der Aufklärung wird „ein gewisser irrationalistischer und antirationalistischer Grundzug benannt" (22).

Diese Einleitung beschreibt in einer erstaunlichen Knappheit aus einer umfassenden Kenntnis sehr zutreffend, die Forschungsergebnisse der neuesten Zeit aufnehmend, die Aufklärung. Für die Deutsche Aufklärung werden die religiösen Antriebe wohl zu wenig beachtet.

Daß die Stichworte und Artikel mit Aberglaube beginnen, ist naheliegend. Es sind sehr zahlreiche Stichworte aus dem ganzen Bereich des Lebens und dieser Epoche bis etwa hin zu Kaffee und Kaffeehaus oder Perücke und Zopf gewählt worden. Die große Zahl der Artikel führt wohl dazu, die Artikel sehr knapp und kurz zu fassen. Man kann bedauern, daß dem einen oder anderen Artikel über eine einschneidendere Frage nicht die ihm gebührende Ausführlichkeit gegeben wurde. Über Theologie und Religion in der Aufklärung ließe sich beim heutigen Forschungsstand sicher mehr sagen. Aber wer zu einzelnen Themen mehr lesen will, kann auf die angegebene Literatur zurückgreifen.

Beigegeben ist dem Bd ein Autorenverzeichnis und ein Stichwortverzeichnis. Leider sind beim Autorenverzeichnis die von den Vf. erarbeiteten Artikel nicht benannt. Für erste Informationen ist dieser Bd sicher sehr hilfreich.

Passau Philipp Schäfer

„... in der Schar derer, die da feiern." Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Cornehl / Martin Dutzmann / Andreas Strauch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 234 S. mit 4 Abb., kart. DM 36,00 ISBN: 3-525-60387-8

„Der Glaube braucht das Fest. Das Fest nährt den Glauben" (7). Mit diesen knappen Worten wird in der Einleitung des Sammelbdes, der zugleich eine Festgabe für Friedrich Wintzer ist, die Brisanz des Themas umrissen. Leider fehlen, wie letzthin Arno Schilson in einem umfangreichen Literaturbericht (LJ 44 [1994], 3–32) belegen konnte, von einigen bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen, neuere weiterführende Arbeiten zur theologischen Sinngestalt und zur Anthropologie von Fest und Feier. Der vorliegende Bd enthält Aufsätze, die diese Lücke zu schließen helfen. Von den zahlreichen Beiträgen des Sammelbandes können nur wenige ausführlicher vorgestellt werden.

Hans-Dieter Bastian legt eine Skizze zur politischen Religion der Neuzeit vor: *„Kampf um die Feste – Kampf um die Köpfe"* (15–32). Der materialreiche Beitrag zeichnet ein anschauliches Bild von den Festen der Französischen Revolution über die Nationalfeste des 19. Jh.s und den 1. Mai bis zum totalitären Feierkult des 20. Jh.s. Vf. diagnostiziert eine Verlagerung der *Soteriologie und Eschatologie* ins Diesseits (31). So könne man zwar von einem Abstoßen des christlichen Glaubens sprechen, nicht aber von einem Verzicht auf Religion. Den Theologen hält Vf. Hilflosigkeit „gegenüber der Verführungshermeneutik der politischen, sozialen und nationalen Heilsreligionen" vor (ebd.).

Lehrreich ist die Darstellung der Festtheorie Schleiermachers, die Dietrich Rössler, indem er schon die zentrale These Schleiermachers aufgreift, unter die Überschrift *„Unterbrechungen des Lebens"* stellt (33–40). Für Schleiermacher habe das Fest vor allem eschatologischen Charakter besessen, insofern es das darstellen sollte, was Glaube und Vernunft als letztes Ziel vorgegeben war. So nimmt das Fest „das Bewußtsein der Seeligkeit" (37) vorweg. Dies geschieht in Gemeinschaft, also dort, wo der einzelne mit anderen, in Übereinstimmung oder Unterscheidung, aber seiner selbst bewußt, zusammenwirkt (vgl. 38). Die Religion als *belebende Kraft* muß dem Fest bereits vorangehen, das Fest muß mit dem Gottesdienst in Zusammenhang stehen. Das Fest ist insofern Unterbrechung des alltäglichen Lebens, als es dem Selbstbewußtsein Raum gibt, um von allen äußeren Umständen unabhängig *„rein durch sich selbst"* zu sein (39). Interessant wäre über diesen Beitrag hinaus die Konfrontation des Ansatzes von Schleiermacher mit modernen Festtheorien. Gerade für die Auseinandersetzung mit den säkularen Festen der Erlebnisgesellschaft sind die hier referierten Überlegungen von großer Bedeutung.

Hennig Schröer handelt über *„Kirchliche Feste im Spiegel der zeitgenössischen Literatur"* (41–55). Er lädt ein zu einer heilsamen Auseinandersetzung mit der Kritik, dem Widerspruch oder auch einfach nur der ganz anderen Perspektive der modernen Literatur hinsichtlich des christlichen Festes. Auf die Wahrnehmung solch andersgearteter Sprachspiele kann eine verantwortete theologische Heortologie nicht verzichten.

Ein Beispiel für eine Betrachtung des Festes, die sich der Gegenwart verpflichtet weiß, aber ganz und gar nicht traditionsfern ist, legt Karl-Heinrich Bieritz vor: *„Der Text, die Predigt und die Zeit. Prolegomena zu einer Adventspredigt"* (71–87). Im Blick auf die medial synchronisierte und technisch nivellierte Zeit stellt der Vf. dar, wie Zeit Zeichengestalt erhält: durch die kosmisch-vegetativen Zyklen, die kulturellen Deutungen der Zeitwechsel, die Verbindung von Zeit und geschichtlichen Erfahrungen. Das Kirchenjahr hat daran teil durch seine Feste, seine Symbole, vor allem durch die Erinnerung, die im heilsgeschichtlichen Ereignis immer das Ganze des Christusmysteriums sieht. (Leider fehlt der Begriff *Anamnese* in dieser Passage [vgl. 79], der u. E. das Angesprochene theologisch noch deutlicher konturieren könnte!) Am Beispiel des Weihnachtsfestes entwirft der Vf. die Hypothese, daß „der (heils-)geschichtliche Sinn des Festes ... sozusagen auf die zweite Ebene zurückgeführt und dem hier präsenten Konglomerat jener kulturell-religiösen Deutungen eingefügt (wird), die in Gestalt mehrdeutiger, schwer erschließbarer Bilder in den Seelen wirken" (81). Das Fest ist dann der Versuch, sich des eigenen Ursprungs zu vergewissern. Das funktioniert, so lange die Erinnerung lebt. Doch was geschieht, wenn sie schwindet? (Und, so darf man über den Vf. hinaus fragen, ist sie nicht weitenteils schon geschwunden?) Vf. entwirft das Programm einer Homiletik, die diese *Volksreligion* wohl akzeptiert, gleichzeitig aber kritisch beobachtet, wo die *Zivilreligion* nicht Lebensbejahung, sondern Selbstzerstörung impliziert. Die Differenz zum Evangelium ist im Bewußtsein zu halten.

Manfred Josuttis spricht sich in seinem Beitrag *„Weihnachten – das Fest und die Predigt"* (88–97) für eine Heortologie aus, die das einzelne Fest nicht einfach im biblisch-kirchlichen Kontext interpretiert, sondern Anthropologie

und Humanwissenschaft wesentlich einbezieht. Für alle drei Dimensionen des Festes, die er erhebt, individuelles Verhalten und Erleben, ikonische Darstellung und *Story* sieht er „eine Konvergenz zwischen biblisch begründeter und außerkirchlicher Festgestaltung" (91). Ikone und Story geben dem Fest das Profil, das Einfluß nimmt auf kollektives und individuelles Erleben. Die Predigt und, so darf man wohl fortführen, die christliche Festtheorie müssen deshalb das Fest weit über den binnenkirchlichen Raum hinweg ernst nehmen, denn Weihnachten, so J., sei „längst kein kirchliches Eigentum mehr" (94).

Die weiteren Beiträge seien nur kurz genannt: Gerhard Sauter, *„Kein Jahr von unserer Zeit verfliegt, das dich nicht kommen sieht". Dogmatische Implikationen des Kirchenjahres* (56–68); Andreas Strauch, *Die Predigt zur Jahreswende. Eindrücke und Folgerungen aus der jüngeren Predigtgeschichte* (98–116); Peter Cornehl, *Die längste aller Nächte. Zumutungen der Osternacht* (117–133); Eberhard Winkler, *Praktisch-theologische Überlegungen zum Erntedankfest* (134–146); Martin Honecker, *Der Bußtag – eine Verlegenheit* (147–159); Gustav A. Krieg, *Jenseits der Apokalypse? Problemanzeigen zur neueren Gottesdienstheorie* (163–179); Renate Gerhard, *„... und das Fest mit uns feierst". Tendenzen gegenwärtiger Abendmahlstheologie und Abendmahlsfrömmigkeit im Spiegel neuerer Eucharistiegebete* (180–193); Jürgen Henkys, *Stunde des Wunders. Über ein Abendmahlslied von Svein Ellingsen* (194–199); Martin Dutzmann, *Gottesdienst am Nationalfeiertag?* (200–211); Peter Hennig, *Mit Konfirmanden Feste feiern* (212–222); Peter Brandt, *Der Heilige Geist und Corporate Identity. Kybernetische Konsequenzen aus Pfingstfest und neuerer Managementtheorie* (223–234).

Die Aufsätze des Bdes sind beachtlich, wenngleich man bei mancher Position und manchem Modell Widerspruch anmelden möchte. Chancen wie Schwierigkeiten der heutigen Festkultur innerhalb wie außerhalb der Kirchen werden ernstgenommen, um die unterscheidende Charakteristik christlicher Feste für die Gegenwart herausarbeiten zu können. Insgesamt werden jedoch interessante Perspektiven aufgezeigt für eine noch stärkere innergesellschaftliche Profilierung der christlichen Festkultur. Die Differenzen zwischen den Festen der Erlebnisgesellschaft und den christlichen Festen sind mittlerweile so offensichtlich, daß man letztere geradezu als Orte des Humanen in einem Umfeld proklamieren möchte, welches das Fest längst auf einen *Kult des Diesseitigen* reduziert hat. Dafür liefert der Sammelbd anregende Überlegungen.

Trier Benedikt Kranemann

Exegese des AT und NT

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

Vorliegende Monographie ist die bei Prof. Dr. J. Gnilka erstellte, für die Drucklegung nur formal überarbeitete und im Sommersemester 1993 von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommene Diss. der Vf.in.

Legen Titel und Untertitel eher eine der Erzählforschung verpflichtete Auslegung der verschachtelten Doppelwundergeschichte Mk 5,21–43 nahe, hat sich D. Oppel tatsächlich ein umfangreicheres und in gewisser Hinsicht anspruchsvolleres Ziel gesetzt: Orientiert an einem konkreten Textbeispiel möchte sie mit Hilfe einer vergleichenden Auswertung verschiedener Auslegungskonzeptionen (der historisch-kritischen, der struktural-semantischen, der narrativen und der patristischen) dazu beitragen, die *„synchrone Textbetrachtung"* auch im Blick auf potentielle Anknüpfungspunkte für eine aktualisierende Auslegung zu bereichern (vgl. 16).

O. beginnt mit einem Überblick zum *Stand der historisch-kritischen Forschung* zu Mk 5,21–43 (21–46). Hier stellt sie (teils recht additiv gefaßt) form-, traditions- und redaktionskritische Positionen dar und nennt „Ansätze zu einer symbolischen Deutung" (33–35). In diesem Zusammenhang (vgl. 35–45) und dann bei den folgenden Analysen (vgl. 117–119, 176–184, 260) hebt sie insbesondere auf das Stilmittel der Verschachtelung ab und profiliert den erzählerischen und theologischen Gewinn dieses Sandwich-Verfahrens: „Verschachtelung wäre dann markinisch ein Stilmittel, das die Konfliktstruktur der Begegnung mit Jesus scharf heraushebt" (184).

Die ersten zwei Hauptkap. sind der *struktural-semantischen Analytik* nach A. J. Greimas und dem *narrative criticism* gewidmet – jeweils hinsichtlich ihrer Methodologie und Terminologie als auch in Anwendung auf Mk 5,21–43 als Testfall:

(I) Umsichtig werden im ersten Anlauf Genese und Methodologie des strukturalistischen Ansatzes in Grundzügen (Inventarisierung der Textelemente, Aktantenmodell, Kontraktstruktur, narratives Programm, semiotisches Viereck) vorgestellt (47–81) und auch die Grenze dieses Ansatzes, die Autosemantik, nicht verschwiegen (48f). Die Auslegung von Mk 5,21–43 (82–120) vollzieht das oben vorgestellte Konzept, informiert und sensibilisiert für die organisierenden Momente des narrativen Programms in Mk 5,22–24.35–43 (Manipulation – Kompetenz – Performanz I – vorläufige Sanktion – Performanz II – endgültige Sanktion) und 5,25–34 (Kompetenz, Performanz und Eigensanktion der Frau – Performanz Jesu – Manipulation und Sanktion). Sowohl Jairus als auch die geheilte Frau vollziehen einen Lernprozeß, worin die von ihnen erhoffte Rettung tatsächlich besteht: „Sie ist sowohl Aktivität des Glaubens als auch ganzheitliche Konjunktion mit dem Leben, das Jesus meint" (117). Immerhin ein bißchen weniger technisch verfremdet formuliert die Autorin ebd.: „Was beide Erzählungen miteinander verbindet, ist, daß auf die Initiative Jesu jeweils die Kontraktbedingungen neu vorgegeben und auf einer Ebene neu organisiert werden, die den Rahmen des Normalen verläßt. Erwartung der Suchenden und Zuneigung des gesuchten Objekts werden zugleich erfüllt und völlig überstiegen."

(II) Anders als die strukturalistische Systematik rechnet die *narrative Textanalyse* mit einem internen (= erzählte Kommunikation) und einem externen (= Kommunikation durch Erzählung) Gespräch zwischen Erzähler und Leser (vgl. 121–142). Aus ihrer Darstellung der Kategorien einer narrativen Analyse sei insbesondere der Hinweis auf die in Mk 5,21–43 wichtigen „minor characters" im Markusevangelium herausgehoben: „Jairus und die unbekannte Frau stehen jeweils am entgegengesetzten Ende der sozialen Leiter innerhalb der jüdischen Gesellschaft ... Sie ergreifen beide selbst die Initiative, und Jesus reagiert positiv auf die Aufforderung, die von unbekannten Menschen an ihn ergeht" (153; vgl. 139, 153–155). Die folgende Anwendung auf das Textbeispiel kann überzeugend darlegen, wie sich die Charaktere in Mk 5,21–43 in ihrer Zuordnung gegenseitig profilieren (150–156) und markinische Leitworte (vgl. hierzu die erhellende Definition von Martin Buber; ebd. 141) interpretierend plaziert worden (156–176). Mk 5,21–43 wird so für den Leser „zu einer symbolischen Kurzfassung für das Markusevangelium, die brennpunktartig an zwei Begegnungserzählungen an die Spannung zwischen Tod und Leben, Verengung und Befreiung zeigt, in die nicht nur alle beteiligten Charaktere der Erzählung selbst, sondern jeder Leser unmittelbar und dauernd hineingestellt sind" (175f).

Der dritte Hauptteil *„Wege der Aktualisierung von Heilungserzählungen am Beispiel patristischer Homilien des vierten und sechsten Jahrhunderts zu Mk 5,21–43 parr."* (185–255) fragt immer im Blick auf Mk 5,21–43 nach der Hermeneutik der patristischen Schriftauslegung und ihrer potentiellen Bedeutung für Schriftauslegung heute.

An acht Auszügen aus Kirchenväter-Kommentaren (Hilarius von Poitiers; Ephrem der Syrer; Ambrosius; Augustinus; Petrus Chrysologus; Cyrill von Alexandrien; Johannes Chrysostomus; Jakob von Sarug; Romanos der Melode) weist sie die jeweils unterschiedlich große Nähe zu einer heilsgeschichtlich-typologischen oder zu einer allegorischen Auslegungsweise auf. Die bei den Kirchenvätern dominierende typologische Deutung sieht in der Doppelwundergeschichte z. B. die *Synagoge* (= Haus des Jairus bzw. die kranke Tochter) und die *Kirche aus den Heiden* (= die geheilte Frau) abgebildet.

Auf S. 16 faßt O. die patristischen Homilien mißverständlich mit der struktural-semantischen und der narrativen Auslegung unter das Signet „synchrone Auslegung".

Die Berücksichtigung und Dokumentation auch der patristischen Schriftauslegung ist verdienstvoll und erweitert den Blickwinkel – sicher sind hier manche Schätze neu zu entdecken. Leider führen die abschließenden Erwägungen nicht über Andeutungen zu geistlich-liturgischer Interpretation und Vergegenwärtigung hinaus.

Die *Zusammenfassung* (256–263) gibt eine knappe wertende Einschätzung des heuristischen Potentials der drei verhandelten Zugänge und weist auf ihre Grenzen hin.

Die Arbeit von O. ermöglicht den Lesern einen guten, nicht durch Voreingenommenheiten getrübten Einblick und Durchblick zur Exegese von MK 5,21–43 unter den verschiedenen methodischen Hinsichten. Ihre Ausführungen, die eine ganze Reihe wertvolle Beobachtungen beinhalten, weisen erneut auf den Hiatus hin zwischen den historisch, struktural und/oder narrativ rekonstruierenden Auslegungsverfahren und der ekklesialen Lesung und Verkündigung des Evangeliums. Sowenig dieser kurzschlüssig übersprungen werden darf, so fruchtbar erweist sich für die wissenschaftliche Exegese die Berücksichtigung des ureigenen Ortes der Heiligen Schrift im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden (et vice versa).

Würzburg Klaus Scholtissek

Metzger, Bruce M.: **A Textual Commentary on the Greek New Testament.** Second Edition, hg. v. B. Aland u. a. – Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft 1994. XIV, 696 S. (The Greek New Testament, 4), kart. DM 38,00 ISBN: 3-438-06010-8

When B. M. Metzger's Textual Commentary (= Comm[1]) was issued in 1971 it was intended to accompany the 3rd. edition of the United Bible Societies' *Greek New Testament* (= UBS[3]). The 4th. edi-

tion of that text was published in 1993 and reviewed in *ThRv 90 (1994) cols. 9–20.* As the 4th. edition has a revised *apparatus* it was clear that M.s Commentary was also in need of revision. We now have Comm². UBS⁴ removed 293 variation units that had appeared in the previous edition. These are therefore deleted from Com² (M. gives on p. v the erroneous figure 273, taken from the text vol. p. 2*). According to M., repeating the figure on UBS⁴ p. 2*, UBS⁴ added 284 different variation units in the new edition of the text. That too seems an incorrect figure. Footnote 5 of my earlier review (op. cit.) also reached that total, but I was wrong to count 30 v. ll. in John; there seem to be only 29. The total of added variation units is thus 283.

What M. has done is to provide comments on these 283 new variants. In some cases he has combined two or more variants into one note (as at John 8:7 and 21:15ff). Many entries are entirely new, but M. has not had to write all of them afresh for Comm², because 79 of them were in Comm¹ among the 600 or so additional variants he included there. The numbers of new comments for each NT book are as follows (the figures in brackets are for those notes previously in M.s earlier stock of additional discussions): Matt 25 (6); Mark 16 (2); Luke 19 (1); John 26 (5); Acts 47 (35); Rom 14 (3); 1 Cor 12 (3); 2 Cor 10 (4); Gal 7 (2); Eph 13 (3); Phil 9; Col 7 (1); 1 Thess 5 (1); 1 Tim 9 (1); 2 Tim 2 (1); Philm 1; Heb 9 (1); Jas 6 (2); 1 Pet 13 (3); 2 Pet 5; 1 John 8; Jude 7 (3); Rev 10 (2). This means that the total number of discussions is slightly less in this new commentary i. e. c. 1910 compared with c. 2000.

However, we may perhaps assume that none of the new comments really represent *new* discussions within the committee. Because there have been no changes to the text of UBS⁴ compared with UBS³, all the discussions reported on by M. must go back to the time when the new text in UBS³ was being debated variant by variant and the committee at that time was reaching a decision which of the readings were to be displayed in that text's apparatus. One revealing insight into the way the old UBS committee functioned was seen in Comm¹ in the 32 signed dissentient notes appended to some discussions. Where those discussions survive in the new edition the appended notes have been preserved. The committee responsible for the changed apparatus in UBS⁴ was obviously more united – or perhaps more compliant to the dominant view! At any rate there seems to be only one new dissentient note. It is signed by M. himself at Jas 5:4 (where the objection is to a reading allocated an A rating by his colleagues!). Other members of the committee did not avail themselves of the opportunity to express their personal preferences in Comm². When the committee met in Freudenstadt in August 1981 to draw up the variation units to be included in UBS⁴ (which appeared 12 years later!), they also decided on the rating letters, A, B, C, D, that had been a feature of these editions' apparatus since the beginning. As well as allocating letters to the variation units to be newly included, they also voted anew on the surviving variants. The overall effect was to upgrade the letters, so that many previously C and D rated variants were raised by one or sometimes by two points on the scale, thus giving the impression that the text of UBS⁴ was more securely established than had previously been the case. That impression proves to be illusory, or at least highlights the sheer arbitrariness of the whole dubious rating system. Now that we have Comm² we can see that an upgraded rating has not been occasioned by any additional or different arguments than had been presented in Comm¹. That is conspicuously so in the case of the so-called Western non-interpolations, all of which are upgraded by one or two points but where the Commentary gives no clue to new thinking behind these leaps of confidence at e. g. Luke 24:3; 6; 12; 36; 40; 51; 52.

Very few of the notes surviving from Comm¹ have been substantially altered. Changes may however be seen at John 2:24; Acts 21:25 (pr); Tit 3:15 (pr). Mostly the original comments remain unchanged.

46 of the additional variation units are explanations of bracketed word(s) in the text and these are routinely graded ‚C' (e. g. Matt 18:19; John 16:18; Rom 11:25). A very high proportion of added variants, 164 in fact, are rated ‚A' (e. g. Matt 11:27; 19:20; Mark 10:13; Rom 7:14; 22; 8:38). As in the previous edition we can see from the Commentary that many readings selected for the text were chosen merely because the committee judged them to be the *least unsatisfactory* or because of compromises (see John 1:19; I Cor 13:4; Eph 1:18; 4:9 [sec]). At John 7:52 the evidence is said to be *evenly divided* but the text of $p^{75vid}B$ is accepted with a ‚B' ranking! The exposure of the committee's thinking is highly revealing, and this is obviously one of the strengths of this Commentary.

Most comments are short. Only about 50 variants merit one page or more. Seven (Mark 1:16; 16:9f; Luke 22:17–20; Acts 1:2(!); 15:20,29; Rom 9:5; 14:23 run to 3–5 pages in length. Some newly added notes are very brief (see Rom 1:31; 2:16; 6:4). Shakespeare may have considered brevity the soul of wit, but too meagre a comment does not inform the reader of all the issues relevant to the decision-making by the committee. The note at 1 Peter 5:13 merely repeats the apparatus. Those at Luke 1:74; John 6:27; Jude 4 (sec) barely introduce the problems and do not help solve them.

The new Commentary also includes as an Appendix a supplementary list of 246 manuscripts referred to in the Commentary but which do not figure in the apparatus of the text vol. The list differs from the 265 included in Comm¹ because some of them now appear in UBS⁴. That is true of P^{69} Z 075 0150 6 180 453 459 610 1243 1573 1678 1841 1852 1891 1912 2062 2464 2298 which have now been deleted from the Appendix. But I seek in vain (in UBS⁴ or the Appendix) for the following: P^{53} found in the discussion at Acts 9:34; P^{56} at Acts 1:11; P^{57} at Acts 4:37; 049 (cited as Tischendorf S) at Acts 2:7, 17; 6:3, 8; 7:30; 9:25; 15:25; 19:16; 065 (cited as I) at John 19:14; 0192 at Mark 15:34; 7 at John 17:7; 101 (cited as 98) at Acts 2:7; 110 (cited as 28) at Acts 2:44; 141 (cited as 75) at Acts 13:18; 206 at Rev 16:16; 314 (cited as 23) at 1 Peter 1:7; 612 (cited as 134) at Acts 1:14; 643 at 1 John 2:7; 909 (cited as 225) at Acts 10:9; 1907 at 1 Thess 5:27; 1915 at Rom 1:7; 2042 at Rev 14:3; 2043 at Rev 14:20. 2040 at Rev 15:3 should presumably be 911, but neither number is in the Appendix or the list in UBS⁴ (911 stood in the list in UBS³). If the reader encountering manuscripts in the Commentary fails to find enlightenment from the list in the text vol. he is encouraged to find them in the Appendix to the Commentary, but if the search is fruitless he is left foundering. Why are these sundry manuscripts not in the Appendix? Conversely, not all the cursives listed in the Appendix seem to be present in the discussions in Comm². Others more observant than I may be able to find 236 317 418 807 1178 1893 2145 2147. I have not located them in the discussions.

Other problems likely to confuse the unwary survive in this edition of the Commentary. Readers expecting all the manuscript sigla to be from the Gregory-Aland system will be nonplussed by the following gospel manuscripts cited elsewhere in the NT: N at Acts 7:36; 8 at Acts 12:6; 10 at Gal 2:14; Col 4:13; 236 at Heb 1:3; 598 at Rev 14:8; 807 at Jas 4:5; 1288 at Rev 15:15; 1341 at Rev 19:13; 2131 (an eap manuscript) at Rev 14:5; 2321 at Rev 11:18; 18:3; 19:13; 2322 at Rev 11:18; 13:10 (pr.). It is not clear what manuscripts are represented by these sigla. Tischendorf's sigla for manuscripts occasionally surface alongside Gregory-Aland sigla in other discussions. Unlike the examples just given, the following manuscripts are listed in either the Appendix or UBS⁴ under their Gregory number. The ones I have spotted are as follows (I give the Gregory number in brackets): E (051) at Rev 21:3; G (095) at Acts 3:3; I (096) at Acts 2:6, 17; M (0121) at 1 Cor 16:19, 23; 2 Cor 1:1; M (0243) at Heb 1:3; 13:21; N (0122) at Gal 5:20; O (081) at 2 Cor 2:9; 31 (104) at 2 Thess *subscriptio;* 37 (69) at 2 Thess 2:8; 224 (876) at Jude 12. It seems unnecessarily confusing to expect readers to be able to juggle with the current, conventional numbers as well as being able to recognise and convert the sigla of manuscripts being cited under a now obsolete system. 2321 in the note at Rev 11:18; 18:3 should be 2329 (see the apparatus to UBS⁴ at Rev 18:3). 2322, a gospel manuscript at Rev 13:10 should be 2351 (according to the apparatus to UBS⁴). At Rev 11:18, Comm² refers to 2322 (and 2321!).

Some anomalies in Comm¹ are now removed. The comment at Matt 23:9 was (irrationally) given a rating letter (C) in Comm¹ even though the v. l. was not in UBS³; the v. l. now appears in the apparatus to UBS⁴, and a revised comment rated B is given. Other places where M. gave one of his additional notes a rating letter are: John 21:23 (now moved up from D to C); 2 Cor 5:3 (D–C); Jas 5:4 (C–A); Rev 18:2. To see rating letters attached to variants not in the text volume's apparatus was bewildering. We suggest that those variants were considered, unsuccessfully, for the apparatus of UBS³ and had been written up by M. with that in mind. Only now with the reconsideration of the whole apparatus for UBS⁴ are these variants admitted to the apparatus.

At John 18:13–27 M.s note has lost its rating letter (A), even though the accompanying variant has been retained in UBS⁴. Why? As far as I can see, there are no remaining comments that have been allocated a rating letter for a discussion, the apparatus to which is not printed in the accompanying text vol. In Comm² it seems as if we can identify all M.s additional notes by their absent rating letter. It is not clear why there are two similar notes at Eph 6:24, one merely repeating the comments from Comm¹.

The committee was strangely scrupulous in including in the apparatus at the end of most books variants adding amen. This practice has been retained in UBS⁴, even though it requires repetitive

notes in the Commentary telling us that the longer text is a liturgical addition. In some cases our attention is drawn to the comments at Matt 28:20. Comm[2] has expanded this practice by adding such a note at the end of John; John 21:25 does not include an apparatus for v. l. + amen. Amen is printed in the text at the end of Gal and Jude and is bracketed in the text of 2 Peter (because the committee's two favourite manuscripts, Sinaiticus and Vaticanus are divided here!). A note appears in the Commentary at 2 Peter, but not in Jude or Gal, although such a note was present in Comm[1] for Gal. The apparatus to 2 Tim 4:22 refers to the addition of amen in some manuscripts: this is not picked up in the Commentary. (Nor is there a note to pick up v. l. + amen at Rom 16:24 [20]). At 1 Peter 5:14 the note is headed „omit amen" even though the issue is that some manuscripts add it! The heading should be merely the last word printed in the text as is the case elsewhere (cf. Matt 28:20). The same applies to Rev 22:21: there the v. l. in the apparatus is included alongside v. l. +/– meta touton.

There is no note about the presence in one manuscript of part of the pericope of the adulteress in the Commentary referred to in the apparatus to Luke 24:53 (cf. John 21:25).

Corrections at the sensitive v. l. at 1 Cor 14:34–5 about Fuldensis are needed in the light of P. B. Payne, „Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus and 1 Cor 14:34–5" *NTS* 41 (1995) pp. 240–62, esp. p. 242. M. has subsequently accepted Payne's findings.

We thank Prof. M. for having provided a Commentary to be the companion to the new UBS text. As with Comm[1] this work will be the first port of call for all who seek enlightenment from the apparatus. We may not always agree with the methodology or the results but we cannot but marvel at the enviably lucid explanations that M. has encapsulated. The general introduction has been adjusted (particularly to remove the Caesarean text-type from the discussion), and the introduction to the special problems in Acts has been extensively updated to include the recent studies by Delebecque, Boismard and Lamouille, Strange and Barbara Aland. P^{69} has been added to the list of Western witnesses (p. 15*). The thinner paper gives us a slimmer volume than Comm[1]: smaller type has reduced the number of pages by about 86.

Leeds J. K. Elliott

Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr. bearbeitet von Klaus Wachtel und Klaus Witte mit einer Einleitung von Barbara Aland. – Berlin: de Gruyter 1994. 359 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 22), Leinen DM 208,00 ISBN: 3-11-014612-6

So far three vol. have appeared in this series *Das Neue Testament auf Papyrus*. The first on the Catholic Epistles appeared in 1986, the second in 1989 covered Romans, I and II Corinthians. Now we have the rest of the Paulines (including Hebrews). Sixteen papyri contain parts of the 11 epistles in this volume. They are P^{12} P^{13} P^{16} P^{17} P^{30} P^{32} P^{46} P^{49} P^{51} P^{61} P^{65} P^{79} P^{87} P^{89} P^{92} P^{99}. P^{99} is new and is a strange addition to the official register: it is not a continuous NT manuscript – it is in fact a lexicon, containing examples taken from Galatians and Ephesians (as well as from Romans and II Corinthians). This papyrus did not occur in the previous volume, despite the fact that P^{99} has been known for over 15 years. However, a full transcript of the lemmata for all four epistles occurs in the introduction to the present book.

The format of the vol. is consistent with the others in the series. There is an introduction which includes a listing of all the uncials to be found in the second (i. e. the critical) apparatus, and an essay on the importance of the uncial witnesses. Only after all this do we come to the descriptions of the 16 papyri, with details of the fragments, their orthography, dating, textual character etc. The bulk of the vol. is given over to the text of the epistles according to Nestle[27]. Below each line is printed the line(s) of text for each of the papyri extant there. Not surprisingly, many verses (especially in the Pastorals and in I and II Thessalonians) are not found in our extant papyri, although these epistles are represented in other early witnesses. Once again P^{46} is our most extensive manuscript: without its existence our evidence on papyrus for these epistles would be sparse. The first section of *marginalia* deals with problems of decipherment of the papyri, the second is a good and full conventional critical apparatus giving the readings in all papyri and most uncials. As a result we get a splendid presentation of the Greek evidence up to the 8th. century in a way that is clearly set out and visually attractive.

As a consequence the title to the series is somewhat misleading. Both the introduction and the apparatus draw our attention (quite rightly) to *all* uncial witnesses in Greek no matter what the writing material. As so often, the arbitrary division of these witnesses into uncials on papyrus and uncials on parchment is unnecessary and tends to give undue and unfair prominence to the papyri. Fragmentary manuscripts of all types need specialist attention and careful interpretation. As far as the papyri are concerned this series certainly helps our understanding of their contents. What we lack is a comparable presentation of fragmentary uncials on parchment.

The Vorwort is over the name of Barbara Aland. According to the title page she too was responsible for the 20 page Einleitung (on the uncials) within the Einführung. Klaus Wachtel seems to have been the editor responsible for the collations of the papyri and Michael Witte prepared the apparatus. Together they were responsible for bringing the finished work to the press.

Their accuracy and the splendid achievements of the publisher are to be congratulated. Once again the Münster Institut has served the cause of NT textual criticism in an exemplary manner. With the publication of the second part of this volume scholarship is now better equipped to refer to the papyrus fragments of these epistles.

Leeds J. K. Elliott

Kirchengeschichte

Buschmann, Gerd: **Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie.** Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. XIII, 363 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 70), geb. DM 178,00 ISBN: 3-11-014199-X

Die 1991 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Hamburg angenommene und von H. Paulsen betreute Diss. formuliert ihr Ziel nicht ohne Selbstbewußtsein: Sie beabsichtigt, „die Erforschung der frühen Märtyrerliteratur exemplarisch am Martyrium Polycarpi von einem historisierenden Mißverständnis zu befreien und sie (. . .) von einem literarkritischen in ein formkritisches Stadium zu überführen" (1).

Das Martyrium des Polycarp war in der Vergangenheit Gegenstand ausführlicher literarkritischer Untersuchungen, doch hat sich gegen die Thesen Hans von Campenhausens von 1957 zur Redaktionsgeschichte des Textes seit 1970 ein neuer Konsens gebildet, für den die Namen L. W. Barnard, Th. Baumeister, B. Dehandschutter und V. Saxer stehen, dessen Arbeiten Gerd Buschmann jedoch nur zum Teil kennt.[1] Man geht nunmehr von einer weitgehenden Einheitlichkeit der Kap. 1–20 aus. Diesem Ergebnis folgt auch B. und versucht, es mit formkritischen Beobachtungen zu untermauern. Das *MartPol* ist nach seiner Meinung ein echter Brief, kurz nach dem Tod Polykarps 155/56 n. Chr. entstanden (20); mit der Studie von S. Ronchey[2], die freilich hinsichtlich Polycarps Todesdatum sowie der Abfassung des Berichts erneut zur Spätdatierung neigt, setzt sich B. dabei nicht auseinander. Gegen v. Campenhausens Interpolationshypothese wendet er mit guten Gründen ein, Briefe gehörten stets zu einer Gattung mit starker Formenmischung; die formkritisch zu unterscheidenden „symbouleutischen" und „epideiktischen" Elemente des Briefs literarkritisch durch Textredaktion erklären zu wollen, sei ein methodisch falscher Ansatz.

Für B. ist unter den Martyrertexten die Briefform (vgl. auch den Brief über die Martyrer von Lyon, 177) die gattungsgeschichtlich primäre. Ihr Ziel sei aber nicht, das Martyrium unter authentisch-historischen Gesichtspunkten zu schildern, sondern Paränese. Die Martyrerbriefe seien „tendenziös-kerygmatische" Literatur, speziell beim *MartPol* zeige sich „eine lehrhaft-katholische paränetische Ausrichtung" (30). Der Brief sei ein „homogenes, innerchristlich-antimontanistisches und katholisches Lehrschreiben" (173), der eine „autoritäre Traditionslinie: Jesus Christus – Märtyrer – jetzige Christen" vertrete und eine „autoritätsorientierte Exempla-Ethik" (126). Seine Adressaten „stehen doch wohl in der Gefahr, den Montanismus als die wahre Lehre zu betrachten" (255), d. h. die Prophetie höher zu bewerten als das Amt, und den Drang zum Martyrium zu verherrlichen, was im Verhalten Polycarps keine Stütze findet.

Auf diese Weise leiten sich die ersten christlichen Martyrertexte nach B. in Übereinstimmung mit H. W. Surkau aus den jüdischen Vorbilderzählungen ab (2 Makk 6f; 4 Makk 17), nicht jedoch von den Verhörprotokollen. Das Verhör habe im *MartPol* (noch) keine sonderliche Rolle gespielt. Erst als die Form des Briefes fortgefallen sei und sich die Martyrertexte innerhalb der patristischen Literatur

[1] Von diesem zum Thema nachzutragen: Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyres authentiques des premiers siècles, Bern/Frankfurt/New York 1986, 27–35; sowie die Einleitung zum MartPol in: ders., Atti dei martiri dei primi tre secoli, Padua [2]1989, 33–40.

[2] Indagine sul martirio di San Policarpo (Istituto storico italiano per il medio evo. Nuovi studi storici, 6), Roma 1990.

weiterentwickelt hätten, sei mit deren Interesse am Dialog auch das am Verhör des Martyrers in den Vordergrund gerückt. Doch auch dabei sei nicht ein historisches Interesse leitend gewesen, sondern das apologetische, welches die altchristlichen Dialoge kennzeichnet. Wie diese wendeten sich die späteren hellenistisch geprägten Martyrerakten dann nach B. auch *ad extram*, seien „Propagandamittel" (208). Dies muß jedoch bezweifelt werden angesichts der Bedeutung, welche viele Texte für die innerkirchliche Kultätiologie besaßen. Nicht ganz konsequent spricht ihnen B. an einer Stelle auch eine Funktion *ad intram*, nämlich „Glaubensstärkung", zu (210). Den Zusammenhang zwischen Apologetik nach außen und ihrer Wirkung nach innen entfaltet B. nicht. Seine Feststellungen zu den apologetischen Grundintentionen sind im übrigen nicht sonderlich neu, vielmehr gehören sie zum Handbuchwissen. Bei der Übernahme apologetischer Themen und Gedankengänge handele es „sich wohl um eine bei den Acta nicht seltene literarische Bearbeitung".[3]

B.s Position ist mit seinen eigenen Worten so zusammenzufassen: „Frühchristliche Märtyrertexte werden also gerade nicht aus historisch zuverlässigen (‚authentischen') Bericht-Formen heraus erweiternd entstanden sein, sondern anders herum: Die paränetische Grundintention konnte sich vorbildhafte und identifikatorische Elemente für ihre Tendenz einverleiben. Selbst bei den narrativen Elementen liegt das Gewicht im *MartPol* nicht auf den rein faktischen Elementen, sondern eher auf lobenden, preisenden, mithin kerygmatischen Elementen (. . .)! Die Frage nach dem historischen Kern und nach Authentizität ist von daher absurd." (99)

Ein alter Vorwurf, insbesondere gegenüber der Formkritik Bultmannscher Art lautet, sie löse die Geschichte ins Kerygma auf. Dieser Gefahr ist B. mit zahlreichen Ausfällen gegen den „Historismus" der bisherigen Forschung (41; 66f; 172; 211) nicht entgangen, die nach dem historischen Kern bzw. den „echten" Martyrien frug. Eine solche Fragestellung ist mit „Historismus" wohl kaum treffend gekennzeichnet,[4] markiert sie doch die Grundfrage jeder historischen Kritik und damit jeder ernstzunehmenden geschichtswissenschaftlichen Arbeit. Indessen zeigt sich an dieser Wertung B.s ein nicht geringes Defizit an methodischer Reflexion, welches merkwürdig mit dem hohen Anspruch kontrastiert, den seine Arbeit sonst kennzeichnet.

Was das formgeschichtliche Instrumentar anbelangt, dessen sich B. bedient, so ist es ganz den Entwürfen K. Bergers (Heidelberg) verpflichtet. Voraussetzungslos und ohne weitere Diskussion übernimmt B. die formgeschichtlichen Gattungsbegriffe Bergers. „Form" und „Gattung" sind freilich Sammelkategorien und von wissenschaftlicher (Re-)Konstruktion abhängig, die zu reflektieren wäre. Doch nicht einmal Rezensionen zu Bergers einschlägigen Veröffentlichungen wurden herbeigezogen (z. B.: I. Broer, in: ThRv 82 [1986], 195–197; W. Radl, in: BZ 30 [1986], 265–267). Ein Begriff wie „symbouleutisch", von Berger eingeführt, wird an keiner Stelle der Arbeit erläutert. (Er bezeichnet Gattungen, die dem Hörer zum Handeln oder Unterlassen raten.) Sosehr sich B. hier von Berger als abhängig erweist, folgt er ihm aber in anderer Hinsicht methodisch nicht. Berger schreibt in seiner „Einführung in die Formgeschichte" (Tübingen 1987, 185) mit kaum zu überbietender Deutlichkeit: „Die Frage nach der *Historizität* des Berichteten ist (. . .) *formgeschichtlich* nicht zu entscheiden. Denn einmal kann auch in einer fiktionalen Gattung Berichtetes ‚historisch' sein, zum anderen aber ist die Frage danach, was man als historisches Faktum (z. B. bei einer Angelophanie) anzusehen habe, am Ende eine Frage der Weltanschauung bzw. der Religionsgeschichte. Formgeschichte kann dieses überhaupt nicht klären."

Über die Weltanschauung des Vf.s soll hier nicht spekuliert werden. Deutlich ist jedenfalls ein kontroverstheologisch geprägtes Verständnis von Frühkatholizismus, welches ihn in unhistorischer Weise hindert, zu sehen, daß auch noch in der Form ihrer Bestreitung der Protestantismus von Grundentscheidungen abhängig ist, welche die Frühe Kirche bezüglich der Häresien, der Verehrung von Martyrern und Heiligen sowie von kirchlichen Strukturen traf. Die Vernachlässigung oder Mißachtung der trotz formgeschichtlicher Fragestellung immer mitgegebenen historischen Fragestellungen hat schließlich wohl auch eine gründliche Auseinandersetzung mit dem nicht einmal zitierten Buch von G. A. Bisbee (Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii, [Harvard Dissertations in Religion, 22], Philadelphia 1988) verhindert, in dem eine Analyse der auf Papyrus erhaltenen antiken Gerichtsprotokolle im Vergleich mit Verhören in frühchristlichen Martyrien bzw. Martyrerakten geleistet wird. Eine kritische Würdigung der Untersuchungen Bisbees gäbe der Grundthese B.s sicher sogar recht: Die Verhöre in Martyrerakten sind stets apologetisch bearbeitet oder sogar fiktionale Texte, jedoch auf der Basis einer tatsächlich existierenden Form, zu der bei Berger jedoch wenig zu finden ist. Daß sich B. damit nicht beschäftigt hat, bleibt ein großes Manko seiner Arbeit.

Als Ganze ist sie leider sehr redundant geschrieben und ihre Darstellung mit zu vielen Zitaten belastet. Einzelne Seiten gleichen einer Zitatmontage (z. B. 46f, 179), wobei die zahlreichen flämischen Zitate aus Dehandschutter manchem unverständlich bleiben dürften, der nicht ein wenig Plattdeutsch oder Westfälisch versteht. Die Zahl der Druckfehler ist sehr gering: S. 189 heißt es „Tempelrinne" statt „Tempelzinne", S. 212 muß es mit Bezug auf Rez(ension) B der Akten Justins „trotz ihrer" statt „trotz seiner" heißen, S. 235 ist der Trennungsstrich in sekundär zu tilgen, S. 272 ist vor „Dan 3" ein Komma statt eines Punktes zu setzen, S. 277 unten fehlt im vorletzten Satz das Verbum. Der Bd ist, wie beim Verlag üblich, solide ausgestattet. Beim Druck handelt es sich um die Wiedergabe eines Computerausdrucks.

Die Bedeutung der Diss. besteht vor allem in zahlreichen sehr nützlichen Einzelbeobachtungen nicht nur zum Polykarpmartyrium, sondern auch zu den Scillitanischen Akten, den Akten des Apollonius, Justins und seiner Gefährten, des Carpus, Papylus und der Agothonike, dem Martyrium der Perpetua und Felicitas, des Jesaja und der Lugdunenser sowie zur Entwicklungsgeschichte der Martyrerliteratur. Sie wird deshalb der künftigen Forschung mit Sicherheit in profitabler Weise als Steinbruch dienen. B. hat das Tor zur Formgeschichte der *acta martyrum* aufgestoßen, dann aber den weiteren Weg durch Vernachlässigung der historischen Fragestellung ein gutes Stück weit wieder verstellt.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

[3] B. Altaner / A. Stuiber, Patrologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien [8]1978, 91.

[4] Vgl. zur Begriffsgeschichte: HWP 3 (1974), 1141–1147; M. Murrmann-Kahl, Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie, Gütersloh 1992, 75f, 127–131.

Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert, hg. v. Claudia Opitz / Hedwig Röckelein / Gabriela Signori / Guy Marchal. – Zürich: Chronos 1993. 340 S. (Clio Lucernensis, 2), kart. DM 44,00 ISBN: 3-905311-12-7

Der vorliegende Bd enthält die Beiträge einer Tagung über Marienverehrung im sozialhistorischen Kontext, die 1992 am philosophischen Institut der Theol. Fak. in Luzern stattgefunden hat – vorbereitet und durchgeführt von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern der Universitäten Bielefeld, Hamburg und Luzern. Die 15 Beiträge sind nicht primär von einem rein theologischen Erkenntnisinteresse geleitet, sondern hier wird die reizvolle Gradwanderung zwischen Theologie und anderen Wissenschaften angestrebt – mit einem deutlichen historischen Schwerpunkt.

Die einzelnen Studien sind in drei Kap.n unter folgenden Überschriften zusammengefaßt: *I. Marienbilder und Marienleben in Kunst, Literatur und Wissenschaft:* Literaturwissenschaftler Horst Wenzel (Die Verkündigung an Maria. Zur Visualisierung des Wortes in der Szene oder: Schriftgeschichte im Bild), Literaturwissenschaftlerin Claudia Brinker (Marienbilder – Marienrollen. Das Marienlob des Pseudo-Gottfried von Straßburg), Literarhistorikerin Sabine Schmolinsky (Imaginationen vorbildlicher Weiblichkeit. Zur Konstitution einer exemplarischen Biographie in mittelalterlichen lateinischen und deutschen Marienleben), Literarhistoriker Michael Stolz (Maria und die artes liberales. Aspekte einer mittelalterlichen Zuordnung),

II. Frauen um Maria – Frauen gegen Maria?: Theologin und Kunsthistorikerin Monika Leisch-Kiesl („Ich bin nicht gut, ich bin nicht böse . . .". Zur Eva-Maria-Antithese in Mittelalter und früher Neuzeit), Kunsthistorikerin Claudia Bischoff (Maria, Maria Magdalena, Johannes – Trauerarbeit mit verteilten Rollen), Historiker Klaus Arnold (Die Heilige Familie. Bilder und Verehrung der Heiligen Anna, Maria, Joseph und des Jesuskindes in der Kunst und Frömmigkeit um 1500), Kirchenhistorikerin Anne Conrad (Nähe und Distanz – katholische Frauen im Spannungsfeld der frühneuzeitlichen Mariologie), Historikerin Barbara Hoffmann (Libertäre Sophienmystik und keusche Ehe. Wandel und Kontinuität weiblicher spiritueller Vorbilder im radikalen Pietismus [17. und 18. Jh.]),

III. Maria im politischen Kampf: Historiker Klaus Schreiner (Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer: Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit), Dominique Iogna-Prat (Politische Aspekte der Marienverehrung in Cluny um das Jahr 1000), Historikerin Gabriela Signori („Totius ordinis nostri patrona et advocata": Maria als Haus- und Ordensheilige der Zisterzienser), Historikerin Hedwig Röckelein (Marienverehrung und Judenfeindlichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit), Historiker Guy Marchal (Die „Metz zuo Neisidlen": Marien im politischen Kampf), Historikerin Katrin Utz Tremp (Eine Werbekampagne für die befleckte Empfängnis: der Jetzerhandel in Bern [1507–1509]).

Für den mariologisch interessierten Theologen sind einige Untersuchungen aufschlußreich. Das ausgehende Mittelalter, das als eine prägende Zeit für nachfolgend immer wieder diskutierte und neu ins Bewußtsein gehobene mariologische Entwürfe angesehen werden muß, wird in den Beiträgen von Horst Wenzel im Bereich der Malerei und von Claudia Brinker bezogen auf eine Handschrift des Pseudo-Gottfried von Straßburg exemplarisch und zeitgeschichtlich reflektiert dargestellt. Zusammen mit den Artikeln von Sabine Schmolinsky, die sich mit einer exemplarischen Biographie in mittelalterlichen Marienleben beschäftigt, und Michael Stolz, der eine vorsichtige Zuordnung Marias zu den Artes liberales vornimmt, werden so zwei umfangreiche und vielschichtige Bereiche, in denen sich Marienglaube manifestiert, abgedeckt.

Die in der abendländischen Theologie und Kultur früh zu großer Bedeutung avancierte *Eva-Maria-Antithese* ist Gegenstand der Studie von Monika Leisch-Kiesl – beschränkt auf das mittelalterliche und früh-neuzeitliche Denken. Sie versteht es treffend, Parallelen in der darstellenden Kunst dieser Zeit aufzuzeigen, wobei sie – allerdings unreflektiert – auf einen eindeutig negativen Einfluß dieses Modells hinweist, daß nämlich das „Alte Testament" auch in dieser Hinsicht vorbereitenden Charakter hat (131).

Neben vielen anderen interessanten und erhellenden, wenn auch stellenweise sehr detaillierten Untersuchungen, lenkt aus dem dritten Teil der Sammlung der Artikel von Hedwig Röckelein den Blick auf ein zunächst ungewohntes Thema: Marienverehrung und Judenfeindlichkeit. Wie schon Gabriela Signori und Peter Michael Spangenberger aufgespürt haben, existieren in den marianischen Legenden des Mittelalters bereits antijüdische Tendenzen. Die Umwandlung vieler Synagogen in Marienkirchen mag nur ein Hinweis sein, der den Antijudaismus der Marienverehrung dieser Zeit belegt. Maria als typologisierte *ekklesia* tritt an die Stelle der Synagoge und in heilsgeschichtlicher Perspektive gibt es das christologische Erklärungsmuster, daß die Mutter des von Juden umgebrachten Christus in besonderer Weise die Ehre eines Patroziniums zuteil werden muß. Auf diese und weitere verblüffende Zusammenhänge weist die Vf.in historisch gut belegt und kritisch reflektiert hin.

Die Beiträge belegen in eindrucksvoller Weise, daß die Betrachtung dieses scheinbar theologie-immanenten Themas durch Historiker und Historikerinnen, Literaturwissenschaftler und Literaturwissenschaftlerinnen etc. eine Bereicherung für die Erforschung der Mariologie darstellt und zu einem historisch kritischen Umgang mit dieser Thematik beitragen kann. Leider fehlt dem Werk, in dem weite Teile der einschlägigen Literatur verarbeitet wurden, jegliches Register, das den Umgang und die Verwendbarkeit der dargebotenen Fülle von Aspekten leichter handhabbar gemacht hätte.

Münster Dietmar Thönnes

Federlin, Wilhelm Ludwig: **Kirchliche Volksbildung und Bürgerliche Gesellschaft.** Studien zu Thomas Abbt, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann David Heilmann, Johann Gottfried Herder, Johann Georg Müller und Johannes von Müller. – Frankfurt: Peter Lang 1993. VIII, 236 S. (THEION, 1), kart. DM 65,00 ISBN: 3-631-46165-8

Der vorliegende Bd geht davon aus, daß sich auch in Deutschland im 18. Jh. vor allem in der Literatur eine Auseinandersetzung mit dem Feudalismus vollzog. Die Kirche war einerseits dem absoluten Monarchen verpflichtet, andererseits aber auch der Humanität. Wilhelm Ludwig Federlin will erkunden, wie die Kirche diese Frage oder Aufgabe „im Bildungsbereich zu lösen gedachte, was sie an Humanität einlöste, wie sie für Menschen und Bürger förderliche Entwicklungen inszenierte, mit welchen Problemen sie zu kämpfen hatte und was sie schuldig geblieben ist" (Vorwort). Er legt Studien zu Männern vor, „die sich auf dem Bildungssektor dieser besonderen Herausforderung der Epoche bewußt geworden sind" (Vorwort).

Unter dem Thema *Predigt und Volksbildung* wendet sich F. dem Predigtverständnis von J. G. Herder zu (1–17) und zeigt, daß nach Herders Predigttheorie die Predigt durchaus als Bildungsmedium gilt und „sich auch sachlich am Menschen zu orientieren" hat. Sie soll den Menschen aus sozialer und politischer Deformierung herausführen und zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung hinleiten" (14). Der Vf. stellt fest: „Herder ist so zu einem Wegbereiter der Rechte des Menschen geworden, indem er für diese als Gottesrechte eintrat" (17).

Im zweiten Abschnitt befaßt sich der Vf. mit *Thomas Abbt und der Schaumburg-Lippischen Landschulpolitik* (18–60). Er kann zeigen, wie im Bereich der Schulbildung die Religion eingesetzt wird, um mündige und kritische Bürger im Sinne der Aufklärung zu erziehen und sie zu einem kleinstaatlichen Patriotismus zu führen. Allerdings scheitert dieses Bildungskonzept weithin am Widerstand der Bauern, die ihre Kinder nicht zur Schule schicken.

Der dritte Teil widmet sich unter dem Thema *Von der Sinnlichkeit der menschlichen Seele* (61–95) Alexander G. Baumgartens ästhetischem Programm. Die Sinnlichkeit wird von Baumgarten als gleichberechtigter Erkenntnisbereich gewertet und dem unteren Erkenntnisvermögen eine Selbständigkeit zugesprochen. „Gegen die Logik führt Baumgarten das unaufgearbeitete Feld der Sinnlichkeit als eine der Rationalität unentbehrliche und ihr gleichwertige menschliche Erkenntniskraft ins Feld und gegen die pietistische Unterdrückung der bösen Sinnlichkeit die Notwendigkeit des rechten Gebrauchs dieses göttlichen Talentes der Menschen" (85). Er erstrebt eine ganzheitliche Betrachtungsweise der Schrift.

In einem vierten Abschnitt betrachtet der Vf. unter dem Thema *Religion und Kultur* Johann Georg Müllers Frauenbildungsprogramm (96–113). Das Ergebnis faßt er in vier Thesen zusammen (112/113). Müller sieht, daß „sich die Würde und die Selbstbestimmung des Menschen, nicht erst in großen Taten, sondern schon in den kleinen Beziehungen des Alltags" realisiert. Er „würdigt dabei besonders die aufopfernde Arbeit der Frau" (113).

Im fünften Abschnitt geht der Vf. auf *Johann David Heilmanns Gottesdienstverständnis und sein Ausbildungskonzept für das öffentliche Predigtamt* ein (114–165). Heilmann dringt darauf, daß der wirkliche Hörer als selbstbestimmender Partner im Gottesdienst anerkannt wird. Die Bedeutung des gemeinschaftlichen Gottesdienstes für die absolutistische Gesellschaft wird hervorgehoben. „Im Sonntagsgottesdienst sind alle Stände in ihrer wahren Zusammengehörigkeit vor Gott verbunden. Sie sind wirklich in Bruderliebe und nicht nur in allgemeiner Menschenliebe ständeübergreifend miteinander versammelt und so in ihrer wahren, natürlichen Bestimmung auch gesellschaftliche Gestalt geworden" (164).

In einem sechsten Abschnitt vergleicht F. *Die Bildungsidee in der Geschichtsschreibung von Johannes Müller und in der Geschichtsphilosophie von Johann Gottfried Herder* (166–192). Bei Herder sieht er eine größere Nähe zu den „Fragen der tatsächlichen Lernschwierigkeiten, Lernhindernisse, Lernmöglichkeiten und Lernnotwendigkeiten des Menschen" (191) und beobachtet eine positivere Einstellung zu menschlicher Sinnlichkeit. Müllers Bildungskonzept führe nicht zur Herausbildung menschlicher Identität, sondern verstärke den Zwiespalt im Menschen.

In einem knappen Exkurs verweist F. auf *Funde unbekannter Autographen Johann Georg und Johannes von Müllers* und beleuchtet deren Bedeutung für die Johannes von Müller-Forschung (193–207). Er macht Vorschläge, wie die Müller-Forschung organisiert werden könnte. Dem Bd ist ein ausführliches Literaturverzeichnis mit einer Aufstellung der Quellen aus dem 18. Jh. beigegeben (210–236).

Der Vf. kann in überzeugender Weise zeigen, daß die Kirche durch die von ihm benannten Männer ihren Beitrag zur Volksbildung und einer ganzheitlichen Sicht des Menschen und der Gesellschaft geleistet hat.

Passau Philipp Schäfer

Holzem, Andreas: **Weltversuchung und Heilsgewißheit.** Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. – Altenberge: Oros 1995. 247 S. (Münsteraner Theologische Abhandlung, 35), kart. DM 40,00 ISBN: 3-89375-106-8

In seiner Einleitung beschreibt Andreas Holzem zunächst neuere Versuche zu Theorien einer Kirchengeschichte. Er will im Bereich der Theoriebildung andere Wege gehen. Die genannten Wesensbestimmungen sind von den Bedürfnissen der historischen Forschung her zu begreifen und daher nur historisch „zu erklären, d. h. aus Bedingungen und Veränderungen der Umwelt, in der kirchengeschichtliche Forschung betrieben wird: Die programmatischen, theologischen Qualifizierungen der Kirchengeschichte sind eine Reaktion auf die als Bedrohung empfundene historische Auflösung fundamentaler Wahrheiten des christlichen Glaubens" (15).

Die Studie sucht daher auf, wo die beschriebenen Theorien für Kirchengeschichte entstanden sind und wo und wie Kirchengeschichte erstmals als historische und theologische Disziplin betrieben wird. H. untersucht zunächst die Kirchengeschichte von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Er gibt einen Bericht zum Stand der Forschung und meint, die Forschung habe bisher Stolbergs Verhältnis zu den Ereignissen seiner eigenen Zeit weithin ausgeklammert. Er wendet sich vor allem diesem Gebiet zu und zeigt, wie Stolberg der Aufklärung ablehnend gegenüberstand und wie er mehr und mehr auch in eine Ablehnung zur Französischen Revolution geriet. Das Kirchengeschichtsverständnis von Stolberg sieht Gott als das Subjekt der Geschichte. Kirchengeschichte wird dann als Christologie beschrieben und wird von der Weltgeschichte abgehoben, die den Kontrast abgibt. Schließlich wird die Kirchengeschichte Stolbergs von einem frühkonservativen Denken her erklärt. Dazu wird von soziologischen Vorgaben her eine Bestimmung des konservativen Denkens erarbeitet und Stolberg diesem Denken zugeordnet.

In ähnlicher Weise wird im zweiten Teil Johann Adam Möhler vorgestellt und seine Kirchengeschichte in den Kontext der Restauration gerückt. Dem Vf. ist sicher recht zu geben, daß Möhlers frühe Äußerungen in seinen Vorlesungen, die an Aufklärung anknüpfen, nicht so wichtig genommen werden dürfen. Möhler hat in den ersten Semestern seiner Dozententätigkeit Lehrbü-

cher aus der Aufklärungszeit teils übernehmen müssen, teils aus Zeitmangel einfach übernommen.

Fruchtbar und bedenkenswert ist der Versuch, Einheit und Symbolik in der konfessionellen Auseinandersetzung einander anzunähern (114ff). Die Kirchenpolitik Württembergs gegenüber der katholischen Kirche wird knapp aber treffend als Hintergrund beschrieben (116ff). Die Unterschiede zwischen dem Kirchenbild der Einheit und dem der Symbolik werden in üblicher Weise zusammengestellt (132ff).

In der Erarbeitung der Position Möhlers wird die Vorgeschichte etwas zu wenig berücksichtigt. Zwar hat Drey in seiner „Revision" mit aufgeklärter Theologie abgerechnet; andererseits aber hat er Auseinandersetzungen und Erkenntnisvorgänge der Theologie der Aufklärung durchaus aufmerksam wahrgenommen und in sein Denken aufgenommen. Die Geschichtsauffassung Möhlers ist bei Schelling und bei der Rezeption Schellings durch Zimmer und Drey durchaus vorbereitet. Zwar wird auf eine von Wagner festgestellte Übernahme von Schelling verwiesen (128), aber die Beziehungen zu Schellings Philosophie werden nicht näher untersucht. Ebenso wird auf den „Lebensbegriff" von Schlegel verwiesen (124), aber nicht gesehen, daß „Leben" und „Organismus" bei Theologen dieser Zeit häufiger benutzt werden. Es gibt innerhalb der katholischen Theologie einen Übergang von Positionen, die nur von der Aufklärung her zu verstehen sind, zu solchen, die von der Romantik her verständlich werden. Es gibt eine Romantik – nicht nur bei Sailer –, die sich nicht in eine „reaktionäre" Ablehnung der Aufklärung vollzieht (Dobmayer in den Ausgaben von Senestrey und Salomon, Zimmer, Bestlin, Thanner und auch Drey). So wird die Vorgeschichte innerhalb der katholischen Theologie leider zu wenig herausgearbeitet.

Es werden Gemeinsamkeiten zwischen Stolberg und Möhler benannt: „Kirchengeschichte wird durchgehend als Heilsgeschichte verstanden" (140). Kirchengeschichte hat prinzipiell Gott zum Subjekt. Die Weltgeschichte wird der Kirchengeschichte untergeordnet. Sie ist bis in ihre Einzelheiten von der göttlichen Vorsehung gewirkt gedacht. Zum andern ist Kirchengeschichte Heilsgeschichte, da aus der Geschichte erkannt wird, wie Gegenwart „heil" werden kann (140). Es ist die Rede von einer aktualisierenden Tendenz. Kirchengeschichte wird geschrieben „um Problemlösungskonzepte für Gegenwartsfragen aus der Geschichte zu erhärten" (140). Die Kirchengeschichte stellt sich damit nach H. „dar als ein Anschreiben gegen die Mißstände der Zeit, wobei Stolberg als (ehemaliger) Politiker eher politische und soziale, Möhler als Theologe eher kirchliche und kirchenpolitische Tagesthemen in den Vordergrund stellt. Diesen kirchenhistorischen Problemlösungsansätzen werden Gegenwartstheoreme als Interpretationshorizonte dienstbar gemacht: bei Stolberg die Konservativismustheorie, bei Möhler Romantik und Idealismus" (140).

Nach dieser Zusammenfassung werden wiederum von der Soziologie her Milieu und Milieustandard eingeführt und wird Kirchengeschichte als Ideologem der katholischen Subgesellschaft behauptet. Es werden Verfestigungen im Milieu aufgezeigt, die im Laufe des 19. Jh.s eingetreten sind (144–162). Dies wird noch erweitert (164–194) auf die verschiedenen theologischen Schulen, die der ‚deutschen Theologie' (164), der Neuscholastik (170) und schließlich auf Johannes Janssen und Pastor (180). Zum Schluß folgt ein Abschnitt über *Kirchengeschichte jenseits des Milieus* (195–224). Hier werden Franz Xaver Kraus und Albert Ehrhard behandelt.

Passau Philipp Schäfer

Brandl, Ludwig: **Widerspruch und Gehorsam.** Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich. – Würzburg: Echter 1995. XIII, 566 S. (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit, 4), brosch. DM 64,00 ISBN: 3–429–01677–0

Der Eichstätter Dompfarrer Johannes Kraus ist im Dritten Reich, so formuliert der Vf. dieses Werkes zu Recht, „in Bayern und auch in ganz Deutschland eine der herausragendsten Priestergestalten gewesen" (451). Das Hauptinteresse des Bdes zielt nicht auf die Biographie des Dompfarrers und seiner beruflichen Aktivitäten als Pfarrseelsorger und Domkapitular in Stadt und Diözese Eichstätt, sondern auf die Auseinandersetzungen mit der NS-Herrschaft. Kraus steht als Typ für eine bestimmte Gruppe von Geistlichen; schon deshalb verdient das Buch die Aufmerksamkeit der Kirchlichen Zeitgeschichte.

Johannes Kraus (1890–1974), aus einer kinderreichen Handwerkerfamilie stammend, wurde vor allem durch seine Teilnahme am Ersten Weltkrieg geprägt, aus dem er als verwundeter und hochdekorierter Frontoffizier hervorging. Nach einer Assistentenzeit am bischöflichen Seminar in Eichstätt, wo er lebenslange Freundschaften schloß, und einigen Jahren als Seelsorger in einer kleinen Pfarrei, wo er sich besonders mit moderner Seelsorge befaßte, wurde Kraus 1936 von seinem Bischof Michael Rackl zum Domkapitular und Dompfarrvikar (Dompfarrer) nach Eichstätt berufen.

Es kam sogleich zu heftigen Zusammenstößen zwischen ihm und der dort zum Teil besonders gehässigen, weil in der Bischofsstadt auf halb verlorenem Posten stehenden NS-Partei. Vor allem in den Jahren 1936 bis 1938, dem Höhepunkt seines Protestes, führten Predigten (besonders die vom 31. Januar 1937) zu Ausweisungsversuchen und Hochverratsvorwürfen. Durch die Vervielfältigungen seiner Predigten und vor allem den von ihm verfaßten anonymen Offenen Brief an Goebbels, „Michael Germanicus", wurde sein Wirken in ganz Deutschland und darüber hinaus bekannt. Kraus war damals jedoch – vor allem durch den Rückhalt seines Bischofs und durch gute Kontakte zur Wehrmacht – praktisch unangreifbar.

Wie der Vf. sorgsam herausarbeit, verlor Kraus nach Mitte 1938 diesen Schutz: Die inneren Verhältnisse in Deutschland änderten sich, neues Personal auf seiten von Staat und Partei agierte und Domkapitel und Bischof distanzierten sich deutlich von ihrem streitbaren Dompfarrer. So wurde seine Verhaftung – nach einer unbedeutenden Predigtbemerkung über die Untätigkeit der Polizei anläßlich eines Kreuzfrevels – im November 1940 möglich. Nach vielseitigen Bemühungen wurde Kraus ein Jahr später entlassen, was auch zur Resignation vom priesterlichen Amt führte. Als Kaplan außerhalb Eichstätts war er dann bis Kriegsende tätig, und erst 1952 wurde er als Domkapitular rehabilitiert – wie bei vielen solcher Kämpfergestalten war es für die Nachkriegshierarchie ein schwer zu bewältigender Fall.

Übrigens liegt für Kraus umfangreiches und hervorragendes Quellenmaterial vor, das der Vf. mit großer Findigkeit und Umsicht eruiert und verwertet hat, vor allem elf Bde handschriftlicher Erinnerungen sowie die verschiedenen Polizei- und Justizakten, die sich in einer großen Zahl von Archiven finden.

Zwei Aspekte in der Darstellung des stets sehr kenntnisreich vortragenden und differenziert wertenden Autors scheinen besonders wichtig und weiterführend. Zum einen hat er – in dieser Deutlichkeit wohl erstmals – den Typ des *geistlichen Frontsoldaten* und Offiziers, der sich nach dem Ersten Weltkrieg nun als Soldat und Offizier Christi verstand, umfassend herausgearbeitet. Diese Frontsoldaten, meist patriotisch bis auf die Knochen, volksnah und kraftvoll in die Gegenwart sprechend,[1] stellten ja für die – oft jungen und kaum kriegserfahrenen – Nazifunktionäre in der Provinz ein großes Problem dar, nicht zuletzt wegen ihrer engen Verbindungen zur Wehrmacht. P. Rupert Mayer, der mit Kraus eng verbunden war, ist ein besonders gutes Beispiel dafür (wiewohl er diesen allgemeinen Typ dann doch wohl weit übersteigt). Wichtig ist bei dieser Charakterisierung aber vor allem, daß beide Seiten des geistlichen Offiziers herausgearbeitet werden: die *konservativ-patriotische* (Fraglosigkeit des Nationalen, des Krieges, der tradierten gesellschaftlichen Ordnung) wie die *moderne* (Gemeinschaftserlebnis, liturgische Bewegung, deutsche Sprache im Gottesdienst). Gerade bei Kraus, der auf der einen Seite seine Kriegs-Dekorationen selbstbewußt herausstellte und von den Christen den Kampfeinsatz im privaten und öffentlichen Leben bis zur Selbsthingabe forderte, andererseits mit liebevollem Eifer seinen Seelsorgspflichten nachkam, liturgische Initiativen setzte (wichtige Liedersammlung für ein neues Gebetbuch) und schon ökumenisch gesinnt war, ist das deutlich. Besser als viele Worte können Formulierungen in seinen Predigten – die entscheidenden Ansprachen sind dem Bd als Dokumentation beigegeben – dies dartun.

Johannes Kraus bleibt eine kantige Persönlichkeit, in vielem bewundernswert, besonders in dem Wirken in der sogenannten „Acies ordinata" (geistlicher Frontsoldatenbund), wo er zusammen mit Franz Weiß die Bischöfe zu schärferer Aktion zu bewegen suchte, in manchem, etwa in seinem Beharren auf vergangenen Fakten, wohl ohne viel Verständnis für Barmherzigkeit und Milde gegenüber vergangenem Unrecht.

Das zweite, was besonders weiterführend scheint, ist der – in ähnlichen Werken nicht oft unternommene – Versuch, auch die *Gegenseite* nicht einfach als nazistische Unholde zu sehen, sondern ihren Argumenten nachzugehen, vor allem aber die einzelnen Funktionen und Persönlichkeiten genau und differenziert zu erfassen. So entstehen dann doch auf NS-Seite ganz unterschiedliche Positionen, die von dem engstirnigen, aber nicht besonders fähigen Kreisleiter bis zu dem für Kraus ausgesprochen hilfreichen Staatsanwalt beim Sondergericht München Karl Riedl, der viele gefährliche Situationen von ihm abwehrte, reichen. So genau wird bislang nicht überall differenziert, zu plakativ wird meistens noch von nationalsozialistischer Hetzjagd und Hetzrede gesprochen. Hier sind gute Ansätze gemacht, bis hin zu der Beobachtung, daß der Frontsoldatenmythos und die selbstverständlich nationale Haltung beide Seiten doch in bemerkenswerter Weise verbinden, was dann erst die hohe Bedeutung dieser Pfarrergruppe im Dritten Reich und auch die Problematik für die Zeit nach 1945 bedrängend deutlich macht.

[1] Gott . . . „braucht Menschen voll heiliger Leidenschaft, Menschen, die nicht bloß lispeln und säuseln, sondern die auch donnern und blitzen, zürnen und grollen, niederreißen und aufbauen können", Predigt von Kraus 1943, 509f.

Der Vf. versteht sein Werk, wie immer wieder deutlich wird, nicht nur als historisches, sondern als spezifisch *theologisches*. Der Profanhistoriker wird dies natürlich akzeptieren, auch wenn die Vermischung von mehr historischen Passagen mit theologischen Reflexionen, vor allem von deren heutigem Verständnis aus, das Lesen nicht erleichtert. Man wird auch nicht sogleich jeder Wertung folgen – so ist Kraus sicher kein „moderner Theologe", nur weil er gegen antisemitische Stürmertiraden wenige Male Stellung genommen hat (349). Andererseits ist zuzugeben, daß die ganze Problematik jener geistlichen Offiziere erst im Erfassen der langen, gerade auch theologischen Linien bis zur Gegenwart deutlich wird.

Insgesamt ist mit dieser Studie ein Werk entstanden, das nicht nur einen Beitrag zur Klerusforschung im Dritten Reich darstellt, sondern wichtige Anstöße zur weiteren Beschäftigung mit dem Kirchenkampf im Nationalsozialismus geben kann. Es ist ihm weite Beachtung zu wünschen.

München Walter Ziegler

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Sokolowski, Robert: **The God of Faith and Reason**. Foundations of Christian Theology. – Washington, D. C.: Catholic University of America Press 1995. XVII, 172 S., kart. $ 14,95 ISBN: 0–8132–0827–0

Gott ist von der Welt radikal unterschieden und die Nicht-Existenz der Welt ist ohne Verlust an göttlicher Vollkommenheit denkbar: Auf diesen Thesen basiert nach Robert Sokolowski das entscheidend und unterscheidend christliche Gottesverständnis.

Als Kontrastfolie dient dabei die antike pagane „Theologie", wie sie sich im mythischen wie auch philosophischen Denken manifestiert. Hier werde das Göttliche nicht ohne die Welt gedacht, sondern als ein Teil des Weltganzen, wenn auch als dessen höchster und bester Teil. In dieser Konstellation seien Konflikte zwischen Religiosität und Vernunft gewissermaßen vorprogrammiert. Im Gegensatz dazu könne das Christentum – gerade aufgrund der Unterschiedenheit des christlichen Gottes von der Welt – sowohl die Integrität der Vernunft als auch die Besonderheit des Glaubens aufrechterhalten. „The Christian God is different from other gods; because of this, Christianity can preserve both the integrity of reason and the distinctiveness of faith" (XIII).

Denn der Glaube an einen von seiner Schöpfung unterschiedenen Gott räumt der Vernunft die Welt als ihren genuinen Zuständigkeitsbereich ein. Seinen eigenen Bereich findet der Glaube jenseits des Ganzen der Welt. Auf diese Weise kann es zu keinen echten Konflikten zwischen Glaube und Vernunft kommen, wohl aber zu einer Hingeordnetheit der Vernunft auf den Glauben, in dem erstere sich transzendiert. Vor diesem allgemeinen Hintergrund versucht S., der an der Catholic University of America Philosophie lehrt, weitere fundamentale christliche Glaubensmysterien zu klären.

Im 1. Kap. werden die theologischen Grundunterscheidungen im Gottesbegriff Anselm von Canterburys (Proslogion) nachgewiesen. Das 2. Kap. ist der kontrastierenden Darstellung des paganen Gottdenkens in Mythos und Philosophie gewidmet. Im 3. Kap. werden die Grundunterscheidungen in der christlichen Tradition aufgezeigt, um dann im 4. Kap. ihre christologische Begründung und im 5. Kap. ihre metaphysische Explikation zu finden. Die folgenden beiden Kap. (6. und 7. Kap.) thematisieren das Verhältnis von Natur und Gnade vor dem Hintergrund eines Vergleichs zwischen aristotelischer und thomasischer Tugendlehre. Das 8. Kap. bietet einen methodologischen Diskurs, in dessen Verlauf die von S. vertretene phänomenologisch orientierte „theology of disclosure" von der scholastischen bzw. ontologisch orientierten „theology of things" unterschieden wird, obwohl beide aufeinander bezogen bleiben. Das 9. Kap. bringt Überlegungen zum Anselmischen Argument und einigen Deutungsversuchen (K. Barth). Die abschließenden Kap. thematisieren Fragen der Schriftdeutung (10. Kap.), der Glaubenserfahrung (11. Kap.) und der Sakramentenlehre (12. Kap.). In drei Appendices äußert sich der Vf. kurz zu Einzelfragen der Aristoteles- und Thomasauslegung sowie zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und politischer Praxis. Die vorliegende Zweitaufl. des erstmals 1982 erschienenen Bdes wurde nicht aktualisiert. Lediglich ein neues Vorwort wurde hinzugefügt.

Der Titel „The God of Faith and Reason" legt zweierlei Erwartungen nahe: Er läßt sich zum einen als Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Glauben an Gott einerseits und der Vernunft bzw. Rationalität dieses Glaubens andererseits deuten. Dieser Aspekt wird zwar gelegentlich berührt (vgl. 9. Kap.), aber eher beiläufig und ohne jeden erkennbaren Bezug zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Rationalitätsthematik. Zum anderen läßt sich der Titel im Sinne der klassischen Gegenüberstellung von christlichem und philosophischem Gottesverständnis deuten. Diese Erwartung kommt dem eigentlichen Inhalt etwas näher, trifft aber auch nicht genau zu. Als Gegenüber des angestellten Vergleichs fungiert nämlich nahezu ausschließlich der pagane antike Gottesbegriff. Abgesehen davon bleibt die abendländisch philosophische Tradition des Gottdenkens weitgehend ausgeblendet. Die nicht-christlichen Weltreligionen finden schließlich überhaupt keine Erwähnung. Um so überraschender wirkt die für den Gedankengang ebenso zentrale wie pauschale Behauptung der Einzigartigkeit des christlichen Gottesverständnisses. Häufig wird nicht deutlich erkennbar, wie die eingeführten Grundunterscheidungen die verschiedenen Problemstellungen lösen sollen. Besonders augenscheinlich wird dies etwa im Hinblick auf die kurze Erwähnung des Leidproblems, das unter Hinweis auf die „theology of disclosure" einfach unter den Tisch gekehrt wird, etwa durch die vollkommen unplausible Behauptung, Fragen nach den Gründen für die Zulassung des Übels durch Gott würden zu „idle questions", sobald wir realisieren, daß das Übel nicht das letzte Wort habe (95). Auch die christologische Frage, wie ein von der Schöpfung derartig unterschiedener Gott überhaupt Mensch werden kann, wird nicht eingehend thematisiert. Hier nimmt der Vf. dann seine Zuflucht bei Formulierungen wie „beyond reason" oder „mystery". Klärend wirken hingegen die Ausführungen zum Verhältnis zwischen natürlichen und theologischen Tugenden bzw. zur ethisch relevanten Unterscheidung von Natur und Gnade. Trotz mehrerer klärender und interessanter Hinweise bleibt der Leser aber letzten Endes ratlos hinsichtlich der eigentlichen thematisch relevanten Aussageintentionen des Vf.s. Ratlosigkeit manifestiert sich im übrigen auch in der auf dem Einband abgedruckten Rezension zur Erstauflage. Der Rezensent moniert dort, daß das Verhältnis von Glaube/Vernunft insgesamt unklar bleibe. Daß eine derartige offensichtlich zu Werbezwecken abgedruckte Stellungnahme auf dem Cover erscheint, gehört zu den bemerkenswerteren Aspekten dieser Veröffentlichung.

Mainz Armin Kreiner

Clayton, Philip: **Rationalität und Religion.** Erklärungen in Naturwissenschaft und Theologie. Aus dem Amerikanischen von Martin Laube mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. – Paderborn: F. Schöningh 1992. 256 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–506–71881–9

Der an der Sonoma State University in Kalifornien lehrende Philosoph Philip Clayton hat u. a. in München bei Wolfhart Pannenberg studiert und legt hiermit ein Werk vor, das in vieler Hinsicht von dort her inspiriert ist, insbesondere von Pannenbergs „Theologie und Wissenschaftstheorie".

In sechs Kap. (1. Erklärung in Wissenschaft und Religion; 2. Erklärung in den Naturwissenschaften: Die kontextuelle Wende; 3. Erklärung mit Verstehen: Das Problem der Rationalität in den Sozialwissenschaften; 4. Ein ausgedehnter Exkurs: Philosophische Erklärungen und das Problem der philosophischen Rationalität; 5. Religiöse Überzeugungen als Erklärungen; 6. Theologie als Erklärung und die Frage nach der theologischen Methode) und einem fast dreißigseitigen Nachwort zur deutschen Ausgabe mit zusammenfassendem und modifizierendem Charakter geht es um den Zentralbegriff des Buches, der Erklärung in den Bereichen Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, Philosophie, Religion/Religionswissenschaft und Theologie. Die Erklärung in all diesen Bereichen versucht eine *rationale Antwort auf Warum-Fragen* zu geben, so disparat diese Fragen entsprechend ihren Herkunftsdisziplinen auch sonst sein mögen. Für die Theologie unterscheidet C. private, kommunale, d. h. auf eine bestimmte Gemeinschaft beschränkte und inter- oder pansubjektive Erklärungen (3ff). Seine eigene Position versteht C. als fundamentalen Gegensatz zu Abgrenzungspositionen Barthscher Prägung (15) und dokumentiert, ja fordert damit eine *interdisziplinäre Gesprächsbereitschaft*.

Bezogen auf einen philosophischen Kontext beschreibt er seine Position als „eine mittlere Position zwischen Popper und Kuhn (. . .), die sowohl zu einer invariablen formalen Kriteriologie als auch zu einem explanativen Relativismus im Gegensatz steht" (25). Menschliche Ziele und Motive können nicht im Rahmen eines formalistischen Ansatzes (Hempel, Oppenheim, Popper) einer Erklärung zugeführt werden (32f). Umgekehrt erscheint ihm die Reduktion von Erklärungen auf ihren Kontext als zu weit gehend (52), da eine Kontextrelativität des Explanandum erst bei sehr speziellen Erklärungen beginne. Humorvoll nicht nur hier empfiehlt er: „Es ist wichtig, daß man seinen Relativismus in kleinen Dosen zu sich nimmt – und auch dann nur streng nach Rezept" (57). Diese geforderte mittlere, weil zwischen einem Formalismus und Relativismus in der Erklärung vermittelnde Position sieht er bei Imre Lakatos gegeben (59ff u. 87).

C. führt nun als zentrales Kriterium für die Wissenschaftlichkeit einer Erklärung den Kohärenzbegriff ein, der allerdings in verschiedener Hinsicht zu entfalten ist (57f, 233). Aus der von Dilthey ausgelösten Diskussion, die den Naturwissenschaften den Part der Erklärung zuwies und den Sozialwissenschaften den des Verstehens, um damit zu einem sozialwissenschaftlichen Gegenprofil zu kommen (78ff), greift C. auch den Begriff des Verstehens auf. Ihm liegt an einer Verbindung beider Begriffe, an einer Erklärung mit Verstehen. Verstehen im Sinne Diltheys sieht er dabei als notwendige Bedingung sozialwissenschaftlicher Erklärung an (118).

Wo C. allerdings behauptet, der Naturwissenschaftler habe bei der Erklärung nur eine hermeneutische Hürde vor sich, nämlich seine eigene Subjektivität, der Sozialwissenschaftler aber deren zwei, nämlich zusätzlich die seines Gegenstandes (119), da hat er wichtige Bereiche der Naturwissenschaften (z. B. die komplette Ethologie) ausgeblendet.

Der Exkurs zur philosophischen Erklärung, in der Überschrift als „ausgedehnt" klassifiziert, eine Seite zuvor aber „kurz" genannt (120), ist sicher eher letzteres und greift auch zu kurz, insbesondere da, wo der kohärenztheoretische Wahrheitsbegriff („Kohärenz als die letzte Berufungsinstanz", 129) eingeführt wird. Beide Elemente, Verstehen und Erklärung, spielen nun auch im Bereich Religion/Religionswissenschaft eine wichtige Rolle.

Der Welt einen Sinn abzugewinnen, erfordert nach C. „das intuitive Verstehen – das innere Erfassen einer allumfassenden Kohärenz der erlebten Welt – und die rationale Erklärung – die vernünftige Suche nach einer stringenten Kohärenz der religiösen Überzeugungen und Einstellungen auf der theoretischen Ebene. (. . .) so ist auch hier ein Verstehen der religiösen Dimension die Bedingung einer angemessenen Religionstheorie" (135). Werden nun Natur- und Sozialwissenschaften, sowie Philosophie und Religion nebeneinandergestellt, so ergibt sich nach C. ein immer *umfassenderer Sinnkontext*. Daher notiert er: „(. . .) so können wir zusammenfassend sagen, daß in der naturwissenschaftlichen Praxis Sinnfragen zwar unthematisch, aber doch präsent sind; die Sozialwissenschaften thematisieren sie dann explizit, aber immer in Bezug auf einen spezifischen, festumrissenen sozialen Kontext. In der Fundamentalphilosophie gibt es keine Umfangsbegrenzungen mehr. (. . .) Vielleicht in einigen Traditionen der Philosophie, sicher aber im religiösen Bewußtsein stellt sich dann die Frage nach dem alles umfassenden Sinn der Erfahrung insgesamt. (. . .) Wenn aber jemand mit Bezug auf das Ganze des Sinns handelt, reflektiert oder symbolisiert, dann hat er die religiöse Ebene betreten" (143f). Diese Verhältnisbestimmung und Einheitstiftung über die Benutzung des Sinnbegriffs (236f) erscheint nicht besonders neu und aufregend. Nicht neu ist auch die Feststellung, daß dort, wo die Erfahrung von Gläubigen nicht in diesen umfassenden Sinnkontext eingebunden werden kann, wo auf ihre Warum-Fragen keine akzeptable Erklärung gefunden wird, „kognitive Dissonanzen" (151) und letztlich die Verwerfung religiöser Traditionen durch den bereits jetzt mit doppelter Identität lebenden „säkularen Gläubigen" (166f) auftreten.

War in den Sozialwissenschaften intuitives Verstehen noch Vorbedingung für adäquate Erklärungen, so scheint im Bereich des Glaubens das intuitive Verstehen die Erklärung zu überholen. „Wir können daher sagen, daß diese höchste Ebene – die Intuition des Sinns einer totalen Erfahrung – den Grenzfall für explanative Bemühungen auf anderen Ebenen darstellt. Hier beansprucht der Gläubige oder Mystiker eine letzte Kohärenz zu haben – einen höchsten und allumfassenden Zusammenhang. (. . .) In einem wichtigen Sinne ist nun das ganze explanative Bemühen zurückgelassen und transzendiert worden; das Verstehen ist an die Stelle der Erklärung getreten" (154f).

Unter methodologischer Hinsicht schreibt C. der Theologie ins Stammbuch, sie habe sich intersubjektiv kritisierbar, offen für Forschungsergebnisse anderer Disziplinen, auch hinsichtlich grundlegender Überzeugungen rechtfertigungswillig und hinsichtlich der Dignität ihrer Aussagen hypothetisch zu präsentieren (189f). Mit Pannenberg versteht C. Theologie als *Wissenschaft von Gott*, nicht als Glaubenswissenschaft. In der Wahrheitsfrage vertritt er eine Position, „die die Theologie als eine explanative Disziplin auffaßt – als ein Forschungsprogramm, das referentielle Wahrheitansprüche erhebt, expliziert und vertritt (. . .) das Kontextprinzip der Rationalität, die Kohärenztheorie des Sinns und die universale Struktur der religiösen Wahrheit" (201).

Formal ist zu sagen, daß C. auch längere Zitate solcher Autoren, deren Werk in autorisierter deutscher Übersetzung, oder sogar in ursprünglich deutscher Version (etwa bei Popper) vorliegt, in englischer Sprache bringt, mit der Konsequenz einen deutsch begonnenen Satz mehrfach ins Englische und wieder ins Deutsche meandern zu lassen. Das bekommt weder der Verständlichkeit noch der englischen oder deutschen Sprache besonders gut.

Insgesamt ist das Werk durchaus lesenswert, nicht weil es so außerordentlich Neues böte, sondern weil sich hier ein Philosoph von der Naturwissenschaft her ohne Berührungsängste auf Religionswissenschaft und Theologie zubewegt und auch ein wenig wegen der humorvollen Beigaben; schließlich „(. . .) ist der Glaube keine epistemische Tugend (und auch kein epistemisches Laster!)" (167).

Greven-Gimbte Ulrich Lüke

Hick, John: **Religion.** Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. – München: Diederichs 1996, 462 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-424-01311-0.

John Hick ist nicht nur einer der führenden Repräsentanten analytischer Religionsphilosophie, sondern zugleich der wohl gewichtigste Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie. In dieser geht es um die Hypothese, daß die unterschiedlichen Vorstellungen von einer transzendenten Wirklichkeit, wie wir sie in den großen religiösen Traditionen der Menschheit vorfinden, auf unterschiedliche Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit zurückgehen. Die Religionen stellen demnach verschiedene, aber epistemologisch und soteriologisch prinzipiell gleichrangige Verkörperungen dieser Erfahrungen dar. Diese These wird seit nunmehr zweieinhalb Jahrzehnten weltweit äußerst intensiv und kontrovers diskutiert. Auch im deutschen Sprachraum hat diese Diskussion inzwischen zugenommen, und daher ist es ein Glücksfall, daß jetzt das religionstheologische Hauptwerk von H. „An Interpretation of Religion" erstmals in deutscher Übersetzung vorliegt. Das vorliegende Werk geht auf die renommierten Gifford-Lectures zurück, die H. 1986/87 gehalten hat. Er bietet hierin eine zusammenfassende Darstellung seiner seit den 50er Jahren entwickelten Argumente zur religiösen Epistemologie und zeigt, wie sich von daher zwangsläufig jene Probleme ergeben, als deren Lösung die pluralistische Hypothese formuliert wird.

In fünf Teilen wird der Gedankengang entwickelt. Im ersten Teil bietet H. eine kurze *religonsphänomenologische* Skizze. In den großen religiösen Traditionen sieht er neben dem grundlegenden Verweis auf eine transzendente Wirklichkeit die beiden fundamentalen Gemeinsamkeiten einer soteriologischen und eschatologischen Orientierung. Für diese soteriologische Basisstruktur prägt H. die Formel der „Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit in die *Wirklichkeits*zentriertheit" (31), wobei der Terminus „das *Wirkliche*" (the Real) auf jene transzendente bzw. letzte Wirklichkeit verweist, die in den theistischen Religionen durch den Gottesbegriff bezeichnet wird. Im zweiten Teil geht H. dem Problem der *religiösen Mehrdeutigkeit* der Welt nach. Damit meint H. den Sachverhalt, daß sich die Welt sowohl konsequent atheistisch bzw. naturalistisch als auch religiös deuten läßt. Keiner der beiden Seiten gelingt es, ihre Interpretation als die allein richtige oder zumindest als die wahrscheinlichere zu beweisen. In diesem Zusammenhang bietet H. eine höchst konzise Diskussion der Gottesbeweise in ihren klassischen und modernen Formen sowie der Argumente des Atheismus. Die Grundlage einer religiösen Interpretation der Welt sieht H. in der religiösen Erfahrung. Im dritten Teil bringt H. eine Zusammenfassung seiner seit „Faith and Knowledge" (1957) kontinuierlich entwickelten *epistemologischen* Analyse religiöser Erfahrung. Seine inzwischen von mehreren anderen analytischen Religionsphilosophen akzeptierte These einer *prima facie* gegebenen Verläßlichkeit religiöser Erfahrung führt konsequent zu der Frage, ob die unterschiedlichen Formen religiöser Erfahrung in den religiösen Traditionen diese Verläßlichkeit nicht untergraben. Einfach gefragt: Unterminiert die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Religionen nicht die Glaubwürdigkeit einer jeden einzelnen von ihnen? Auf diese Frage antwortet die *pluralistische Hypothese*, die H. im vierten Teil entfaltet. Ihr liegen ein epistemologisches und ein metaphysisches Argument zugrunde. Das epistemologische Argument greift die Analyse des vorangegangenen Teils auf. Jeder Erfahrung inhäriert ein interpretativer Akt. Daher ist die Wahrnehmung eines jeden Erfahrungsobjekts immer mitgeprägt von den begrifflichen und kategorialen Interpretamenten, die dem Erfahrungssubjekt zur Verfügung stehen. Folglich ist es nicht verwunderlich, daß aus unterschiedlichen kulturellen, historischen und individuellen Situationen heraus auch die transzendente Wirklichkeit verschieden wahrgenommen wird. Keine dieser unterschiedlichen, erfahrungsgestützten Interpretationen vermag jedoch die transzendente Wirklichkeit in ihrem unbegrenzten An-sich-Sein zu erfassen. Der Kerngedanke des metaphysischen Arguments lautet daher, „daß Gott, Brahman, Dharmakâya grenzenlos sind und daher nicht restlos mit etwas gleichgesetzt werden können, das man menschlich erfahren und definieren kann. Unbegrenztheit oder Unendlichkeit ist ein negativer Begriff, die Verneinung der Begrenztheit. Daß man nur in dieser Verneinung vom Höchsten sprechen kann, ist eine Grundannahme aller großen Traditionen" (259). Dieser metaphysische Vorbehalt macht es möglich, die inhaltlich gefüllten, daß heißt, die verschiedenen personalen und impersonalen Varianten menschlicher Transzendenzvorstellungen einander gleichzuordnen. Keine schöpft die transzendente Wirklichkeit in ihrem unendlichen An-sich-Sein aus, doch vermag sich in jeder von ihnen der endliche Erfahrungseindruck einer genuinen Begegnung mit dieser Wirklichkeit widerzuspiegeln. Was aber sind die *Kriterien* dafür, daß sich eine vorgebliche Manifestation der transzendenten Wirklichkeit in der religiösen Erfahrung als authentisch akzeptieren läßt? Dieser Frage geht H. in seinem abschließenden fünften Teil nach. Auch hierzu greift er sowohl auf religionsphänomenologische als auch auf epistemologische Einsichten zurück. In den

epistemologischen Ausführungen des dritten Teils plädiert H. für eine pragmatische Bedeutungstheorie. Das heißt: „Bedeutung ist immer *für* ein Bewußtsein oder eine Gemeinschaft von Bewußtseinen oder in bezug auf diese gegeben, und die Bedeutung, deren sich ein Bewußtsein bewußt ist, ist die so wahrgenommene Eigenart seiner Umgebung, daß ein bestimmtes Verhalten oder, allgemeiner, eine bestimmte Verhaltensdisposition angemessener erscheint als eine andere" (146). Demnach ist die Bedeutung (meaning) der transzendenten Wirklichkeit dann richtig wahrgenommen, wenn die entsprechende Transzendenzvorstellung trotz ihrer Endlichkeit und Vorläufigkeit das angemessene Verhalten gegenüber dieser Wirklichkeit ermöglicht. Und was soll als das angemessene Verhalten gelten? Die Antwort hierauf macht es erforderlich, in den Zirkel des Glaubens einzusteigen und zu prüfen, was die großen religiösen Traditionen als Merkmale eines solchen Verhaltens kennzeichnen: Dies sind, so H., die Merkmale der soteriologischen Transformation, deren wichtigstes – wenn auch nicht einziges – darin besteht, daß sie sich „in Mitleid (karunâ) oder Liebe (agapé) manifestiert" (182). Dieses Kriterium ermöglicht zugleich eine hilfreiche Sondierung im Umgang mit dem Problem der gegensätzlichen religiösen Wahrheitsansprüche. Die pluralistische Behauptung der Gleichwertigkeit trotz Verschiedenheit bezieht sich nämlich keineswegs auf sämtliche historischen und transhistorischen Wahrheitsansprüche der Religionen. Eine Behauptung, wonach alles, was Religionen lehren, gleichermaßen wahr ist, wäre blanker Unfug. Es geht hier vielmehr ausschließlich um die unterschiedlichen Transzendenzvorstellungen und zwar präzise hinsichtlich ihrer soteriologischen Wirksamkeit.

Wie bereits seine Werke zur Theodizee („Evil and the God of Love") und zur Eschatologie („Death and Eternal Life") ist auch die vorliegende Arbeit ein Meisterstück moderner Religionsphilosophie. Das Werk besticht durch die Geschlossenheit seines Entwurfs, durch die Schärfe und Kraft seiner Argumente, durch die Genauigkeit im Detail und durch die Weite des in seine Perspektive einbezogenen Materials, sei dieses nun religionswissenschaftlicher oder humanwissenschaftlicher Art. Nur äußerst selten wird ein solches Buch geschrieben. Es bietet zudem eine richtungweisende Vision, wie ein rational verantworteter Glaube angesichts des Bewußtseins religiöser Pluralität möglich ist. H. schlägt einen Weg vor, der die beiden gegenwärtigen Extreme der relativistischen und irrationalistischen Postmodernismen auf der einen und des immer unglaubwürdiger werdenden Festhaltens an religiösen Absolutheitsansprüchen auf der anderen Seite vermeidet. Ein weiterer bestechender Grundzug aller Arbeiten von H., nämlich seine seltene Fähigkeit, komplexe Sachverhalte in einfacher und klarer Sprache ohne Verlust an Differenziertheit wiederzugeben, hat sich in der deutschen Übersetzung leider nicht immer erhalten. Dennoch erfüllt sie ihren Zweck, eines der zu Recht weltweit meist beachteten religionsphilosophischen Werke der Gegenwart auch hierzulande stärker bekannt zu machen.

München Perry Schmidt-Leukel

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte / Dogmatik

Guerriero, Elio: **Hans Urs von Balthasar.** Eine Monographie. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1993. 438 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3-89411-317-0

Dem Klappentext zufolge hat Elio Guerriero, „ein langjähriger Freund und Communio-Mitarbeiter von Hans Urs von Balthasar", „als erster die Absicht verwirklicht, eine Monographie über ihn zu verfassen, die dem Leser das Leben des großen Theologen in der engen Verzahnung mit seinem gewaltigen Werk vor Augen führt". Die vorliegende Studie geht auf die italienische Originalfassung von 1991 zurück, die bald vergriffen war. Bis 1994 lagen Übersetzungen in deutscher und französischer Sprache vor. Die deutsche Fassung enthält eine Reihe von Ergänzungen vor allem bibliographischer Art, die, vom Übersetzer angefügt und als solche vermerkt, das Werk auf den neuesten Stand bringen wollen (z. B. 370 Anm. 183, 391 Anm. 36 und 37).

Der unvoreingenommene Leser spürt auf Schritt und Tritt die gedankliche Kongenialität, die G. mit dem Schweizer Germanisten und Theologen verbindet. Auf die Balthasar des öfteren gestellte Frage: „Was soll ich aus ihrem unübersehbaren Schrifttum lesen?" (419), will die vorliegende Arbeit eine erste umfassende Antwort geben, indem sie im Wechsel von biographischen und systematischen Kap.n den Gelehrten einprägsam vorstellt. Die gewaltige Stoffülle breitet G. in neun Kap.n ebenso übersichtlich wie lesbar aus. Balthasar selbst hat mehrfach betont, „sein Werk müsse als eine Einheit gelesen werden" (372), der Blick auf das Ganze dürfe niemals verlorengehen. Dieser Forderung versucht G. nachzukommen, ohne einer unkritischen Identifizierung mit Balthasar zu erliegen. Bei aller Übereinstimmung in den großen Linien zögert G. nicht, hier und da Reserven gegen Balthasar vorzubringen (348), vorhandene Schwierigkeiten namhaft zu machen (372), die Tendenz herauszustellen, daß Balthasar bisweilen „allzu rasch vorangearbeitet hat" (372), wodurch die „Gefahr eines Nebeneinander" oder nicht seltener „Wiederholungen" (ebd.) auftrat und schließlich auch „Vorbehalte ... in methodologischer Hinsicht" (375) nicht ganz verhindert werden konnten. Vereinzelt streut er auch Kritik von Theologen gegen Balthasar ein, ohne sich aber systematisch mit diesen auseinanderzusetzen (vgl. 11 u. ö.).

Einfühlsam zeichnet G. im ersten Kap. *„Die lange Vorbereitung"* (19–51) die Kind- und Jugendzeit Balthasars nach, insbesondere den verschlungenen Weg, der zu seiner Berufung zum Priestertum führte (vgl. „Warum ich Priester wurde": Anhang I, 399–401). Henri de Lubac weckt in dem begabten Jesuiten-Scholastiker während dessen Theologiestudium in Fourvière die Liebe zu den Kirchenvätern, die ihn sein ganzes Leben nicht mehr loslassen sollten. Seine große Leidenschaft gilt insbesondere Irenäus von Lyon und dessen Widerlegung der gnostischen Irrlehre, ferner Origenes mit dessen Hochschätzung des biblischen Wortes, Gregor von Nyssa mit dessen Vorstellung von Gehorsam gegenüber der göttlichen Offenbarung, Dionysius Areopagita in dessen unnachahmlicher Ästhetik und Maximus Confessor in dessen Kampf gegen die monophysitischen Häresien. Es gelingt G., in Balthasars Studien der Kirchenväter die beiden großen Linien nachzuzeichnen, die miteinander konvergieren, die mystische wie die kosmisch-liturgische Strömung.

Als Studentenseelsorger in Basel seit 1940 setzt sich Balthasar mit dem bedeutenden protestantischen Theologen Karl Barth intensiv auseinander, mit dem er bald freundschaftlich verbunden ist. Gleichwohl widerlegt er dessen Vorstellungen von der *analogia entis* mit Hilfe der *analogia fidei* wie auch die Fragwürdigkeiten des Erwählungsglaubens Calvins. Indem Balthasar Barths Christomonismus überwindet, hält er zugleich an der Einmaligkeit der Sendung Christi fest und verankert diese aus der Heiligen Schrift wie der kirchlichen Überlieferung.

In der Basler Zeit tritt die ehemals protestantische und 1940 konvertierte Ärztin Adrienne von Speyr in das Blickfeld Balthasars, die ihm nicht nur den Anstoß zur mystischen Vertiefung seiner Theologie gibt, sondern auch zur Gründung eines Säkularinstitutes rät, das seit 1944 in der sog. Johannesgemeinschaft Gestalt gewinnt. Die schier unauslotbaren Gedanken der Stellvertretung Christi und seiner Pro-Existenz, die in der Theologie des Karsamstags ihren unverwechselbaren Höhepunkt finden sollten, kommen zum größten Teil von Adrienne selbst (vgl. 368, 383). Auch die spätere „Theodramatik" läßt die „Begegnung mit Adrienne von Speyr als den entscheidenden Ort für die Entfaltung von Balthasars Werk erkennen" (354). Mehr noch, Balthasar spricht, Rechenschaft ablegend, in „Unser Auftrag" von der gemeinsamen Sendung, die nicht getrennt und aufgeteilt werden könne. Genau diese geistlichen Gemeinsamkeiten aber sollten für Balthasar zu einer existentiellen Zerreißprobe werden. Eine 1947 einsetzende Prüfung der Echtheit der Erscheinungen Adriennes fällt schließlich negativ aus, was Balthasar nach reiflicher Prüfung zu der schmerzvollen Entscheidung führt, den Jesuitenorden 1950 zu verlassen, um sich hinfort ungeteilt der Johannesgemeinschaft widmen zu können (vgl. Balthasars Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu: Anhang II, 402–408).

Lange Zeit auf der Suche nach einem *Episcopus benevolus*, wird Balthasar 1956 von Bischof Caminada in das Bistum Chur inkardiniert. In diese Zeit fällt seine Studie über Theresia von Lisieux, die ihre Sendung im „Kleinen Weg" findet. Aber auch die Karmelitin Elisabeth von Dijon zeichnet Balthasar in ihrer Größe nach, die er mit den Begriffen Erwählung und Anbetung umschreibt. Überhaupt drängt es Balthasar, die seit dem Spätmittelalter verlorengegangene Einheit von Theologie und Heiligkeit wiederherzustellen, ein Verlust, der ebenso schmerzhafte wie langwierige Folgen in der Theologiegeschichte gezeitigt habe.

Neues Licht wirft die umfängliche Monographie, die stellenweise zu einer Biographie auswächst, auf Balthasars Stellung zum *II. Vatikanum*. In der Einleitung erinnert G. an dessen „Isolierung", da er „als einziger unter den großen mitteleuropäischen Theologen nicht zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen worden war", um im Anschluß daran zu folgern: „Dieses Urteil, wenn auch nicht unzutreffend, muß doch präzisiert werden" (11, vgl. 379). Balthasar, der „nie Professor" (373) war, stand gleichwohl mit zahlreichen Freunden in geistig regem Kontakt, auch über die Sprach- und Konfessionsgrenzen hinaus. Nicht allein hierdurch kam es zu jahrzehntelangen Kontakten, die sich nicht zuletzt in seinem gewaltigen Œuvre niedergeschlagen haben.

G. geht noch weiter, wenn er vermutet, Balthasars eventuelle Teilnahme am Konzil hätte wahrscheinlich dessen dichtes Lebenswerk verzögert, wenn nicht gar verunmöglicht. Zudem „verfolgte Balthasar die Konzilsarbeit aus der Ferne und mit wachsender Besorgnis und ließ mehrmals mit christlichem und kirchlichem Gespür seine mahnende Stimme vernehmen" (259), zunächst und schon 1965 mit seiner Schrift „Wer ist ein Christ?". Mehr noch: „Dieser in seiner Kohärenz und theologischen Fruchtbarkeit herrliche Bau geriet in Balthasars Augen in eine gefährliche Krise durch eine Öffnung zur Welt" (267), gefährdet durch eine fragwürdige Auslegung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". In diesem Zusammenhang kann nicht unerwähnt

bleiben, wie sehr die einstige Zusammenarbeit Balthasars mit Karl Rahner zusehends konfliktreich wird. Nicht ohne Polemik reagiert er auf dessen Hypothese vom „anonymen Christen" mit seiner Streitschrift „Cordula oder der Ernstfall" (1966). Wenige Jahre später hielt er Rahners Vorstellungen von Pluralismus der Theologien im NT die „von der Einheit beseelten und belebten Pluralität entgegen" (380). Beide Gelehrten, einst als Jesuiten miteinander vereint, fanden im Alter keine tragfähigen Beziehungen mehr zueinander (vgl. 256, 260, 262, 380).

Balthasars Lebenswerk wurde durch die international berühmte Trilogie „Herrlichkeit", „Theodramatik" und „Theologik" gekrönt. Inspiriert von dem Gedanken der universalen Hoffnung eines Charles Péguy, entwickelt Balthasar eine souverän entworfene Schau der Herrlichkeit der Offenbarung, in der Ästhetik und Theologie konvergieren. Seine „Theodramatik" kreist um das Dilemma, das zwischen unendlicher Freiheit Gottes und endlicher Freiheit des Menschen obwaltet; letztere lädt den suchenden Menschen zur Selbsthingabe ein (356), zur Bereitschaft der Verfügung über sich selbst (340), zur Stellvertretung im Wissen um das Umsonst der Liebe, das keine Zweckhaftigkeit verträgt (369). In der „Theologik" schließlich knüpft Balthasar an die oft vergessenen Transzendentalien an, weil er im Schönen, Guten und Wahren die entscheidenden Ansatzpunkte für eine Theologie der Herrlichkeit findet.

In der konkreten Durchführung läßt G. keine Gelegenheit aus zu betonen, wie sehr Balthasar die in Fourvière vermittelte Scholastik verwirft, insbesondere deren Gefahr zu „klassifizieren" (371) und eine eigene „Schulsystematik" (372) zu entwerfen.

Die *„Abschließenden Erwägungen"* (370) stellen noch einmal das Lebenswerk Balthasars vor Augen. Dabei kann unmöglich aufgerechnet werden, was er zeitgenössischen Philosophen, Germanisten, Musikern und Theologen alles zu verdanken hat. Wenngleich G. auf das „Fehlen eines Gesamttitels" (370) aufmerksam macht, dazu eine „relative Unverbundenheit" (371) zwischen den einzelnen Werken feststellt, bescheinigt er Balthasar, ein „symphonisches Werk" (375) zustande gebracht zu haben, das „sich ins dritte Jahrtausend aufmacht" (396). G. drückt die Hoffnung aus, daß spätere Generationen die noch ausstehende Rezeption der Theologie Balthasars nachholen werden.

Der Versuch, die vorliegende Monographie zu beurteilen, fällt differenziert aus. Rückblickend auf die sorgsam erstellte Studie verdient vor allem die organische Darstellung lobend herausgestellt und anerkannt zu werden; es ist G. gelungen, die biographischen Elemente so in die theologische Systematik einzubinden, daß ein harmonisches Ganzes entstanden ist. Die Genialität Balthasars hat einen kongenialen Interpreten gefunden, der nicht sklavisch nachspricht, was aus den Opera leicht deduzierbar gewesen wäre, sondern der in einer nicht unkritischen Aufnahme sowohl Zustimmung als auch Vorbehalte in rechter Weise zu plazieren versteht. So nimmt G. lebhaft wahr, daß es „Bedenken" (248) gegen Balthasars Theologie gibt, auch verschiedenartige „Gefährdungen" (249), bisweilen auch eine Reaktion, „die manchen unverhältnismäßig, rigoristisch, ja lieblos erschien" (267). Die Entfaltung aus der Mitte des Christusgeheimnisses, auf die Balthasar immer wieder Wert gelegt hat, scheint auch bei G. durch, ohne daß der rote Faden verlorengeht. Offenkundig kannte G. den Schweizer Theologen seit Jahren auch aus der Nähe, wodurch es ihm leichter möglich war, ein ebenso objektives wie differenziertes Bild von der Persönlichkeitsstruktur Balthasars zu entwerfen. G. wußte, daß Balthasar „öffentlichkeitsscheu" (373) war, zudem, wie „unerbittlich in seinen Urteilen" (395) er sein konnte; andererseits hatte Balthasar zahlreiche Freunde, denen er „auch im vorgerückten Alter und unter Opfern treu" (11) blieb.

G.s Darstellung muß, aufs Ganze gesehen, als hilfreich und gewinnbringend bezeichnet werden. Ohne Zweifel erhöhen die zahlreichen Fotos und Bilder den Wert der Monographie. Dies alles schließt nicht aus, daß hier und da Rückfragen gestellt werden müssen. Es fällt auf, besonders bei der Behandlung der Kirchenväter, daß G. nur einige wichtige Väter behandelt. Ohne erkennbaren Grund übergeht er Balthasars Veröffentlichungen über Theophilus von Antiochien, Athenagoras von Athen, den Brief an Diognet; Benedikt von Nursia fehlt völlig; ebensowenig kommt Johannes von Skythopolis vor, Autoren, die Werner Löser in seiner Diss. „Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter" (Frankfurt 1987) mit Recht herausgestellt hat (vgl. meine Rez. hierzu in: ThPh 53 [1978], 135–137). Worin besteht konkret die „Versöhnung" zwischen Ost- und Westkirche hinsichtlich des *filioque* (340, 362, 364)? Kann der Tod als „absurdes Verhängnis" (344) bezeichnet werden, wie G. es tut? Ob es angeht, von Balthasar als einem „Kirchenvater ... unter den Helvetiern" (377) zu sprechen, zumal er gerade in seinem Vaterland nicht sonderlich angenommen war (vgl. 11)?

Diese Ausstellungen berühren nicht den Gesamtwert der Monographie, der unbestreitbar ist. Was G. versprach, hat er eingelöst, nämlich dem Interessierten das „Ganze im Fragment" ansichtig zu machen, die Breite und Tiefe der unerschöpflichen Theologie Balthasars in einer als denkarm empfundenen Zeit widerzuspiegeln. In diesem Sinne kann das Werk auch den ökumenisch aufgeschlossenen Christen nachdrücklich empfohlen werden, dazu allen, die an einer Vertiefung der Begegnung mit den Weltreligionen rege interessiert sind.

Köln Helmut Moll

Peterson, Erik: **Marginalien zur Theologie und andere Schriften.** Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß. – Würzburg: Echter 1995. XVIII, 161 S. (Ausgewählte Schriften, 2), geb. DM 56,00 ISBN: 3–429–01672–X

Zu Lebzeiten Erik Petersons (1890–1960) erschienen drei Sammlungen mit durchweg bereits an anderen Stellen veröffentlichten Texten, Aufsätzen und im Umfang sehr knappen, vormals in Buchform publizierten Werken. Es handelt sich um die 1950 datierten, Anfang 1951 veröffentlichten „Theologischen Traktate" (München, Kösel, jetzt wieder als „Ausgewählte Schriften", Bd 1 Würzburg, Echter 1994), die 1956 ebenfalls bei Kösel erschienenen *„Marginalien zur Theologie"* und die 1959, im Jahr vor P.s Tod, bei Herder in Freiburg veröffentlichte Sammlung „Frühkirche, Judentum und Gnosis" mit im engeren Sinn der historischen Forschung angehörigen Studien, die – im Gegensatz zu den beiden anderen Sammlungen – für den Druck gründlich überarbeitet wurden (diese Sammlung wurde 1982 als einzige der drei – vor der nun erscheinenden Werkausgabe – bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt nachgedruckt). Mit der 1926 erschienenen Diss.- und Habil.schrift „Heis Theos", diversen Aufsätzen, Lexikonart. etc. und einem kleinen, 1940 in Buchform publizierten (jetzt in die Neuausgabe der „Marginalien" aufgenommenen) Kommentar zum Paulusbrief an die Philipper („Apostel und Zeuge Christi") bilden diese, dem letzten Lebensjahrzehnt P.s angehörigen Sammlungen (resp. ihr selbständig zuvor erschienener Inhalt) bereits das schmale (vielleicht auch deshalb allzuleicht zu übersehende?) veröffentlichte Werk dieses Mannes. Mit dem zweiten Bd der ausgewählten Schriften ist nun die schmalste der drei Sammlungen – um die mehr als doppelte Anzahl von Texten erweitert (früher 9 Texte, jetzt 20) – wieder neu zugänglich geworden. Die „Marginalien zur Theologie" füllen auch jetzt noch einen nur schmalen Bd – trotz der gerade erwähnten Erweiterung – und so wird man sagen können, daß wohl selten in der Theologie des 20. Jh.s äußerer Umfang und tatsächliches Gewicht der einzelnen Texte wie auch der ganzen Sammlung in so eklatanter Disproportion standen.

Enthielt die ursprüngliche Sammlung von 1956 hauptsächlich Texte aus der Nachkriegszeit (mit der einen Ausnahme eines bereits 1934 in der „Benediktinischen Monatsschrift" veröffentlichten Aufsatzes), so sind neben weiteren Publikationen aus dieser Periode noch der erwähnte kleine – Theodor Haecker gewidmete – Philipperkommentar von 1938/40, zwei weitere Aufsätze von 1935 und zwei Texte aus der protestantischen Zeit P.s zugetreten: der 1925 in „Zwischen den Zeiten" (also dem „Hausorgan" der Dialektischen Theologie!) veröffentlichte Aufsatz „Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis" und die Erzählung „Der Himmel des Garnisonspfarrers", die durch die Vermittlung Theodor Haeckers im – nicht minder bedeutenden – „Brenner" Ludwig von Fickers 1919 als zweite Veröffentlichung P.s überhaupt erschien. Zur Orientierung wichtig sein mag noch der Hinweis, daß der neu aufgenommene Aufsatz „Die Kirche aus Juden und Heiden" nicht identisch ist mit dem gleichnamigen Text in den „Traktaten", sondern eine selbständige Publikation darstellt.

Die Erwähnung der Erzählung „Der Himmel des Garnisonspfarrers" zeigt bereits die Mannigfaltigkeit der in den „Marginalien" versammelten Textformen an: Diese für P. durchaus charakteristische Form der symbolistischen Erzählung findet sich mehrfach (neben der genannten noch: „Der Reiche und der Arme" und – neu hinzugefügt: „Als ich gestorben war"), daneben geistliche Notizen („Fragmente", „Neue Fragmente"), die, von aphoristischer Kürze (als Kostprobe: „Es ist zu fürchten, daß der homo ludens nicht die Weisheit Gottes ist, die vor Gott spielt, sondern der Soldat, der Jesus verspottet." 149; wo findet sich einer in der heutigen Theologie, der so formulieren kann?), bis zu mehrseitigen Überlegungen reichen, ein zwar in der Form nicht unmittelbar „wissenschaftlicher", aber dennoch im strengen Sinn theologischer Kommentar (s. o.), ein „Geburtstagsbrief an Jakob Hegner", der eine kleine Eschatologie enthält, ein Beispiel für eine typologische Exegese („Das Lachen Saras"), schließlich und mehrheitlich eine Reihe von kleinen Aufsätzen, Abhandlungen und Essays, die auch ihren wissenschaftlich-gelehrten Hintergrund noch mehr oder weniger erkennen lassen. Um ein hier naheliegendes Mißverständnis von vornherein auszuschließen, ist zu sagen, daß sich der Bd keinesfalls etwa in „theologische" und – verführt durch eine bloß äußerlich bleibende Wahrnehmung – ausschließlich „literarische" oder „geistliche" Texte aufteilen ließe. Alle Texte – auch die Erzählungen, die Fragmente und der Geburtstagsbrief – sind von hohem theologischem Anspruch und größter theologischer Relevanz, auch und gerade wenn sie inhaltlich und formal nicht den – leider muß das heute immer noch gesagt werden – ausgetretenen Pfaden (vor- und nachkonziliarer) Schulkonvention folgen. (Daß z. B. auch die Erzählungen – dies gilt aber genauso für die anderen Texte – theologischen Charakter haben und nicht literarischer Koketterie entspringen, läßt sich dabei leicht durch eine einfache Beobachtung belegen: „Literarische" und

„theologische" Texte interpretieren sich gegenseitig, sie sind über die „Gattungsgrenzen" hinweg durch ein vielfältiges Motivgeflecht verbunden und erhellen sich – so auch zu langsamer und mehrfacher Lektüre einladend – oft durch ihre Vor- und Rückbezüge.) Dem Bd hinzugefügt ist eine gründliche und solide Einführung in die Texte, die aus der Feder der Hg.in stammt. Sie dürfte vor allem dem Erstleser P.s die nötige Hilfestellung geben, gerade indem sie mögliche Sperrigkeiten, Reibungsflächen etc. von vornherein benennt, situiert und auffängt, damit aber verhindert, hier „steckenzubleiben" und zum – hochbedeutsamen – Kern von P.s Theologie gar nicht erst vorzudringen. Bleibt noch anzumerken, daß die neu hinzugefügten Texte sich den „alten" Marginalien thematisch und formal bestens einpassen, die stärkere und leicht verschobene Gliederung, die nun durch Zwischentitel die Texte zu Gruppen zusammenfaßt, gut „aufgeht" und so der Übersichtlichkeit dient.

Wie ist nun P.s Theologie, genauerhin so, wie sie sich in den Marginalien zeigt, zu charakterisieren? Um sich der Beanwortung dieser Frage zu nähern, ist ein Blick auf die (jetzt!) erste Textgruppe hilfreich: Sie steht unter dem neu eingefügten Titel „Erlösung des Menschen" und enthält Texte, deren Thematik auch schon in der alten Ausgabe von 1956 einen der Schwerpunkte bildete. Schon einige der Rez.en dieser ersten Ausgabe (H. Krings, Y. Congar) entdeckten darin Beiträge zu einer Theologie der Leiblichkeit, die in der Tat in P.s Denken eine vielfältige Rolle spielt. So richtig diese Feststellung ist, genügt sie indes nicht, um dieses Denken (und seine darin enthaltene Bedeutung) in diesen Aufsätzen genau zu erfassen. Um hier weiterzukommen, gilt es zu fragen: Wie gestaltet sich diese Theologie der Leiblichkeit? Tatsächlich muß hier zunächst differenziert werden: Es geht nicht um „Leiblichkeit überhaupt" (eine Theologie des „Überhaupt" hat P. immer wieder zu polemischer Abwehr gereizt; die Verneinung einer Theologie der „Leiblichkeit überhaupt" ist deshalb – obwohl der Ausdruck so nicht fällt – bestens geeignet um das Spezifische dieser Texte in den Blick zu bekommen), sondern es geht um den bekleideten, nicht bekleideten und entblößten Leib, es geht um die verhüllte Hand, die zugleich die Hand des homo faber ist und das erleuchtete Antlitz des Menschen, um den „desinkarnierten" als den „gnostischen" Menschen, es geht – in der Erzählung „Der Reiche und der Arme" – um den durch Armut und Krankheit gezeichneten Leib des Menschen, dessen Wunden die Hunde lecken, und es geht um den Leib der Frau, die in der Sphäre des Leibes ihre Geschlechtlichkeit vollzogen hat und so in die (immer auch gesellschaftlich bestimmte) Dialektik der Geschlechter gerät, eine Dialektik, die erst durch das Geheimnis der Jungfräulichkeit Mariens im Ereignis der Menschwerdung aufgebrochen wird, weil so allererst die Möglichkeit erscheint, den Leib solcher gesellschaftlichen Dialektik zu entziehen („Das Lachen Saras").

Dieser zunächst außerordentlich – ob des in ihm scheinbar vermittelten Frauenbildes – anstößige Text (schon H. Krings meinte ihn als zumindest „einseitig" rügen zu müssen, ähnlich B. Nichtweiß in der Einleitung zum besprochenen Bd; tatsächlich wäre der Text unerträglich, würde man ihn „in abstracto" nehmen) gewinnt seine Bedeutung erst, wenn man ihn als Text des Patrologen und Altkirchenhistorikers P. einer relecture unterwirft. Es ist geradezu frappierend zu sehen, wie sich der Text – verborgen in die typologische Exegese einer atl. Perikope und deshalb verbunden mit dem Bewußtsein nicht nur eine historische, sondern eine theologische Aussage zu machen – mit der Fragestellung von Peter Browns „The Body and the Society. Men, Women and Social Renunciation in Early Christianity, New York 1988, berührt (ich wähle bewußt den englischen Titel, weil die deutsche Übersetzung – „Die Keuschheit der Engel" – die prägnant im Originaltitel benannte Problemstellung nicht auszudrücken vermag). Wer einen Vergleich wagen will, lese nacheinander die Marginalie P.s und die knappe Skizze Browns, die er unter dem Titel „Die Bedeutung der Jungfräulichkeit in der frühen Kirche" in der deutschen Übersetzung von McGinn/Meyendorff/Leclerq (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 1, Würzburg 1993, gegeben hat. Die Überraschung wird bei genauer Lektüre kaum ausbleiben: P. hat einen historisch erhebbaren Vorgang in seinen theologischen Horizont getrieben und in ihm so einen theologischen Wesensverhalt entdeckt. Es geht also auch hier gerade nicht um das Wesen der „Frau überhaupt", sondern um die letzte theologische Begründung eines Emanzipationsvorgangs, der, indem er den Leib der Frau der gesellschaftlichen Dialektik der Geschlechter entzieht, eine zuvor nicht denkbare neue Freisetzung der Personalität ermöglicht. Während Brown nun – legitimerweise – bei der historischen Beschreibung des Vorgangs stehenbleibt, fragt P. nach dem Ereignis, das diesen Vorgang allererst ermöglicht, und macht es in der alle natürlichen Verhältnisse transzendierenden eschatologischen Ordnung der Menschwerdung Gottes fest, die in der Jungfräulichkeit Mariens auch ihren Leib in diese eschatologische Ordnung hineinstellt. Der Wesensverhalt, der in diesem Vorgang liegt, wird nun wiederum nicht abstrakt ausgedrückt, sondern in einer typologischen Exegese zur Erscheinung gebracht. Deshalb verfängt dann auch nicht mehr der Einwand (den Krings und dem Sinn nach auch Nichtweiß erhoben haben), es gäbe im AT doch auch noch anders geartete Frauengestalten als eben diejenige Saras. Natürlich gibt es sie! Wer wollte dies bestreiten? Aber in der Logik der Exegese P.s sind diese bereits typologische Vorwegnahmen der neuen eschatologischen Ordnung, in der die Frau sich der Totalität der – männlich beherrschten – Dialektik der Geschlechter zu entziehen vermag, klassisch-patristisch gesprochen: Sie sind bereits Typen der Jungfrau Maria.

Schon die Aufzählung der Weisen, in denen P. Leiblichkeit thematisiert (wobei hier die Ausführungen über Hand und Antlitz hinzugenommen werden, sie verbinden sich ja auch zu einer „Theologie der menschlichen Erscheinung"), gibt einen ersten Hinweis auf die Eigenart seiner Theologie: Gegenüber einer Theologie des „überhaupt" könnte man P.s Theologie als eine „Theologie der konkreten Bestimmungen", ja der *concretissima* charakterisieren. Während etwa die Betrachtung des menschlichen Leibes als bekleidet, nicht bekleidet und entblößt in den ersten Zusammenhang der „konkreten Bestimmungen" verweist, soll der Superlativ des *concretissimum* noch auf einen weiteren Zusammenhang aufmerksam machen: P. sucht ein theologisches Problem an der Stelle auf, wo es in seinem konkretesten Punkt zur Erscheinung kommt. Diese Feststellung bedeutet für die besprochenen Aufsätze in den „Marginalien" aber, daß sie alles andere als die Behandlung abseitiger Randfragen bieten. In ihnen zeichnen sich vielmehr mit großer Präzision die Umrisse einer spezifisch christlichen Anthropologie im Bezugsfeld von Natur und Gnade ab, einer *Anthropologie und Gnadenlehre*, die im Problemfeld des menschlichen Leibes und seines Kleides den Ort ihrer konkretesten Erscheinung, ihr *concretissimum* hat. Mit anderen Worten: Die Probleme einer christlichen Anthropologie und der in ihr implizierten Grundfrage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade werden nicht primär unter ihrer bloßen abstrakten Begrifflichkeit verhandelt, sondern dort, wo sie konkret in Erscheinung treten und deshalb phänomenologisch erhoben werden können. Im Verhältnis von Leib und Kleid zeigt sich das theologische Grundverhältnis von Natur und Gnade und darin das Problem des Menschen. Mit dem Stichwort „phänomenologisch" ist dabei bereits benannt, daß es natürlich nicht um positivistisch platte Faktizitäten geht, sondern Leiblichkeit realsymbolisch (vgl. K. Rahner, Schriften IV, „Zur Ontologie des Symbols") dieses Grundverhältnis zum Ausdruck zu bringen vermag. P. stellt sich damit in eine Traditionslinie die von Tertullian *(caro cardo salutis)* bis Oetinger (der Leib als „Ende der Wege Gottes") reicht. Diese phänomenologisch erhebbare Realsymbolik des menschlichen Leibes und seines Kleides erlaubt es ihm, die biblisch-patristische Metaphorik zu diesem Thema (man staunt welche Rolle es tatsächlich spielt, wenn man durch P. darauf aufmerksam gemacht wurde) theologisch ernst zu nehmen (ähnliches verdanken wir im Bereich der Metaphorik der Schuld Paul Ricoeur in der „Symbolik des Bösen"), ohne in historistischer Distanz stehenzubleiben oder in nebulöser Symbolfreudigkeit an theologischer Genauigkeit einzubüßen: Die phänomenologische Lektüre der biblisch-patristischen Metaphorik wird ihm zur präzisen, auch kategorial überaus genauen (man staunt da bloß!) theologischen Anthropologie und Gnadenlehre. Man könnte also P.s „Theologie der konkreten Bestimmungen" bzw. der „concretissima" auch als Theologie eines faszinierenden und in seinen Grundlagen genau reflektierten „metaphorischen Realismus" charakterisieren. Dennoch ist damit der letzte Bestimmungsgrund dieses Bereiches von P.s Theologie noch gar nicht benannt: Eine solche Theologie der Leiblichkeit als theologische Anthropologie und Gnadenlehre ist erst möglich in der eschatologischen Situation des Gegenüber zum Fleisch des Menschensohnes als des zweiten Adam. Mit P.: „Das wahre Geheimnis und die wahre Lösung muß man in einer Anthropologie suchen, deren Mittelpunkt die Christologie ist" (40). Nur vom eschatologischen Zusammenhang der Tatsache her, daß Gott uns im Fleisch des Menschensohnes „auf den Leib gerückt ist" (vgl. Was ist Theologie? in: Theologische Traktate, 1951, alte Ausgabe, 28), ist P.s theologische Anthropologie ermöglicht, von dort empfängt sie sich allererst.

Wenn es in einem der jüngsten Traktate zur theologischen Anthropologie (G. Langemeyer, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn 1995, 499) heißt: „An der theologischen Anthropologie ist ungefähr alles noch problematisch", die Arbeiten P.s aber nicht einmal erwähnt werden, so erstaunt dies angesichts der Rezeptionslage seiner Werke kaum – schon allein wegen ihrer Querständigkeit gegenüber dem eingefleischten modus loquendi auch der jüngeren Theologie. Dennoch stimmt es angesichts der kritischen Lage der heutigen Theologie, die insbesondere auch eine Relevanzkrise ist, mehr als bedenklich: Die katholische Theologie sollte die Bedeutung, die diesen außerordentlich substantiellen Beiträgen P.s zukommt, nicht so ohne weiteres übergehen.

Bleibt nachzutragen, daß die Beiträge nicht nur untereinander verknüpft, sondern insgesamt aufs engste mit den „Traktaten" verbunden sind, deren Themen sie kommentieren, orchestrieren und variieren. Daß P.s Ekklesiologie – die Bestimmung der Kirche als Kirche aus Juden und Heiden ist ihm keine historische Zufälligkeit, sondern drückt ihr Wesen aus – ebenso konkret ist, wie seine Deutung der christlichen Existenz von der altkirchlichen Erscheinung des Märtyrers her, kann man sich nach dem Gesagten denken. Zur Deutung seiner Theorie der Mystik läßt sich die Frage stellen, ob eine Lesart (die möglicherweise auch P.s eigene Einschätzung war) nicht falsch ist, die meint, der Bereich der mystischen Erfahrung sei durch P.s Deutung kategorial vollständig erfaßt (was sicher falsch ist), oder ob nicht eine Lesart richtiger ist, die vielmehr meint, die Gültigkeit seiner Theorie liege in der Freilegung der in jeder (auch kategorial anders gearteten) mystischen Erfahrung implizit oder explizit anzutreffenden schöpfungstheologischen Dimensionierung als äußerstes Seinkönnen des Menschen in seiner ja nie aufgehobenen Naturalität, die aber nur in einigen Traditionen (etwa Evagrius, Diadochus von Photike) ausdrücklich thematisiert wird.

Mit diesen Überlegungen sind P.s „Marginalien" im Reichtum ihres Inhalts nun keineswegs erschöpft. Hinter diesen „Marginalien" verbergen sich also in Wahrheit ungemein konzentrierte und tiefgründige kleine „Traktate" (wie schon Friedolin Stier vermerkte), die nur ob ihrer Kürze – im Gestus der Bescheidenheit – ihren Titel verdienen. Auf die Veröffentlichung der Nachlaßbde darf man also gespannt sein. Es gilt, einen Klassiker der Theologie des 20. Jh.s neu zu entdecken, dessen ungebrochene Relevanz die katholische Theologie nur zu ihrem eigenem Schaden übersehen würde.

Korrigenda: S. 21, letzter Absatz, vierte Zeile von unten: „nicht nur in" statt „nicht nur ihn"; S. 152, letztes Fragment, siebte Zeile von unten: „geschaffen" statt „geschafen"; S. 81, letzter Absatz, achte Zeile von unten: „sondern auf" statt „sondern aus" (möglicherweise eine Eigentümlichkeit des Sprachgebrauchs?); S. 111, sechzehnte Zeile von oben: „Intensivierung" statt „Intensierung" (Eigentümlichkeit?).

München Martin Brüske

Lies, Lothar: **Eucharistie in ökumenischer Verantwortung.** – Graz/Wien/Köln: Styria 1996. 286 S., Ln DM 59,00 ISBN: 3-222-12367-5

Ein beachtliches Buch über die Eucharistie hat der Innsbrucker Dogmatiker Lothar Lies vorgelegt. Das Programm dazu stellt er knapp im V o r w o r t vor: Die Eucharistie werde behandelt, „erstens als Gedächtnisfeier der in Jesus Christus und seiner Leibhaftigkeit geschehenen Konzentration der Heilsgeschichte des dreifaltigen Gottes mit uns Menschen (Anamnese), zweitens als Erflehen des zur sakramentalen Gegenwart Christi notwendigen Heiligen Geistes (Epiklese), drittens als Feier der staunenerregenden Gegenwart des verklärt-leiblichen Christus, der sich uns anbietet zur Vereinigung in und zu seinem Leib Kirche (Koinonia)". Viertens versucht er, „die Eucharistie dem Leser als sakramentales Dankopfer vorzustellen, in dem die Sühne der Kreuzeshingabe Christi überreich zur Austeilung kommt (Prosphora)" (7).

Dieses Programm wird dann konsequent in den Kap.n II–V entfaltet. Kap. I ist einen Art Hinführung und fragt nach Sinn und Sinngestalt des Festes, grundlegende Perspektiven, die in anderen Monographien über die Eucharistie oft sehr knapp, zu knapp ausfallen. Solche Perspektiven sind u. a.: Verbindung von Eucharistie und personaler Würde des Menschen; der Festcharakter der Eucharistie einschließlich der subversiven Kraft dieses Festes; dessen Archetypik. Bereits hier wie in den folgenden Kap.n löst Vf. sein Versprechen ein, seine Ausführungen „in ökumenischer Verantwortung" zu gestalten, d. h. mit Blick auf die evangelische Theologie sowie ökumenische Dokumente.

Kap. II, das erste aus dem seinen Inhalten nach vorgestellten Programm, widmet sich ausgehend von der Passahfeier der Eucharistie als Anamnese des Abendmahls Jesu sowie der Eucharistie als anamnetischer Feier der Kirche. Etwas schmal fällt Kap. II über die Epiklese aus, was durch die sehr dichten Kap. IV (Heilspräsenz) und V (Prosphora) sozusagen wettgemacht wird. Ein letztes Kap. nimmt noch einmal den Gedanken von der Eucharistie als Gemeinschaft vom Leib und Blut Christi auf und vertieft ihn trinitarisch.

Es handelt sich gewiß um eines der wichtigsten Werke aus der katholischen Theologie der Gegenwart über die Eucharistie. Die ökumenische Ausrichtung macht es besonders wertvoll. Daß die Amtsfrage, die eigentliche c r u x des heutigen ökumenischen Dialogs, eher am Rande fungiert, ist dessen Stand – und nicht dem Vf. des Buches – zuzuschreiben.

Münster Harald Wagner

Liturgiewissenschaft

Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission u. hg. durch Bischof und Synodalvertretung. – München: Gebr. Bremberger 1995. XIX, 354 S., geb.

Im Jahr 1995 erschien das mit dem katholischen Meßbuch vergleichbare neue liturgische Buch der Altkatholiken „Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland".

Neben einer grundlegenden *Einführung* (IX–XIX) von Bischof Sigisbert Kraft, enthält das Buch – nach den entsprechenden Zeiten des Jahreskreises geordnet – die für die Feier der Eucharistie nötigen *Texte* (Orationen, Präfationen und ganze Eucharistiegebete sowie alle anderen euchologischen Texte der Liturgie): Der Weihnachtsfestkreis (1–19), Der Osterfestkreis – Die österliche Bußzeit (21–35) Der Osterfestkreis – Die Feier der Heiligen Woche (37–80), Der Osterfestkreis – Die fünfzig Tage (81–103), Das Ordinarium (105–119), Die Präfationen (121–166), Eucharistiegebete (167–223), Der feierliche Schlußsegen (225–233), Die Sonntage im Jahreskreis (235–301), Fest- und Gedenktage (303–350), Anhang (351–354).

Kraft schreibt in seinem einführenden Vorwort, daß diese Veröffentlichung das dritte offizielle liturgische Buch ist nach dem 1885 erschienenen „Liturgischen Gebetbuch" von Adolf Thürings, das später als „Altarbuch" veröffentlicht wurde, und dem „Altarbuch für die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland" von 1959 (IX). Grundlage für diese neuerliche Ausgabe eines Eucharistiebuches ist die Bestrebung, immer wieder die Tradition der Kirche an den Quellen der Alten Kirche zu überprüfen und zu erneuern: Das Gesetz des Betens bringt das Gesetz des Glaubens zum Ausdruck (IX). Kraft weist darauf hin, daß für die Liturgiereform in der Folge des Vaticanum II das damals schon muttersprachliche Altarbuch der Altkatholiken Anstöße für das Meßbuch gegeben hat. Neben einer fundierten liturgietheologischen Grundlegung der gottesdienstlichen Versammlung werden auch die Anliegen der inklusiven Sprache in der Eucharistiefeier, die sekundären Zeichen des Raumes, der Kerzen und Blumen etc. und die angestrebte innere Vorbereitung erwähnt. In vielen Punkten erinnern diese Worte an die Allgemeine Einführung in das Meßbuch und scheinen wie eine stellenweise Aktualisierung derselben.

Bei Durchsicht der Texte fällt auf, daß vieles von dem, was die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch im katholischen Raum seit einigen Jahren zu erneuern versucht, hier *bereits Wirklichkeit* geworden ist. Gottesanreden sind vielfältig und beleuchten andere als die gewohnten Facetten. Die Sprache entspricht an vielen Stellen einem heutigen Deutsch und ist von manchen Theologumena befreit: „Wenn aber im Gottesdienst für alle und mit allen gebetet wird, dann brauchen wir eine gemeinsame Sprache. Sie darf weder fremd sein und unverständlich noch salopp, unbestimmt und oberflächlich (. . .)" (XVIII). Sicherlich ist eine solche Erneuerung immer auch eine Gratwanderung, die auch weniger gelungene Texte enthält. Trotzdem können z. B. auch die Fülle der Eucharistiegebete (23) oder die abgedruckten Perikopenorationen ein Anstoß für die katholische Liturgie sein, in diese Richtung zu denken, und vielleicht die hier vorliegenden Texte in die Reformüberlegungen miteinzubeziehen.

Vieles mutet bei aller sprachlichen Erneuerung „gut katholisch" an, wenn es im Vergleich auch wenige Veränderungen, z. B. in der Einteilung des Kirchenjahres gibt („Anders als *neuerdings* [Hervorhebung D. T.] in der römisch-katholischen Ordnung . . ." [XIV]).

Es ist letztlich zu bedauern, daß dieses liturgische Buch nicht über den Buchhandel, sondern nur über die Liturgische Kommission der Altkatholiken direkt zu erhalten ist.

Münster Dietmar Thönnes

Hänggi, Anton / **Ladner,** Pascal: **Missale Basileense saec. XI (Codex Gressly).** A. Textband, B. Faksimileband. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 679 S./98 S. (Spicilegium Friburgense, 35 A, B), brosch. zus. DM 176,00 ISBN: 3-7278-0945-0

Während Inhalt, Entwicklung und Verwandtschaft der „Rollenbücher" für die Meßfeier (Sakramentar, Lektionar, Antiphonar, Ordo-Ordinarius) einigermaßen durchschaubar sind, ist das Zusammenwachsen dieser Teilvorlagen zum Vollmeßbuch hinsichtlich zahlreicher Gesichtspunkte noch nicht so geklärt, wie es erwünscht wäre. Von dieser Prämisse ausgehend, wird hier ein Werk des 11. Jh.s, das etwas „mehr Licht" bringen kann, in seinen maßgeblichen Aspekten untersucht und anschließend textgetreu ediert. Besagte Handschrift haben die Bearbeiter mit dem Untertitel „Codex Gressly" bedacht. Diese Bezeichnung beruht auf dem früheren Besitzer (Max Gressly-Schubiger, Solothurn), der das Buch 1986 dem Bistum Basel zum Geschenk machte; wahrscheinlich ist diese „Rarität" im gleichnamigen Bistum entstanden, jedenfalls dort gebraucht worden. Bedauerlich erscheint, daß einer der Bearbeiter, der um das Fach verdiente Liturgikprofessor und spätere Bischof von Basel, Anton Hänggi († 21. Juni 1994), das Erscheinen des zweiten Teils (Faksimilebd) nicht mehr erlebte.

Nach allgemeinen Daten zur Handschrift, deren ältere Geschichte weithin ungeklärt ist, die aber in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s, wohl im oberrheinisch-elsässer Raum entstand, wird zunächst eine kodikologische Beschreibung geboten. Als wichtig gilt dabei die Feststellung, daß die fünf inhaltlichen Hauptpartien, nämlich Graduale, Kalendar-Martyrologium, Sakramentar, Lektionar und Rituale (jeweils mit Nachträgen) als eigene Teile aufeinanderfolgen, man es also unterließ, sie ineinander zu arbeiten bzw. eine Harmonisierung vorzunehmen. Andererseits sind die Faszikel nicht rein äußerlich zusammengebunden, sondern nacheinander von gleichen „Händen" niedergeschrieben; lediglich wenige Stücke wurden zu „Ganz-Formularen" verwoben. Der Bd nimmt also eine mittlere Stufe auf dem Weg zu größerer Meßhäufigkeit nebst „Einzelzelebration" ein, diente also primär Feiern ohne zusätzliche Beteiligung weiterer markanter Rollenträger (wie Lektor und Kantor).

Der Grundbestand des *Graduale* („Gesangbuch") entspricht den bekannten Vorlagen des 8./9. Jh.s (Antiphonale missarum sextuplex), wurde weiterentwickelt und durch Sondergut ergänzt. Auffällig ist, daß Sequenzen und (musikalische) Tropen im Grundwerk fehlen. Das *Kalendar* orientiert sich an gregorianisch-gelasianischen Modellen, berücksichtigt aber auch andere Quellen, die es insgesamt selbständig benutzt und mit Zugaben martyrologischer bzw. nekrologischer Art bereichert. Beim *Sakramentar* („Gebetbuch") gehört das Ordinarium Missae zum Typ des „Rheinischen Meßordo", erweitert durch Eigengut. Der Text des „Kanon" korrespondiert mit dem Gregorianum-Hadrianum; durch zusätzliche Präfationen erreichen diese einen Gesamtbestand von 60 Stück. Das Proprium de Tempore schöpft seine Texte aus dem genannten Sacramentarium Gregorianum/Hadrianum, ergänzt durch Formeln aus dem Gelasianum (saeculi VIII) und Sonderlösungen. Die „Alkuinischen Messen" sind teilweise zu „Meßformularen" (also Gebete, Gesänge und Lesestücke umfassend) ergänzt, möglicherweise aufgrund praktizierter „Privat"-Messen. Außerdem wurden weitere Votivmessen aufgenommen. Das Proprium de Sanctis weist gegenüber den alten Sakramentarien eine Bereicherung der Heiligenfeste gemäß dem Stand des 11. Jh.s auf, zahlreiche Termine sind von lokalen bzw. regionalen Vorgaben bedingt. – Beim *Lektionar* („Lesebuch") haben wir ein größtenteils ausgeschriebenes Voll-Lektionar der römisch-fränkischen Mischform vor uns, das starke Affinität zum bekannten Comes von Murbach besitzt. Besondere Erwähnung verdienen die Ferialperikopen für die Advents- und Nachpfingstzeit. Temporale und Sanctorale sind – abgesehen von einigen Ausnahmen – grundsätzlich getrennt.

Der letzte Hauptteil, das *Rituale*, markiert eine Etappe auf dem Weg zu eigenständigen Werken dieser Art (Agenden), seine wichtigste Quelle ist das Pontificale Romano-Germanicum (entstanden um 950 in Mainz). Geboten werden: Krankenbesuch, Krankensalbung, Gebete bei Schwerkranken, Sterbebegleitung und Begräbnis. Ferner eine Serie von Personen-, Tier- nebst Sach-Segnungen (dabei: Wettergebete; Ordalien). Da einerseits maßgebliche sakramentliche Feiern (Taufe, Trauung), aber auch typische „Pontifikalriten" fehlen, andererseits u. a. Formulare für Kleriker, Jungfrauen, Abts- und Äbtissinnenweihe vorhanden sind, ist hinsichtlich der Bestimmung dieses Faszikels an eine „klösterliche Gemeinschaft" zu denken. – Abschließend folgen einige liturgische Texte von späterer Hand, etwa Ende des 11. Jh.s.

In einer *Zusammenfassung* (207–217) wird, nach einem Aufriß über Erforschung, Entstehung und Werdegang des „Plenarium" (das sich nach A. Ebner im 10./11. Jahrhundert entwickelte und im 12. Jahrhundert einbürgerte), das Typische des Missale Basileense sowie sein Platz in der Genealogie gekennzeichnet als eigenständige und wichtige „Etappe auf dem Weg zum Vollmissale". Anschließend folgt die Edition der Handschrift (S. 486, Nr. 791, Überschrift muß es heißen: *Post* Pentecosten), danach das reichgegliederte, sechsteilige Register.

Der separat gebundene *Faksimilebd* (35B) dient der ergänzenden Information, besonders jedoch musikologischer Spezialforschung. Er berücksichtigt zwar alle fünf Teile der Handschrift, geht aber primär auf das Graduale ein.

Der eigene Forschungsbeitrag von Max Lütolf („Die Gesänge in Codex Gressly") beschäftigt sich mit Forschungsstand (Neumen), Inhalt nebst Gliederung, den Kopisten sowie der Lokalisierung seines Parts und nennt an Besonderheiten: Bewahrung der Tradition, Vorlage eines überregionalen Repertoirs und Berücksichtigung bestimmter Heiliger. Hinsichtlich Entstehungszeit nebst Zielgruppe sowie weiterer maßgeblicher Aspekte kommt er zu gleichen Ergebnissen wie die Vf. des Hauptbdes (s. o.), vermutet von seinem Material her darüber hinaus betreffs Entstehungsumfeld und/oder Empfänger näherhin eine von Reformideen (Cluny, Hirsau) inspirierte Gemeinschaft.

Insgesamt wertet der Vf. den musikalischen Part als eindrucksvolles Zeugnis liturgischer Praxis und Kodifizierung, das freilich – wie der gesamte Kodex – in sich nicht vollständig „stimmig" ist, jedoch ein Repertoire darstellt, das durch Eigenauswahl den bestehenden lokalen und regionalen Ansprüchen Rechnung trägt. Eigene Verzeichnisse, erläuternde Hilfen (Tafeln) und mehrteiliges Register gehen den Faksimile-Abbildungen voran. Die Aufnahmen selbst vermitteln ein informatives Bild hinsichtlich zeitgenössischer Schrift, Neumen, Gliederung sowie Gestaltung und damit zusammenhängender Merkmale des Kodex.

Überblicken wir das zweiteilige umfangreiche Werk, sind zunächst Fleiß und Ausdauer der Bearbeiter höchsten Lobes wert. Treffsichere Charakterisierung entsprechender Probleme und hilfreiche Erläuterungen erleichtern den Einstieg in die jeweilige Thematik. In sachlicher Hinsicht zeigt sich, daß aufgrund fachlicher Kompetenz und gefälliger Darbietung die anfangs erwähnte Absicht „mehr Licht bzgl. Missale Plenum" in vielfältiger Weise erfüllt wird. Deshalb erhält die Lektüre (sowie nicht zuletzt die dem Rez. des voluminösen Werkes abverlangte Disziplin) reichliche Belohnung.

Mainz Hermann Reifenberg

Eder, Karl: **Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst.** Bamberger Gebet- und Gesangbücher von 1575 bis 1824. – St. Ottilien: EOS 1993. LI, 402, LV–LXII, 161 S. (Dissertationen Theologische Reihe, 56), kart. DM 78,00 ISBN: 3–88096–446–7

Gegenstand der Bamberger liturgiewissenschaftlichen Diss., die von Franz Kohlschein betreut wurde, sind gedruckte Gesang- und Gebetbücher aus dem (Erz-)Bistum Bamberg, die von 1575 bis 1824 erschienen sind. Ausgewählt wurden solche Bücher, die in der Liturgie Verwendung gefunden, also nicht allein der privaten Frömmigkeit gedient haben. 200 Quellen werden nach Struktur und Inhalt untersucht. Exemplarisch befaßt sich Karl Eder mit deutschen Meßformularen und Meßliederreihen. Die ausführliche Dokumentation liefert auch der weiteren Forschung viele Ansatzpunkte. Wer sich zukünftig mit dem Bemühen um die Erschließung der Messe für die Gläubigen beschäftigen möchte, findet hier gerade für das 18./19. Jh. viele Verweise.

Einbezogen werden u. a. das Bamberger Diözesangesangbuch von 1575/76, das Lieder aus dem Gesangbuch Leisentrits von 1567 und aus dem Regensburger *Obsequiale* von 1570 enthält, das 1606 erschienene Gesangbuch von Fürstbischof Johann Philipp von Gebsattel, das mehrfach aufgelegte Gesangbuch von Johann Degen, zunächst 1628 erschienen, sowie das „Lehr-Gebeth- und Gesang-Buch" Friedrich Brenners von 1824. Daneben werden auch andere Zeugnisse für die Geschichte dieser Bücher berücksichtigt, so eine Preisaufgabe von 1807 zu den Rechten eines Seelsorgers hinsichtlich liturgischer Veränderungen (124–126) oder eine Umfrage von 1808 an alle Pfarrer der Diözese zu Zeitpunkt des ‚öffentlichen Gottesdienstes', musikalischer Gestaltung der Liturgie, Andachtswesen und Kirchengesang (143–150).

Der Vf. kann aufgrund seiner Untersuchungen eine Tendenz belegen, die von Büchern, die einer am Ablauf der Messe orientierten Privatandacht dienen sollten, wegführte hin zu solchen kombinierten Gebet- und Gesangbüchern, die die Gläubigen unmittelbar in die Feier einbeziehen wollten. Zunehmend wurden muttersprachliche Texte abgedruckt. Das von Brenner (1784–1848), dem Bamberger Dogmatiker und Reformtheologen, im Geiste der Aufklärung herausgegebene Meßformular erweckt sogar den Eindruck, als sei die Messe um 1824 trotz strengen Verbots in deutscher Sprache gefeiert worden. Der Vf. widmet Brenner, dem als Theologen der katholischen Aufklärung die Beteiligung der Gläubigen an der Liturgie ein besonderes Anliegen war, längere Ausführungen (237–283, 384–394 u. ö.). Für ihn hat Brenner „lange vor der deutschen ‚Gemeinschaftmesse' den Weg eines ‚Volksmeßbuchs' eingeschlagen" (396). E. sieht in der Veränderung der Gebet- und Gesangbücher nicht nur strukturelle Reformen, sondern vor allem auch ekklesiologische Neuansätze, die die Liturgie als Feier der Gemeinde verstehen und insbesondere den Pfarrgottesdienst stärken wollen.

Die Arbeit überzeugt durch ihre Argumentation und ihre guten Belege. Sie liefert einen gewichtigen Beitrag zur Gesangbuchforschung und erhellt auch Aspekte der Liturgie der katholischen Aufklärung, insbesondere hinsichtlich der Rolle der Gemeinde im Gottesdienst.

Hier und dort hätte man sich gleichwohl liturgiegeschichtlich sachgerechtere Darstellungen und eine vorsichtigere Beurteilung mancher Phänomene gewünscht.

So ist die Beschreibung der Meßgebete in einem Gebetbuch von 1606 nach der Allgemeinen Einführung ins Römische Meßbuch von 1975 nicht sinnvoll (63–69, Anm. 97). Die Verbindungen zwischen katholischer Aufklärung und Liturgiereform nach dem II. Vatikanum sind nicht so offensichtlich, wie E. gelegentlich insinuiert. Aufgrund des gleichen äußeren Phänomens kann man nicht ohne weiteres auf die gleiche Motivation rückschließen. Die Vorstellung, Brenner habe den zentralen Gedanken der Liturgiekonstitution, die *participatio actuosa* der Gläubigen, schon aufgegriffen, wirkt anachronistisch. Teilnahme der Gläubigen steht in der Aufklärungsliturgie stärker im Kontext der Belehrung als der Würde der Getauften. Ein Unbehagen ruft auch hervor, daß wiederholt für die Erklärung historischer Sachverhalte Literatur verwendet wird, die man hier eigentlich nicht erwarten würde. So wird etwa auf S. 291 der Begriff ‚Lied' nach dem Redaktionsbericht zum ‚Gotteslob' definiert. S. 315, Anm. 1, führt der Vf. den Begriff ‚Meßlieder-Reihe' ein, „der sich an die Begrifflichkeit im heutigen ‚Gotteslob' anlehnt". Für die Erläuterung historischer Quellen sollte man andere Hilfsmittel verwenden als ausgerechnet das Pastoralliturgische Handlexikon von A. Adam und R. Berger, dessen

Verdienste in der Pastoralliturgie liegen. Ein genaueres liturgiehistorisches Arbeiten hätte der Untersuchung zu noch mehr Klarheit und Überzeugungskraft verholfen.

Die gewiß wichtige Arbeit wird durch lange Anhänge bereichert, die nicht nur die Inhalte und Liedinitien der Gebet- und Gesangbücher in Synopsen bietet, sondern auch Übersetzungen verschiedener Meßformulare und einige Meßlieder-Reihen. So dient dieses Buch gleichzeitig als willkommene Quellensammlung.

Ob eine mit viel Mühe erarbeitete Diss. nicht eine bessere Betreuung durch den Verlag hinsichtlich des Layouts verdient hätte, sei dahingestellt.

Trier Benedikt Kranemann

Kirchenrecht

Gerosa, Libero: **Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam.** Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen. – Paderborn: Bonifatius 1995. 429 S., geb. DM 109,00 ISBN: 3-87088-851-2

Unter einem neuen Titel hat Libero Gerosa seine redaktionell bearbeitete Diss.[1] ins Deutsche übersetzt und mit einer merklichen Erweiterung vorgelegt. Damit macht er seine interessante These, die Exkommunikation sei keine Strafe, sondern ein Selbstausschluß aus der vollen Gemeinschaft der Kirche, und es gebe im eigentlichen Sinne gar keine Strafen in der Kirche, sondern nur *Sanktionen*, die entweder Buß- oder Disziplinarcharakter haben, dem des Italienischen unkundigen Leser zugänglich. Darüber hinaus setzt er sich im *2. Teil* des neuen Buches unter der Überschrift *„‚Sanctio canonica' und ‚communio'. Zur Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen"* mit dem Echo auf seine Diss. auseinander und ergänzt wichtige Themen, die für die Umsetzung des kirchlichen Strafrechts – ich erlaube mir, bei dieser Bezeichnung zu bleiben – sehr nützlich sind. Es sei vorab festgestellt, daß die Ausführungen zu den prozeduralen Aspekten der Verhängung und Deklarierung kirchlicher Strafen keinem Einwand unterliegen, wenn ich auch die Auffassung des Vf.s nicht teilen kann, daß zwischen Verwaltungsverfahren und gerichtlichem Prozeß doch kein so großer Unterschied in der Rechtsschutzwirkung sei. Hervorzuheben ist, daß er in diesem Zusammenhang auch Verfahren anführt und erläutert, die etwas außerhalb des Blickfeldes liegen, nämlich die Versetzung oder Absetzung von Pfarrern, die Entlassung aus dem Orden und das Lehrprüfungsverfahren.

Von besonderem Interesse ist G.s Bericht über die Reaktionen auf seine Exkommunikations-Theorie. Er sortiert zunächst die Rezensenten in ablehnende, Vorbehalte anmeldende und zustimmende, dann setzt er sich mit anderen Arbeiten zum kirchlichen Strafrecht auseinander, die z. T. ebenfalls seine These würdigen.

Den Charme von Rezensenten nicht ganz richtig deutend, ordnet der Vf. die Fragen von Hubert Müller in dessen oben in Anm. 1 genannter Rezension wohl zu Unrecht als Zustimmung ein. Es hieß dort: „In welchem Ausmaß ist die hier vorgetragene Konzeption, für die nur wenige Bestimmungen und Rechtsfiguren des CIC / 1983 angeführt werden konnten, in der geltenden Rechtsordnung tatsächlich verwirklicht? Läßt sich die Erkenntnis über das Wesen der *‚excommunicatio latae sententiae'* bei Apostasie, Häresie und Schisma, die für diese Untersuchung zentral ist, ohne weiteres auf die Kirchenstrafe der Exkommunikation ausdehnen? Welche Auswirkungen hat das Verständnis der sog. Beugestrafe als Buße auf die Garantie des Rechtsschutzes in der Kirche? . . . "

Ähnliche und weitere Fragen habe ich in meiner Kommentierung des Strafrechts im Münsterischen Kommentar gestellt, und sie werden von G. auch (teilweise) genannt: Setzt die Kirchenstrafe beim Täter eine Sünde voraus? Beschränkt sich die Kirchenstrafe auf das *forum externum*, sowohl was die Tat als auch die Strafe und die Nachlassung der Strafe angeht? Dient die Strafe der Bekehrung des Täters oder soll sie gemeinschaftskonformes Verhalten herbeiführen? Daß der Vf. nicht alle diese Fragen so gezielt beantwortet, wie sie ihm gestellt worden sind, liegt nicht zuletzt an seinem anderen kirchenrechts-theoretischen Ansatz. Für ihn trägt die Aussage von LG 8a, daß die Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit aus göttlichem und menschlichem Element sei, nicht die Konsequenz, daß das Strafrecht einerseits dem Schutz der *Communio fidei*, andererseits dem der *Communio fidelium* diene. Vielmehr spricht er davon, daß der Unterschied zwischen staatlichem und kanonischem Prozeßrecht schon im Begriff der Rechtsanwendung liege. Damit spielt er auf Eugenio Coreccos Thesen zur Ausübung der *sacra potestas* an, ein Spezialthema der von G. so genannten *Münchener Schule*.

[1] Libero Gerosa, La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico, Fribourg 1984; Rezension dazu von Hubert Müller in: ThRv 82 (1986), 414–416.

Im übrigen verteidigt G. seine Auffassung, neben dem Selbstausschluß in Form der Exkommunikation gebe es die anderen Zensuren als Formen der Buße und die *poenae expiatoriae* als Disziplinarmaßnahmen. Dem kann ich auch nach Lesung seiner neuen Ausführungen nicht folgen, da ich die Unterscheidung zwischen Straf- und Disziplinarrecht nicht an dieser Stelle finden und auch das gegenwärtig geltende kanonische Strafrecht nicht als den theologischen Ideen entsprechend erkennen kann, die G. darlegt. Das Verdienst, ein anderes, vielleicht theologischeres Sanktionenrecht zu beschreiben und zu wünschen, sei nachdrücklich anerkannt. Deutlicher hätte ich mir allerdings die Klarstellung gewünscht, daß es sich dabei nicht um das Recht des CIC von 1983 handelt.

Das sei an der zweiten, von Hubert Müller gestellten Frage verdeutlicht: Läßt sich die Idee von der Exkommunikation als Selbstausschluß von dem Musterfall *Glaubensdelikt* (Apostasie, Häresie, Schisma) auf andere Fälle übertragen, in denen der Codex die Exkommunikation androht, z. B. Lossprechung eines Mitschuldigen von gemeinsamer Sünde (can. 1378 § 1)? Mein Einwand hatte gelautet, daß es keinen Grund gebe zu präsumieren, daß sich der Täter in jedem Falle aus der *Communio fidei* oder der *Communio fidelium* ausschließe. Wenn ich es richtig verstehe – G. geht auf die gestellte Frage nicht direkt ein –, setzt er ein Bindeglied zwischen die Tat und die Verletzung der Communio, das er *kirchlichen Gehorsam* nennt. Die Unterscheidung von Sünde im moralischen Sinne und Delikt im rechtlichen Sinne hänge ausschließlich vom positiv-rechtlichen Eingreifen der Kirche ab, was für die Glaubensdelikte einerseits im Wege der Ausübung des Lehramtes (sozusagen durch die Definition des Gegenstandes einer Straftat) und die Sanktionierung mit der Exkommunikation (also die – in diesem Falle gar nicht nötige – Erhebung der Tat zur Straftat) geschehe. Ich gestehe, daß mich die Ersetzung einer direkt einsichtigen Begründung, warum die *absolutio complicis* die *communio* zerstört, durch die Verletzung des kirchlichen Gehorsams als Grund der Exkommunikation nicht überzeugt. Die Verweigerung des „kirchlichen Gehorsams" wird zur Über-Straftat, für die die Canones des Besonderen Teils im Strafrecht des CIC Anwendungsfälle sind. (Diese These könnte sogar, obwohl G. davon nicht spricht, die Generalklausel des can. 1399 rechtfertigen!)

Sehr schade finde ich es, daß G. die Frage nach der Sünde als Voraussetzung der Straftat nicht näher behandelt. An ihr hängt die Richtigkeit seines ganzen Systems, das sich in dem Satz spiegelt: „Insgesamt aber können die verschiedenen Sanktionen in der Kirche im Grunde als eine besondere Art von ‚kanonischen Bußen' betrachtet werde" (347). Denn wenn die Straftat (nach meiner Auffassung als Verletzung der *Communio fidelium*) nicht notwendig eine schwere Sünde voraussetzt, sondern als gewolltes Fehlverhalten zu definieren ist, hat in vielen Fällen eine Buße keinen Platz, nicht einmal bei vorsätzlichem Fehlverhalten. Zu verdeutlichen wäre das an der von G. angeführten Unterscheidung zwischen Theologen, die irrigen Gewissens die Richtigkeit zu glaubender Lehren bestreiten, und z. B. „Publizisten, die absichtlich den Glauben der katholischen Kirche anders als das Lehramt auslegen und verbreiten, in der Hoffnung, irgendwann und irgendwie die ‚Catholica' und die ‚Moderne' entweder gründlich trennen oder umgekehrt endgültig verschmelzen zu können" (322).

Abschließend sei festgehalten: Es ist mehr als erfreulich, daß G. die Debatte um das Strafrecht fortführt, das zwar in der heute kodifizierten Form mängelbehaftet und praktisch kaum anwendbar, aber ein Indikator für die das kanonische Recht wenigstens zum Teil prägende Theologie ist. Mögen viele Interessenten die Selbst-Charakterisierung seiner Thesen als „Anregung zu neuen, vertieften Analysen" ernst nehmen und die noch offenen Fragen nicht unerledigt zur Ruhe kommen lassen.

Münster Klaus Lüdicke

Rambacher, Stefan: **Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO.** Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen. – St. Ottilien: Eos 1995. XXXIV, 221 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 46), geb. DM 38,00 ISBN: 3-88096-346-0

Bei den zu besprechenden Werk handelt es sich um eine Diss., die von der Kath.-Theol. Fak. München angenommen wurde.

Das erste Kap. ist der Thematik *„Eheschließung getaufter Nichtkatholiken im Wandel der Sicht der Katholischen Kirche"* gewidmet (3–47). Der Vf. beschreibt zunächst die Entwicklung in der Normsetzung der katholischen Kirche bis zum CCEO: Das MP „Crebrae Allatae", die Position des Ökumenismusdekretes, Art. 18 des Dekretes „Orientalium Ecclesiarum" und die Entwürfe der Kommission für die Revision des Orientalischen Kirchenrechts. In einem zweiten Schritt stellt der Vf. die Beurteilung von Ehen orientalischer Nichtkatholiken in der höchstrichterlichen Judikatur dar.

Im zweiten Kap. wird die *„Auslegung und kritische Würdigung von c. 781 n. 2 CCEO"* entwickelt (49–65). Im dritten Kap. *„Die Eheschließungen im Recht der altorientalischen Kirchen auf dem Hintergrund des c. 81 n. CCEO"* (67–204) beschreibt der Vf. die Positionen der „assyrischen (nestorianischen) Kirche"

(§ 2), der „syrisch-orthodoxen (westsyrischen) Kirche" (§ 3), der „armenisch-orthodoxen Kirche" (§ 4), der „koptisch-orthodoxen Kirche" (§ 5) und der „äthiopisch-orthodoxen (abessinischen) Kirche" (§ 6). Bei den Vorbemerkungen, die der Vf. dieser Analyse voranstellt, scheint mir der vierte Punkt von entscheidender Bedeutung zu sein: Akribeia und Oikonomia in der Rechtspraxis der orientalischen Kirchen und ihre Anwendung auf das Eheschließungsrecht. Die hier entwickelte These lautet: „Es kann also davon ausgegangen werden, daß die getrennten altorientalischen Kirchen, zumindest grundsätzlich und der Sache nach, das Verständnis des Prinzips Oikonomia mit den nichtkatholischen byzantinischen Kirchen teilen" (75). Hier ist zu bemerken, daß nur der Bischof Mesrob K. Krikorian ausdrücklich auf den Begriff Oikonomia verweist (212).

In der Literatur, auf die der Vf. verweist (734ff), wird das Thema Ehe nicht erwähnt. P. N. Trembelas stellt in seiner ‚Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique' (Bd. 3, Chevetogne 1968, 361) fest: „Les mariages mixtes sont tolérés par économie." In dieser Perspektive ist das Thema von großer Bedeutung! Allgemeine Literatur zum Oikonomia-Prinzip gibt es sehr viel. Die Ausführungen von Y. M. Congar (‚Diversités et Communion', Paris 1982, 80–94) dürfen dabei nicht fehlen.

Die *verschiedenen Kirchen* werden folgendermaßen dargestellt: Überblick über die Geschichte dieser konkreten Kirche, die Rechtsquellen dieser Kirche, die Form der Eheschließung nach den neueren Quellen dieser Kirche. Die Beschreibung endet jeweils mit den Ergebnissen in systematischer Sicht unter Berücksichtigung des c. 781 n. 2 CCEO.

Das Material, das der Vf. darstellt und verwendet, ist umfangreich, worauf das Quellenverzeichnis (XXI–XXVII) – hier sind auch die beiden Bde von W. Selb über die nestorianische und westsyrische Kirche (XXIX) aufgeführt – hinweist. Die Arbeit stellt in dieser Hinsicht eine hervorragende Leistung dar. Die Zusammenfassungen und Ergebnisse sind hilfreich, aber vielleicht ein wenig zuviel aus dem Blickwinkel einer westlichen Kanonistik geprägt. Der Vf. hat sich besondere Mühe gemacht, den heutigen Standpunkt präzise darzustellen. Es wäre sehr interessant gewesen, wenn er Reaktionen auf die Vereinbarung zwischen dem westsyrischen Patriarchen Ignatius Zakka und dem griechisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien aus dem Jahre 1991 (135) analysiert hätte. Übrigens gibt es auch eine französische Übersetzung (in: SOP 163 [1991], 16–18; POC 41 [1991], 424–426).

Was den *ritus sacer* betrifft, von dem MP „Crebrae Allatae" und der c. 828 CCEO sprechen, hätte der Vf. die Antwort der Päpstlichen Kommission für die Redaktion des Codex für die Orientalen „benedicentis intelligitur simplex benedictio, nec requiritur certus ritus liturgicus" (AAS 1953, 312) berücksichtigen müssen. Da der c. 828 CCEO mit dem Kanon von „Crebrae Allatae" übereinstimmt, sollte m. E. dieses Prinzip auch für die Interpretation des Kanons vom CCEO gelten, wenn es sich durch die Kommentare der Kommission nicht anders ergibt.

Münster Miguel M.ª Garijo-Guembe (†)

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften

Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen, hg. v. Wolfgang Schmitz / Rudolf Weiler. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. 271 S. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 80), kart. DM 98,00 ISBN: 3-428-08152-8

Man wird niemandem Unrecht tun, wenn man den 1984 verstorbenen österreichischen Sozialethiker Johannes Messner als einen der wichtigsten Autoren der akademischen Sozialethik überhaupt bezeichnet. Durch die politisch wechselvollen Jahrzehnte seines umfangreichen publizistischen Schaffens hindurch war es stets Messners Anliegen, die Tradition kirchlichen Sozialdenkens in enger Anlehnung an brennende zeitgenössische Problemlagen und unter Rückgriff auf aktuelle Theoriebildungen der Sozialwissenschaften – insbesondere der Ökonomik – weiterzuentwickeln. Es war daher durchaus im Geist des großen Mannes, wenn die Johannes-Messner-Gesellschaft die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Selbstinteresse zum Thema ihrer jährlichen Veranstaltung wählte, die dem vorliegenden Sammelbd zugrunde lag. Die Initiative für diese Wahl ging von dem Messner-Schüler Wolfgang Schmitz, ehemaliger österreichischer Finanzminister und Notenbankchef und jetzt Lehrbeauftragter für Wirtschaftsethik an der Univ. Innsbruck, aus, der auch die Einführung zu dem Bd gegeben hat. Sie ist Ausdruck einer Orientierung nicht primär an innerakademischen Fragestellungen, sondern am öffentlichen Leben und seinen Problemen. Und gerade hier kann S. völlig überzeugend nachweisen, daß die Sprachregelung zum Thema (Eigen-)Interessen letztlich auf ungelöste Probleme aufmerksam macht. Die moralische Diskreditierung des Selbstinteresses, die in der politischen Öffentlichkeit immer wieder begegnet, ist ein Hindernis bei der Suche nach problemorientierten Lösungen in vielen politischen Aufgabenfeldern. Denn gerade die Tendenz, moralische Qualität von Handeln in Kantischer Tradition primär und ausschließlich an der Motivation des Handelnden festzumachen, erweist sich im Bereich sozialethischer Fragestellungen als kontraproduktiv: Sie führt immer wieder zu moralisierenden Fehlschlüssen. In der Tradition Messners, der notwendige Entmoralisierungen begrifflich unter Hinweis auf die *naturrechtliche* Bedingtheit bestimmter Zusammenhänge zu plausibilisieren versuchte, weist auch S. darauf hin, daß das moralisierende Mißverständnis primär ein Problem der Verwechselung der Sprachebenen darstellt. Was aus der Teilnehmerperspektive als ethisch minderwertig erscheint – nämlich die Steuerung über das Eigeninteresse im Kontext des Institutionensystems liberaler Gesellschaften – kann auf der Systemebene durchaus zu normativ überlegenen Ergebnissen führen. (Der akademische Betrieb reflektiert diese notwendige Unterscheidung durch die Trennung von Moraltheologie und Sozialethik – auch wenn diese Trennung nicht absolut sein kann und es natürlich immer wieder eine Vielzahl wechselseitiger Bezüge zwischen beiden gibt.) Nur eine solche methodische Trennung kann – in der Tradition Messners – das Interesse als Bundesgenossen der Moral, als Stachel zu deren Realisierung, zu gewinnen suchen.

Es ist Anton Rauscher, der in seinem begriffsgeschichtlichen Beitrag auf den entsprechenden Vorschlag Messners in der Festschrift für Goetz Briefs (1968) hinweist. R. zeigt völlig überzeugend, daß die Vorbehalte gegen den Interessenbegriff im kirchlichen Lager vor allem in der Ablehnung der gesellschaftlichen Entwicklung zur Industriegesellschaft hin begründet lagen. Man hatte es kirchlicherseits mit den Opfern der Sozialen Frage zu tun, während der Begriff des *wohlverstandenen Eigeninteresses* (A. Smith) von der liberal-antikirchlichen Gegenseite okkupiert war. Die daraus resultierenden Vorbehalte haben lange Zeit den Zugang kirchlicher Autoren zu den Funktionsmechanismen der modernen Gesellschaft (Interessengruppen) verstellt und damit die Reichweite kirchlichen Sozialengagements unnötig beschränkt. Demgegenüber greift Messner auf die ältere Tradition der Scholastik (Thomas v. Aquin) zurück, die – von solchen Denkblockaden unberührt – von der rechten Ordnung der Selbstliebe gesprochen hat, und schlägt vor, die politischen Probleme mit Interessengruppen wiederum mit Hilfe von Interessen zu lösen – ein auch für die heutige sozialethische Theoriebildung wegweisender Ansatz.

Interessante Überlegungen legt auch der emeritierte Wiener Politologe Heinrich Schneider vor, der im Bd gleich mit zwei Beiträgen vertreten ist. S. sieht die Grammatik des Interesses als Ausdruck der spezifisch modernen Konzeption von Freiheit als *poietischem Subjektivismus*, die – bürgerlich abgeflacht und ökonomisiert – zugleich zu einer tragenden begrifflichen Voraussetzung der pluralistischen Demokratie wird. Am Interessenparadimga kristallisieren sich zugleich alle Konflikte um die moderne Kultur – die Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft, der Rückfall in Fundamentalismen, die Frage des Verhältnisses von unverfügbarer Wahrheit und Toleranz. Gegen eine in sich höchst heterogene Front von Hannah Arendt über Robert Spaemann und Karl Marx bis hin zu Carl Schmidt wirbt S. für eine konstruktiv-kritische Lesart der modernen Entwicklungen, denn: „Das Maßgeblichwerden des Denkens in Interessen hängt mit Errungenschaften der Freiheit zusammen" (53). Am Ende seines historischen Durchgangs plädiert S. mithin dafür, zeitgenössische Entwicklungen auf ihre Moralpotentiale hin zu prüfen und zu bearbeiten.

Wolfgang Schmitz untersucht in einem eigenen Beitrag das Verhältnis von Eigeninteresse, Gruppeninteresse und Gesamtinteresse. In seinem Beitrag wird deutlich, daß es ihm mit der angestoßenen Diskussion nicht um Spitzfindigkeiten geht, sondern darum, die begrifflichen Grundlagen für eine Erweiterung der sozialethischen Diskussion auf eine genuine Ordnungsethik hin zu legen. S. hat sich bereits in einer Reihe von – für den deutschen Leser eher versteckten – Beiträgen zu einem solchen Projekt geäußert, das er in der Tradition Messners völlig zu Recht als Fortführung der sozialethischen Tradition der Kirche unter den Bedingungen moderner Marktwirtschaften sieht. Sehr überzeugend konnte er den Ertrag eines solchen Projektes etwa für Fragen der Währungs- wie der Nord-Süd-Ethik zeigen und dabei die Rezeptionsmöglichkeiten von Autoren der modernen Institutionenökonomik (Buchanan, Brennan, North) aufzeigen. Demgegenüber führt eine vorschnelle Diskreditierung der Interessensteuerung im Kontext genuin politisch-ordnungsethischer Fragen tendenziell zu moralisierender Fundamentalkritik am westlichen Gesellschaftssystem, ohne jedoch – da sie schon die *Steuerungsmechanismen selbst* moralisch bewertet und ablehnt – konkrete Einzelprobleme fokussieren und realisierbare Wege zu deren Lösung benennen zu können. S. bemüht sich daher z. T. in der Tradition Messners um sorgfältige Neudefinition und Neurelationierung tradierter Begriffe. Wie man die Ergebnisse im einzelnen auch immer beurteilen mag, insgesamt wird doch sehr wohl deutlich, daß es S. nicht um Relativierung, sondern um eine Aktualisierung und Operationalisierung der ethischen Lehrtradition der Kirche auf brennende politische Probleme hin geht.

Wie brisant das Projekt des Bdes ist, zeigt schon, daß offenbar auch in der Johannes-Messner-Gesellschaft keine Einigkeit darüber zu erzielen ist. In einer für einen Sammelbd ungewöhnlichen Schärfe wird Schmitz nämlich von seinem Mithg. Rudolf Weiler, seinerseits bereits emeritierter Nachfolger Messners auf dem Wiener Lehrstuhl für Sozialethik, kritisiert. W. wirft Schmitz und anderen Vertretern eines institutionenethischen Ansatzes (insb. K. Homann) ethische Prinzipienlosigkeit sowie eine Verwechslung von Ethik und Politik vor.

Es kann nicht Aufgabe einer Rez. sein, einzelne Argumente W.s – die Institutionenethik identifiziere Moral und Wettbewerb, vermöge nicht zwischen Individual- und Sozialethik zu unterscheiden, betreibe ökonomischen Reduktionismus – auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen. Sie wurzeln letztlich in paradigmatischen Differenzen der beiden Hg. hinsichtlich des Vorgehens und der Funktion christlicher Sozialethik. Der institutionenethische Ansatz läßt sich analytisch ganz auf die autonome Logik des Erkenntnisprogramms moderner Ökonomik ein. Nur in einem solchen Zusammenhang mit der nicht schon moralisch zu diskreditierenden Eigengesetzlichkeit ist aber das von Homann gebrauchte und von W. (139) monierte Wort vom „Zwangscharakter" des Wettbewerbs zu verstehen. *Zwang* ist hier nicht anthropologisch oder gar ontologisch, sondern modelltheoretisch zu verstehen. Es wird nicht negiert, daß sich das Individuum aus der *Teilnehmerperspektive* frei fühlen mag; auf der Ebene wissenschaftlicher Analyse – darauf reflektiert schon I. Kant in der dritten Antinomie der Freiheit in der KrV – wird aber von dieser *Freiheit* aus methodischen Gründen abstrahiert. Denn das Analyseobjekt der Ökonomik als Sozialwissenschaft sind nicht einzelne Handlungen, sondern ganze Handlungssysteme. Daher modelliert sie das Individuum unter der Rationalitätsannahme als *homo oeconomicus*. Gerade hier, wo W. u. a. das Ende der Ethik wähnt, fangen Schmitz, Homann und andere Institutionenethiker aber überhaupt erst an. Bei ihnen resultiert ein (mindestens) zweistufiger Diskurs, der jeweils zwischen (moralfrei zu analysierender) Handlungsebene und (ethisch zu qualifizierender) Regelebene unterscheidet. W. kritisiert zwar H. Büchele wegen dessen Antiökonomismus, mag sich aber selbst auf ein wissenschaftlich-ökonomisches Erkenntnisprogramm nicht einlassen. Wohl aus der Sorge, die Ethik könne dabei unter die Räder der Ökonomik geraten, macht er sich an der subjektiven Freiheit der Handelnden fest und bringt diese gegen die Systemsprache der Wissenschaft in Stellung. Er will – mit den Kommunitaristen – das Handlungsmodell der Ökonomik moralisch anreichern, will den *homo oeconomicus* „Tugend" (151) lehren. Dadurch wird aber das analytische Potential der Ökonomik zerstört. Es resultiert ein Programm, das Sozialethik als „Morallehre des Wirtschaftlichen" exekutiert. Dieses mag zu nützlichen Handreichungen in Fragen individueller Lebensgestaltung gelangen; auf wirtschafts- und gesellschaftspolitische Strukturprobleme kann es aber paradigmatisch keine Antwort mehr geben.

Material wird das Gegenprogramm zur Institutionenethik ausgeführt im Beitrag der langjährigen Assistentin und Nachfolgerin Weilers auf dem Wiener Lehrstuhl, Ingeborg Gabriel. G.s Beitrag ist dabei von Anfang an anthropologisch-individualethisch ambitioniert. Denn er stellt sich – angeregt durch die Begegnung mit einer Psychologiestudentin – der Frage nach der eigentlichen Antriebskraft des Menschen. Nach einem instruktiven Überblick über die neuzeitliche Geschichte des Interesse-Begriffs, erhebt die Vf.in – angelehnt an Max Weber – entsprechende Topoi anderer Weltreligionen und auch den biblischen Befund. Schließlich plädiert sie für ein umfassenderes Verständnis von Selbstinteresse. Eine solche Forderung erscheint unter Christen wenig kontrovers. Auf den Widerspruch des Institutionenethikers trifft der geistesgeschichtlich durchaus instruktive Beitrag Gabriels lediglich dort, wo von solchen, auf individuelle Moral abzielenden Strategien die Lösung sozialer und gesellschaftlicher Probleme erhofft wird. Die moderne Ökonomik hat vielmehr gezeigt, daß den drängenden Herausforderungen unserer Zeit (Arbeitslosigkeit, Umweltzerstörung, Bedrohung der Familie) soziale Dilemmata zugrunde liegen, aus denen es keine individuellen Auswege gibt. Durch die Herausforderung der modernen Wissenschaft wird die Sozialethik nicht ortlos, aber sie muß doch wesentlich bescheidener – und lernfähiger! – werden.

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Hg.n verdeutlichen damit zugleich die Brisanz der Thematik des vorgelegten Bdes.

Johannes Schasching klärt in einem kurzen Beitrag das Verhältnis von Interesse und Solidarität in kirchlichen Dokumenten und zeigt dabei die Entwicklungslinien in päpstlichen Dokumenten auf.

Interessant sind auch die begriffsgeschichtlichen Ergebnisse von Erich W. Streissler, dem einzigen wissenschaftlichen Ökonomen unter den Vf.n, der auf die Genese des englischen Utilitarismus hinweist. Die utilitaristische Philosophie war politisch mit einer Verfassungsreform im Jahr 1829 verbunden, in der das angelikanische Staatskirchensystem zusammenbrach: „Es ist interessant, daß entsprechenderweise alle Katholiken in England bis über die Mitte des 19. Jh.s hinaus notwendigerweise Liberale waren, weil Tory sein ja notwendig ‚church and property', also die Rechtsunfähigkeit von Katholiken implizierte ... Und so brachte der aus der Sicht der herrschenden Gesellschaft absolut häretische Utilitarismus in England gerade die Katholikenemanzipation" (176), ebenso wie die Abschaffung der (gesellschaftlich „wenig nützlichen") Sklaverei, der Folter etc. Zwar ist durch ein solches historisches Argument noch nichts über die systematisch-philosophische Bedeutung des Utilitarismus ausgesagt: Seine Schwächen sind gerade in der neueren philosophischen Forschung (J. Rawls) herausgearbeitet worden und werden von S. nicht bestritten. Doch er zeigt die ursprünglich politische Absicht utilitaristischer Begriffsbildung und vermag so, die kirchlicherseits eingespielte Kritik zu relativieren und zu neuem Nachdenken anzuregen. Auch S.s Ergebnis ist mithin nicht die kritiklose Übernahme, sondern eine differenzierte Sichtung der Anliegen utilitaristischer Begriffsbildungen.

Alfred Klose stellt gegen Ende seines kurzen Beitrags zu Gruppeninteresse und Gemeinwohl den Bezug des Denkens in Interessen zur Demokratie her. Ähnlich wie Schneider, der auf die *Errungenschaften der Freiheit* rekurriert, ruft auch K. in Erinnerung, daß der Gesamtkontext der oft moralisch diskreditierten Interessenlogik ein letztlich moralisches Projekt darstellt. Denn „nur scheinbar sind die zentralistischen Entscheidungen in Diktaturen leichter: Gewiß können sie auf Interessenausgleich weitgehend verzichten. In der Demokratie sind die Entscheidungsprozesse schwieriger: Sie sind aber gerade durch die Berücksichtigung der Interessen der einzelnen Gruppen in der Gesellschaft von mehr Stabilität getragen, vor allem durch mehr Gerechtigkeit bestimmt" (192). Auch diese Zusammenhänge geraten aus dem Blickfeld, wenn der ethische Diskurs nur auf Einzelhandlungen und ihre moralischen Prinzipien focussiert.

Beiträge von Ferdinand Reisinger, Laszlo Boda, Karl Korinek, Valentin N. Pessenko und den beiden japanischen Ethikern Johannes Kazutoshi Sugano und Yukio Masubuchi kompletieren den Bd, der insgesamt als wichtiger Beitrag zu einer zentralen Frage praxisorientierter Sozialethik gelten kann.

Der Bd teilt freilich auch die Schwächen von Sammelwerken, die auf Tagungsvorträge zurückgehen. Die Beiträge sind von höchst unterschiedlicher Länge, Struktur, Thematik und Qualität und nur sehr schwach miteinander verklammert. Thematische Untergliederungen und/oder ein Stichwort- bzw. Personenregister hätten hier einen sinnvollen Ausgleich geboten. Insgesamt aber reflektiert der Bd – gerade auch durch die deutlich antagonistischen Standpunkte der beiden Hg. – eine Auseinandersetzung um Methode und Grundparadigma der Sozialethik, die die Diskussionen der kommenden Jahre sicherlich weiterhin mitbestimmen wird.

Berlin André Habisch

Generationenbeziehungen in „postmodernen" Gesellschaften. Analysen zum Verhältnis von Individuum, Familie, Staat und Gesellschaft, hg. v. Kurt Lüscher / Franz Schultheis. – Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1994. 481 S. (Konstanzer Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung, 7), kart. DM 128,00 ISBN: 3–87940–408–9

Angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen insbesondere im Zusammenhang mit der Neuverhandlung des „Generationenvertrags" in der Renten- und Krankenversicherung, von Vereinsamung im Alter und Bedrohung der tradierten Familienstrukturen werden *Generationenbeziehungen* immer stärker zum auch expliziten Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung. Die Relevanz dieser Forschungen etwa für die pastorale Arbeit der Kirchen dürfte auf der Hand liegen: Sehen sich doch Gemeinden und kirchliche Verbände in ihrer alltäglichen Arbeit vielfach mit Problemen konfrontiert, die im Bereich der Generationenbeziehungen verwurzelt sind. Es dürfte daher fruchtbar insbesondere auch für die „sozialwissenschaftliche Anreicherung" der theologischen Diskussion sein, auf die Arbeit des Konstanzer Forschungsschwerpunktes „Gesellschaft und Familie" hinzuweisen, aus dessen Arbeit heraus der vorliegende Sammelbd erschienen ist. Der Forschungsschwerpunkt wurde 1990 auf Wunsch des Baden-Württembergischen Wissenschaftsministeriums gegründet. Er hat seitdem unter Leitung des Soziologen Prof. Dr. Kurt Lüscher, der auch Mitglied im wissenschaftlichen Beirat beim Bundesfamilienministerium ist, ein umfangreiches Schrifttum zu familienwissenschaftlichen Forschungsarbeiten vorgelegt, das neben einigen größeren Sammelpublikationen auch eine Reihe von interessanten Arbeitspapieren umfaßt, die bei Interesse in Konstanz angefordert werden können.

Der vorliegende Sammelbd geht auf ein Kolloquium zurück, das im Herbst 1991 im Rahmen der Arbeiten des Forschungsschwerpunktes in Konstanz veranstaltet worden ist. Er folgt damit dem Bd „Die postmoderne Familie" (2. Aufl., Konstanz 1990), den man aufgrund der hohen Qualität seiner Beiträge als einen der Meilensteine der Familienforschung der letzten Jahre bezeichnen können wird. Der nunmehr vorgelegte Bd zeichnet sich insbesondere durch die Internationalität der Beiträge aus. Diese erlaubt es, über die spezifische kulturelle oder ökonomische Situation eines Landes hinaus auf einer breiteren empirischen Grundlage Aussagen über Entwicklungstendenzen im Bereich der privaten Lebensverhältnisse wie auch der Möglichkeiten und Grenzen familienorientierter Politik zu machen. Die Vf. der Beiträge stammen aus Deutschland, Frankreich und den USA. Sämtliche Beiträge sind in deutsche Sprache übersetzt worden, was sich freilich – wie immer bei solchen Unternehmen – nicht immer günstig auf den Duktus und die Eingängigkeit des Lesestoffs ausgewirkt hat.

Formal sind die Beiträge vier großen Blöcken zugeordnet: theoretische Ansätze, empirische Analysen von Generationenbeziehungen, Rolle der Frauen sowie makrosoziale Zusammenhänge. Die 23 Beiträge von international renommierten Familienexperten und Nachwuchswissenschaftlern, die den Bd fast als ein kleineres und thematisch selektives Handbuch zur Familiensoziologie erscheinen lassen, können hier nicht vollständig wiedergegeben werden. Es sollen vielmehr jene Beiträge vorgestellt werden, die für den kirchlich-theologischen Leser von besonderem Interesse sein dürften. Mit dieser Auswahl ist selbstverständlich keine Aussage über die wissenschaftliche Bedeutung der Beiträge bzw. ihrer Vf. verbunden.

Kurt Lüscher eröffnet mit einem *forschungsgeschichtlichen Überblick*. In Verlängerung der aufgezeigten Perspektiven formuliert er drei Hauptthesen: (1.) Die postmoderne Vielfalt schlägt sich auch in einer Vielzahl individueller „Rollen" nieder: „Im Erwerbsleben können Dreißigjährige in leitende Positionen aufsteigen, also Seniorpositionen einnehmen, doch in der Freizeit gehören sie zu den jungen" (42); da die Familiengründung immer weiter (zum Teil über die 2. oder 3. Eheschließung hinaus) aufgeschoben wird, kann es dabei leicht zu überkreuzenden Altersrollen kommen. (2.) Gelebte Generationenbeziehungen und ihre rechtliche Verfaßtheit unterscheiden sich voneinander und sind aktuell sehr widersprüchlich und hängen doch voneinander ab. In diesen Spannungen bietet sich (3.) ein spezifisches Potential zur Verarbeitung der für die Postmoderne typischen Ambivalenzen und Widersprüche.

Die französische Forscherin Agnès Pitrou stellt die Frage, ob die Untersuchung von Generationenbeziehungen tieferen Einblick in jene *makrosozialen Prozesse* verleiht, die wir unter dem Begriff „Individualisierung" zu kennzeichnen gewohnt sind.

Der bekannte Bielefelder Soziologe und Altmeister der deutschen Familienwissenschaft, F.-X. Kaufmann, geht zunächst der Frage nach den Gründen nach dem *verstärkten Interesse an Generationenbeziehungen* nach. Sozialstaatliche Institutionen haben in der Moderne die Generationenbeziehungen neu strukturiert. Durch das Verbot der Kinderarbeit und die Einführung einer Altersrente und Altersgrenzen der Beschäftigung in den Bismarckschen Sozialreformen führt zur Konzentration des Erwerbsdrucks auf die „arbeitsfähige" Generation. Kompensierende Regeln der Unterhaltsgewährung strukturieren die Beziehungen zur Altengeneration rechtlich, während die der Kindergeneration weitgehend innerfamilial „privat" bleiben. Da Transferzahlungen immer nur aus dem laufenden Sozialprodukt geleistet werden können, ergibt sich in synchroner Perspektive damit ein Umverteilungszusammenhang, der durch die Höhe der Sozialleistungsquote bestimmt ist. Durch diese Verrechtlichung gerät der Sozialstaat aber in große Abhängigkeit von demographischen Entwicklungen und der Kohortengröße: eine „Krisentendenz" der Finanzierung des Sozialbudgets. Im Kontext solcher Überlegungen stellt sich dann die (gesellschaftstheoretisch ambitionierte) Frage, inwieweit die Beziehung zwischen den Generationen auch das rechtliche „Generationenverhältnis" tangiert bzw. von ihm beeinflußt wird. Die Schwächung von lebensweltlichen Generationenbeziehungen im Zuge moderner Lebensverhältnisse könnte mithin intergenerationelle Verteilungskonflikte erhöhen und zu einer Gefährdung des „Generationenvertrages" in der Renten- und Krankenversicherung führen.

John Clausen, Soziologe an der Univ. von Kalifornien, berichtet über die einschlägigen Ergebnisse der breit angelegten *Langzeitstudie von Berkeley*, in der ursprünglich über 500 Personen seit ihrer Geburt in den 20er Jahren kontinuierlich befragt und auf ihre privaten und berufliche Situation hin erfaßt worden sein. Auch die Kindergeneration dieser Bezugsgruppe war in den 70er und 80er Jahren befragt worden.

Die Friktionen, denen *Drei-Generationen-Familien* im ländlichen Amerika unterworfen sind, ging die empirische Studie einer Vf.gruppe um Glen H. Elder von der Univ. von North Carolina nach. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen dabei die Frage nach der Vererbung des Hofes und die unterschiedlichen Wertkomponenten, mit denen die landwirtschaftliche Tätigkeit in den verschiedenen Generationen belegt ist.

Lilin E. Troll von der Univ. von Kalifornien berichtet über *Strukturen des erweiterten Familienverbandes* in Amerika. Sie zeigt, daß der Familienzusammenhalt oft über größere Entfernungen hinweg von zentralen Integrationsfiguren („kinkeepers") aufrechterhalten werden – einer festen Rolle, in die meistens Frauen hineinwachsen. Familiale Beziehungen erweisen sich auch unter modernen Verhältnissen als wesentlich stabiler, als dies häufig vermutet wird.

Interessante Ergebnisse zur *Norm der egalitären Elternliebe* stellt Francois de Singly von der Pariser Sorbonne vor. Singly zeigt, daß sich diese „Gleichbehandlungsnorm" allen Kindern gegenüber fast in allen Schichten durchgesetzt hat, auch wenn sie durch die Psychologisierung der Sozialbeziehungen eine Schwächung erfahren hat. In einer differenzierten Befragungsstudie geht er den Abweichungen von dieser Norm und den Hauptgründen für die Bevorzugung einzelner Kinder bzw. entsprechenden innerfamilialen Konstellationen nach.

Laszlo A. Vaskovics, Lehrstuhlinhaber in Bamberg und Direktor des Bayerischen Staatsinstituts für Familienforschung, untersucht *elterliche Solidarleistungen* für junge Erwachsene. In einer empirischen Erhebung markiert er die überragende Bedeutung solcher Transfers für die nachwachsende Generation, die durch extrem lange Berufsausbildungen und u. U. eintretende Arbeitslosigkeit (sog. „Post-Adoleszenzphase) immer länger von ihren Eltern abhängig bleiben. Für die Eltern stellt dies in vielen Fällen eine erhebliche finanzielle Belastung dar, die in der individuellen Lebensplanung häufig so nicht antizipiert und auch in der staatlichen Familienpolitik kaum berücksichtigt ist und dennoch meist als „selbstverständlich" getragen wird.

Der *Beziehung von Großeltern und Enkelkindern* widmet sich der Beitrag von Liselotte Wilk, Soziologin von der Univ. Linz. Ihr Beitrag zeigt freilich auch, daß dieses wichtige Feld in der Erforschung empirischer Generationenbeziehungen noch ganz am Anfang steht.

Matthias Moch, Mitarbeiter im Forschungsschwerpunkt „Gesellschaft und Familie", untersucht die *Folgen einer Scheidung* für die unterschiedlichen Repräsentationen von Familie bei den Betroffenen. Hier treten interessante Ergebnisse zutage, die auch für das wachsende Feld der „Geschiedenenpastoral" von Bedeutung sein dürften.

Auf eine Konsequenz der schon von dem amerikanischen Soziologen T. Parsons diagnostizierten *nachlassenden Verpflichtungscharakter der Ehe* weist Yvone Schütze, Privatdozentin am Berliner MPI für Bildungsforschung, hin: Sie ist geeignet, die intergenerationelle Solidarität von Frauen, also der Mutter-Tochter-Beziehung, eher noch zu stärken. Häufig wohnen etwa geschiedene oder verwitwete Frauen wieder mit ihren Töchtern und deren Familien zusammen. Die zentrale Funktion, die Frauen als Kristallisationsfiguren der Familie bilden, ist also – so die Vf.in – nicht nur in Kategorien von Benachteiligung zu sehen.

Eine hochinteressante Analyse der makrosozialen Folgewirkungen verstärkter *weiblicher Erwerbstätigkeit* legt Francois Höpflinger von der Univ. Zürich vor. Die gesellschaftlichen Transformationspotentiale bezüglich Geburtenziffern, veränderte Wertvorstellungen im Bereich der Kinderbetreuung, Status der unentgeltlichen Arbeit im Haushalt und mit Kindern etc. werden angerissen und zeigen auf, welcher Sprengstoff für viele uns immer noch selbstverständlichen lebensweltlichen Phänomene in dieser Entwicklung steckt. Der Beitrag formuliert zugleich entsprechende Anforderungen an flankierendes sozialpolitisches und personalpolitisches Handeln (vgl. dazu auch A. Habisch [Hg.], Familienorientierte Unternehmensstrategie, Stuttgart 1995).

Die Beiträge des Konstanzer Mitarbeiters Wolfgang Walther und der Pariser Soziologin Claudine Attias-Donfut beschäftigen sich beide mit der *konkreten Solidaritätsfunktion der Familie* (insbesondere im Pflegebereich) und den Konsequenzen für eine flankierende staatliche Sozialpolitik. Wie wird die innerfamiliale Pflege normativ rekonstruiert? Wer pflegt konkret? Sollen oder können die entstehenden Kosten wenigstens zum Teil von der Allgemeinheit getragen werden? Fragestellungen dieser Art werden direkt relevant für das Design nationaler Sozialpolitikern und spiegeln Diskussionen wider, wie sie etwa im Vorfeld der neuen Pflegeversicherung in Deutschland auf allen Ebenen geführt worden sind.

Wolfgang Glatzer und Dorothea Hartmann von der Univ. Frankfurt gehen der interessanten Frage nach, inwiefern die *Technisierung des Haushalts* auf die Generationenbeziehungen durchgeschlagen ist. Die immer schnelleren Entwicklungsschübe führen hier zu einer zunehmenden Entwertung traditioneller Wissensbestände.

Der Schlußbeitrag von Franz Schultheiss, Sorbonne, kehrt zur von Lüscher aufgeworfenen Frage nach der *Interdependenz lebensweltlicher Generationenbeziehungen* und normativer Figuren vor allem im politischen Bereich zurück. Der Vf. schlägt vor, ein Verständnis von Familie als „vorgesellschaftlicher" und naturwüchsiger Institution zu verabschieden. In der Tat zeigt die breite Vielfalt in der Gestalt moderner Lebensformen insbesondere im internationalen Vergleich, daß Familie in vielfältiger Weise auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen reagiert. Schon Alexis de Toqueville hatte darauf hingewiesen, daß insbesondere das Erbrecht eine unmittelbare Regelungsfunktion auf die Familienbeziehungen ausübt. Die staatliche Schulpflicht hatte zur „Erfindung der Kindheit" (Ariès) und damit der ökonomischen „Familienlasten", die staatliche Sozialversicherung zu der des „Ruhestandes" geführt. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation formuliert vor allem die einseitige Verteilung der Versorgungslasten hinsichtlich der älteren Generation (sozialisiert) einerseits und der nachwachsenden Generation (weitgehend noch privatisiert) andererseits eine relevante Steuerungsgröße, die Anpassungsprozesse im Familiensektor (dauerhaft niedrige Geburtenrate) hervorruft.

Gerade die im Schlußbeitrag nochmal deutlich gewordene enge Verschränkung von mikro- und makrosozialen Entwicklungen, lebensweltlichen und gesellschaftlichen Phänomenen, stellt eine der großen Stärken des vorgelegten Bdes dar. Eben deswegen überrascht aber ein anderer Befund: Obwohl der Bd eine Reihe von US-amerikanischen Autoren einbezieht, findet sich kein Vertreter des „rational-choice"-Ansatzes, der sicher als eine der großen Richtungen der amerikanischen Familienforschung gelten kann. Dies ist natürlich in der recht breiten Ablehnung dieses Ansatzes in der deutschen Soziologie und namentlich auch im Konstanzer Sonderforschungsbereich begründet, wie er in manchen Beiträgen offen zutage tritt. Gerade deshalb aber hätte sich der unvoreingenommene Leser für ein solch umfassendes Werk gewünscht: „et altera pars audietur!"

Dennoch: Der vorgelegte Bd behandelt eine Fülle von Fragen in einem Bereich, der sich schon aufgrund der demographischen Entwicklungen zu einem Dauerbrenner der sozialwissenschaftlichen Diskussionen auch des 21. Jh.s entwickeln dürfte. Auf weitere

Publikationen aus dem Forschungsbereich „Gesellschaft und Familie" wird man mithin gespannt sein dürfen.

Berlin André Habisch

Pastoraltheologie

Wahl, Heribert: **Glaube und symbolische Erfahrung.** Eine praktisch-theologische Symboltheorie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 630 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3–451–23153–0

Heribert Wahl präsentiert mit dem vorliegenden Opus die Grundlegung einer praktisch-theologischen Symboltheorie. Diese psychoanalytisch inspirierte Theorie entwickelt er in einem interdisziplinären Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse. Er möchte mit dieser Arbeit der modischen Vermarktung des Themas Symbol, die zu einem Wildwuchs spekulativer Symboldeutung geführt hat, entgegensteuern. Seine überaus umfangreichen Ausführungen gliedert er in vier Kap.

In Kap. 1, *„Einleitung: Auf der Suche nach dem Symbolischen – Prospekt einer Reise"* (13–87), skizziert W. den Weg seiner Untersuchung. Eine Hauptthese seiner Arbeitet lautet: Bilder sind symbolisch, d. h. nicht vieldeutig, sondern bedeutungsreich. Sie können nur erfahren werden, wenn ihre Botschaft mit den subjektiven Bedürfnissen der Individuen auf authentische Weise zusammenstimmen können. Wo dies mißlingt, werden Symbole erklärt und damit ihres eigentlichen Gehaltes oder ihrer Bedeutung beraubt. Das Symbol gebe es gar nicht, es gebe nur symbolische Erfahrung von etwas oder jemandem. Symbolische Erfahrung versteht W., analog der psychoanalytischen Therapiesituation, als ein lebendiges Beziehungsgeschehen zwischen den Erfahrungssubjekten und den ihnen überlieferten Zeichen ihres Glaubens. Seinen Ansatz betrachtet er als theologisch und beabsichtigt, symbolische Erfahrung als Praxis zu ermöglichen. Für W. ist ein Symbol immer „ein *besonderes Zeichen*, das mir, dem ihm begegnenden Subjekt, eine *spezifische Erfahrung* ermöglicht, indem es mich auf dem Weg der Selbstwerdung voranbringt – sei es stützend-fördernd, tragend-haltend, ermutigend-befreiend oder kritisch-konfrontierend und in Frage stellend" (86). Im folgenden geht es W. um die Grundlegung und hermeneutische Erprobung einer allgemein, psychoanalytisch fundierten Theorie symbolischer Erfahrung und Praxis.

In Kap. 2, *„Psychoanalytische Grundlegung: Symbol und Beziehung – Symbol und Erfahrung"* (88–247), setzt W. sich eingehend mit der Selbstpsychologie Heinz Kohuts auseinander. Die Entdeckungen der Selbstpsychologie liefern ihm den entscheidenden Grundstein und die tragenden Elemente für seine Symboltheorie. Das Selbstobjekt nennt er eine bahnbrechende Erfindung. Genetisch gesehen sei das Selbstobjekt zunächst eine andere Person, die Mutter, die noch nicht als eigenständiges Gegenüber, sondern wie ein Teil des eigenen Selbst erlebt werde. Solange eine klare Abgrenzung fehle, habe das Selbstobjekt die Funktion, die Selbst-Regulation für das Kind stellvertretend zu übernehmen bzw. dessen Selbstwertgefühl aufrechtzuerhalten. Damit das möglich sei, müsse das Selbstobjekt dem kleinen Kind anfangs so verfügbar sein wie dem Erwachsenen die Hand als Teil seines Körper-Selbst. Psychische Strukturbildung geschehe in und durch Selbstobjekt-Interaktionen und deren Verinnerlichungen. Symbole könne man auffassen als äußere Gestaltungen transformierter Selbstobjekt-Erfahrungen, als externalisierte Selbstobjekt-Repräsentanzen. W. greift auf Ergebnisse, Konzepte und Hypothesen der psychoanalytischen Kleinkindforschung zur Mutter-Kind-Interaktion zurück. Diese betont den reziproken Austausch zwischen Mutter (Selbstobjekt) und Kind (Selbst). Ausgiebig erörtert er die Ansätze von W. R. Bion, D. Meltzer, D. W. Winnicott und A. Lorenzer. Für Bion und Meltzer ist Sinn die gelungene symbolische Transformation emotionaler Erfahrung. Einen bevorzugten Stellenwert in der vorgelegten Symboltheorie nimmt der Beitrag von D. W. Winnicott ein. Dieser postuliert zwischen der persönlichen psychischen Welt innerer Objekte und der äußeren Wirklichkeit, in der wir leben, einen dritten Bereich *(potential space)* des Spielens, der sich auf das kreative Leben des Kindes wie des Erwachsenen und auf das gesamte menschliche Kulturleben (Kunst, Religion, Philosophie) erstreckt. Der Übergang von der Mutter-Kind-Einheit zum Zustand Mutter-und-Kind benötige diesen potentiellen Zwischenraum. Die zentrale Grundstruktur des Symbolgeschehens sei triadisch und werde erst in der symbolischen Erfahrung selber erlebbar. Das Symbolische mache die Lücke, die Differenz des Zwischen aus, jenen Freiraum zwischen Symbol-Zeichen und Bedeutung für mich. „Das Symbolische als Geschehen, Erfahrung und Praxis ‚besteht' also wirklich *in* dieser Beziehungskonfiguration, insofern diese ‚stattfindet'; sie ereignet sich als ständiges Übergangsphänomen *(metábasis)* im Zwischen-Zeit-Raum des Möglichen, in dem wir spielen lernen und kulturelle Erfahrungen machen, d. h. als potentiell symbolfähige Wesen zu leben vermögen" (197). Nach A. Lorenzer sind Symbole uns alle, „in Laut, Schrift, Bild oder anderer Form zugänglichen *Objektivationen menschlicher Praxis*, die als *Bedeutungsträger* fungieren, also ‚sinn'voll sind" (198). Am Ende dieses Kap.s faßt W. den symboltheoretischen Ertrag der erörterten Beiträge dieser Vf. in 13 Thesen zusammen und unterstreicht abermals die zentrale Bedeutung des psychoanalytischen Paradigmas für die symbolische Erfahrung. Symbolische Erfahrung sei die analoge Erfahrung einer transformierten Selbstobjekt-Beziehung. Der Begriff der *interpersonalen Grundlage* ist entscheidend für seine ganze Argumentation. Wirkliche Beziehung lebe aus jenem dritten, das *zwischen* den Beziehungspartnern präsent und zugleich abwesend sei. W. betont besonders Winnicotts Werk, das sich gebrauchen lasse, um die Kluft zwischen *res extensa* und *res cogitans*, zwischen Soma und Psyche, zu schließen.

In Kap. 3, *„Hermeneutische Erprobungen: Symbol und Zeichen – Symbol und Metapher – Symbol und Mythos – Symbol und Symptom"* (248–498), erörtert W. semiotisch-linguistische, philosophische, ästhetische und tiefenpsychologische Zugangsweisen und bringt diese mit dem in Kap. 2 erarbeiteten, selbstobjekt-relationalen Symbolverständnis in einen kritischen Dialog. Im Gespräch mit der Semiotik und Linguistik geht es um die Zeichenstruktur und Zeichenfunktion im komplexen Geschehen symbolischer Erfahrung und Praxis. Dieses Kap. gilt schwerpunktmäßig dem Symbol-Zeichen (Selbstobjekt-Pol), während Kap. 2 den Subjekt-Pol akzentuiert. W. bringt hier die Beiträge von Peirce, C. W. Morris, E. Walther, U. Eco, J. Trabant, L. Wittgenstein, P. Ricoeur, E. Cassirer und S. K. Langer zur Sprache. Im Rahmen psychologischer Zugangsweisen zum Symbol-Zeichen erörtert er den Symbolbegriff bei Sigmund Freud und Carl Gustav Jung.

Kap. 4, *„Praktisch-theologische Konkretisierungen: Symbol und Glaubenspraxis"* (499–614), gilt der Frage, wie symbolische Erfahrung im Lebensraum christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens praktisch werden kann. W. will die Möglichkeitsbedingungen symbolischer Erfahrungspraxis im Raum des Glaubens erhellen. Als wesentliches Ergebnis seiner bisherigen Erörterungen hält er fest: Ein Symbol-Zeichen ist immer ein decodiertes Zeichen: Es decodiert sich im Prozeß der Symbolose, seines Gebrauchs in der symbolischen Erfahrung, selber. Die Rede von verschlüsselten Symbolen erweise sich als „hölzernes Eisen". Alle kirchliche Praxis müsse jesuanisch-christliche Praxis sein, um zur Symbolpraxis zu werden, und umgekehrt: Alles Handeln der Kirche müsse symbolische (selbstobjektale) Qualität aufweisen, damit es als christlich, d. h. Jesus- und Gott-gemäß identifiziert und erfahren werden könne. Nach W. repräsentieren Glaubenssymbole in vielgestaltigen Modellszenen, die bereits transformierte, zeichenhaft verdichtete und externalisierte, lebenspraktische Verbindung fundamentaler Selbstobjekt-Bedürfnisse anderer Menschen (unserer Mütter und Väter im Glauben). In ihrer verallgemeinerungsfähigen, überindividuellen Form bieten sie sich uns heutigen Menschen zum Gebrauch an. Symbol versteht W. als Symbolprozeß (Symbolose) und szenisch-kommunikatives *nicht privates* Beziehungsgeschehen. Er behandelt ausführlich die sakramental-liturgische Szene. Liturgie eröffne als rituell stilisiertes, den Alltag unterbrechendes und auf ihn zugleich ausgerichtetes Übergangsphänomen den kreativen Zwischen-Raum der offenen Lebensmöglichkeiten Gottes. Auch im Gebet gehe es um das Eintreten in jenen schöpferisch-illusionären Zwischen-Bereich, der für Christen der in Jesus eröffnete Bereich des Gottesreiches sei, in dem ein anderes *Realitätsprinzip* herrsche: das der von Gott her unbegrenzten Möglichkeiten für den Menschen. Am Ende dieses Kap.s kommentiert W. einige wichtige Forderungen, die sich pastoral-theologisch aus seiner symboltheoretischen Untersuchung nahelegen, wie beispielsweise, daß Verkündigung primär präsentativ und mystagogisch zu sein habe. Für alle Frauen und Männer, die im Dienst einer Kirche für die Menschen die Sache Gottes und Jesu voranbringen wollen, müsse das Grundaxiom lauten: *„Vorrangig zu fördern ist die personale Kompetenz, die überlieferten Symbol-Zeichen der Glaubenspraxis mit der eigenen Biographie zu einer lebendigen Glaubensgeschichte zu verbinden und dadurch fähig zu werden, die Mit-Glaubenden zu authentischer symbolischer Erfahrung und deren Praxis zu befähigen"* (600).

W. legt eine umfassende Zusammenschau von Arbeiten zum Thema symbolische Erfahrung aus dem Bereich Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie und den Bereichen Semiotik, Sprachwissenschaft, Philosophie und Theologie vor, die in diesem Umfang und in dieser Gründlichkeit einmalig sein dürfte. Wer sich mit dem Thema Symbol auseinandersetzen will, wird in Zukunft um die keineswegs leichte Lektüre dieses Buches nicht herumkommen. Es ist ein Grundlagenwerk für alle am Thema Symbol Interessierten.

Die Plausibilität dieses monumentalen Entwurfs einer Theorie symbolischer Erfahrung und Praxis steht und fällt freilich mit der wissenschaftlichen Plausibilität des Fundaments, auf dem sie aufruht. Psychoanalytische Grundkonzepte, vor allem aus der Selbstpsychologie, liefern W. die tragenden Grundpfeiler für die Symboltheorie. Seine psychologischen Erörterungen und Argumente bewegen sich ausschließlich im psychoanalytischen Deutungsrahmen. Wiederholt unterstreicht er mit Nachdruck die Bedeutung des psychoanalytischen Paradigmas für die symbolische Erfahrung. Trotz der sehr differenzierten Argumentationsweise und kritischen Auseinandersetzungen mit diversen Beiträgen aus der neueren Psychoanalyse, setzt er psychoanalytische Grundkonzepte fraglos wie gesichertes psychologisches Wissen stillschweigend voraus. Da jeder Bezug zur empirisch-akademischen Psychologie fehlt, wird auch die Frage nach der empirischen Plausibilität psychoanalytischer Grundkonzepte nicht gestellt. Dadurch kann beim Leser sehr leicht der Eindruck entstehen, hier handle es sich um feste, empirisch gesicherte psychologische Erkenntnisse. Die umfangreichen tiefenpsychologischen Deutungen, die imposante Fülle der erörterten Literatur und die große Menge von tiefenpsychologischen Fachtermini können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der hier vorge-

legte Entwurf einer Theorie symbolischer Erfahrung und Praxis letztlich auf einem psychoanalytischen Glaubensgebäude ruht, und nicht auf gesicherten wissenschaftlich-psychologischen Erkenntnissen.

Bei den Befunden der psychoanalytischen Kleinkindforschung, auf die W. sich wiederholt bezieht, handelt es sich um spekulative Deutungen des Erlebens und Verhaltens von Kindern während der ersten Lebensmonate und -jahre. Eine Unterscheidung zwischen Beobachtung und Interpretation ist in den referierten Untersuchungen nicht mehr feststellbar. Interessant wäre hier die Frage, wie plausibel zum Beispiel die Hypothesen der Selbstpsychologie über die Entstehung des Selbst und die Entwicklung des Selbsterlebens im Lichte der Ergebnisse der empirischen Gedächtnisforschung, der Entwicklungspsychologie, der Gehirnforschung und der Biologie sind.

Die symbolische Erfahrung selbst betrachtet W. analog der psychoanalytischen Therapiesituation, als eine spezifische Beziehungsstruktur. Diese lasse sich mit dem klassischen Wissenschaftsideal der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht erfassen. Erst ein Sich-Einlassen auf Übertragung und Gegenübertragung bringe die entscheidende Beziehungskonfigurationen in den Blick. Hier wird das psychoanalytische Veränderungsmodell (Aufdecken unbewußter Konflikte durch Deutungen, Einsicht auf seiten des Analysanden und Durcharbeiten der Konflikte in der Übertragungsbeziehung) unhinterfragt vorausgesetzt. Die vorhandenen Forschungsergebnisse zur Wirksamkeit und vor allem zur Wirkungsweise von Langzeitpsychoanalysen bestätigen dieses Veränderungsmodell nicht und widersprechen den Annahmen, mit denen Langzeitanalysen begründet werden. Wenn ein Symbol ein besonderes Zeichen ist, das mich, das ihm begegnende Subjekt, auf dem Weg der Selbstwerdung voranbringt, dann sind zumindest starke Zweifel darüber angebracht, ob diese Selbstwerdung tatsächlich sich so ereignet, wie die Thesen der Selbstpsychologie dies vorsehen.

Die angeführten Anfragen an die psychoanalytische Fundierung erschweren es dem Leser, die praktisch-theologische Symboltheorie wissenschaftstheoretisch angemessen einzuordnen. Vielleicht siedelt sie sich selbst im *schöpferisch-illusionären Zwischen-Raum* zwischen wissenschaftlicher Psychologie und Mythologie an, in dem ein anderes Realitätsprinzip bzw. Wissenschaftsverständnis herrscht als in der akademischen Psychologie.

München Hans Goller

Homiletik

Calwer Predigthilfen. Neue Folge. Predigtreihe V, **1. Halbd:** Advent bis Himmelfahrt, hg. v. Horst D. Preuss. – Stuttgart: Calwer 1994. 296 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-7668-3282-4; **2. Halbd:** Exaudi bis Ende des Kirchenjahres, hg. v. Reiner Marquard. – Stuttgart: Calwer 1995. 264 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-7668-3329-4

Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt. Predigttext. Reihe V, 1: Advent bis Kantate, hg. v. Gerhard Ruhbach / Anselm Grün / Ulrich Wilckens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. VIII, 168 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-525-60272-3

Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. Lesejahr C. **Teil I:** Meine Worte sind Geist und Leben (Advent bis Dreifaltigkeitssonntag), **Teil II:** Bleibt in meiner Liebe! (Fronleichnam bis Christkönigssonntag), hg. v. Drutmar Cremer. – Regensburg: F. Pustet 1994. 167/152 S., kart. zus. DM 58,00 ISBN: 3-7917-1430-9

Zerfaß, Rolf: **Für uns Menschen.** Predigten zum Lesejahr B. – Düsseldorf: Patmos 1993. 200 S., kart. DM 34,80 ISBN: 3-491-72271-3

Wem und auf welche Weise helfen Predigthilfen? Eine Frage, die sich beim Blick auf die immer zahlreicher erscheinende Predigt-Literatur fast zwangsläufig aufdrängt. Mittlerweile hat fast jeder theologischer-kirchliche Verlag eine entsprechende Reihe im Programm. Während vor einigen Jahren solche Hilfe vor allem in (fast ausschließlich Priestern vorbehaltenen) Zeitschriften gesucht wurde, erscheinen in den letzten Jahren sowohl im katholischen als auch im evangelischen Bereich umfangreiche Buchsammlungen, die zumindest äußerlich recht dauerhaft und stabil wirken. Die Frage bleibt: Hält der Inhalt, was das Äußere verspricht? Sind die Predigthilfen wirklich *hilfreich*?

Fast alle Predigthilfen geben sich (wohl als Frucht der engen Zusammenarbeit der Homiletiker aus den verschiedenen Konfessionen) *ökumenisch* orientiert. In der Praxis stößt diese Konfessionsgrenzen überschreitende Ausrichtung allerdings auf nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten. Denn die liturgischen Leseordnungen der beiden großen Kirchen, nach denen alle Bde gegliedert werden, sind nicht aufeinander abgestimmt. Hinweise auf die Verwendung der biblischen Texte in der Leseordnung der jeweils anderen Kirche können zwar eine gewisse Hilfestellung geben, sind für die konkrete Predigtvorbereitung aber wenig tauglich. Denn auch die Inhalte vieler Predigten sind durchaus von den liturgischen, frömmigkeitsgeschichtlichen und theologischen Traditionen der jeweiligen Kirchen geprägt. Wenn es also nicht um allgemeine Informationen, sondern um konkrete Predigtvorbereitung geht, wird man den Predigern wohl die Hilfsangebote aus dem eigenen konfessionellen Bereich empfehlen müssen. Obwohl ein Blick über die konfessionellen Grenzen hinaus gerade wegen der recht unterschiedlichen Qualität der einzelnen Reihen sicherlich empfehlenswert ist.

Auf eine große Tradition im evangelischen Bereich blicken die *„Calwer Predigthilfen"* zurück. Angeboten wird für die einzelnen Sonn- und Festtage eine fachlich sehr solide und gut lesbare Hilfestellung zu einem Text aus der evangelischen Leseordnung. Die Vf. stammen sowohl aus dem akademischen als auch aus dem gemeindlichen Milieu. Allen Darstellungen gemeinsam ist das Arbeitsschema: 1. Annäherung, 2. Biblische Zusammenhänge; 3. Auslegung; 4. Thematische (theologische) Entscheidungen; 5. Homiletisch-seelsorgliche Erwägungen; 6. Anregungen, Anstöße, Kontraste; 7. Zur Predigt. Schon dieses Schema zeigt, daß nicht fertige Predigten, sondern echte Arbeitshilfen geboten werden, die zu einer exegetisch, seelsorglich und homiletisch verantwortbaren Predigt führen wollen. Knappe und präzise Literaturhinweise runden die wirklich anregenden Darstellungen ab. Für den katholischen Bereich wäre ein ähnlich aufgebautes Arbeitsinstrument wünschenswert.

Ebenfalls von der evangelischen Leseordnung ausgehend, aber inhaltlich und von der Vf.schaft her ökumenisch angelegt ist der Bd *„Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt"*. Die Absicht dieser neuen Reihe erläutert der Münsterschwarzacher Benediktiner und Mithg. Anselm Grün: „Es geht den Hg.n nicht darum, zu meditativen Predigten anzuregen, sondern den Gottesdienst selbst als Meditation zu verstehen" (VII). Deshalb wird in den einzelnen Texten auf thematische Zusammenhänge, spirituelle Tiefendimensionen und die Bedeutung von Zeichen und Symbolen besonderer Wert gelegt. Man wird allerdings beim Lesen vieler Texte den Verdacht nicht los, als ob ganz „normale" Predigten mit dem Etikett „meditativ" versehen und als Sammelwerk im nachhinein veröffentlicht wurden. Ob das wirklich hilft, die gehörten Worte „ins Herz dringen zu lassen, so daß im Wort Gott selbst in uns wohnen kann"? (VII).

Ebenfalls benediktinisch geprägt sind *„Die Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage"* (Hg.: D. Cremer). Die vom persönlichen Stil des jeweiligen Paters geprägten Predigten (im Anhang werden die einzelnen Mönche in einer Kurzbiographie vorgestellt) sind theologisch anspruchsvoll und realitätsnah zugleich. Sie werden ergänzt durch ausgewählte Texte eines älteren oder neueren „Kirchenvaters" (von Augustinus bis Karl Rahner und Hoimar von Dithfurt). Einige Farbtafeln runden die den Freunden und Mitbrüdern der Mönche gewidmeten Bücher ab. Die dem traditionsreichen Eifelkloster verbundenen Frauen und Männer sind wohl auch die ersten Adressaten der sorgfältig bearbeiteten und spirituell anregenden Predigtbde.

Ganz unterschiedliche Texte bieten die *„Predigten zum Lesejahr B"* des homiletisch engagierten Pastoraltheologen Rolf Zerfass. Man spürt den Werkstattcharakter: Abgeschlossene Predigten stehen neben meditativen Texten und Werkstattberichten. Verschiedene Elemente werden berücksichtigt: die exegetische Ausgangslage, pastorale Erfahrungen, liturgische Zusammenhänge und vor allem der Lebenshintergrund des heutigen Menschen. Grundanliegen ist die dialogische Grundstruktur einer jeden Predigt: „Je mehr aber ein Prediger entdeckt, wie sehr ihm seine Hörer die Augen öffnen und die Zunge lösen, umso mehr ändert sich seine Haltung, sein Rollenverständnis"(8). Zu einer solchen dialogischen Struktur und Entwicklung von Predigt wollen die von Rolf Zerfaß veröffentlichten Texte beitragen. Eine stärkere Systematisierung und ein abschließendes Verzeichnis der biblischen Textstellen hätte den durchaus anregenden Bd weiter vervollkommnet.

Sind Predigthilfen wirklich hilfreich? Die am Anfang gestellte Frage läßt sich nicht eindeutig beantworten. In jedem Falle braucht der oftmals jeden Sonntag geforderte Prediger Anregungen und Stützen. Aber fest steht auch: Jeder Prediger muß sich Hilfen suchen, die wirklich zu seinem persönlichen Predigt- und Arbeitsstil passen. Die eigene Arbeit kann (und will) keine der Predigthilfen ersetzen. Deshalb scheinen Anregungen aus der Predigtwerkstatt hilfreicher als fertige Texte. Letztere sollten eher der geistlichen Lesung als der konkreten Arbeit bei der Predigtvorbereitung dienen – abgesehen natürlich vom zwar verbreiteten, aber theologisch nicht zu rechtfertigenden Ablesen eines vorgefertigten Textes anstelle der eigenen Predigt. Aber nicht nur dieser Sündenfall, sondern auch manche der veröffentlichten Predigten zeigen: Der dem Menschen zur Verfügung stehende Schatz an Kreativität und Originalität ist nicht unerschöpflich. Gerade der Predigtalltag (auch wenn er sich am Sonntag vollzieht) wird nicht ohne Wiederholungen, Längen und sogar Schablonen auskommen. Auf diese Weise spiegelt sich auch und gerade in der Predigtliteratur das reale Leben – und das ist wahrscheinlich nicht ihr geringstes Verdienst.

Osnabrück Hermann Wieh

Religionspädagogik

Emeis, Dieter: **Bibelarbeit praktisch.** Orientierung – Methoden – Impulse. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 144 S. (Biblische Bücher, 3), kart. DM 19,80 ISBN: 3-451-23480-7

Das vorliegende Werk versteht sich als Praxisbuch. Es führt verständlich und anregend in die Voraussetzungen und Methoden heutiger Bibelarbeit ein. Teil *„A. Was bei der Bibelarbeit zu bedenken ist"* klärt die Voraussetzungen, Teil *„B. Wo und wie Bibelarbeit zu verwirklichen ist"* beschreibt *„1. Orte der Bibelarbeit"* und *„2. Methoden der Bibelarbeit"*.

Dieter Emeis geht es darum, die Methoden und institutionalisierten Formen (Orte) der Bibelarbeit nicht als Applikation der historisch-kritischen Exegese anzuhängen, sondern im Teil A eine Analogie zwischen Entstehung der Bibel und heutiger Bibelauslegung auszuarbeiten. So lautet Kap. 1 *„Die Eigenart der Bibel und Folgerungen für den Umgang mit ihr"*. Die Bibel ist nicht von historisch-kritischen Theologen verfaßt worden, sondern sie ist das vielfältige Erfahrungszeugnis von Menschen, die sich von Jahwe als Volk Gottes geführt glauben. Wenn heutige Leser zu diesem Glauben ebenfalls finden, können sie die Bibel mit den gleichen Grunderfahrungen lesen wie sie damals die Entstehung der Bibel bewirkten („1.1 Überlieferte Erfahrungen für unsere Geschichte mit Gott: von Menschen vor uns lernen"). Auf der Grundlage gemeinsamer Erfahrungen gewinnt die Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung für uns Bedeutung. Außerdem fasziniert uns ihre Sprache, insbesondere *Mythos und Symbol*, an denen wir ein Defizit haben. Geschichtliche Rückfragen zur Autorintention, zum antiken Weltbild und zum biblischen Geschichtsverständnis werden zusätzlich angeregt, wie ja auch Israel nach seinen Traditionen zurückfragt.

Aus diesen Interessen an der Bibel folgen plurale Ziele der Bibelauslegung in Kap. 2: *„Plural der Ziele des Zusammenkommens an der Bibel"*: Bibel kennenlernen, Sachkunde, Erfahrungen austauschen, Zeugnis für den anderen geben, Gottes Weg für sich und den anderen erkunden, eine angemessene, religiöse Sprache entwickeln. Diese pluralen Lernziele werden in Teil B überzeugend eingelöst.

Allerdings halte ich das wichtige, erste Lernziel, „die Bibel kennenlernen", zu einseitig verknüpft mit dem „sachkundlichen Interesse" (28ff). Teil B legt doch den Schwerpunkt auf die Einstiegsphase, in der ein Interesse an der Bibel noch nicht vorausgesetzt ist, wohl aber der gelebte christliche Glaube. In dieser Phase werden von den vorgestellten Methoden geradezu explosionsartig alle Register der gefühlsmäßigen, erfahrungsbezogenen und rationalisierten Widerstände und Zugänge zur Bibel aktiviert. Es geht hoch her, wenn es gelingt, die eingefahrenen Barrieren des erhabenen, kirchlich-autoritätsgeleiteten Interpretierens aufzubrechen. Dann aber interessiert an dem Text nicht nur die Sachkunde, sondern die gesamte Breite von widersprüchlichen und begrenzten Erfahrungen und Deutungen. Statt der Sachinformation könnte nach den neueren narrativen und semiotischen Methoden das Interesse an dem gesamten Textkorpus Bibel ohne den Ballast der wissenschaftlichen Sach-Information treten (vgl. das Interesse der „Päpstlichen Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 1993" an der *Lust am Lesen der Bibel*): In dieser Linie liegt auch das letzte Lernziel, eine *Sprache für unseren Glauben* zu entwickeln.

Auch das folgende Kap. 3 *„Das Buch des Volkes Gottes und die Bibelwissenschaft"* widmet sich diesem Problem. Der Theologe soll die Doppelrolle als übergeordneter Experte und gleichberechtigter Mitleser auf der Erfahrungsebene einnehmen. *Sitz im Leben*, literarische Formen/Gattungen, sprachwissenschaftlich zu analysierende Strukturen, sozialgeschichtliche Erkenntnisse und psychologische Einsichten bedürfen der Information durch den theologischen Experten und setzen gleichzeitig die Leser zu eigener Arbeit frei. Die Hauptwege der gegenwärtig aktuellen Zugänge zur Bibelauslegung sind prägnant beschrieben. Ein eigenes Kap. wird anschließend dem existentialen Zugang mit den Grunderfahrungen gewidmet. Eine knappe Übersicht über die Entwicklung der biblischen Glaubenszeugnisse bis zum Osterzeugnis als bleibende *Grundüberzeugungen* und *Grundbescheide* (nach K. H. Berg) schließt den Orientierungsteil ab.

Der Praxisteil B stellt dann übersichtlich die unterschiedlichen Formen der Bibelarbeit mit ihren Lernzielen vor: Bibelseminare, Bibelkreise, Schriftgespräch, Bibel in der Liturgie und Gemeindekatechese, Aktionen und Erneuerungsbewegungen mit der Bibel. Die Methoden der Bibelarbeit referieren unterschiedliche, erprobte Konzeptionen wie die Västeras-Methode, die Sieben Schritte von Lumko, das schweizer Drei-Phasen-Modell, weitere meditative und kreative Methoden und die themenzentrierte Interaktion nach Cohn. Während bei der interaktionalen Methode nach Cohn „die Interaktion der miteinander Lesenden" im Vordergrund steht, wird angedeutet, daß „auch die Beziehung zwischen den Lesenden (Plural!) und dem Text eine Interaktion genannt" werden kann (135f). Die kreativen Methoden wie die Nacherzählung aufgrund der Identifikation mit einer Rolle und der gesamten erzählten Welt ist stärker auf den Text konzentriert und erzwingt zugleich die Mitbeteiligung der anderen Lesenden (129).

Die Sorge von E. beim *Biographischen Erzählen* bzgl. des Mißbrauchs „zur Selbstdarstellung" (139) sollte allen Methoden gelten, auch der historisch-kritischen Information durch den Theologen (Kap. 3). So könnte dieses kompetente, gut verständliche Buch um das neue Kap. weitergeschrieben werden, wie in einer Klein- und Großgruppe Macht des Wissens aufgedeckt und im jesuanischen Sinne als Dienst am anderen konstruktiv umverteilt werden kann.

Münster Detlev Dormeyer

Missionswissenschaft

Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hg. v. Michael Sievernich SJ / Arnulf Camps OFM / Andreas Müller OFM / Walter Senner OP. – Mainz: M. Grünewald 1992. 486 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-7867-1649-8

In diesem Sammelbd versuchen lateinamerikanische und europäische Vertreter der einst maßgebenden Missionsorden und etliche andere Vf., sich und anderen über die hauptsächlich von Orden getragene Christianisierung Lateinamerikas im 16. und 17. Jh. und deren Folgen Rechenschaft zu geben, und zwar mit wissenschaftlichem Anspruch. Anlaß war das umstrittene Gedenkjahr 1992. Als Historiker mag der Rez. zu seiner Würdigung befähigt sein, ist das Kernproblem doch die radikale Geschichtlichkeit des Christentums, auch wenn dies nicht von allen Vf. hinreichend wahrgenommen wurde.

Johannes Meier, Bochum, beginnt mit einem souveränen historischen Überblick bis zur Gegenwart, der freilich die Frage offenläßt, warum die in Lateinamerika tätigen Ordensleute bis heute großenteils ausländischer Herkunft sind. Unter dem Stichwort *Spiritualität* stellt zunächst Maria Carmelita de Freitas FI, Belo Horizonte, die Alternativen der eroberungsgebundenen und der autonomen und friedlichen Evangelisation vor, nicht ohne bereits anzudeuten, daß letztere trotz beachtlicher Anläufe unter den historisch gegebenen Bedingungen kaum zu realisieren war. Dann schreibt Mariano Errasti OFM, Santo Domingo, über Heilige Lateinamerikas, allzu einseitig bisweilen, wenn etwa verschwiegen wird, wie umstritten der selige Junipero Serra heutzutage geworden ist. Und die Frage, warum alle diese Heiligen für den einzelnen Mitmenschen gelitten haben, aber niemand von ihnen das Herrschaftssystem in Frage gestellt hat, unterbleibt. Doch wird immerhin abschließend festgestellt, daß auch Heilige infolge ihrer Geschichtlichkeit kritikanfällig sein müssen, weil nur die Utopie den einzigen unantastbaren Wert in der Geschichte darstelle. Da darf man gespannt sein! Zunächst freilich ist vom *prophetischen Nein zu den Verhältnissen* die Rede, das ja in der Tat einen Ruhmestitel der Lateinamerikamission ausgemacht hat.

Michael Sievernich SJ, Frankfurt, schreibt solide und überzeugend über die Montesinospredigt 1511, ihr Umfeld und ihre Wirkungen, während Isacio Pérez Fernández OP, Madrid, für meine Begriffe etwas gekünstelt und erschreckend wenige Jahre in der Mitte des 16. Jh.s als *Goldene Zeit* der Mission in verschiedenen Teilen des Kontinents identifiziert, in denen sich die durch Las Casas' Kampf zustandegekommenen *Leyes Nuevas* auswirken konnten, bevor nachlassender Eifer der Ordensleute, Konflikte mit den Bischöfen und vor allem die Patronatspolitik Philipps II. eine Wende zum Schlechteren brachten.

Damit wären wir beim Thema *Recht und Politik*, zu dem zuerst Santiago Rodríguez López OP, Querétaro, und Walter Senner OP, Walberberg, erneut nicht nur die Thesen des Francsico de Vitoria, sondern darüber hinaus 21 seiner Schüler vorstellen, die in Amerika gewirkt haben und seine Lehren dorthin verbreitet haben könnten. Man vermißt freilich die inzwischen erarbeitete Erkenntnis, daß auch Vitorias Lehren der Legitimation des Kolonialismus gedient haben und in mancher Hinsicht das imperialistische Programm des 19. Jh.s vorwegnahmen. Eduardo Cárdenas SJ, Bogotá/Rom, bietet anschließend eine solide Darstellung der Theorien des königlichen Patronats und Vikariats, wobei die letztere u. a. von Ordensleuten in ihrem Kampf gegen die Autorität der Bischöfe entwickelt wurde. Die kritische Perspektive gegenüber dem historisch notwendigen und selbstverständlichen Missionspatronat ist freilich die übliche ahistorische Roms; u. a. wird Canon 1448 des CIC von 1917 (!) als Maßstab für die Beurteilung des 16. Jh.s herangezogen! Demgegenüber wirkt der unerbittliche Realismus geradezu erfrischend, mit dem Hugo Fragoso OFM, Salvador de Bahia, ausführlich schildert, wie Episkopat und Orden in Brasilien die Sklaverei der Afrikaner vor 1871 nie grundsätzlich, sondern nur in ihren Exzessen verurteilt haben. Kein Wunder, waren sie doch selbst Sklavenhalter! Allerdings steigerte sich die Detailkritik bei manchen Jesuiten und vor allem den systemfremden italienischen Kapuzinern bis zur Untergrabung der Grundlagen für die Rechtfertigung der Sklaverei, was im 18. Jh. auch ausgesprochen wurde. Auf der anderen Seite wurde den Sklaven gepredigt, sie müßten für ihre Versklavung dankbar sein, habe sie ihnen doch das Christentum und damit das ewige Heil gebracht, Töne, die in Mexiko auch zur Rechtfertigung der Conquista angestimmt wurden. Für die Schwarzen könnte das Evangelium also keine „gute Botschaft", sondern eine sehr „schlechte Botschaft" gewesen sein, während die Saat der Kritiker auf den Weg fiel, um von den Stiefeln der Kolonialherren zertreten zu werden,

oder auf den steinigen Grund der von wirtschaftlichen Interessen abgestumpften Gewissen.

Paulo Suess, São Paulo, erörtert voll Radikalität die Legitimation der Mission von den Anfängen bis heute. Es gab zwar immer Außenseiter, die eine Entkoppelung von Mission und Conquista betrieben, aber der humanitäre Protest lag auch in der Logik des Imperiums, diente er doch dem Schutz der Arbeitskräfte (eine Einsicht, die sich in Deutschland 1907 durchsetzen sollte). Und es gab bei allen Kontroversen keinerlei Meinungsverschiedenheiten über die Verwerflichkeit des Götzendienstes und die Notwendigkeit der Heidenbekehrung. Das Vergessen der eigenen Kultur wurde von den Missionaren immer den anderen zugemutet. Und wenn es heute durch Parteinahme für die Armen und radikale *kulturelle Kostenlosigkeit* der Mission für die anderen gelingen sollte zu beweisen, daß sie nicht mehr die Zwillingsschwester des Kolonialismus ist, bliebe immer noch die Schwierigkeit, neue Wege der Inkulturation zu finden, die berücksichtigen müssen, daß uns bereits der Urtext des Gotteswortes nur in inkulturierter Form vorliegt! Giancarlo Collet, Münster, hebt stärker auf die unvermeidliche Kontextgebundenheit der Ziele und Methoden der Mission des 16. Jh.s ab und auf den penetranten Paternalismus, der sich daraus ergab. Richard Nebel, Bayreuth, behandelt in seiner minutiösen Untersuchung von Missionskatechismen konkrete Versuche der Inkulturation, im Detail faszinierend, in der Gesamttendenz aber ohne den vorangegangenen Studien zu widersprechen. Rolando V. de la Rosa OP, Manila, weist m. E. überzeugend nach, daß die weitgehende und langdauernde Ausschließung aller Nicht-Weißen von Priestertum und Ordensstand nicht oder nicht nur auf die angeblichen oder wirklichen schlechten Erfahrungen in Mexiko zurückgeführt werden müsse, sondern vor allem auf Übertragung der spanischen Prinzipien der Reinheit des Blutes *(limpieza de sangre)* in die Neue Welt.

Unter dem Stichwort *Kultur* demonstriert Manuel M. Marzal SJ, Lima, nicht sehr originell und ein bißchen apologetisch, daß Lateinamerikamissionare die eigentlichen Begründer der wissenschaftlichen Kulturanthropologie gewesen sind, gelangt dabei aber zu dem bemerkenswerten Schluß „Inkulturation ist die andere Seite des Synkretismus" (311). Ähnlich kommt Jakob Baumgartner SMB, Fribourg, in seiner Zusammenfassung der Bemühungen der Missionare um die einheimischen Sprachen im Rahmen der spanischen Sprachpolitik zu dem Ergebnis, daß die Erhaltung der einheimischen Sprachen *auch* zur Trennung der Rassen in Lateinamerika beigetragen, also durchaus ambivalente Wirkungen gezeitigt habe. Und Arnulf Camps OFM, Nijmegen, endet nach Analyse der historisch bedingten Befangenheit der Missionare gegenüber der *Idolatrie* der Indios m. E. mit dem wenig orthodoxen Fazit, daß Synkretismus nicht nur unvermeidlich, sondern im Grunde wünschenswert ist. Wie der folgende Beitrag von Mario Cayota, Montevideo, überschätzt Camps in diesem Zusammenhang übrigens die angebliche Aufgeschlossenheit des europäischen Humanismus gegenüber fremden Kulturen.

Ich meine nachgewiesen zu haben (Eichstätter Hochschulreden 89, 1993), daß im Gegenteil die besondere Stärke des westlichen Ethnozentrismus in der weltgeschichtlich einmaligen Verbindung von religiöser und kultureller Borniertheit liegt: für Europa waren die anderen nicht Ungläubige *oder* Barbaren, sondern Ungläubige *und* Barbaren zugleich! Und die *Utopie*? Ziemlich apologetisch nimmt Cayota unter diesem Titel die Franziskaner gegen Vorwürfe des Paktierens mit den Encomenderos in Schutz und beansprucht für sie die Urheberschaft nicht nur des Reduktionensystems, sondern auch der Hospitaldörfer von Michoacan, die üblicherweise Vasco de Quiroga zugeschrieben werden.

Bartomeu Melià SJ, Asunción, hält die Paraguay-Reduktionen seines Ordens für eine realisierte Utopie, eine Alternative, deren utopischer Charakter darin bestand, daß hier wohlmeinende Bestimmungen der spanischen Kolonialgesetzgebung konsequent verwirklicht werden konnten, die überall sonst auf dem Papier blieben. Zum Schluß rechnet Leonardo Boff, Rio de Janeiro, noch einmal mit der geistlichen Conquista ab und fordert ein lateinamerikanisches Christentum, das er ansatzweise in den Basisgemeinden der Armen verwirklicht sieht. Jede Kultur habe gleichsam ihr eigenes *Altes Testament*, auf dessen Grundlage sie mit der neutestamentlichen Botschaft in Dialog treten könne. Bei Hans Waldenfels, SJ, Bonn/Düsseldorf, der sich Gedanken über zukünftige Optionen der Orden macht, wird allerdings deutlich, daß so etwas im römischen Einheitskatholizismus nicht möglich ist, sondern nur auf der Basis neuer Ortskirchlichkeit – muß man, römisch gesprochen, sagen: von Häresie, oder zumindest von Schisma? Bereits der Begriff *Latein*-Amerika erscheint ihm unter diesem Aspekt verräterisch (obwohl er m. W. nicht kirchlichen Ursprungs ist). Darüber hinaus enthält dieser letzte Beitrag noch zwei weitere, bemerkenswerte Feststellungen. Zum einen, daß wir, wie es viele, aber nicht alle Beiträge des Bdes getan haben, die Missionare des 16./17. Jh.s nicht mit unseren Maßstäben, etwa denjenigen der Theologie der Befreiung, beurteilen dürfen, sondern sie aus ihrem eigenen Kontext verstehen müssen. Nur dann können wir ohne fatale Folgen ihres Wirkens zu leugnen, zugleich ihrem Heroismus und ihren Errungenschaften gerecht werden. Zum anderen, daß es etwas anderes ist, wenn Lateinamerikaner voll Zorn auf ihre eigene Geschichte blicken, als wenn europäische Wohlstandsbürger sich in wohlfeiler *Fernstenliebe* mit ihnen identifizieren und sich damit kurzschlüssig der Arbeit an ihrer eigenen Geschichte entziehen.

Der Historiker, der die latente Radikalität mancher Beiträge hier bereits hie und da etwas weitergetrieben hat, möchte zum Schluß noch drei eng zusammenhängende Fragen zur radikalen Historizität des Christentums stellen, die sich seines Erachtens aus dem hier vorgestellten Diskurs ergeben könnten. Erstens, wenn das Christentum historisch nur in einer spezifischen kulturellen Form vorliegt, ist es dann überhaupt *übersetzbar*, inkulturierbar? Haben nicht gerade die Grenzen der eindrucksvollsten Akkommodationsversuche der Missionare, etwa im China des 17. Jh.s, erkennen lassen, daß Christianisierung letztendlich immer auf die Errichtung kultureller Fremdherrschaft hinausläuft – oder auf synkretistische *Häresie*? Zweitens, lassen sich unter diesen Umständen Evangelisation und Kolonialismus überhaupt trennen? Die Analyse der Schriften Vitorias oder selbst derjenigen von Las Casas spricht im Grunde dagegen. Wenn Mission mehr oder weniger auf religiös-kulturelle Überwältigung und Unterwerfung der anderen hinausläuft, was ist das anderes als eine spirituelle Form von Kolonialismus? Ist nicht Europa unter anderem deshalb kolonialistisch geworden und hatte Erfolg damit, weil es missionarisch war? Drittens, ist die erste Frage vielleicht mit der zweiten zu beantworten und das Inkulturationsproblem dadurch obsolet geworden, daß es infolge von sechshundert Jahren westlichem kulturellem Kolonialismus ausgeprägte und dem Westen total fremde Partikularkulturen heutzutage weltweit kaum mehr gibt, oder nur noch als Kunstprodukte von Wissenschaftlern und Politikern? Bekanntlich haben Lateinamerikaner seit langem Probleme mit der Definition ihrer kulturellen Identität.

Freiburg Wolfgang Reinhard

Philosophie

Philosophische Propädeutik. Bd 1. Sprache und Erkenntnis, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 316 S. (UTB 1822), kart. DM 29,80 ISBN: 3-8252-1822-8

Im Rahmen des Studiums der Katholischen Theologie ist zumindest im deutschsprachigen Raum auch ein philosophisches Grundstudium obligatorisch. An diesem meist viersemestrigen Curriculum orientiert sich auch die von Ludger Honnefelder und Gerhard Krieger herausgegebene *Philosophische Propädeutik*, die auf vier Bde konzipiert ist. Der erste Bd beschäftigt sich mit den Themen *Sprache und Erkenntnis*, die folgenden sollen Ethik, Metaphysik und philosophische Anthropologie behandeln. Jeder Bd ist seinerseits wieder in Einzelthemen aufgeteilt, die Teilaspekte des Grundthemas behandeln und von verschiedenen Vf.n stammen.

So beschäftigt sich der vorliegende Bd nach einer grundlegenden Einführung, die das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Theologie erläutert (L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann), mit Logik (H. Brand / C. Kann), Erkenntnislehre (R. Teuwsen), Sprachphilosophie (G. Jüssen) und Wissenschaftstheorie (G. Krieger). Mit dieser Aufteilung in Einzelbeiträge ist zum einen beabsichtigt, Einblick in unterschiedliche Tendenzen und Akzentuierungen heutiger Philosophie zu vermitteln. Zum anderen soll auf dem jeweiligen Gebiet eine Grundorientierung gegeben werden, um „jeglichen Anfänger in der Philosophie bis auf das Niveau eines Hauptfachstudenten zu führen", der „dem philosophischen Diskurs mit Verständnis folgen" (8) kann. Dieses Ziel wird jedoch im vorliegenden Bd nur mit Einschränkungen erreicht.

Dafür ist zunächst die äußerst gedrängte Form der Darstellung verantwortlich. Jedem Vf. verbleiben nur etwa sechzig Seiten, um seinen Themenbereich abzuhandeln. Dieser eng gesteckte Rahmen führt geradezu zwangsläufig zu inhaltlicher Unvollständigkeit. So findet etwa die zumindest theologiegeschichtlich bedeutsame Modallogik im entsprechenden Artikel keine nähere Erwähnung. Im Beitrag von R. Teuwsen werden die in der Erkenntnistheorie derzeit aktuellen Paradigmen der Evolutionären Erkenntnistheorie und des radikalen Konstruktivismus nicht einmal erwähnt.

Angesichts dieses eng gesteckten äußeren Rahmens verwundert in manchen Artikeln die Setzung der Schwerpunkte. So behandelt etwa G. Jüssen in seiner *Sprachphilosophie* ausführlich (fast sieben Seiten, d. h. ein Siebtel des gesamten Artikels) die Theorie der Eigennamen, während den für Theologen äußerst bedeutsamen Bereichen von Analogie und Metapher zusammen nur die Hälfte dieses Raumes verbleibt. G. Krieger behandelt in seiner *Wissenschaftstheorie* Wissenschaft als eine Variante von Sinnverstehen nach Art einer *philosophischen Hermeneutik* (278). Aufgrund dieser Ausrichtung kommt die Darstellung und Charakterisierung heutiger Wissenschaftstheorie und Wissenschaft zu kurz; auch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie wird nicht näher thematisiert.

Dabei gilt mit Ausnahme der Einleitung von allen Artikeln, daß sie zu selten einen Bezug zur Theologie herstellen. Manche Aussagen von Teuwsen müssen bei Theologen gar auf entschiedenen Widerspruch stoßen. So behauptet er als ein besonderes Merkmal des Glaubens neben seinem Zeugnischarakter eine *existentielle Gewißheit*, die Glaube beinhalte (141). Mit dieser Definition aber

wird religiöser Glaube nicht adäquat erfaßt. Doch dies bleibt nicht der einzige Lapsus in diesem Beitrag. Zur Unterscheidung von Glauben und Wissen etwa hält der Vf. fest: „Es erweist sich als charakteristisch für geglaubte Sätze, daß wir bei ihnen stärker auf das Zeugnis anderer Menschen zurückgreifen und weniger mit unserer sinnlichen Wahrnehmung arbeiten als bei gewußten Sätzen. Aber dieser Unterschied ist ein gradueller und kann gegebenenfalls völlig verschwinden" (139). Auch abgesehen von der inhaltlichen Fragwürdigkeit dieser Differenzierung ist nicht zu erkennen, wie mit solchen Unterscheidungen das Niveau von Hauptfachstudenten erreicht werden soll.

An anderen Stellen führt der zu enge äußere Rahmen zu einer sehr gedrängten Darstellung, die zum Verständnis oft eingehendere Kenntnisse voraussetzt. Als Beispiel kann der Abschnitt über mittelalterliche Logik des schon angesprochenen Artikels *Logik* dienen, in dem sich folgenden Passage findet: „Als Appellation wurde primär die kontextuelle Verwendung eines Terminus für zum Zeitpunkt der Äußerung existierende Individuen, im 14. Jh. aber in verändertem Sinne eine Eigenschaft lediglich des Prädikatterminus bezeichnet. Als Kopulation wurde bis ins 13. Jh. die referentielle Eigenschaft des Prädikatterminus diskutiert, die aber dann dadurch an Bedeutung verlor, daß die Supposition, zuvor Eigenschaft des Subjektterminus im Wortsinn von ‚suppositio' oder ‚subiecto', auch für den Prädikatterminus angenommen wurde" (78). Für Studienanfänger der Theologie, an die sich dieses Werk ja in erster Linie richtet, dürften diese Aussagen wohl unverständlich sein. Eine weniger kompakte Form der Darstellung und häufigere Definitionen wären zum besseren Verständnis hilfreich.

So ergibt sich bei der Lektüre dieses Bdes insgesamt ein ambivalenter Eindruck. Das grundsätzliche Anliegen, Studierenden der Theologie eine Einführung in die Philosophie zu geben, die theologische Belange berücksichtigt, ist sicherlich lobenswert. Ebenso ist der Wille zu begrüßen, nicht nur einige wenige, für die Theologie bedeutsame Themen zu präsentieren, sondern alle Felder der Philosophie gleichermaßen abzudecken. Die konkrete Durchführung aber wird der Bedeutung dieses Anliegens leider nur bedingt gerecht.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Anzenbacher, Arno: **Einführung in die Ethik.** – Düsseldorf: Patmos 1992. 307 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-491-77925-1

Die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie" in den letzten Jahrzehnten hat vor allem im deutschen Sprachraum dazu geführt, die methodischen und systematischen Probleme, die den besonderen Status der Ethik betreffen, neu zu diskutieren. Die Arbeit von Anzenbacher gehört in die Reihe der Einführungen, die unter dem Gesichtspunkt einer *„Fundamentalethik"* geschrieben sind und daher den regionalen Ethiken vorausliegen. „Bevor man die Ethik bestimmter Praxisbereiche erörtert, sollte man wissen, worum es in der Ethik prinzipiell geht" (5). Die Argumentationen bewegten sich auf zwei Ebenen, die miteinander verbunden werden: Es geht zunächst darum, systematisch in die Hauptthemen der Ethik einzuführen, aber doch im Rekurs auf die Wirkungsgeschichte der maßgebenden Ethik-Theorien, die sozusagen als Dialogpartner auftreten. Dabei fällt auf, daß A. vor allem auf Thomas von Aquin und Kant zurückgreift, aber – in letzter Instanz – das moralische Bewußtsein als Kriterium ethischer Beurteilungen heranzieht. „Jeder kann selbst beurteilen, ob er in diesen Versuchen, den Begriff des Ethischen zu bestimmen und zu differenzieren, die Rekonstruktion seines eigenen moralischen Bewußtseins zu entdecken vermag" (6). Das Buch, dessen Leitthemen in einer Vorstudie[1] erprobt wurden, führt auf einem thematisch engeren Gebiet die allgemeine „Einführung in die Philosophie"[2] weiter, die heute zu einem Standardwerk geworden ist.

Die Arbeit gliedert sich in 10 Abschnitte, die von ihrer Analyse her systematisch und historisch aufgebaut sind: Vorverständnis der Ethik (11ff), Empiristische Ethik (18ff), Moralprinzip und freier Wille (43ff), Gewissen (81ff), Norm und Sittlichkeit (110ff), Tugend (135ff), Glück und Sinn (151ff), Relativierungen (171ff), Neuansätze (223ff), Analytische Ethik (262ff). Ein Anhang gibt ein Verzeichnis der Hauptwerke der Ethik, der Fachliteratur und ein Register. Das Buch ist in einer begrifflich klaren Sprache geschrieben, die – wie bei A. gewohnt – die philosophische Fachterminologie problemlos in die Alltagssprache einzubinden versteht. Die Hauptthemen werden durch Originaltexte belegt und zusätzlich in Skizzen oder Schemata verdeutlicht. Am Ende der einzelnen Abschnitte findet sich jeweils eine Zusammenfassung, die die voraufgehenden Ausführungen thesenhaft präzisiert.

Im folgenden werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige wenige Punkte abgehoben, die dem Buch – aus der Sicht des Rez. – einen besonderen Akzent verleihen: Es ist für die Ethik als praktische Wissenschaft durchaus korrekt, wenn A. zunächst auf das allgemeine, problemlose Vorverständnis der moralischen Differenz von Gut und Böse zurückgeht. Die Elemente des moralischen Bewußtseins liegen im Gewissen, in der Freiwilligkeit, Verantwortung und Sozialität, schließlich im Selbstwert, der allerdings in Korrelation zu den Handlungen durchaus variabel ist (12ff). – In der Diskussion des Utilitarismus weist A. zu Recht darauf hin, daß die angezogenen Prinzipien, auch wenn sie das größte Glück für die größte Anzahl sichern würden, nicht ohne weiteres gewährleisten, daß wir auch die „Ursache" des utilitaristisch vermittelten Glücks gutheißen können (36). Der Abschnitt über Kant, der mit einer Skizze der „transzendentalen Differenz" eingeleitet wird (vgl. auch Was ist Ethik, 18f), gibt eine komprimierte, auf einem hohen analytischen Niveau geschriebene Darstellung der Themen, die sich um den kategorischen Imperativ gruppieren (51ff). Allerdings fällt auf, daß manche Probleme, um eine Bemerkung des Vf.s zu wiederholen, streckenweise zu „glatt" gelöst werden, wenn man etwa an die Schwierigkeiten denkt, die in der doppelten Motivation des Wollens liegen oder – noch schärfer – im „natürlichen Hang zum Bösen", der den Ansatz der Maximen „radikal" verdirbt, aber doch vom Menschen als einem „frei handelnden Wesen" überwunden werden muß (RGV, B 35). Im Spätwerk hat Kant diese Spannungen sehr genau gesehen. Im Abschnitt über „Gewissen" und *lex naturalis* folgt A. weitgehend der Lehre des Aquinaten, die abseits der naturalistischen Engführungen der Neuscholastik rekonstruiert wird und den gegenwärtigen Diskussionsstand angemessen verarbeitet. Das Naturgesetz läßt sich eben nicht – wie A. zu Recht betont – auf eine naturwissenschaftlich verstandene Gesetzmäßigkeit nach Art einer Subsumtionsregel oder – noch fataler – auf die Biologie reduzieren. „Für Thomas ist das Gesetz im eigentlichen Sinne immer etwas, was mit Vernunft zu tun hat *(aliquid rationis . . .)*. Die thomanische *lex naturalis* wäre völlig mißverstanden, wollte man sie im Sinne des Paradigmas des modernen Naturgesetzes interpretieren" (89). Zu Recht weist A. darauf hin, daß Kant in der Wende zum Subjekt das Autonomiedenken favorisiert, während für das MA das vom allgemeinen Begriff des Menschen her geforderte „Gute" *(bonum)* leitend war, das daher nicht formal, sondern in konkreten menschlichen Kontexten zu erstreben und zu realisieren ist.

Im Abschnitt über „Norm und Sittlichkeit" wird das Problem der Normenbegründung auf verschiedenen Referenzebenen diskutiert (Personen, Texte, Traditionen, Recht, Wissenschaft) und dann auf die korrespondierenden Argumentationsformen zurückgeführt (Diskurs, Utilitarismus, Recht, Naturgesetz). Die Ausführungen geben eine gute Übersicht über die Diskursformen der praktischen Philosophie (125f). Das gegenwärtig wieder aktuelle Thema der „Tugend" behandelt A. im Rückgriff auf Platon, Aristoteles und Thomas. Die Tugendkataloge zeigen, wie verschieden die Schwerpunkte in der praktischen Philosophie gesetzt werden können. Der Exkurs über MacIntyre betont, daß die Grenzen der Tugendethik dort liegen, „wo die Praxis der sozialen Kontexte nicht mehr eindeutig normiert, sondern durch Dissense bestimmt ist, sowie dort, wo die relevanten Traditionen brüchig und umstritten sind" (149). Der Abschnitt über „Glück und Sinn" behandelt zunächst die Positionen des Aristoteles, Thomas und Kant, um dann einzelne Sinnschichten zu diskutieren (Natur, Humanität, Glaube), die im Alltag transitiv sind, aber im Scheitern, in der Schuld oder im Tod die Frage nach dem Absoluten aufwerfen (151ff). In einem interessanten Kap. befaßt sich A. mit verschiedenen „Relativierungen", die darauf abzielen, die Ethik als ein „Epiphänomen" der Einzelwissenschaften zu nivellieren und letztlich auszuschalten: Marx, Nietzsche, Freud, Lorenz. Auch hier geht A. auf die „transzendentale Differenz" des Bewußtseins zurück, die deutlich macht, daß sich die empiristischen Reduktionen immer schon im „Horizont eines selbstbewußt-freien, reflektierenden und der verantwortlichen Praxis fähigen Subjekts" bewegen, also „transzendental" hinterfragbar sind (222). In den „Neuansätzen" behandelt A. zunächst die Werttheorie, auch die Schwierigkeiten, die sich aus dem ontologisch ungeklärten Status der Werte ergeben, während dagegen – wie A. nahelegt – die ältere *lex*-Lehre des Aquinaten und der Kategorische Imperativ Kants eine „unbeliebige, apriorische Grundstruktur der Werte" liefern. Neben der existentiellen Ethik, die heute allerdings weniger wichtig ist, wird vor allem die Diskursethik behandelt (Habermas, Apel). Die Skizzen zu Adorno, Rawls, Jonas und P. Singer sind kurz, aber prägnant geschrieben. „Will man gegen Singer argumentieren, müßte man hier ansetzen und philosophisch-anthropologisch aufweisen, warum seine aktualistische Fassung des Personenbegriffs unhaltbar ist und warum nur Menschen Personen sind" (266). Der Abriß der Analytischen Ethik gibt einen Überblick über die Klassifizierungen ethischer Theorieansätze, den Intuitionismus (Moore), Positivismus (Ayer), Emotivismus (Stevenson), Präskriptivismus (Hare) und die Sprechakttheorien,

[1] Was ist Ethik, Düsseldorf 1987.

[2] Einführung in die Philosophie, Linz 1982 (Neubearbeitung 1992).

insoweit sie in die Ethik eingreifen (Austin, Searle). Auf die Ausführungen zum naturalistischen Fehlschluß (Moore) und zum Problem von Sein und Sollen (Hume) sei ausdrücklich hingewiesen. Wie A. zu Recht betont, werden Thomas und Kant durch das Humesche Verdikt nicht getroffen, da die praktische Vernunft bereits von ihrem Ansatz her imperativisch und teleologisch verfaßt ist.

Es sei nicht ohne Grund bemerkt, daß im Buch A.s kein einziger polemischer Satz steht, nicht einmal ein spitz gesetzter Akzent. Die Stärke des philosophischen Diskurses liegt weder im Affront, noch in der Macht, sondern in einer vernünftigen, logisch durchsichtigen Argumentation, die durch die Konsistenz der Argumente gestützt wird. Dieser Nüchternheit ist das Buch verpflichtet – von der ersten bis zur letzten Zeile. Es ist heute selten geworden, daß von der Philosophie her versucht wird, zur Theologie eine Brücke zu bauen, die man aber auch in umgekehrter Richtung überqueren kann.

Herzogenrath Klaus Hedwig

Brüntrup, Godehard: **Mentale Verursachung.** Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 283 S. (Münchner philosophische Studien, NF 11), kart. DM 69,80 ISBN: 3-17-013224-5

Das Buch (Diss. FU Berlin) ist Spezialisten-Lektüre, und Godehard Brüntrup beschränkt seine Intention darauf, ein wenig zu prüfen, inwieweit und um welchen Preis sich mit einem bestimmten methodischen Zugriff auf eine Problemlage innerhalb eines weitverzweigten und zum Teil verwickelten Meinungsnetzes an einer seiner Stellen „Kohärenzzuwachs" (189) gewinnen läßt. Dennoch verdient die Arbeit breitere Aufmerksamkeit. Denn diese Bescheidenheit entspringt nicht der Koketterie des understatement, sondern der Kompetenz, mit der B. an sein Thema herangeht: Es geht um nichts anderes als das uralte Leib-Seele-Problem. Bereits der Titel der Arbeit benennt es in der Form, in der es nach dem Ende seiner klassischen Fassungen erneut Thema philosophischer Nachfrage geworden ist: *Mentale Verursachung* oder: Wie läßt sich postdualistisch eine Beziehung zwischen Geist und Gehirn denken? Das ist der heiße Kern aller Programme und Ansätze zur Klärung des Verhältnisses von *mind and brain*.

Das Interesse an speziell dieser Neuaufl. eines alten Themas verdankt sich der Wiederentdeckung der Philosophie des Geistes innerhalb der analytischen Philosophie. Gleichzeitig bringen einige von deren elementaren Zügen die Frage nach *mind and brain* von vornherein in das Gefälle einer Aporie: Die Mehrzahl analytischer Philosophen geht nämlich (a) von der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt aus, hält (b) eine kausale Wirkung mentaler Ereignisse oder Eigenschaften für möglich, vertritt aber (c) zugleich hinsichtlich der Semantik und der Erkenntnistheorie einen metaphysischen Realismus, d. h. die Annahme einer sprachunabhängig erkennbaren bzw. existierenden Welt. B. will nicht behaupten, daß diese semantisch-epistemologische Position (c) und jene ontologische Doppelposition (a) und (b) „absolut unversöhnlich ... (über jede konkret vertretene Theorie hinaus)" (9) seien, wohl aber kommt er zu dem Resultat, daß sich im Rahmen der gängigen physikalistischen Theorien der Philosophie des Geistes diese Konzeption nicht kohärent entwickeln läßt (254).

Eine Lösung läßt sich nur gewinnen, wenn eine der Annahmen (a)–(c) aufgegeben wird: Die Aufgabe von (a) hätte nicht nur das gesamte Paradigma moderner Naturwissenschaft gegen sich, sondern wäre einfach ein Rückfall in den alten Dualismus; die Aufgabe von (b) eliminiert ebenso einfach das Problem, wird allerdings durchaus vertreten (zumeist gestützt auf Prognosen über zu erwartende Fortschritte der Neuro-Wissenschaften), hat jedoch die Konstanz und die Treffsicherheit menschlichen Gebrauchs psychologischen und mentalen Vokabulars gegen sich; so bleibt als wirklich anspruchsvolle Alternative nur die Aufgabe von (c) übrig. In der Ausarbeitung, wie ein solchermaßen zu gewinnender semantischer Anti-Realismus aussieht und mit welchen Mitteln er welche Erklärungsleistung für das Leib-Seele-Problem bietet, hat B.s Arbeit ihren Schwerpunkt.

Semantischer Anti-Realismus bedeutet im Kern: Es gibt keine Beschreibung der Welt, wie sie *an sich* ist, weil in jedes Bild von der Welt die begrifflichen Mittel ihrer Beschreibung uneliminierbar mit eingehen – was nicht impliziert, daß es vor dem Auftreten menschlicher Sprache keine extramentale Welt gebe, sondern lediglich, daß die Welt (und selbst der Begriff einer sprachunabhängigen Welt!) nur im Rahmen einer (sprachlich verfaßten) Theorie gegeben sind (178). Der Ansatz verfügt über philosophische (etwa die Unerklärlichkeit der Referenz) wie über naturwissenschaftliche (etwa Quantenmechanik) Begründungszusammenhänge. „Der Anti-Realist bestreitet, daß es eine Totalität aller Fakten gibt, die in *einem* privilegierten Begriffssystem oder *einer* idealen Theorie eins-zu-eins beschrieben werden könnten" (176). Die damit behauptete Abhängigkeit der Welt vom Geist geht davon aus, daß metaphysische Aussagen ohne epistemologische Fundierung sinnlos sind. Die spezifische Attraktivität dieser Position für die Leib-Seele-Problematik ergibt sich daraus, daß in anti-realistischer Perspektive der Gedanke einer Koexistenz u. U. miteinander nicht kommensurabler Begriffswelten gefaßt werden kann. Anti-realistisch kann ein und dieselbe Beschreibungsinstanz von ein und demselben Beschreibungsgegenstand ganz verschiedene Beschreibungen liefern, ohne einerseits in einer irreduziblen Pluralität von Diskursen zu enden wie andererseits eine strikte ontologische Identität mit behaupten zu müssen. Wie aber kann die Einheit der Diskurse gesichert werden? Dazu läßt sich die pragmatische Perspektive ins Spiel bringen, d. h. die Frage aufwerfen, aus welchen Motiven welche Begriffswelten etabliert oder welche aufgegeben werden *sollen*. Eine anti-realistische Einstellung verlangt aus sich zwingend Aufklärung über ihre grundbegrifflichen Weichenstellungen, anders gesagt: Sie muß in den Kontext praktischer Vernunft zurückgestellt werden (240). Ist das geschehen, muß aber zur Verteidigung der Möglichkeit mentaler Verursachung zusätzlich die Irreduzibilität des mentalen Diskurses begründet werden. Vf. macht diese an der explanatorischen Relevanz des entsprechenden Begriffsinstrumentars fest und bietet unter diesem Vorzeichen zwei Begründungen auf: (a) Zum einen die Normativität, die unsere Zuschreibungen mentaler Gehalte an intentionale Systeme impliziert, sofern dem System dabei hinsichtlich seines Glaubens, Handelns und Wollens Rationalität unterstellt wird (241–247), (b) zum anderen die unhintergehbare Erlebnishaftigkeit einiger intentionaler Akte, also das Bewußtseinsphänomen (247–254). So einfach sich (a) explizieren läßt, so sehr verstrickt (b) in philosophische Grundfragen, die das Problem mentaler Verursachung fast als so etwas wie ein Detailthema erscheinen lassen. Gerade in jüngster Zeit ist eine ganze Reihe komplexer Modelle zur Aufklärung von Bewußtsein vorgelegt worden (etwa W. Calvin, D. C. Dennett, G. M. Edelman, Th. Metzinger, R. Penrose, G. Roth), ohne daß bislang freilich auch nur im Umriß eine umfassende Theorie des Bewußtseins sichtbar geworden wäre. Es mehren sich die Stimmen, die die Hoffnung auf einen Erfolg dieses Projekts für verfehlt halten: Vor allem spricht fast nichts dafür und ganz viel dagegen, daß sich die Subjektperspektive in Termen der Objektperspektive reformulieren und damit in diese einholen läßt. Vf. zieht daraus für sein Thema die Konsequenz, daß eine umfassende Theorie mentaler Verursachung nicht nur eine konsistente Bewußtseinstheorie voraussetzt, sondern daß sich aufgrund der Theoriesituation letzterer möglicherweise das Verhältnis zwischen mentaler und physischer Dimension einer exakten und vollständigen Aufklärung prinzipiell entzieht. Umgekehrt kann B. natürlich diese Möglichkeit einer irreduziblen Zweispurigkeit der Erfahrungsform als starke Begründung für sein anti-realistisches Votum in der Semantik und Erkenntnistheorie heranziehen: Wenn sich Subjekt- und Objektperspektive nicht auseinander herleiten oder aufeinander zurückführen lassen, besteht aller Anlaß, mit zwei verschiedenen Begriffswelten zu operieren.

Es gäbe noch ein weiteres Indiz, daß es sich beim Anti-Realismus um „eine ernstzunehmende philosophische Strategie" (257) handelt, das B. jedoch nicht erwähnt, obwohl ihn seine Überlegungen geradezu bis an dessen Schwelle führen: die seit Mitte der 60er Jahre in Gang befindliche Rehabilitierung von der Selbstbewußtseinsthematik seitens analytischer Philosophen. Durch sie wird eine Unhintergehbarkeit der Erste-Person-Perspektive auf eine Weise zur Geltung gebracht, die sich verblüffend direkt mit Theoremen namentlich Kants, Fichtes und Hölderlins in Zusammenhang bringen läßt. Angesichts der breiten Quellen- und Literaturkenntnis B.s verwundert, daß er aus diesem Bereich mit keinem Wort auf Hector-Neri Castañeda zu sprechen kommt, dem darum zu tun war, eine Ontologie zu konzipieren, in der Sprache und Erfahrung als integrale und konstitutive Momente der Weltstruktur auftreten, also die Subjektivität in die Ontologie eingebaut ist.

B.s Erwägungen sind schon binnenphilosophisch von Brisanz. Liest man aus theologischer Perspektive, steigert sich diese: Es wäre spannend zu prüfen, welchen Verlauf etwa der eschatologische Diskurs und die Osterdebatte nähmen, wenn man ihre jeweiligen ontologischen Hintergrundannahmen unter anti-realistischem Vorzeichen in Blick faßte. Solchen theoretischen Möglichkeiten vorweg drängt sich freilich die Frage auf, inwieweit es sich bei B.s. Studie u. U. um ein Buch über das Leib-Seele-Problem handelt, das vielen Theologinnen und Theologen allein auf Grund der benötigten philosophischen Vorkenntnisse verschlossen ist. Wenn das zuträfe (und ich befürchte es): Muß das dann – frei nach Lichtenberg – nur am Buch liegen? Vorliegendes Werk ist exemplarisch dazu angetan, auch die Frage aufzuwerfen, wie es um die philosophische (Aus-) Bildung im Studium der katholischen Theologie derzeit bestellt ist.

Münster Klaus Müller

Natur- und Sozialwissenschaften

Dziewas, Ralf: **Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme.** Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologi-

scher Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive. – Münster: Lit-Verlag 1995. 266 S. (Entwürfe, 2), brosch. DM 44,80 ISBN: 3-8258-2352-0

Die von Ralf Dziewas behandelte Thematik dreht sich um drei Positionen: um die in Kap. 2 erörterte Bestimmung des Wesens der Sünde in der gegenwärtigen evangelischen Theologie (43–113); um die Mechanismen sozialer Systeme (Kap. 3 u. 4: 114–194) und um die Analyse der Beziehung zwischen sündigem Mensch und sündhaften Systemen (Kap. 5: 195–236). Die Arbeit, ursprünglich in Form einer Diss., möchte die „Bedingungen und Möglichkeiten eines theologischen Redens von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive aufzeigen" (13; vgl. 33).

Recht ausführlich geht D. auf die dogmatischen Verankerungen der Rede von Sünde ein. Dabei unterscheidet er in klarer Profilierung drei Ebenen der Argumentation: die schöpfungstheologische, die anthropologische und die soteriologische (23f). Nach der ersten liegt die Sünde darin, daß sich der als von Gott gut geschaffene Mensch immer wieder gegen Gottes Willen verhält – nach der zweiten prägt die Sünde das ganze Leben des Menschen – nach der dritten bekundet sich Sünde als Gegensatz des von Gott geschenkten Heils (24).

Nachdem D. das Für und Wider dieser Ansätze behutsam abgeklärt hat, entscheidet er sich für die *soteriologische* Variante. Während die Vertreter der schöpfungstheologischen Sicht die Sünde im Vergehen des Menschen gegen seine Gottebenbildlichkeit erblicken, leiten die Befürworter des anthropologischen Konzepts die Sünde aus der „konkreten Beschreibung menschlicher Existenz" her (63; vgl. 66). Nach *anthropologischer* Perspektive treibt die Sünde den Menschen in die „Differenz zwischen dem, was er tatsächlich ist, und dem, was er als Geschöpf Gottes eigentlich ist" (68). In diesem Satz wird allerdings die anthropologische mit der schöpfungstheologischen Ebene vermengt, sofern der Mensch als Schöpfung angesehen wird.

Nach Ansicht des Rez. hätte D. eine Kombination von Schöpfung und Anthropologie vornehmen sollen. Auf dieser Schiene dürfte unserer Gesellschaft das Faktum Sünde eher zu vermitteln sein als auf der rein soteriologischen Achse, um die Vf. sein Konzept prinzipiell rotieren läßt. Weil es ja „kein tatsächliches Sein ohne Entfremdung vom wahren Sein" gibt (70f), scheinen dieser Begriff der Entfremdung einerseits und der des Geschöpfseins andererseits geeigneter dafür, die sowohl persönliche als auch strukturelle Sündenverfallenheit der Menschheit evident zu machen. Weil Entfremdung „beim einzelnen Menschen ansetzt" (103), kann sie existentiell direkt (übrigens auch in mannigfachen Konkretionen) erlebt werden, jedenfalls nicht weniger markant als die Heil gewährende Gnade. Der soteriologische Ansatz erschwert in der Tat für Außenstehende den Zugang zum Verständnis von Sünde (108f). Die anthropologische Sündenlehre kann für die Bestimmung des Wesens der Sünde (als Nichtanerkennenwollen der geschöpflichen Bedingt- und Begrenztheit) fruchtbar (73) gemacht werden (vgl. 75). D. überzieht, wenn er schreibt: „Erst vom Heilsgeschehen her" wird das Wesen der Sünde aufgedeckt (78). Sie bedeutet gewiß immer auch *Ablehnung der Gnade Gottes* (83), aber diese Ablehnung beruht eben auf der existentiellen Entfremdung des Menschen, der einer *überheblichen Selbstbezüglichkeit* verfallen ist, wie D. die negative *Conditio Humana* treffend charakterisiert (vgl. 75). Wenn der Mensch „sein Heil selbst sichern will" (86), dann ignoriert er eben seinen geschöpflichen Status (91). Die gut umschriebenen Phänomene Dummheit und Trägheit (89, 91) sind schließlich menschliche Existentiale. Übrigens böte sich hier ein Hinweis auf Thomas von Aquin an, der in der *stultitia* deswegen etwas schwer Sündhaftes sieht, weil sie den Menschen gegen Göttliches abstumpft und im Sinne der Trägheit apathisch macht.

In Kap. 3 greift D. sehr (bisweilen zu) ausführlich auf die soziologische Systemtheorie Luhmanns zurück. In ihr spielt der Kommunikationsprozeß, in dem Information, Mitteilung und Verstehen erfolgen (135), eine fundamentale Rolle. Vf. schildert die Eigendynamik sozialer Systeme, die „autopoietisch" sich selbst aufrechterhalten (144). Er konstatiert: Eine „Erklärung aller negativen Erfahrungen allein aus der Sündhaftigkeit der Menschen erscheint in zunehmendem Maße unglaubwürdiger" (147). Zugleich vermerkt er jedoch mit guten Gründen: „Nicht darin, daß es in der Wirtschaft um Geld ... geht, liegt die Sündhaftigkeit des Wirtschaftssystems, sondern in den Preisen ..., die dazu führen, daß Schöpfung vernichtet wird oder Menschen in Armut und Elend leben" (173f). Diese Mißstände soll und kann ein sozialtheologisches Reden von Sünde aufdecken und zu korrigieren suchen. Vf. verweist zu Recht auf eine bedenkliche Seite des Theoriegebildes von Luhmann. Es „verstellt" nämlich „den Blick auf die Bedeutung, die der Mensch bei aller Autonomie und Eigendynamik sozialer Kommunikationsprozesse für soziale Systeme besitzt" (179). Das, was man *soziales Geschehen* zu nennen pflegt, beruht eben doch nur auf menschlichen Entscheidungen (188). Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme sind voneinander abhängig (192). Die politischen und wirtschaftlichen Systeme zeugen von einer Mentalität von Menschen, die sich in ihrem „Hochmut selbst nicht als Geschöpf sehen" wollen (201). Gewaltanwendung z. B. verrät, daß Menschen die von Gott gestiftete Würde der Mitmenschen mißachten (207). Von *sozialer Dimension der Sünde* (vgl. 233/235) kann vor allem deswegen gesprochen werden, weil viele Organisationen und Institutionen mit einem „sündhaften Verhalten der Menschen rechnen" (223). Wo die Auffassung besteht, für Geld sei fast alles käuflich, gerät ein Grundwert wie die Würde des Menschen aus dem Blick (230). Wichtig ist die Feststellung: „Die Sünde der Menschen ist die Vorbedingung der Sündhaftigkeit sozialer Systeme" (236). Wenn D. die Sünde der Menschen zutreffend als den entscheidenden Faktor ansieht (239), hätte er dies deutlich an konkreten Beispielen dokumentieren sollen. Heutzutage besteht ja die akute Gefahr, daß Sünde deswegen für viele ein Fremdwort ist, weil sie jede „Verantwortung" bzw. „Schuld" anonym wirksamen Systemen und „Sachzwängen" aufhalsen (242). Weil die Sünde nicht nur persönliches, sondern auch soziales Potential zeitigt, obliegt einer verantwortlichen Sozialethik die Aufgabe, eher nach besseren Strukturen zu suchen als der Utopie einer idealen Gesellschaft nachzuhängen (245).

Die Arbeit leidet in formaler Hinsicht vor allem daran, daß der Anmerkungsapparat weithin quantitativ überfrachtet ist. Seine Texte sind auf vielen Seiten (17, 28, 30, 34f, 39, 41, 44, 50f, 54, 56, 59f, 65, 67, 69f, 71, 73f, 77f, 81, 83f, 86, 88, 92, 110f, 116f, 123, 125, 135, 141, 153, 158f, 163, 169, 177f, 180f, 183, 196f, 198) länger als der laufende Haupttext des Vf.s. Die Fußnoten sollten entweder gekürzt oder in wesentlich-knappen Aussagen in den Haupttext hineinverarbeitet werden. Aufgrund solcher Disproportion kommt es zu Wiederholungen (vgl. 177). Orthographische Fehler: 7, 48 (Anm. 39), 137, 171, 174f, 177, 187, 266. Im Literaturverzeichnis sollten die aufgeführten Schriften nach dem jeweiligen Erscheinungsjahr plaziert werden.

Die Arbeit selbst leistet insgesamt einen förderlichen Beitrag zur weiteren sozialtheologischen Forschung. Das Ganze hätte noch gewonnen, wenn D. sich abschließend z. B. auf die zwei thematischen Modelle Kernenergie und Gentechnologie konzentriert hätte, um an ihnen konkret aufzuzeigen, wo persönliche *Verantwortung* und soziale Strukturen zum Tragen kommen. Die Intentionen des Vf.s sollten in einer sozialtheologischen Bewertung der gegenwärtig diskutierten *Technologiefolgenabschätzung* weitergeführt werden. Die Frage steht an: Welchen brauchbaren Beitrag kann Ethik überhaupt einbringen, wenn niemand die „Folgen des eigenen Handelns letztlich kennen" kann (38f)?

Mainz Martin Rock

Guitton, Jean / **Bogdanov,** Grichka / **Bogdanov** Igor: **Gott und die Wissenschaft.** Auf dem Weg zum Metarealismus. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. – München: Artemis & Winkler 1992. 180 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7608-1900-1

Die Vf. dieses Buches sind Jean Guitton, Jahrgang 1901, ein Schüler von Henri Bergson und nach Klappentextinformation „einer der größten christlichen Philosophen unserer Zeit" und die im Bereich Astrophysik bzw. Theoretische Physik tätigen Wissenschaftler Grichka und Igor Bogdanov, beide Jahrgang 1951. Der äußeren Form nach stellt sich der Bd im Anschluß an die aus G. Feder stammende Einleitung und Vorbemerkung als ein Dreiergespräch dar und findet seinen Abschluß in einem gewissermaßen zusammenfassenden Epilog. Ein Personen- und Sachregister sucht man vergebens; wohl aber stößt man auf ein hilfreiches Glossar zu zentralen physikalischen und philosophischen Begriffen.

Schon in der Einleitung, die eine Art Vorschau ist, läßt Guitton die Erwartungen hochschnellen: „... nach und nach wurden wir zu einer anderen Welt geführt, zu einer seltsamen und faszinierenden Welt, in der die meisten unserer Gewißheiten in bezug auf die Zeit, den Raum und die Materie nur noch bare Illusionen waren, die sich zweifellos leichter erfassen ließen als die Realität selbst." (10) Ein neues Denken soll hier im Gespräch zwischen Philosophie und Physik kreiert werden. Neu soll es sein, insofern „es die Grenzen zwischen Gott und Materie verwischt. Daher haben wir beschlossen, ihm den Namen Metarealismus zu geben." (12)

Nun muß ein die Grenzen verwischendes Denken nicht unbedingt neu und richtig, sondern kann auch alt und überdies falsch sein. Der hier vorgestellte *Metarealismus* wird nicht in angestrengten philosophischen Distinktionen gegen andere Realismen abgegrenzt, sondern allenfalls indirekt am Beispiel der Veränderungen des Realismus-Konzepts innerhalb der Physik erläutert.

Gestützt auf die physikalischen Beiträge der Gebrüder B. will G. zeigen, daß es am Ende dieses Jt.s möglich ist, „ein Bündnis, eine noch dunkle Konvergenz zwischen dem physikalischen Wissen und der theologischen Erkenntnis zu ahnen, zwischen der Wissenschaft und dem letzten Geheimnis". (21)

Die beiden Naturwissenschaftler liefern dabei eine Tour dhorizon der physikalischen Revolutionen insbesondere dieses Jh.s, die auch dem Laien absolut verständlich ist. Sie verstehen es ausgehend etwa von einem Schlüssel, der auf dem Tisch liegt, rückwärtsschreitend über die Sterne der zweiten und ersten Generation, die Bildung der schweren Elemente und die uranfängliche Wasserstoffwolke bis zum sog. Urknall vorzudringen. Oder genauer: Sie dringen vor bis zu jener offenbar unüberwindbaren *Planckschen Mauer*, die Physiker bei 10^{-43} Sekunden nach dem Urknall und einem Universum-Durchmesser von 10^{-32} Zentimeter aufgerichtet sehen und jenseits derer sich die vier Grundkräfte (Gravitation, elektromagnetische Kraft, starke und schwache Kernkraft) und die Elementarteilchen noch nicht ausdifferenziert haben. (27ff)

Und immer dann, wenn der Punkt einer ins Philosophische gehenden physikalischen Nachdenklichkeit erreicht ist, schlägt die Stunde von G. „Ich ahne, daß das, was sich hinter der Planckschen Mauer verbirgt, tatsächlich eine ursprüngliche Form der Energie von grenzenloser Kraft ist. (. . .) Das Meer unbegrenzter Energie ist der Schöpfer. Daß wir nicht verstehen können, was sich hinter der Mauer befindet, rührt daher, daß allen Gesetzen der Physik angesichts des absoluten Geheimnisses Gottes und der Schöpfung der Boden entzogen wird." (40f)

Oder dort, wo die Argumente für die Richtigkeit des kosmologischen Standardmodells angeführt werden, bemerkt G.: „Während dieser Reise ans Ende der Physik habe ich die unerklärliche Gewißheit gewonnen, den metaphysischen Rand des Realen gestreift zu haben, als wäre mein Bewußtsein plötzlich empfänglich für den Lichthof, der uns umgibt, für eine Art höherer Ordnung, die der Ursprung von allem ist." (43)

Das Kap. über *Das Geheimnis des Lebens* (49ff) gerät – für Physiker vielleicht verzeihlicherweise – reichlich kurz. Daß das Leben unmöglich durch Zufall entstanden sein kann, bleibt dann wie eine Tatsache stehen, ohne Reflexion auf die gründlichen diesbezüglichen Überlegungen aus der Biologie. (67f, 73f) Kurzerhand befindet G., wo es um die Entstehung von Ordnungsstrukturen aus dem Chaos geht: „Eine Intelligenz, die alles transzendiert, was auf unserer Realitätsebene (. . .) existiert, hat die Materie geordnet und das Leben entstehen lassen." (62)

Was unter dem Stichwort *anthropisches Prinzip* in Physik, Biologie und Naturphilosophie gründlich bedacht worden ist und noch bedacht wird, daß nämlich die Naturkonstanten ‚exakt so bemessen' sind, daß überhaupt Lebensbedingungen und Leben entstehen konnte, wird weder von G., noch von den Brüdern B. thematisiert oder problematisiert. In seiner Version als starkes ‚anthropisches Prinzip' (Die Konstanten sind so, damit wir entstehen konnten! Und nicht: Weil die Konstanten so waren, konnten wir entstehen!) wird es lediglich affirmativ ausgeschlachtet für das, was man ohnehin gern annehmen möchte.

Eng an Bergson und Teilhard de Chardin angelehnt formuliert G. „(. . .) dieser Niederschlag des göttlichen Bewußtseins hat die Materie geschaffen, wie wir sie kennen. (. . .) wie sie bin auch ich versucht zu glauben, daß die Materie aus Geist gemacht ist und uns folglich unmittelbar zur Anschauung Gottes führt." (80f) Wo von Feldern (elektromagnetischen, gravitativen etc.) und deren Substanzlosigkeit die Rede ist (96f), befindet G. kühn: „Was Sie ‚Feld' nennen, ist lediglich ein zu einem weit tieferen Hintergrund, vielleicht dem Göttlichen geöffnetes Fenster." (98)

Da gibt es große Themen, die man gern intensiver diskutiert sähe wie die Deutung des Universums als eine „ungeheure Informationsmatrix" (104) oder, „daß auch Raum und Zeit Projektionen sind, die mit den fundamentalen Feldern zusammenhängen, und daß sie keinerlei unabhängige Existenz haben. Anders gesagt, das Bild eines leeren Raumes, der der materiellen Welt als Schauplatz dient, hat ebensowenig Sinn wie der einer absoluten Zeit, in der (. . .) Phänomene entstehen und sich entwickeln." (103)

Ausgehend vom Doppelspaltversuch (Young) geben die Brüder B. eine Einführung in die Phänomene der Quantenphysik. Und auch hier greift G. mit einer Quasi-Ortsangabe für die Theophanie deutend ein: „Und vielleicht ist es so, daß dort unten, im Innern des seltsamen Reiches der Quanten, unser menschlicher Geist und der Geist jenes transzendenten Wesens, das wir Gott nennen, veranlaßt werden aufeinanderzutreffen." (119) Aus dem Umstand, daß die Beobachtung die quanten-physikalischen Phänomene selbst verändert oder gar determiniert, folgert G.: „Die Quantenmechanik unterstreicht aufs glänzendste die Evidenz einer inneren Verbindung zwischen Geist und Materie. Wie sollte ich da nicht ein ungeheures Glück empfinden? Das ist die Bestätigung dessen, woran ich seit jeher glaube: die Herrschaft des Geistes über die Materie." (129f)

Wichtige erkenntnistheoretische Fragehorizonte tun sich mit B.s Darstellung der Quantenphysik auf und werden nur sehr dürftig philosophisch ausgeleuchtet: „Wir begegnen (. . .) einer mit der Heisenbergschen Unschärferelation übereinstimmenden Idee, der zufolge wir die physikalische Welt nicht beobachten, sondern an ihr teilnehmen. Unsere Sinne sind nicht getrennt von dem, was ‚an sich' existiert, sondern in einen komplexen Rückkopplungsprozeß einbezogen, dessen Endergebnis in Wirklichkeit darin besteht zu erschaffen, was ‚an sich' ist. (. . .) Geist und Welt bilden ein und dieselbe Realität." (160) Ob damit die Herrschaft des Geistes über die Materie immer noch so evident ist, wie es G. gern hätte?

Die totale Divergenz der kosmologischen Szenarien vom Ende, entweder die unendliche Expansion aller Galaxien bei zu geringer Masse oder bei zu großer Masse der kosmische Kollaps aller Galaxien zu einem unvorstellbar dichten Massepunkt, läuft für G. philosophisch auf dasselbe Ergebnis hinaus, „am Ende eines langsamen Entmaterialisierungsprozesses" die Trennung der „Information von der Materie", die „Totalität reiner Erkenntnis". (165ff) Gern hätte man am Ende G. noch an seine anfangs versuchte *Definition Gottes* – „Er ist die Zeit selbst (. . .)" (36) – erinnert, wenn er schließlich sagt: „Wenn unsere Realität zeitlich ist, dann ist die Ursache dieser Realität ultrazeitlich und der Zeit wie dem Raum transzendent. Damit sind wir jenem Sein, das die Religion Gott nennt, sehr nahe." (167)

Die Brüder B. verstehen es, selbst dem physikalischen Laien durch die Anschaulichkeit ihrer Darstellung und ohne mathematisiertes Fachchinesisch ein Licht aufgehen zu lassen, das man allerdings nicht vorschnell für das ewige halten sollte, wie es G. leider des öfteren tut.

Man kann vieles gegen dieses Buch einwenden, die Unschärfe der Begriffe, die oft platte Ummünzung einer naturwissenschaftlichen Ratlosigkeit oder auch nur Unanschaulichkeit in eine philosophische und theologische Erbschaft u. a. m. Andererseits ist man merkwürdig berührt, wenn G. im Blick auf seine Biographie gelegentlich zu schon poetisch anmutenden Formulierungen greift: „Abends vor dem Einschlafen kehre ich oft zu der fernen Morgenröte zurück, die meine Jugend erhellte, in den ersten Jahren dieses Jh.s. In der Lichtung meines Gedächtnisses finde ich Bilder einer anderen Zeit: ein Pferdefuhrwerk, dessen große, mit Eisen bereifte Räder über das Pflaster holpern; ein junges Mädchen in langem Kleid, das friedlich im Schatten einer Kastanie schläft; ein alter Herr, der seinen von einem Windstoß weggewehten Zylinderhut aufhebt: die Bilder des Lebens. Aber was ist das, das Leben?" (49) Und angesichts dieser kinderschweren Frage am Abend eines Lebens kann man dann – selbst in jüngeren Jahren – etwas Demut einüben.

Ein Mann wie G., fast so alt wie dieses Jh., darf vielleicht so simplifizieren, weil ihm selbst unter den vielen Deutungsmöglichkeiten dessen, was Realität, Raum, Zeit, Materie, Geist etc. sein sollen, seine Option längst klar und unumstößlich geworden ist. Das noch einmal zu schreiben oder zu sagen, ist dann aber eine Art Vermächtnis, die Angabe eines Ziels, nicht die Rekonstruktion eines Denkweges und nicht der Ausweis dafür, „einer der größten christlichen Philosophen unserer Zeit zu sein". Und darum ist dies das Irritierende am vorliegenden Buch: Immer wieder bricht G. mit der voreiligen Weihnachtsbescherung eines vage erahnten Glaubenssatzes in die unausgeschöpfte Adventszeit einer naturphilosophischen Nachdenklichkeit ein. Vielleicht hat kaum jemand etwas gegen Weihnachten, aber doch bitte erst am Ende einer gänzlich ausgeloteten und ausgekosteten Adventszeit!

Greven-Gimbte Ulrich Lüke

Literatur

Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis Rene Char, hg. v. Wolfgang Storch / Burghard Damerau. – Leipzig: Reclam 1995. 255 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-379-01528-8

In der perennen Dialektik zwischen Mythos und Logos schlug und schlägt sich christliche Theologie – auf dem Hintergrund ihres zentralen Anliegens: des geschichtlichen Verständnisses von Inkarnation – tendenziell auf die Seite des Logos. Trotz dieses berechtigten Vorbehalts war der Glaubensverkündigung im Bilderstreit stets bewußt, daß ihr Adressat, der Mensch, ein *animal symbolicum* ist: In-der Welt-Sein meint immer „Im-Bilde-Sein". So setzte sich schon die frühe Christenheit mit dem mythologischen Wirkpotential produktiv auseinander, indem sie in einer *interpretatio christiana* (vgl. dazu das gelehrte Werk Hugo Rahners) die mythischen Gestalten als anthropologische Leitfiguren begriff, in denen sich menschheitsgeschichtliche Grundfragen artikulierten, die geeignet waren, die christliche Botschaft *ad hominem* zu vermitteln. Und auch heute noch weiß eine „suchende Christologie" (Karl Rahner) in jenen Leitfossilien menschlichen Fragens eine apriorische Sinnstruktur der Erwartung, der Hoffnung am Werke, die man mit Pius Siller „messianische Suchbilder" nennen könnte. In diesem Kontext ist für das abendländische Bewußtsein von herausragender Bedeutung die *Gestalt des Prometheus*. Zur An- und Umverwandlung dieses Motivs

legt eine Textsammlung die wichtigsten Stationen durch die Epochen hindurch vor.

Die Geschichte der Prometheus-Deutungen erzählen heißt für die Hg., die Geschichte der abendländischen Menschheit selbst erzählen. So werden zu Beginn im Sinne des menschheitsgeschichtlich erstmals greifbaren Anfangs die Fassungen der Prometheus-Gestalt bei Hesiod und Aischylos exponiert, die zugleich die Grundspannung dieser Figur, welche sich von damals bis heute wie ein Leitfaden durch die Jahrhunderte zieht, deutlich macht: Bei ersterem herrscht die Warnung vor der Hybris des Götterrebellen vor, beim zweiten liegt der Akzent auf dem philanthropischen Schmerzensmann, der den von den Göttern stiefmütterlich behandelten Menschen „Heil" (!) bringen will, dafür leiden muß, weil er anderen besser zu helfen weiß als sich selbst – hier ganz deutlich Grundmotive der o. g. „messianischen Suchbilder".

In den folgenden Kap.n wird das mythologische Erzählkorpus im historischen Längsschnitt jeweils nach „Grundsituationen" geordnet exponiert. Diese „Grundsituationen" sind: *„Der Menschenbildner"*, *„Der Feuerbringer"*, *„Der Gefesselte"*, *„Die Befreiung"*. Ein weitgestecktes historisches Panorama anthropologischer Frage- und Antwortbewegungen kommt dabei zum Tragen und vermittelt dem Leser einen gehaltvollen Überblick über „messianische Suchbilder", wie sie sich in den Epochen als jeweilige Signatur des Zeitgeistes ausprägen; dieser Leitfaden reicht – um nur einige Namen zu nennen – von Ovid, Augustinus, Bruno, Campanella über Shaftesbury und Goethe zu Nietzsche, Kafka und Camus.

Lobend ist anzuerkennen, daß im o. g. Sinne viele theologisch fruchtbare und für die jeweilige Epoche charakteristische Prometheus-Deutungen versammelt werden. Damit liegt für die Arbeit mit „messianischen Suchbildern" im Studium oder in der Bildungsarbeit eine prinzipiell empfehlenswerte Textsammlung vor.

Schade ist jedoch, daß Positionen, die – zunehmend in der Neuzeit – Prometheus als *homo faber* auch kritisch sehen, unterrepräsentiert bleiben. Etwa die Selbstrevision des zuerst fortschrittsoptimistischen Prometheus der Sturm-und-Drang-Epoche beim späten Goethe im „Pandora"-Drama, wo aus dem Prototyp des kreativen Genies ein amusischer Tatmensch wird, der auf ein banausisches Nützlichkeitsdenken fixiert erscheint. Oder die deutlich fortschrittsskeptische Perspektive der Romantik (etwa: Schlegel: „Lucinde" oder M. Shelley: „Frankenstein; or, the Modern Prometheus"), die auch die Schattenseite und Kosten für Mensch und Natur des prometheischen Programms moderner Selbstverwirklichung thematisiert. Oder zeitgenössische Positionen wie G. Andersch und P. Hacks, die die ökologische Krise und die atomare Bedrohung dem prometheischen Funkenschlag in Rechnung stellen wollen.

Schließlich bliebe noch im Blick auf den Studiencharakter der Textsammlung anzumerken, daß der Leser Orientierungshilfen wie die Lebensdaten der Vf. schmerzlich vermißt, ebenso wie ein (zumindest) die Vf. erschließendes Stichwortverzeichnis.

Unterm Strich bleibt jedoch ein positiver Saldo, da mit der vorliegenden Textsammlung ein vitales Leitfossil unserer geschichtlich gewachsenen Kultur und Technik eine gut zugängliche und hörbare Stimme verliehen bekommt.

Eppstein Gustav Schmiz

Religionswissenschaft

Ariarajah, Seevaratnam Wesley: **Die Bibel und die Andersgläubigen.** Aus dem Englischen v. Ulrike Berger. – Frankfurt: Lembeck 1994. 110 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-87476-300-5

Dr. Ariarajah – methodistischer Pfarrer und Religionswissenschaftler, stellvertretender Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und früherer Leiter dessen Dialogprogramms – schrieb dieses Buch als Beitrag zu einer Diskussion, die in der asiatisch-pazifischen Sektion des Christlichen Studentenweltbundes (WSCF) geführt wurde. Es ist deshalb allgemeinverständlich und nicht nur für Theologen geschrieben.[1] A.s Heimat ist Sri Lanka, wo er als Pfarrer u. a. in der Studentenseelsorge gearbeitet hat. In diesem Buch kommen vor allem *die* drei Religionen ins Blickfeld, mit denen die Christen in Sri Lanka zusammenleben: Hinduismus, Buddhismus und Islam. So ist das Buch aus einem gelebten Dialog erwachsen. Es ist ein *biblisch begründetes Plädoyer* für den interreligiösen Dialog. Es kommt von seiten eines pastoral und theologisch engagierten Christen, der sich vor allem mit *den* Glaubensgeschwistern auseinandersetzt, die ihre Ablehnung des Dialogs auf die vielzitierten „exklusiven" NT-Stellen gründen, insbesondere auf Joh 3,18, Joh 14,6, Apg 4,12 und 1. Tim 2,5 (12, 40 und 67). Ihnen gegenüber beleuchtet A. eine andere Seite der Bibel, aus der eine neue Haltung gegenüber Menschen anderen Glaubens zu ersehen ist (14, 55). Ohne Rechthaberei, ohne die Ungewißheiten der Exegese und der Bibelwissenschaften überspielen zu wollen und ohne seine eigene, engagierte Sichtweise zu verleugnen, verteidigt er feurig diese „andere Seite der Bibel". Wenn er sie mitunter auch die „Mitte der biblischen Botschaft" nennt, dann ist dies zu verstehen als Antithese gegen die Exklusivisten, die meinen, *die* Bibel, oder zumindest ihre „Mitte", auf ihrer Seite zu haben.

Mit Siebenmeilenstiefeln – in kluger Auswahl der Auftrittstellen – durchmißt A. die Bibel und daran anschließend die Kirchen- und Missionsgeschichte. Beginnend mit der Schöpfung der Welt kommt er zur Erwählung des Volkes Gottes (A), und gelangt über Christi Heilswerk (B) schließlich zum Wirken des Heiligen Geistes in der weiteren Geschichte – bis hin zu der heutigen Aufgabe, dieses Wirken zu erkennen (C). Somit bedenkt er auch die drei Aktionsweisen des dreieinigen Gottes:

Teil A: Ausgangspunkt für die Betonung der Tatsache, daß Gott alle Menschen, alle Völker und auch alle Religionen in ihrer bunten Pluralität geschaffen hat und als seine Geschöpfe liebt, ist eine Beobachtung, die immer wieder gemacht werden kann: Viele Christen sind de facto Polytheisten. In A.s Heimat sagen sie: „Den Hindu-Gott beten wir nicht an", und meinen damit, daß der Gott der Hindus ein anderer Gott ist als der Gott der Christen (16); den Hindus aber – denen es nicht in den Sinn kommt, zu bestreiten, daß wir alle *einen* Gott anbeten – werfen Christen vor, sie seien Polytheisten (27).

Angesichts der Pluralität der Religionen stehen nun die Christen am Scheideweg: *entweder* sehen sie diese Vielzahl als häretische Abweichung von der einen, ewig wahren Religion (die sich im Christentum verwirklicht), als eine Sache, die – ähnlich wie die babylonische Sprachverwirrung – wegen der Sünde in die Welt gekommen ist (eventuell sind die Ähnlichkeiten mit der wahren Religion für sie sogar ein Teufelsblendwerk), *oder* sie sehen diese Pluralität als etwas, das in seiner Vielfalt direkt aus des guten Schöpfergottes Werkstatt kommt – so wie die Kohlmeisen, die Blaumeisen und die Schwanzmeisen. An diesem Scheideweg wählt A. die zweite Möglichkeit – ohne allerdings auszuschließen, daß es auch Religionen geben kann, die nicht den Absichten des Schöpfers entsprechen (28). Die Frage, nach welchen Kriterien dies zu befinden ist, erörtert A. hier leider nur andeutungsweise.

Zum Thema *Erwählung* macht sich A. die Stellen gläubig zu eigen, in denen die Bibel die Einzigkeitserfahrung der Erwählung bezeugt. Dies führt ihn aber nicht dazu, über Gott die Aussage zu machen, er erwähle nur *ein* Volk (oder gar, er könne nur ein Volk erwählen). Ebensowenig weiß A. sich ermächtigt, über ein anderes Volk die Aussage zu machen, es sei *nicht* erwählt. A. ruft hierzu wenig bedachte Stellen ins Gedächtnis, wo davon die Rede ist, daß Gott auch andere Völker erwählt (Amos 9,7 und Jesaja 19,25), und daß der Perserkönig Kyrus als der „Gesalbte Gottes" angesprochen wird (Jes 45,1).

Die Christen halten sich für das wahre Volk Israel. Die Juden halten ihrerseits daran fest, dieses zu sein. Das NT ist voll von diesem Streit um das rechte Verständnis der Einzigkeit der Erwählung. So hätten die Christen von Anfang an lernen können, daß es „sich widersprechende Behauptungen gibt, wer Gottes erwähltes Volk ist" (22). Sie hätten sich auch darin üben können, wie mit solchen sich widersprechenden Absolutheitsansprüchen behutsam umzugehen ist – inspiriert etwa von den Überlegungen des Paulus in Römer 9–11.

Teil B: Zum Thema Jesus Christus betont A., daß es auch hier – ähnlich wie bei der Erwählung – um Einzigartigkeitserfahrungen geht, die „für mich" gelten, die aber nicht aus der Sprache des Glaubens und der Liebe herausgenommen, in absolute Wahrheiten verwandelt und dazu verwendet werden dürfen, die Glaubensaussagen anderer für ungültig zu erklären (48). Dies will keiner relativistischen Auflösung der objektiven Wahrheit in rein subjektive Erfahrung das Wort reden. A. will vielmehr zwei Dinge ernst nehmen: (a) die Grenzen des menschlichen Erkennens und (b) das Absolute, das sich nicht festschreiben läßt – eben weil es absolut, weil es ganz anders ist (49).

Ein solches Gespür für die Grenzen und für das ganz andere sieht A. vorbildlich verwirklicht im theozentrischen Ansatz des *irdischen* Jesus (56, zu Mt 5,45). In einer Situation äußerster eschatologischer Dringlichkeit angesichts des Endes und des groß gewordenen Bösen (vgl. 70) blieb Jesus „stets innerhalb seiner Religion"; auch wenn er sich kritisch mit dieser auseinandersetzte (60). Er hat auch nie Menschen dazu aufgefordert, ihre religiöse Gemeinschaft zu verlassen, wenn sie ihm nachfolgen wollten (43). Die wenigen Begegnungen Jesu mit Nichtjuden, die in den Evangelien erzählt werden, helfen uns nicht wirklich weiter, um direkte Folgerungen zu ziehen für unseren Umgang mit dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Islam (60). Immerhin gibt es hierin (z. B. in Mt 15,21–28) für uns Christen heute einige Ermahnungen,

[1] Da die deutsche Übersetzung hier und da ungenau, unverständlich oder irreführend ist (z. B. 14, 16, 33, 62) empfiehlt es sich, das englische Original zu Rate zu ziehen: The Bible and People of other Faiths. ÖRK-WCC, Genf 1985.

nicht über die religiösen Werte anderer Kulturen zu Gericht zu sitzen, sondern lieber im Evangelium das Gericht über das eigene Leben zu erblicken (61).

Teil C: Bei der Sichtung der *Apostelgeschichte* will A. nicht auf die Auslegungsdebatte eingehen, sondern nur einen Blick auf die dort aufgezeichneten Predigten werfen. Er kommt dabei zu folgendem Schluß: es geht in ihnen zumeist um eine interne Debatte – innerhalb der jüdischen Gemeinde – darum, wer Jesus war (69). Wenn die Predigt sich an „Heiden" wendet, handelt es sich fast immer um „Gottesfürchtige" (wie z. B. Kornelius), die regelmäßig zum Gottesdienst in die Synagoge gehen (72). Nur in Athen wendet sich Paulus an eine vom Judentum unberührte Menschengruppe fremden Glaubens (74).

A. ist zu loben für diese Klarstellung. Denn sie tritt der immer wieder zu hörenden Behauptung entgegen, Paulus habe die Grenzen der „engen ethnischen Religion Judentum" überschritten und die weltweite Öffnung des Christentums initiiert. Tatsache ist vielmehr, daß das Judentum damals längst weltweit war, und daß die christliche Mission sich parallel zur jüdischen Mission entwickelt hat, die im Judentum zwar anders genannt wird (nämlich „Proselytismus"), der Sache nach aber dasselbe ist. Waren es doch „Juden (. . .) aus jedem Volk unter dem Himmel", die zum Pfingstfest in Jerusalem weilten (Apg 2,5).

Jüdischer Tradition entspricht auch die Vorgehensweise der Debatte auf dem Konzil in Jerusalem (Apg 15), das A. als Modell für die heute anstehenden theologischen und missiologischen Entscheidungen empfiehlt (89, 95). Es ging darum (worüber ja auch Schammai und Hillel im Talmud diskutieren), ob die traditionellen Lebensformen des Gottesvolkes von den neu Hinzugekommenen unverändert (als „Paket") übernommen werden sollen, oder ob Erleichterungen statthaft bzw. geboten sind.

A. meint, daß die mit der Apostelgeschichte und auf dem Konzil von Jerusalem begonnene Tradition weiterhin lebendig ist, daß wir aber – angesichts der ganz anderen Situation, in denen wir Christen heute leben – „die Gestalt unseres Gehorsams Christus gegenüber für unsere Zeit und für unser Leben mit anderen schon selbst finden" müssen (77) – mit Hilfe des Heiligen Geistes. Ein Bild kann dies veranschaulichen, es stammt vom Straßburger Dogmatiker Gérard Siegwaldt: Unsere biblische Norm ist wie ein Motorflugzeug. Wir Christen sind wie ein Segelflugzeug. Zuerst werden wir vom Motorflugzeug ins Schlepptau genommen, dann aber abgekoppelt. Unseren weiteren Weg müssen wir selber fliegen – mit Hilfe des Windes. Unseren weiteren Weg müssen wir selber finden – mit Hilfe der Steuereinrichtungen und der Steuerkünste.

In diesem Zusammenhang unterzieht A. die christliche Mission einer tiefgehenden Kritik, insbesondere die Art und Weise, wie der Missionsbefehl in Mt 28 weithin verstanden und umgesetzt wird. Demgegenüber bemerkt A. einerseits, daß viele Missionare sich lieber gut *fühlen* möchten, weil sie ihre Pflicht getan und dem Befehl gehorcht haben, als daß sie bereit sind – anstatt die Nichtbekehrten mit evangelistischen Kreuzzügen zu überziehen – sich für die Andersgläubigen wirklich zu interessieren, ihr Leben mit ihnen zu teilen und sie persönlich kennenzulernen (81, 88). So kämen Missionare vielleicht dazu, sich nicht nur gut zu *fühlen*, sondern auch gut zu *tun*. Hierzu erklärt A., daß Apg 1,8 nicht als Befehl, sondern als Verheißung zu verstehen ist: nicht „ihr *sollt* . . .", sondern „ihr *werdet* meine Zeugen sein . . ." (85). Andererseits sieht A., daß in Mt 28,19 das Gebot (oder die Verheißung?) „zu Jüngern machen" nicht (unbedingt) mit dem Übertritt von einer zur anderen Religion gleichzusetzen ist. Er verweist dazu auf Jesu Haltung denen gegenüber, die zu seinen Jüngern und Jüngerinnen wurden (s. o. u. 43). Interessanterweise bemerkt A. gerade an dieser Stelle, daß Ghandi – der kein Christ war – die Bergpredigt als eine Grundlage für seine Mission unter seinem Volk nahm, und sich der Disziplin unterwarf, die notwendig war, um diese Lehre wirklich bezeugen zu können (82).

Abschließend setzt A. ein paar Meilensteine auf dem Weg zu einer biblisch begründeten und bibelwissenschaftlich vertretbaren „Theologie des Dialogs". Eine Antwort jedoch gibt er nicht auf die Frage, die manche aus der Hitze der Debatte um das, was im Theologenjargon heute oft „Theologie der Religionen" genannt wird, ihm stellen möchten: „Wenn du kein Exklusivist sein willst, bist du dann ein Inklusivist oder bist du ein Pluralist?" Diese Antwort müssen die, die dieses Buch lesen, selber finden, sowohl für die Einstellung des Vf.s als für ihre eigene Identitätsfindung.

Zunächst hält A. fest daß (a) in der Bibel ein Bericht zu lesen ist von einer „*Geschichte zweier Gemeinden*, Israels und der Kirche, die darum kämpfen, ihr Verhältnis zu Gott zu verstehen und zu leben" (95), und daß „das wenige, das wir über andere Religionen in der Bibel hören, mehr zufällig" ist, ein „Beiwerk zu dem zentralen Thema des eigenen Glaubenszeugnisses" (13). Von daher stellt sich (b) die Frage, ob die Situation, in der die Gemeinde auf dem Konzil von Jerusalem (Apg 15) ihren Standpunkt neu überdenkt, mit der Lage am Ende des 20. Jh.s vergleichbar ist, wo es darum geht, eine christliche Antwort auf den religiösen Pluralismus zu finden (97, 100).

Bei diesem Neu-Überdenken geht es darum, den in der protestantischen Theologie faktisch an die Macht gekommenen *Christomonismus* zu überwinden (101), zu einem theozentrischen Ansatz zu gelangen („Gott sei Dank war es Jesus selbst, der uns das Vaterunser gelehrt hat, in dem wir eindeutig aufgefordert sind, unser Leben in die Hände Gottes zu legen", 102) und die *Trinitätslehre* wirklich ernst zu nehmen:

„Gott als Schöpfer" ist ein in diesem Buch deutlich zu hörendes Leitmotiv. A. beruft sich hier auf seinen Vorgänger als Leiter der Dialogabteilung des ÖRK, den indischen Theologen Samartha.[2] Zu *„Gott als Erlöser"* gibt das Buch Hinweise: Einerseits zum erneuten Ernstnehmen des irdischen Jesus (s. o.). Andererseits verweist es auf den kosmischen Christus; A. erwähnt[3] hier zustimmend den syrisch-orthodoxen indischen Theologen und Metropolit Paulus Mar Gregorios (64). Zu *„Gott als Geist, der weht wo er will"* finden sich in diesem Buch weiterführende Anregungen: Wer die Möglichkeit ernst nimmt, daß in jedem Hauch des Geistes auch der heilbringende Logos gegenwärtig ist (sind doch in jedem *opus ad extram* der Trinität alle drei Personen der Trinität voll gegenwärtig) wird zu einem neuen Verständnis der *missio Dei* (108) gelangen und damit rechnen müssen, daß Gott die Christen auch von außen her kommend missioniert. Die alte christliche Praxis der „Scheidung der Geister" (vgl. 58) kommt so zu neuer Bedeutung (die Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra hat dieses ihr gestellte Thema nur ungenügend bedacht). Das „gegenseitige Zeugnis", von dem heute die Rede ist (67), erlangt so seinen vollen Ernst als gegenseitige Mission. Denn, wie Karl Barth (in KD IV/3) sagt, praktizieren Christen, die sich gegen die „Lichter draußen" verschließen, die lebensgefährliche Untugend der Selbstverstockung.[4]

Der Rezensent würde die Frage: Ist Wesley Ariarajah Inklusivist oder Pluralist? so beantworten: „Er ist Pluralist für unterwegs. Im Grund und letztlich aber ist er Inklusivist." *Pluralist* ist er nicht aus irgendwelchen religionsphilosophischen Erwägungen heraus, sondern zunächst und ganz einfach aufgrund des Wissens um die Grenzen des menschlichen Erkennens. Er weiß, daß kein Christ (und auch kein Religionswissenschaftler) alle Religionen kennen und daß er deshalb auch keine allgemeinen Urteile fällen kann. So vermeidet A. die christliche Arroganz, die von vielen Andersgläubigen so stark empfunden wird (61, 79, 86). Und er hält sich an Jesu Weisung: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet." Wenn *sein* Gewissen ihm etwas Bestimmtes nicht erlaubt, will er deswegen kein allgemein gültiges Urteil von sich geben. Vom Kastenwesen des Hinduismus z. B. sagt er als Christ: „Es ist nicht für mich." Aber er sagt nicht: „Es war und ist immer und überall schlecht." *Inklusivist* ist er aufgrund eines tiefen Wissens um die Einheit der Wirklichkeit. Und aufgrund des eschatologischen Vorbehalts. Auch hier vermeidet er den christlichen Triumphalismus. Denn er steht auf seiten der negativen („apophatischen") Theologie, die es der Sache nach auch im Hinduismus, im Buddhismus und im Islam gibt. Deshalb identifiziert er nie die letzte Wirklichkeit mit den Begriffen, die die positive („kataphatische") Theologie verwendet, um das Unsagbare zu bezeichnen.

Er vermeidet ferner das ständige Aussortieren-Müssen zwischen Gut und Schlecht. Dies macht sich z. B. die römisch-katholische Theologie zur Pflicht (normativ im Zweiten Vatikanischen Konzil): Sie sondert die in den Kulturen und in den Religionen verstreuten „Wahrheiten" aus und einverleibt sie dem eigenen Korpus der Wahrheit. Die „Spreu" aber läßt sie draußen. Die andere Kultur, die andere Religion wird so nicht als Ganzes respektiert. Sie wird vielmehr für eigene Zwecke – zum Zweck der „Inkulturation" – ausgeplündert.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe weist Konrad Raiser auf die Bedeutung hin, die der hier angeschnittenen Frage zukommt. Wie Christen und Kirchen auf die anderen religiösen Traditionen reagieren, meint er, könne „zu einer Schicksalsfrage für die ökumenische Bewegung werden – ebenso wie es die Haltung gegenüber dem tota-

[2] Eine Gesamtdarstellung von Leben und Denken dieses in der Ökumene wichtig gewordenen Theologen lieferte Eeuwout Klootwijk: Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha. Zoetermeer: Uitgeverij Boeckencentrum 1992, Niederlande.

[3] Hinzuweisen wäre hier auch auf den anregenden griechisch-orthodoxen libanesischen Theologen und Bischof Khodr (Georges Massouh: L'Islam dans le regard de Georges Khodr. Paris: Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Magisterarbeit 1992.

[4] Ausführlicheres zu diesen letzten Punkten ist aus den Formulierungen der Konsultation zur Theologie der Religionen zu ersehen, die im Januar 1990 in Baar unter der Leitung von Dr. Ariarajah stattfand: Genf: WCC-ÖRK 1990. Siehe hierzu auch: Ariarajah, S. W.: Gospel and Culture. An Ongoing Discussion within the Ecumenical Movement. Genf: WCC-ÖRK 1994.

len Anspruch des Staates faschistischer oder kommunistischer Prägung vor zwei oder drei Generationen war. Die damals gegebene Antwort des konsequenten Christozentrismus hat die ökumenische Diskussion bis heute nachhaltig geprägt. Sie wird aber auch zunehmend hinterfragt." Hierzu ein Beispiel: In den Debatten der Vollversammlung des ÖRK in Canberra – im Februar 1991, zu einem Zeitpunkt, an dem viele in Saddam Hussein die Galionsfigur der Bedrohung des Christentums durch die Weltreligionen erblickten – wurden (str)eng christozentrische Kriterien genannt für das Erkennen des Wirkens des Heiligen Geistes in der Welt.

So wirft denn dieses Buch eine Frage auf, deren Beantwortung – so oder so – zu einer entscheidenden Weichenstellung für die Zukunft der Kirchen in der Welt führen kann. Seine Lektüre ist deshalb sehr zu empfehlen!

Marl Ulrich Schoen

Kurzrezensionen

Bader, Wolfgang: **Die Leidensgeschichte nach Markus.** Biblische Meditationen. – München/Zürich/Wien: Verlag Neue Stadt 1996. 128 S. (Saatkörner), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-341-X

Dieser kleine Bd versteht sich als lebendige Hinführung zur Markuspassion, die auf diesem Weg der Mißdeutung entzogen werden soll, sie sei trauriger Ausgang eines hoffnungsvollen Weges. Durch historische, theologische und paränetische Implikationen bringt der Vf. die älteste und gleichzeitig nüchternste Darstellung der Passion Jesu seinen Leserinnen und Lesern auf sehr einfühlsame Weise nahe und wird somit seinem Anliegen gerecht, den Menschen von heute persönlich anzusprechen und in die sehr schwer zu verstehende Tiefendimension von Leiden und Sterben Jesu einzudringen. Die Passion wird als entscheidender Mittelpunkt für die Gesamtkonzeption des Lebens Jesu interpretiert. Ein Büchlein für ruhige Stunden! A. L.

Barclay, John M. G.: **Obeying the Truth.** Paul's Ethics in Galatians. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1992. 298 S., kart. US-$ 14,95 ISBN: 0-8006-2523-4

Diese Überarbeitung der Diss. des Glasgower Neutestamentlers hat im angloamerikanischen Raum eine breite Aufnahme gefunden. Barclay gelingt eine kohärente Auslegung der oft als disparat empfundenen theologischen und paränetischen Teile des Galaterbriefs. Von forschungsgeschichtlichem Interesse ist die kritische Bezugnahme auf traditionell protestantische Auslegungsweisen. Vor allem aber entwickelt B. über den thematischen Brennpunkt paulinischer Ethik hinaus ein profiliertes theologisches Gesamtkonzept des Briefes, das diese ausgezeichnete Arbeit auch acht Jahre nach dem Erscheinen als Standardliteratur für Galaterstudien empfohlen sein läßt. B. J.

Beständig wird deine Hand mich halten. Wortgottesdienste mit Zeichenhandlungen am Krankenbett, hg. v. Gerhard Baum. – Ostfildern: Schwabenverlag 1996. 125 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7966-0789-6

Ein Diakon und sechs Laien, die als Seelsorger/innen in der Krankenhausseelsorge der Diözese Rottenburg-Stuttgart tätig sind, legen hier 16 Wortgottesdienste vor für unterschiedliche Situationen der Krankheit: Segens- und Kommunionfeiern, Dankes- und Versöhnungsfeiern, aber auch Abschiedsfeiern am Bett eines Sterbenden und Trauerfeiern bei Verstorbenen (u. a. nach einem Suizid; mit Eltern eines totgeborenen Kindes), dazu auch Gebete vor einer Operation. Daß es keine Hilfen für die Krankensalbung gibt, ist darauf zurückzuführen, daß diese nach wie vor (und theologisch kaum noch einsichtig) Priestern vorbehalten bleibt. K. R.

Die Bibel Michelangelos. Einheitsübersetzung. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Kommentar von Eleonore Beck. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. XVII, 1635 S., 80 ganzseitige Farbbilder, Ln DM 98,00 ISBN: 3-460-31954-2

Der Verlag Katholisches Bibelwerk legt hier eine bemerkenswerte Gesamtausgabe der Bibel vor: Es handelt sich um die Einheitsübersetzung; Psalmen und NT bieten die ökumenische Fassung. Der Bibel sind nun ca. achtzig gut ausgewählte und sehr qualifizierte Bildtafeln von verschiedenen Motiven Michelangelos aus der (restaurierten) Sixtina beigegeben. Das macht das „Lesebuch" gleichermaßen zu einem „Bilderbuch" mit besten Hilfen zur Meditation. Als Geschenkausgabe und Bibel zu verschiedensten Anlässen bietet sich der wohlfeile Bd sehr an. H. E. W.

Brandner, Tobias: **Einheit gegeben – verloren – erstrebt.** Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 328 S. (Kirche und Konfession, 39), kart. DM 94,00 ISBN: 3-525-56543-7

Tobias Brandner untersucht in seiner bei Prof. Geisser in Zürich 1995 entstandenen Diss. den Einfluß von bestimmten theologischen und konfessionellen Motiven und Interessen auf die Texte von Glauben und Kirchenverfassung (FO). Er lehnt sich dabei an die vom Linguisten Chomsky geprägte Unterscheidung zwischen grammatischer Oberflächen- und Tiefenstruktur an. Seine Arbeit ist von systematischen, insbesondere fundamentaltheologischen Erwägungen geleitet: Vor dem Hintergrund eines gegenwärtigen modernitätskritischen Differenzdenkens gegenüber dem Universalitätsanspruch abendländischer Rationalität ist es B.s Absicht, den Einheitsdiskurs der Kirchen über seine abendländische Herkunft und seinen alle Differenzen vereinnahmenden Charakter, d. h. über seine spezifische Kontextualität anhand einer theologischen „Spurensuche" der Differenz der Einheit (nicht *in* der Einheit!) aufzuklären.

Allerdings beachtet B. zu wenig seine eigene kontingente Perspektive, aus der er seine „Metakritik" an FO heraus entwickelt. Das Zirkuläre einer von ihm unternommenen relecture der entsprechenden Texte kann nicht eine bloße relecture sein, da sie interessegeleitet ist. Den grundlegenden hermeneutischen Einfluß seines eigenen Interesses als eines dem „postmodernen" Differenzdenken nahestehenden reformierten Theologen (280) aber verkennt der Vf. Daher fehlt auch in seiner ansonsten vollständigen und klar gegliederten Bibliographie das Werk *Wahrheit und Methode* von H.-G. Gadamer. P. L.

Das 19. Jahrhundert. Aufbruch in die Moderne, hg. v. Walter Buckl / Paul Geyer. – Regensburg: F. Pustet 1996. 299 S. (Eichstätter Kolloquium, 4), kart. DM 58,00 ISBN: 3-7917-1509-7

Der Bd dokumentiert eine an der Universität Eichstätt gehaltene Vorlesungsreihe zum 19. Jh. Dabei wird in insgesamt dreizehn Beiträgen ein Themenspektrum erschlossen, das von der „Komik der Mittelklassen" über die Bedeutung Darwins, Dostojewskis, Wagners und Nietzsches bis hin zur Malerei des französischen Impressionismus reicht. Alle Vorträge zeichnen sich dadurch aus, daß sie die Enge ihres fachspezifischen Sprachspiels verlassen und so ihren Gegenstand verständlich nahebringen. Ein Buch, das viele Facetten der bis heute anhaltenden Aktualität des 19. Jh.s auch für den Menschen des ausgehenden 20. Jh.s erschließt. M. S.

Dauer, Anton: **Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia.** Kritische Bestandsaufnahme der modernen Forschung mit einigen weiterführenden Überlegungen. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1996. 299 S. (Bonner Biblische Beiträge, 106), geb. DM 98,00 ISBN: 3-89547-106-2

Dem Bd liegt die Frage zugrunde, warum trotz der großen Bedeutung der christlichen Gemeinde im syrischen Antiochia für Paulus, wie auch umgekehrt seine wichtige Rolle für diese Gemeinde (beides läßt sich aus den Berichten der Apg ableiten), in den Schriften des Apostels selbst der Stellenwert Antiochias nur am Rande zu erahnen ist. Dieser Frage geht der Vf. nach, indem er nach einer Befragung der entsprechenden Apg-Stellen einen analytischen Durchgang durch die paulinischen Briefe unternimmt; dabei wird er durch die überaus umfangreiche Bezugnahme auf die Sekundärliteratur v. a. dem Untertitel seiner Arbeit gerecht (der Anmerkungsteil umfaßt 148 Seiten!). Das Ergebnis der Untersuchung fällt dagegen vergleichsweise knapp aus: Das Verdrängen der antiochenischen Zeit in den Schriften des Apostels erweckt den Eindruck eines „paulinischen Traumas", das v. a. durch den sog. „Antiochenischen Zwischenfall" begründet ist, der für Paulus eine sehr schmerzhafte persönliche Niederlage bedeutet haben muß. A. L.

Dogniez, Cécile: **Bibliography of the Septuagint – Bibliographie de la Septante (1970–1993).** Avec une préface de Pierre-Maurice Bogaert. – Leiden: E. J. Brill 1995. XXXII, 329 S. (Vetus Testamentum, Supplements, 60), kart. $ 103,00 ISBN: 90-04-10192-6

Diese Bibliographie beginnt mit dem Jahr 1970, das nicht mehr in der ersten, bei Brill erschienenen Septuaginta-Bibliographie erfaßt war: S. P. Brock, C. T. Fritsch, S. Jellicoe, A Classified Bibliography of the Septuagint, die im wesentlichen die Jahre 1900–1969 umfaßte. Sie bildet somit deren Fortsetzung. Es handelt sich um eine internationale Bibliographie mit dem Anspruch auf weitgehende Vollständigkeit. Sie geht auf die Anregung von Marguerite Harl (der die Bibliographie gewidmet ist) zurück. Vf.in gehört zu dem Kreis von Spezialisten und Spezialistinnen der LXX, der sich in Paris um M. Harl an der Sorbonne-Université de Paris IV gebildet hat. Pierre-Maurice Bogaert hat das Geleitwort verfaßt: D. konnte sich auf die Beiträge vieler Spezialisten stützen, die ihr bibliographische Hinweise lieferten.

Die Bibliographie ist analog zur Classified Bibliography von 1973 aufgebaut: nach einer Sektion zur LXX allgemein in 28 Teilkap.n (unter ihnen: Ausgaben und Übers. der LXX, Aristeas-Brief, Theologie, Interpretation, Inspiration, Sprache, Übersetzungstechniken, Textkritik, LXX in ihrem Verhältnis zu Qumran, Targumim, Peschitta, NT, Philo, Fl. Josephus; Handschriften, Rezensionen, LXX in der Patristik, Origenes und Hexapla, Hieronymus' Auffassung der LXX) folgt die LXX-Bibliographie zu jedem bibl. Buch (mit Einschluß von Makk 3 u. 4, Ps Salomons). Den Abschluß bilden die Bibliographie zu den Tochterversionen der LXX und eine Sektion zu den illuminierten LXX-Hss. Ein vollständiges Register der zitierten Autoren (311–329) schlüsselt die Bibliographie von den Vf.n her auf. Glücklich ist die Entscheidung Dogniez', dasselbe Werk gegebenenfalls mehrmals unter verschiedenen Rubriken aufzuführen. Es handelt sich um ein überaus nützliches, leserfreundliches Arbeitsinstrument, für das man Frau Dogniez nicht genug dankbar sein kann! A. S.

Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. Günther Gaßmann / Dagmar Heller. – Frankfurt: Lembeck 1994. 272 S. (Beiheft zur ökumenischen Rundschau, 67), kart. DM 32,00 ISBN: 3-87476-295-5

In der bewährten Edition der „Beihefte zur Ökumenischen Rundschau" (Nr. 67) werden hier die Berichte, Referate und Dokumente der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (August 1993) vorgelegt. Für die derzeitige Diskussion um die Communio-Ekklesiologie sind besonders die dortigen Beiträge zur „koinonia" von aktueller Bedeutung. H. E. W.

Jüdische Fragen als Themata der Philosophie, hg. v. Sabine S. Gehlhaar. – Cuxhaven: Junghans-Verlag 1996. 131 S. (Prima philosophia, Sonderheft, 4), kart. DM 28,00 ISBN: 3-926848-52-9

In deutsch- und englischsprachigen Aufsätzen widmen sich fünf Vf.innen aus vier Ländern dem vielversprechenden Themenkomplex „Jüdische Fragen als Themata der Philosophie". Leider greift die Hg.in mit diesem weiten und interessanten Titel zu hoch, da sich die Vf.innen allzu schnell Spezialaspekten zuwenden: „Das Einwirken jüdischer Einflüsse auf Spinozas Philosophie", „Einsteins Zionismus – Einsteins Spinozismus", „Anti-Semitism as a This-Wordly Metaphysics", „Unterwegs mit Schlangen. Aby M. Warburgs Lebensmotiv im Kontext jüdischer Religiosität". Am interessantesten ist m. E. der Aufsatz von R. Behrens über die „Strategie des Misslingens. Franz Kafka – Woody Allen", der eine Vielzahl literaturtheologischer Aspekte beleuchtet. T. H.

Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Von der (Un-)Möglichkeit einer theologischen Interpretation der Kunst, hg. v. Jürgen Heumann / Wolfgang Erich Müller. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 204 S., 12 Abb. (Religion in der Öffentlichkeit, 1), kart. DM 59,00 ISBN: 3-631-49531-5

Die Studie wendet sich gegen eine theologische Interpretation von Kunst, die von einem wahrheitsästhetischen Kunstverständnis ausgeht. Dagegen optieren die Vf. für einen zeichentheoretischen Ansatz, sofern dieser die prinzipielle Offenheit des ästhetischen Urteils, die immer neuen durch die Kunst ermöglichten Sichtweisen der Welt, zu verstehen erlaubt (47). Entschieden ist dann, daß die Kunst „nicht als solche religiös sein" (114) kann, sondern daß eine theologische Interpretation von Kunst bereits das Ergebnis eines *bestimmten* ästhetischen Urteils darstellt, sofern die in der Kunst sich Ausdruck gebenden Daseinserfahrungen mit spezifisch theologischen und ihrerseits begründungspflichtigen Kategorien gedeutet werden. Mit der Rede von der Autonomie der Kunst ist so ernst gemacht. Spannend ist – und hier wird das Buch in erfrischender Weise wirklichkeitsnah und religionspädagogisch von besonderem Interesse –, daß dieser Ansatz einer Verhältnisbestimmung von Kunst und Theologie an Beispielen ausprobiert wird, die nicht dem Üblichen entsprechen: Kitsch, Werbung und Graffiti. Ein beachtenswertes, weil die üblichen Wege verlassendes und deshalb sehr nachdenkenswertes Buch. M. S.

Klosinski, Gunther: **Psychokulte.** Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht. – München: C. H. Beck 1996. 160 S. (Beck'sche Reihe, 1143), kart. DM 14,80 ISBN: 3-406-39243-1

Den Vf., Prof. für Kinder- und Jugendpsychatrie an der Univ. Tübingen, interessieren Sekten, Psychokulte und okkulte Praktiken selbstredend nicht als religionswissenschaftliche Phänomene. Er thematisiert vielmehr die psychosozialen Faktoren in der Adoleszenz, die „religiös-rigoristische Gruppierungen" für Jugendliche interessant machen (können). Dabei skizziert er das „Gefährdungspotential" derartiger Bewegungen und zeigt präventive und therapeutische Handlungsmöglichkeiten auf. Theologische Implikationen werden zwar nur illustrativ – und teilweise sehr verkürzt – behandelt, gleichwohl ist die Lektüre für einen religionspädagogisch motivierten Leserkreis als leicht verständliche Ergänzung zur Fachliteratur von Gewinn. J. B.

Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, hg. v. Hermann Kochanek. – Freiburg: Herder 1991. 280 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3-451-22324-4

Das Phänomen „Fundamentalismus" läßt sich sowohl in gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen als auch in Weltanschauungen und Religionen beobachten. Der hier vorliegende Bd widmet sich vorwiegend der Untersuchung dieser Tendenzen in der katholischen Kirche. So gehen 14 namhafte Soziologen, Psychologen, Theologen und Religionswissenschaftler den fundamentalistischen Grundstrukturen (Begriffsklärung, psychische, politische und anthropologische Aspekte), den Tendenzen in der Geschichte der kath. Kirche (exemplarisch in historischer, moraltheologischer und dogmengeschichtliche Weise) und deren gegenwärtigen Bewegungen (Gruppierungen und deren Aktivitäten) als auch dem Fundamentalismus in anderen Weltreligionen (Hinduismus, Judentum und Islam) nach. Argumentativ sachlich und solide beleuchtet dieser Sammelbd von verschiedenen wissenschaftlichen Positionen her die Anliegen, Forderungen und Beweggründe des Fundamentalismus. M. R.

Kranke und Sterbende begleiten. Gedanken, Gebete und Lieder, hg. v. Manfred Kurz. – Stuttgart: Quell-Verlag 1995. 185 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7918-2265-9

Viel wurde in den letzten Jahren zum Thema „Sterbebegleitung" geschrieben. Hier liegt nun eine sehr hilfreiche Ergänzung vor: Keine theoretischen Reflexionen, Erläuterungen und Anweisungen, sondern Gebete, Lieder und Gedanken, v. a. als ganz praktische Hilfe zur Hand von Menschen, die andere bei ihrem Sterben begleiten. H. E. W.

Lemaitre, Nicole / **Quinson,** Marie-Thérèse / **Sot,** Véronique: **Dictionnaire Culturel du Christianisme.** – Paris: Éd. du Cerf / Éd. Nathan 1994. 332 S., geb. FF 128,00 ISBN: 2-204-0499-9 / 209-180081-3

In einer Zeit, in der die Kirchen leerer werden und die Distanz vom Christentum insgesamt größer ist, bleiben doch die Zeugnisse einer christlich geprägten Kultur: In Musik, Architektur, Malerei, Literatur usw. Hier Grundinformationen bereitzustellen ist Absicht des Wörterbuches, dem dazu viele Bilddarstellungen, Karten und Grafiken beigegeben sind. Man findet hier also Kurzinformationen über „A Capella" genauso wie über Maria, das Vaterunser und die „Weißen Väter". Schade, daß es nichts Vergleichbares in Deutsch gibt. H. E. W.

Lewis, Bernard: **Die Araber.** Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs. Aus dem Englischen von Wolfram Bayer. – Wien: Europa-Verlag 1995. 287 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-203-51235-1

B. Lewis, bis 1986 Prof. für arabische Geschichte an der Princeton University/USA, schrieb 1947 seine Studie „The Arabs in History", die 1950 in erster Aufl. erschien. Nach 45 Jahren liegt sie jetzt auch in deutscher Sprache vor, aus dem Englischen von W. Bayer übersetzt.

Im Vorwort zur ersten Aufl. von 1950 spricht Vf. davon, daß sein Buch „weniger eine herkömmliche Geschichte der Araber" biete, sondern sich „als ein Interpretationsversuch" verstehe (7). Dabei ist allerdings nicht zu verkennen, daß dieser Versuch insgesamt gesehen mager ausfällt, wenn Vf. auf Forschungsergebnisse zurückgreift, die dem Beginn dieses Jh.s entstammen (z. B. 45ff), oder Publikationen aus den vierziger Jahren als jüngere Veröffentlichungen deklariert werden. Hätte L. die unzähligen Neuerscheinungen verarbeiten wollen, hätte er ein neues Buch konzipieren müssen. Das war jedoch nicht seine Absicht: „Es wäre wohl verfehlt und letztlich nutzlos gewesen, das Buch so überarbeiten zu wollen, wie ich es heute geschrieben hätte. Das Ziel dieser Revision war bescheidener; es ging im wesentlichen darum, Einschätzungen zu korrigieren, zu denen ich mich heute nicht mehr bekennen kann ..." (9f). Verwunderlich ist allerdings, daß – wie er sagt – „die Vergrößerung des Wissensstandes" ihn „nicht zu einer Erweiterung der Bibliographie gezwungen" habe (10). Entsprechend dürftig sind die „Lesehinweise" (258f) ausgefallen. L. H.

Maier, Johann: **Die Qumran-Essener:** Die Texte vom Toten Meer. **Bd I.** Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11. – München: Ernst Reinhardt 1995. XXVI, 441 S. (Uni-Taschenbücher, 1862), kart. DM 49,80 ISBN: 3-497-01352-8; **Bd II.** Die Texte der Höhle 4. – München: Ernst Reinhardt 1995. VIII, 741 S. (Uni-Taschenbücher, 1863), kart. DM 49,80 ISBN: 3-497-01353-6

Mit der Übersetzung des nahezu vollständigen Textfundus aus Qumran legt Johann Maier ein unverzichtbares Handwerkszeug für Exegese und Religionsgeschichte vor. Eine Einführung und textbegleitende Erläuterungen sind auf ein Minimum beschränkt und enthalten sich jeglicher spekulativer Thesen; statt dessen wird der Leser vor jedem Text an ausgezeichnet ausgewählte, den aktuellen Forschungsstand repräsentierende Literatur verwiesen. Die typographische Gestaltung, die die jeweilige Textgrundlage mehrfach überlieferter Textpartien transparent macht, sowie eine vollständige und übersichtliche Identifizierung aller verwendeten Fragmente zeichnet den wissenschaftlichen Gebrauchswert der Bde aus, der durch einen Registerbd und die längst fällige Qumran-Konkordanz enorm erhöht würde. B. J.

Martini, Carlo Maria: **Die Kirche.** Anregungen zu einem tieferen Verständnis. – München / Zürich / Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 77 S. (Hilfen zum christlichen Leben), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-326-6

Martini geht in dem schmalen Bd dem Artikel des Glaubensbekenntnis über die Kirche nach. Beeindruckend offen und sensibel für die aktuellen Fragestellungen vieler Menschen beschäftigt sich der Vf. mit den Themen „Die Kirche: Leib Christi", „Die Kirche ist heilig", „Die Kirche ist katholisch", „Die Kirche ist apostolisch" und „Die eine Kirche". Dabei werden die einzelnen Themen bibelorientiert und meist theologiegeschichtlich betrachtet. Ein lesenswertes Buch, das sich ja selbst – so der Untertitel – als Anregung zu einem tieferen Verständnis versteht. M. R.

Nußbaum, Otto: **Geschichte und Reform des Gottesdienstes.** Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hg. v. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 354 S. mit Bildanhang, 16 Abb., kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-76091-2

17 Aufsätze des ersten Lehrstuhlinhabers für Liturgiewissenschaft in Bonn (1965–1988), der mit seinem Schwerpunkt im Bereich der Liturgiegeschichte die große Bonner Tradition – verbunden mit den Namen der Theologen Franz-Josef Dölger und Theodor Klauser sowie des Philologen Anton Baumstark – fortsetzte, werden hier gesammelt von seinem Nachfolger Albert Gerhards und seinem ehemaligen Assistenten Heinzgerd Brakmann vorgelegt. Sie sind zwischen 1961 und 1990 verfaßt und unterteilt nach Meßfeier, Dienste und Ämter, Raum und Geräte. Selbstverständlich werden im Anhang Bio- und Bibliographie von Otto Nußbaum geboten. Das Spektrum reicht von rein historischen Arbeiten bis zu praxisorientierten aktuellen Fragestellungen. Zumeist spiegelt sich dabei die Spannung zwischen Tradition und Fortschritt in den drei Jahrzehnten seit dem Ende des Konzils wider. Damit wird nicht nur eine jahrzehntelange Forschungstätigkeit dokumentiert, denn hier werden alle angesprochen, die an einer Reflexion über die liturgische Entwicklung dieser Zeit interessiert sind. Bei der Auswahl der Beiträge, die nicht ergänzt oder gar überarbeitet wurden, wurden diejenigen bevorzugt, die nicht in liturgiewissenschaftlichen Fachzeitschriften publiziert und daher schwer zugänglich sind. Und alle sind durchaus auch heute noch lesenswert. K. R.

Ouspensky, Leonid: **Theology of the Icon.** Vol. I/II. Translated by Anthony Gythiel with selections translated by Elizabeth Meyendorff. – Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press 1992. 528 S., kart. $ 25,95 ISBN: 0-88141-124-8

Die beiden vorliegenden Bde stellen eine Übersetzung aus dem Französischen dar. Bd 1 ist der berühmte, 1960 u. ö. erschienene „Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe" (die englische Übersetzung ist bereits 1978 erstmals publiziert worden). Die Aufsätze von Bd 2 wurden vereinzelt in Zeitschriften veröffentlicht, vor allem in russischer Sprache, und sind 1980 unter dem Titel „La théologie de l'icône" in Paris erschienen. Der Vf. (1902–1987), der in Paris lebte und lehrte, hat auf dem Gebiet der Theologie der Ikone in der Orthodoxie größten Einfluß ausgeübt, seitdem dieses Gebiet vor allem durch Fürst Trubeckoj und Erzpriester S. Bulgakov im ersten Drittel unseres Jh.s in der russischen Geistesgeschichte zu neuer Bedeutung gelangt ist. Die Aufsätze stellen die erweiterte Form einer Vorlesungsreihe des Vf.s zur Ikonentheologie dar. Die insgesamt 18 Aufsätze sind in chronologischer Reihenfolge geordnet und umfassen Themen wie die Frage nach dem Symbolismus in der Kirche, die ersten christlichen Bilddarstellungen bis hin zur Frage nach der Darstellbarkeit von Gott Vater und der Ikone in der modernen Welt. Ein besonderer Akzent liegt dabei auf der russischen Ikonentradition.

In den Artikeln werden einige Grundprinzipien deutlich, die für die Ikonentheologie des Vf. zentral sind: Ikonen müssen in ihrem (orthodoxen) kirchlichen Kontext verstanden werden (mit der Darstellung dieser These in der „Introduction" ist ein polemischer Seitenhieb gegen die westliche Bilderverehrung verbunden, 9–11); O. betont die Christozentrik der Ikonentheologie und setzt sich auch mit den christologischen Fragen auseinander, die im Zentrum des Bilderstreits (8./9. Jh.) standen; richtig verstandene Ikonentheologie heißt Rückkehr zu den ursprünglichen Prinzipien der Herstellung und Verehrung von Ikonen, also vor allem die Überwindung westlicher Einflüsse, die im Lauf der Geschichte Eingang in das Verständnis der Ikonen gefunden haben. Die vorliegende Edition ist damit Zeugnis für die authentische orthodoxe Ikonentheologie von einem ihrer hervorragendsten Vertreter. T. B.

Philosophisches Kolleg. Arbeitsmaterialien für den Philosophieunterricht. Sekundarstufe II. – Düsseldorf: Patmos 1975–1983. Bd 1–8, kart. DM je 15,80 ISBN 3-491-75501-8 / 3-491-75502-6 / 3-491-75503-4 / 3-491-75504-2 / 3-491-75505-0 / 3-491-75506-9 / 3-491-75507-7 / 3-491-75508-5

Hinzuweisen ist auf diese, in unverändertem Nachdruck immer wieder neu aufgelegte Sammlung philosophischer Primärliteratur für den Unterrichtsgebrauch, hg. von Rudolf Bensch, Erwin Menne, Werner Trutwin und Hans-Joachim Türk. Bd 1: Wissenschaftstheorie; Bd 2: Einladung zur Philosophie; Bd 3: Ethik; Bd 4: Anthropologie; Bd 5: Sprachphilosophie; Bd 6: Metaphysik; Bd 7: Erkenntnistheorie; Bd 8: Religionsphilosophie. Auch wenn einige Bde in Teilen inzwischen einer Aktualisierung bedürften: Es liegt mit diesen schmalen Bden eine preiswerte Sammlung wichtiger Texte zentraler philosophischer Traktate vor, die den Beginn eines Selbststudiums ermöglichen und die jeweiligen Problemspektren eröffnen. M. S.

Popkes, Wiard: **Paränese und Neues Testament.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 208 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 168), kart. DM 59,00 ISBN: 3-460-04681-3

Dieser Bd bearbeitet ein Desiderat der Forschungsgeschichte, nämlich eine möglichst einheitliche und klare Gesamtdarstellung des Terminus „Paränese" im NT. Nach einer differenzierten Bestandsaufnahme der Begriffsgeschichte werden alle Schriften des NT auf ihren Befund für die Paränese hin durchgesehen, wobei der Blick v. a. auf die jeweilige pragmatische Zielsetzung gerichtet ist. Daß „Paränese" sich dabei als „Wechselspiel von Intention, Lebensumständen und Formgebung" beschreiben läßt, verdeutlicht der Vf. in einer übergreifenden Zusammenstellung der im Hintergrund stehenden Traditionen, sowie der aufweisbaren Gestaltungselemente. Schließlich werden die theologisch wichtigsten Fragestellungen im Zusammenhang mit der Paränese angerissen: Neben dem ekklesiologischen Rahmen, in dem sich eine Beschäftigung mit dem Stichwort „Paränese" immer bewegen muß, werden der soteriologische Kontext und das eschatologische Bewußtsein besonders hervorgehoben. A. L.

Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1994. XIV, 228 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, 40), geb. DM 190,00 ISBN: 3-7772-9405-5

Der Bd schließt die vollständige Neuübersetzung des *Corpus Dionysiacum* in die deutsche Sprache im Rahmen der vorliegenden Reihe ab. Die dreibändige Ausgabe (Bd 1: BGL 22; Bd 2: BGL 26) basiert auf einer von G. Heil, A. M. Ritter und B. R. Suchla verantworteten kritischen Ausgabe des griechischen Originaltextes (PTS 33 und 36), enthält in den Marginalien aber auch Querverweise auf die Migne-Ausgabe (PG 3). In dem von A. M. Ritter bearbeiteten dritten und letzten Bd geht die Übersetzung der Texte (35 S. und 34 S. Anmerkungen) zwischen der ausführlichen Einleitung (73 S.) und der voluminösen Bibliographie (66 S.) fast etwas unter. Beachtenswert ist v. a. die „Gesamteinleitung" zum Corpus Dionysiacum, in der Ritter die Vf.-Frage mit Blick auf den neuesten Forschungsstand erörtert und die Wirkungsgeschichte des Werkes in Ost und West darstellt. In der „Auswahl"(!)-Bibliographie fällt die Orientierung trotz der Aufteilung in sieben Untergruppen ebenso wie im 20seitigen Register schwer. Dennoch stellt der Bd für alle, die sich mit dem Werk des Pseudo-Dionysius näher beschäftigen, eine wahre „Fundgrube" dar. J. O.

Schmitz, Kenneth L.: **Das Geschenk des Seins: die Schöpfung.** Übersetzt von Sebastian Greiner. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 156 S. (Kriterien, 91), kart. DM 18,00 ISBN: 3-89411-325-1

Die Publikation des Philosophen in Toronto, K. L. Schmitz, über die Deutung des Schöpfungsereignisses im Licht des Seins als Gabe ist zwar schon rund fünfzehn Jahre alt, verdient es aber, einem deutschen Lesepublikum zugänglich gemacht zu werden. Das Gespräch mit der modernen Philosophie ist genauso unübersehbar wie die Inspirationen durch Thomas von Aquin. Ein origineller Entwurf, der vielleicht auch heutige schöpfungstheologische Ansätze beeinflussen könnte. H. E. W.

In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag, hg. v. Manfred Seitz / Karsten Lehmkühler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 205 S., kart. DM 54,00 ISBN: 3-525-58163-7

Mit dieser FS wird Reinhard Slenczka, Ordinarius für Systematische Theologie in Heidelberg und Erlangen, geehrt. Namhafte evangelische Theologen, u. a. R. Frieling, W. Joest, F. Mildenberger und W. Pannenberg, haben Beiträge geschrieben. Von katholischer Seite ist leider nur ein einziger Vf. vertreten: Bischof Karl Lehmann mit drei Seiten („Schriftverständnis aus katholischer Sicht", neun Thesen). Das ist insofern etwas bedauerlich, als der Geehrte ja seit langem vielfach ins ökumenische Gespräch involviert ist. H. E. W.

Sprecher, Marie-Therese: **Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17.** Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17,20–26. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 399 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 495), kart. DM 84,00 ISBN: 3-906751-35-X

Die vorliegende Arbeit, eine 1992 in Luzern angenommene Diss., untersucht die johanneische Sicht und das Sprechen des Johannesevangelium vom Einssein, bzw. von der Einheit. Besonders der Abschnitt Joh 17,20–26 ist für die Vf.in ein Schlüssel zu diesem Thema. Im Blick auf das gesamte 17. Kap. werden diese Verse sowohl synchron, als auch diachron sehr ausführlich analysiert, um schließlich eine theologische Interpretation daraus entwickeln und die „Bedeutung für heutiges Christsein in der Welt" ableiten zu können. Der zweite interpretatorische Teil bemüht sich, die vorangehenden Einzelanalysen zusammenzuführen und die Relation zwischen theo-logischen, christo-logischen und pneumato-logischen Aussagen zu bestimmen, sowie die sich daraus ergebenden ekklesiologischen und anthropologischen Dimensionen hervorzuheben. Unter besonderer Berücksichtigung des Einheitsdenkens werden die auf diese Weise gewonnenen Ergebnisse auf heutige Lebenszusammenhänge übertragen und (teiweise etwas voreilig) christliche Handlungsperspektiven entworfen. A. L.

Theobald, Michael: **Römerbrief. I.** Kapitel 1–11 / **II.** Kapitel 12–16. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992 / 1993. 319 / 272 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament, 6 / 1 u. 2), kart. je DM 30,80 ISBN: 3-460-15361-X / 3-460-15362-8

Der katholische Tübinger Neutestamentler Michael Theobald bezeichnet seinen zweibändigen Römerbriefkommentar als „Grundkurs des Glaubens", dem es im Bezug auf heutige Leser um die „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Jesu Christi" gehe. Die einzelnen Kommentar-Abschnitte folgen einem Dreischrittsystem: Schritt A liefert Angaben zur Gliederung und Struktur, Schritt B faßt den Gedankengang zusammen, Schritt C versucht eine „Übersetzung" des Abschnitts in den heutigen „Lebenskontext". In der gewohnten Weise des SKK-NT finden sich insgesamt 19 Exkurse, die den Römerbrief vor seinem frühjüdisch-hellenistischen Kontext verstehbar machen sollen. Dies ist einer der Vorzüge des sehr gut lesbaren Doppelbdes, der aus dem Wissen um den zeitlichen Abstand des heutigen zum damaligen „Lebenskontext" Wege eines verbesserten Schriftverständnisses zu zeigen versucht (z. B. in Bezug auf die Lasterkataloge). Die deutlich pastoral-praktische Ausrichtung dieses ekklesiologisch orientierten Kommentars gleitet jedoch an keiner Stelle in frömmelnde Banalität ab, trotz des Zieles, „eine Gemeinde in der Banalität des Alltags auf der Suche nach der Einheit" zu zeigen. J. M. W.

Villa-Vicencio, Charles: **Gottes Revolution.** Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas. – Freiburg: Herder 1995. 252 S. (Theologie der Dritten Welt, 21), kart. DM 39,80 ISBN: 3-451-23840-3

Erst politische Krisensituationen, so die These Villa-Vicencio, Prof. für anglikanische Theologie in Südafrika, sind die Basis für Kreativität, Veränderung und Erneuerung. Hier beginnt die theologische Verantwortung der Kirchen, „angesichts des nahenden Reiches Gottes Gerechtigkeit zu schaffen", damit „das ‚Neue' in den Regionen, in denen Erneuerung nun möglich scheint, gegenüber dem ‚Alten' eine qualitative Verbesserung bedeutet" (10). Am Beispiel Südafrikas, das im zweiten Kap. historisch erschlossen wird, versucht Villa-Vicencio ein tragfähiges Modell für einen neuen gesellschaftlichen Aufbau zu entwickeln. Dabei wird auf breiter Basis über Menschenrechte, Gewissens- und Religionsfreiheit als Voraussetzung für demokratische Struktur diskutiert. Das Buch bietet einen Einstieg über die sog. Befreiungstheologie und deren konkrete Umsetzung in einem der krisengeschüttelten Länder unserer Erde. M. R.

Welburn, Andrew: **Am Ursprung des Christentums.** Essenisches Mysterium, gnostische Offenbarung und die christliche Vision. – Stuttgart: Freies Geistesleben GmbH 1992. 467 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-7725-0836-7

In diesem Bd wird der Versuch unternommen, die ursprüngliche Vielfalt der im frühen Christentum nebeneinanderstehenden Überlieferungen aufzuzeigen und auf diese Weise auch einen geschärfteren Blick für die kanonischen Schriften des NT zu entwickeln. Zu diesem Zweck macht sich der Vf. die Funde aus Nag Hamadi und aus Qumran, sowie andere Texte aus dem Umfeld des NT dienstbar und lenkt den Blick v. a. auf die daraus ablesbaren vorchristlichen und frühchristlichen esoterischen Strömungen und ihre Entwicklungen. Zusätzlich zu diesem Textmaterial werden zur Durchführung des Unternehmens Rudolf Steiners Gedanken zur Geschichte des menschlichen Bewußtseins herangezogen, die auf diesem Wege aus ihrer bisherigen Außenseiterstellung in der Bewertung christlichen Denkens herausgehoben werden sollen. Insgesamt entsteht ein gut verstehbarer Deutungsversuch der Entwicklunstendenzen des frühen Christentums, bei dem es allerdings dahingestellt bleibt, ob sich die Frage nach dem Wesen des Christentums durch eine anthroposophische Erhellung der historischen Quellen hinreichend beantworten läßt. A. L.

Wolff, Ruth: **Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts.** – Berlin: Gebr. Mann 1996. 330 S. Tafelteil I, LXII, Ln DM 148,00 ISBN: 3-7861-1807-8

Dieser Bd – als Grundlage dient die Münchner Diss. der Vf.in – befaßt sich mit der Bildüberlieferung des Hl. Franziskus vor dem Hintergrund mittelalterlicher Hagiographie, wobei die Anbindung an wichtige Texte nicht vernachläßigt wird (siehe z. B. die Darstellung der hagiographischen Konzeption des Thomas von Celano). Damit ist das prächtig aufgemachte Buch nicht nur von kunsthistorischer, sondern auch von großer hagiographisch-theologiegeschichtlicher Bedeutung. H. E. W.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz. Hg. v. Andrea Günter. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 168 S., kart. DM 49,00 ISBN: 3-17-014008-6: 11–26: Günter, Andrea: Geschlechterdifferenz, Postmoderne und Theologie. Ein Problemaufriß; 27–38: Schlör, Veronika: Mimesis, das Erhabene und der verrückte Diskurs des Weiblichen; 41–52: Rehberger, Claudia: Differenz und Gleichheit der Geschlechter in der Theologie des 20. Jahrhunderts; 53–67: Günter, Andrea: Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von „Frau" und „Weiblichkeit" Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt; 69–87: Mulder, Anne Claire: Überlegungen zur „imago dei": Minimalisierung der Differenz zwischen den Geschlechtern. Eine kritische Lektüre der Anthropologie Rosemarie Radford Ruethers im Spiegel des Denkens von Luce Irigaray; 91–104: Günter, Andrea: Die Frau als Subjekt in Kirche und Gesellschaft. Über die politische Funktion der Subjektrede; 105–121: Hennecke, Susanne: „Nur ein Gott kann uns retten(?)" – die theologischen Implikationen poststrukturalistischer Subjektauffassung bei Luce Irigaray und Donna Haraway; 123–130: Sandherr, Susanne: Die Verweiblichung des Subjekts. Eine Lévinas'sche Provokation; 133–146: von Soest, Berthe: WHO DUNNIT: Die Rolle der Frauen bei der Enthauptung von Johannes dem Täufer. Eine feministisch-dekonstruktivistische Lesart von Markus 6,16–28; 147–165: Sandherr-Klemp, Dorothee: „Ich hör mein Herz die Gnade Gottes loben, das dringt wie Bellen mir durch Mark und Bein." Christine Lavants Lyrik auf der Suche nach einem Ort weiblicher Fruchtbarkeit zwischen Klage und Anklage

Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus. Kommentierte Quellentexte 1789–1989. Festschrift für Günter Brakelmann. Hg. v. Dirk Bockermann / Norbert Friedrich / Christian Illian / Traugott Jähnichen / Susanne Schatz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 439 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-525-58164-5: 33–40: Rendtorff, Trutz: Christentum vor der Moderne – Zur religiösen Archäologie demokratischer Gesinnung; 41–57: Graf, Friedrich Wilhelm: Das Kruzifix – ein Freiheitsbaum. Muster theologischer Deutung der Französischen Revolution; 58–68: Graf, Gerhard: „Unaufgefordert und ganz aus eigener Bewegung . . ." Das Gedächtnis der Leipziger Schule und die einsetzende Reaktion in Preußen am Ausgang der Befreiungskriege; 69–77: Nowak, Kurt: Friedrich Schleiermachers Verschmelzung von Monarchie und Demokratie; 78–86: Friedrich, Martin: Reichsverfassung und evangelische Kirche; 87–96: Jähnichen, Traugott: Protestantische Staatslehre im Bann des Autoritätsprinzips – Das Beispiel Friedrich J. Stahl; 97–106: Faulenbach, Bernd: Die Reichsgründung – Erfüllung der Wünsche der Nation oder Sieg der Fürsten über die Nation? – Heinrich von Sybel und Wilhelm Liebknecht 1870/71; 107–119: Hölscher, Lucian: Kirchliche Demokratie und Synodalbewegung; 120–129: Bruch, Rüdiger vom: Die Modernisierung des Kaiserreiches während des Krieges; 130–138: Wengst, Klaus: „Und wenn die Welt voll Teufel wär' – ein feste Burg ist unser Gott." Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg; 141–150: Löschke, Eberhard: „. . . Jenseits desselben aber beginnt das wahre Reich der Freiheit." Marx befreiungstheologisch gelesen; 151–163: Friedrich, Norbert: Adolph Wagner und die Kirchliche Oktoberversammlung vom 10. bis 12. Oktober 1871 in Berlin; 164–175: Ebach, Jürgen: Anmerkungen zur Lektüre von Heinrich von Treitschkes Artikel „Unsere Aussichten"; 176–187: Reihs, Sigrid: In den Fängen des Harmoniestrebens – Die Forderung des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes nach dem kirchlichen Frauenstimmrecht; 188–197: Grebing, Helga: Mitbestimmung von Arbeiterinnen als Mittel zur Demokratisierung der Gesellschaft. Zu Friedrich Naumanns Rede über „Industrieparlamentarismus" (1907); 198–209: Sato, Shinichi: Demokratisches Ethos bei Ernst Troeltsch; 210–213: Bockermann, Dirk: Die Bedeutung der synodalen Tradition in Rheinland und Westfalen beim Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments; 214–222: Röttger, Martin: Protestantischer Kirchenbau und säkulare Freiheit – Otto Bartning „Vom neuen Kirchenbau" (1919); 223–236: Gräb, Wilhelm: Kirche als Ort der Freiheit – oder über die Schwierigkeit, demokratische Strukturen in der Kirche zu verwirklichen: Das Beispiel Otto Baumgarten; 237–249: Friedemann, Peter: Sozialer Protestantismus und moderner Verfassungsstaat: Die Geschichte des Pfarrers Johannes Zauleck (1877–1942); 250–259: Van Spankeren, Reinhard: Pastorendiakonie und weibliche Sozialarbeit: Das Beispiel der Fürsorgerrundbriefe nach dem Zweiten Weltkrieg; 260–269: Bäumer, Volker / Schreiber, Matthias: Vom Umgang mit „dressierten" Vätern; 271–283: Dahm, Karl-Wilhelm: Dem Volkstum verpflichtet – zum Staat in Distanz. Die evangelische Kirche in der Weimarer Republik; 284–295: Schatz, Susanne: Die Kirche als Arbeitgeberin – zur Diskussion um den Abschluß von Tarifverträgen mit den Kirchhofsarbeitern Berlins 1919; 296–310: Geck, Helmut: Neue Kirche im Neuen Staat?; 311–321: Rosowski, Martin: „Narkotikum für das protestantische Deutschland . . ." Ein Flugblatt gegen den Rausch des Nationalismus; 322–333: Mommsen, Hans: Carlo Mierendorffs Programm der „Sozialistischen Aktion"; 334–348: Illian, Christian: Freiheit in konkreter Verantwortung. Der Kreisauer Kreis und die schlesischen Arbeitslager für Arbeiter, Bauern und Studenten. Zu Moltkes Konzept der „Kleinen Gemeinschaften"; 349–361: Kaiser, Jochen-Christoph: Diakonie und Kirche zwischen 1933 und 1945 im Rückblick – Aus den Aufzeichnungen Constantin Fricks Ende der 1940er Jahre; 362–373: Beese, Dieter: Polizei im demokratischen Verfassungsstaat – Möglichkeiten und Grenzen polizeilicher Berufsethik; 374–383: Greschat, Martin: Das Tübinger Memorandum (1961/62); 384–394: Przybylski, Hartmut: Demokratisierung der Kirche zum Beispiel oder: Vom Abfall der Geschichte; 395–412: Schröder, Richard: Die Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR; 413–421: Raiser, Konrad: Ökumene und demokratische Weltordnung

Theologische Zeitschrift 3. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1996. 193–205: Huwyler, Beat: Jeremia und die Völker. Politische Prophetie in der Zeit der babylonischen Bedrohung (7./6. Jh. v. Chr.); 206–224: Rokéah, David: Ancient Jewish Proselytism in Theory and in Practice; 225–235: Katz, Paul: Jesus als Vorläufer des Christus. Mögliche Hinweise in den Evangelien auf Elia als den „Typos" Jesu; 236–242: Wick, Peter: Die erste Antithese (Mt 5,21–26): Eine Pilgerpredigt; 243–265: Röhser, Günter: Übernatürliche Gaben? Zur Diskussion um die paulinische Charismen-Lehre; 266–270: Buri, Fritz: Zur Bedeutung des Mythus in Frank Wedekinds Lulu-Tragödien

Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag. Hg. v. Günter Riße / Heino Sonnemans / Burkhard Theß. – Paderborn: Bonifatius 1996. 1115 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-87088-914-4: 17–26: Splett, Jörg: Das letzte Wort mit einem teilen? Theo-poetologische Reflexionen; 27–40: Breuning, Wilhelm: Die mystische Dimension des Glaubens; 41–53: Ruster, Theomas: Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religon; 55–63: Neufeld, Karl Heinz: Situation und Wahrheit. Zur Bedeutung von Kontext; 65–72: Risse, Günter: Sammlung – Sendung – Sammlung . . . Fundamentaltheologie und Theologie der Diaspora; 73–86: Pottmeyer, Hermann Josef: Die Konstitution „Dei Filius" des 1. Vatikanischen Konzils zwischen Abwehr und Rezeption der Moderne; 87–96: Wolfinger, Franz: Postmoderner Pluralismus und Pluralität der Theologien; 97–109: Höhn, Hans-Joachim: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott." Negative Theologie als theologische Hermeneutik; 111–124: Freyer, Thomas: Das „Ich als Ich, das alles Leid der Welt auf sich nimmt." Theologische Notizen zur gegenwärtigen philosophischen Debatte um menschliche Subjektivität; 125–138: Buchholz, René: Religion als Ware. Über religionskonsumtive Tendenzen der späten Moderne; 139–152: Werbick, Jürgen: Die fundamentalistische Option angesichts der „hermeneutischen Krise" des Christentums; 153–164: Honecker, Martin: Evangelischer Glaube im Spannungsfeld von Pluralismus und Fundamentalismus; 165–176: Hoff, Gregor Maria: Religiöser Zynismus? Reflexionen über die Religionskritik Peter Sloterdijks und die Zukunft der Theologie; 177–186: Ruh, Ulrich: Hans Blumenbergs „Matthäuspassion": eine „Christologie" nach dem Tod Gottes; 187–198: Thillosen, Anne: Die genaue Bestimmung von Ort und Zeit. Anmerkungen zum theologischen Sprachgebrauch, ausgehend von Ingeborg Bachmanns Gedicht „Prag Jänner"; 199–217: Roentgen, Markus: Logik des Zerfalls und Praxis des Eingedenkens. Adorno und Benjamin: Entlarvte Affirmation und offengehaltener Durchbruch – eschatologische Spuren im Horizont der SHOAH; 219–243: Menke, Karl-Heinz: Die Vermitlung des Glaubens an Gott mit der Geschichte der Shoa. Eine Auseinandersetzung mit Christoph Münz; 245–258: Gerhards, Albert: Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum; 259–269: Casper, Bernhard: Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes; 271–282: Baudler, Georg: Eucharistein. Die christliche Symbolik des Mahls in religionsgeschichtlicher Sicht; 283–294: Ollig, Hans-Ludwig: Philosophisches Religionsverständnis. Bemerkungen zu einer aktuellen „quaestio disputata"; 295–311: Gantke, Wolfgang: Grundfragen einer problemorientierten Religionswissenschaft; 313–319: Antes, Peter: Theologie und Religionswissenschaft. Methodische Anmerkungen zu Nähe und Distanz; 322–323: Petzel, Paul: Sperrmüll – Pietà; 325–331: Waldenfels, Bernhard: Der Anspruch des Fremden in interkultureller Sicht; 333–340: Fuchs, Brigitte: Vom Anspruch des Fremden; 341–354: Findeis, Hans-Jürgen: Verstehen im Horizont des Anderen. Interkulturelle Exegese und interreligiöse Begegnung; 355–367: König, Franz: Der interreligiöse Dialog – auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen; 369–380: Camps, Arnulf: Theologie der Religionen als Pilger-Theologie; 381–393: Fuss, Michael: Die Familie der Wahrheiten. Fragmentarische Skizzen zu einer Theologie der Religionen; 395–401: Khoury, Adel Theodor: Religiöse Wahrheit und Toleranz. Einige Anmerkungen; 403–409: Schlette, Heinz-Robert: Wahres und Heiliges anerkennen . . . Eine Frage zur „Theologie der Religionen"; 411–419: Hagemann, Ludwig: Pluralität der Religionen – Konkurrenz oder Konvivenz; 421–431: Kim, Seung Chul: Ein Weg zum Pluralen Pluralismus der Religionen. Von Troeltsch zum Zen Buddhismus; 433–445: Döring, Heinrich: Synkretismus oder kreative Integration? 447–460: Schmidt-Leukel, Perry: Skizze einer Theologie der Religionen; 461–480: Bernhard, Reinhold: Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption; 481–493: Kuschel, Karl-Josef: Christologie und Pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort; 495–511: Dirscherl, Erwin: Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie; 513–542: Wohlmuth, Josef: Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinrei-

chende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard; 543–562: Adriányi, Gabriel: Die ungarischen „Judengesetze" der Jahre 1938, 1939 und 1941 und die katholische Kirche; 563–574: Kienzler, Klaus: Die Juden im Katechismus der Katholischen Kirche; 575–586: Bürkle, Horst: Jesus und Maria im Koran; 587–599: Zirker, Hans: „Bedeutung zu schaffen ist ein gemeinsamer Akt zwischen Text und Leser" (Naṣr Ḥâmid Abû Zayd). Zur Hermeneutik heiliger Schriften; 601–607: Vöcking, Hans: Begegnung zwischen Christen und Muslimen. Der KEK/CCEE-Ausschuß „Islam in Europa; 609–627: Sonnemans, Heino: Bewahrung der Umwelt als Option für die Weltreligionen; 629–645: Evers, Georg: Der Beitrag der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) zum interreligiösen Dialog in Asien; 647–660: van Bragt, Jan: Buddhism's Challenge to Christian Theology; 661–683: von Brück, Michael: Die Bewegung „Engagierter Buddhismus"; 685–693: Figl, Johann: Buddhismus in Europa als Anfrage an das Christentum; 695–703: Hummel, Reinhart: Der deutsche Buddhismus als Partner im Dialog; 705–715: Kim, Kwang-Won: Jesus und Bodhisattva; 717–724: Takayanagi, Shunichi: „Jesus(frage)" among Contemporary Buddhist Thinkers in Japan; 725–738: Ching, Julia: Truth and Expediency in the Lotus Sutra; 739–749: Immoos, Thomas: Mysterion. Eine Theologie des Shintô; 751–759: Zhuo, Xinping: Das Christentum und die chinesische Kultur; 763–772: Bühlmann, Walbert: Evangelisieren „bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8); 773–782: Doppelfeld, Basilius: Sendung und Selbstverständnis der Benediktinerkongregation von St. Ottilien; 783–790: Kollbrunner, Fritz: Missionswissenschaft und Personalismus. Eine vernachlässigte Beziehung; 791–803: Delgado, Mariano: Missionswissenschaft von neuen Aufgaben. Überlegungen zu einem neuen Selbstverständnis; 805–822: Collet, Giancarlo: „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?" Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas; 823–838: Müller, Karl: Die Frage des Proselytismus heute; 839–850: Noggler, Othmar: Christlicher Glaube und Christentum – ihr Verhältnis zu einer indigenen Religion; 851–861: Borengässer, Norbert M.: Eusebio F. Kino und die Indianermission; 863–876: Gensichen, Hans-Werner: Ökumenische Perspektiven in der frühen lutherischen Indianermission; 877–888: Sievernich, Michael: Interreligiöser Dialog in Yamaguchi (1551); 889–899: von Collani, Claudia: Warum kam Christus nicht bis nach China? Das Problem der Inkarnation in der kontextuellen Theologie der alten Chinamission; 901–919: Rivinius, Karl J.: Deutsche Kulturarbeit und Mission in China. Der Beitrag der Fu-Jen-Universität in Peking zum Deutschtum; 923–937: Hossfeld, Frank-Lothar: Biblische Prophetenbilder; 939–950: Dassmann, Ernst: Fuga saeculi. Aspekte frühchristlicher Kulturkritik bei Ambrosius und Augustinus; 951–966: Kochanek, Hermann: Die Multikulturelle Gesellschaft – keine Herausforderung für die Praktische Theologie; 967–993: Colpe, Carsten: Phänomenologie der Werte oder empirische Moralwisenschaft in der „Theologie des dritten Jahrtausends"? Erwägungen an Hand der Ansichten Max Schelers über katholische und protestantische Ethik; 995–1004: Sobaski, Remigiusz: Die „christlichen Werte" im politischen Diskurs in Polen 1889–1955; 1005–1013: Juros, Helmut: Zukunftsfähige Ethik der Freiheit und Solidarität für Europa; 1015–1024: Schütte, Heinz: „Der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends nahe"; 1025–1041: Molinski, Waldemar: Die Wehrdienstverweigerung Franz Jägerstätters in traditioneller naturrechtlicher und gegenwärtiger menschenrechtlicher Perspektive; 1043–1048: Schneider, Lothar: Kirche und Industriekultur – gestern, heute, morgen; 1049–1065: Koch, Heiner: Heilig werden in Düsseldorf; 1065–1079: Birkheuser, Thomas: Hinaus in die Welt – als Theologe einen weltlichen Beruf ausüben

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 77 Fasc. 2. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1996. ISSN: 0006–0887: 153–177: Aletti, Jean-Noël: Romains 2. Sa cohérence et sa fonction; 178–196: Kilgallen, John J.: A Rhetorical and Source-traditions Study of Acts 2,33; 197–209: Vogels, Walter: The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b); 210–218: Conroy, Charles: Hiel between Ahab and Elijah-Elisha: 1 Kgs 16,34 in Its Immediate Literary Context; 219–226: Schenker, Adrian: Un cas de critique narrative au service de la critique textuelle (1 Rois 11,43–12,2–3.20); 227–236: Joosten, Jan: Elaborate Similes – Hebrew and Greek. A Study in Septuagint Translation Technique; 237–244: von Wahlde, Urban C.: Acts 4,24–31: The Prayer of the Apostles in Response to the Persecution of Peter and John – and Its Consequenses; 245–265: Ska, Jean Louis: Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes „Introductions"

Revue Biblique. N° 3 Juillet 1996, Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1996, kart. FF 270,00 ISSN: 0035–0907: 321–336: Tournay, R. J.: Genèse de la triade „Abraham-Isaac-Jacob"; 337–342: Baumgarten, A. I.: Haätt â't Sacrifices; 343–366: Houtman, C.: Der Altar als Asylstätte im Alten Testament: Rechtsbestimmung (Ex. 21, 12–14) und Praxis (I Reg. 1–2); 367–410: Viviano, B. T.: The Historical Jesus in the Doubly Attested Sayings: An Experiment; 411–432: Main, E.: Les Sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre Mc 12, 18–27 et Lc 20, 27–38; 433–440: Boismard, M.-É.: De Justin à l'harmonie de Pepys: la parabole de la semence

Neues Testament

The Apocryphal Acts of John. Edited by Jan N. Bremmer. – Kampen: Kok Pharos 1995. 249 S. (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 1), kart. hfl 59,90 ISBN: 90–390–0141–3: 1–14: Hilhorst, A.: The Apocryphal Acts as Martyrdom. Texts: the case of the Acts of Andrew; 15–35: Bolyki, János: Miracle Stories in the Acts of John; 37–56: Bremmer, Jan N.: Women in the Apocryphal Acts of John; 57–71: Karasszon, István: Old Testament Quatations in the Apocryphal Acts; 72–96: Roldanus, Hans: Die Eucharistie in den Johannesakten; 97–118: Lalleman, Pieter J.: Polymorphy of Christ; 119–152: Luttikhuizen, Gerard: A Gnostic Reading of the Acts of John; 153–170: Herceg, Pál: Sermons in the Acts of John; 171–182: Adamik, Tamás: The Influence of the Apocryphal Acts on Jerome's Lives of Saints; 183–196: Bremmer, Rolf H.: The Reception of the Acts of John in Anglo-Saxon England; 197–230: Jenkins, Geoffrey: Papyrus I from Kellis. A Greek Text with Affinities to the Acts of John; 231–235: Lalleman, Pieter J.: Bibliography of Acts of John

Kirchen- und Dogmengeschichte

Die Bischöfe von Basel 1794–1995. Hg. v. Urban Fink / Stephan Leimgruber / Markus Ries. – Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag 1996, 2. Auflage. 444 S. (Religion–Politik–Gesellschaft in der Schweiz, 15), kart. sFr 75,00 ISBN: 3–7278–1069–6: 17–25: Jorio, Marco: Das Bistum Basel bis zur Französischen Revolution; 27–44: Jorio, Marco: Franz Xaver von Neveu (1794–1828) – Der letzte Basler Fürstbischof; 45–88: Ries, Markus: Josef Anton Salzmann (1829–1854) – Neubeginn „inter Scyllam und Charybdim"; 89–129: Fink, Urban: Karl Arnold-Obrist (1854–1862) – Bischof zwischen den Fronten; 131–159: Conzemius, Victor: Eugène Lachat (1863–1884) – Bischof im Kulturkampf; 161–188: Jäggi, Gregor (Peter): Friedrich Fiala (1885–1888) – Brückenbauer nach dem Kulturkampf; 189–220: Liggenstorfer, Roger: Leonhard Haas (1888–1906) – Bischof des Wiederaufbaus nach dem Kulturkampf; 221–244: Surchat, Peirre Louis: Jakob Stammler (1906–1925) – Bischof zur Zeit des Aufstiegs der Diaspora und des Ersten Weltkriegs; 245–276: Bosshart-Pfluger, Catherine: Josef Ambühl (1925–1936) – Bischof der Caritas zur Zeit der Wirtschaftskrise; 277–302: Altermatt, Urs: Franz von Streng (1937–1967) – Bischof in der Umbruchszeit vor dem Konzil; 303–336: Leimgruber, Stephan / Bürki, Bruno: Anton Hänggi (1968–1982) – Im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; 337–376: Stübi, Josef: Otto Wüst (1982–1993) – Bischof in schwieriger Nachkonzilszeit; 277–400: Leimgruber, Stephan: Hansjörg Vogel (1995–1996) – Bischof in radikal pluralistischer Zeit; 401–409: Gatz, Erwin: Das Bistum Basel im internationalen Vergleich; 411–416: Sustar, Alois: Nachwort aus Ljubljana – Ein Zeugnis bischöflichen Dienstes

Das 19. Jahrhundert. Aufbruch in die Moderne. Hg. v. Walter Buckl / Paul Geyer. – Regensburg: F. Pustet 1996. 299 S. (Eichstätter Kolloquium, 4), kart. DM 58,00 ISBN: 3–7917–1509–7: 9–23: Frühwald, Wolfgang: „Du bist die Hexe Loreley" – Erfahrungswandel am Beginn der Moderne; 25–51: Schmidt, Alfred: Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis: Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers; 53–78: Luthe, Heinz Otto: Die verunsicherte Muse: Komik der Mittelklassen; 79–91: Broich, Ulrich: Der ‚andere' viktorianische Roman; 93–119: Ley, Klaus: Madame Bovary als literarisches Ereignis; 121–135: Niggl, Günter: Gottfried Keller. Dichtung und Politik; 137–155: Ziswiler, Vincent: Vorfeld, Umfeld und Bedeutung von Darwins Werk; 157–193: Hagenbüchle, Roland: Die Erschließung des amerikanischen Westens; 195–233: Schleissheimer, Bernhard: Der moderne Mensch vor dem Abgrund des Nichts: Dostojewskij und der Nihilismus; 235–245: Hirsbrunner, Theo: Richard Wagner: Vollendung der Romantik – Beginn der Moderne; 247–263: Pütz, Peter: Nietzsches Gefährlichkeit: Das Problem der Gewalt bei Nietzsche und seinen Rezipienten; 265–280: Rindfleisch, Franz: Die Malerei des französichen Impressionismus; 281–297: Koopmann, Helmut: „Etwas sehr Modernes aus dem 19. Jahrhundert." Thomas Mann und das Zeitalter seiner Herkunft

Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR. Hg. v. Peer Pasternack. – Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag 1996. 399 S., brosch. DM 59,00 ISBN: 3–929666–27–8: 15–27: Kähler, Christoph: Theologie als wissenschaftlicher Austausch unter den Bedingungen der DDR; 28–37: Krötke, Wolf: Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer in der DDR. Zur Rezeptionsgeschichte ihres Denkens in Kirche und Theologie; 38–47: Engelmann, Angelika: Feministische Theologie in der DDR; 48–54: Blauert, Heinz: Kirchliche Publizistik in der DDR: „Die Zeichen der Zeit"; 55–78: Wirth, Günter: Kulturprotestantische Öffentlichkeit in der DDR: Die evangelische Zeitschrift „Standpunkt"; 78–84: Wirth, Günter: Nachtrag; 87–97: Heise, Joachim: Die Ausbildung des theologischen Nachwuchses an staatlichen Universitäten der DDR. Entscheidungen Anfang der 50er Jahre; 98–118: von Rabenau, Konrad: Eine steckengebliebene Ausbildungsreform; 119–129: Maser, Peter: „Beitrag zur Klärung der Grundfragen christlicher Existenz"? Zur Rolle der Ost-CDU an den Theologischen Fakultäten / Sektionen der DDR; 130–142: Winter, Christoph: Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig in den Auseinandersetzungen um die Universitätskirche St. Pauli; 143–158: Linke, Dietmar: Existenzweisen institutionalisierter Theologie in der DDR. Möglichkeiten und Grenzen politischer Einflußnahme auf die Theologische Fakultät Berlin; 159–163: Müller, Hanfried: Zu „Kirche & Hochschule. Theologie & Politik". Ein Brief; 164–173: Jenssen, Hans-Heinrich: Zwei Pole kontextbezogener Theologie. Zur Korrektur des Mythos von zwei ‚Fraktionen' an der ehemals ‚roten' Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin; 174–179: Kowalczuk, Ilko-Sascha: Die liebeskranke Organisation. Anmerkungen zur Debatte um Stasi, Fink und Universitäten; 180–189: Füller, Christian: Der Fink-Prozeß und der Rechtsstaat. Für billige Polemik taugt der Prozeß um Finks Entlassung nicht; 190–196: Klank, Irene: Erfahrungen mit der Institutionalisierung femini-

stischer Theologie in Berlin; 197–213: MAU, Rudolf: Vom Hinterhof ins Herz der Hauptstadt. Der Beitrag des „Sprachenkonvikts" zur Erneuerung der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin; 214–229: ROHDE, Joachim: Replik zu Rudolf Mau; 230–232: MÜLLER-ZETZSCHE, Hans: Kaderpolitische Barriere in der Theologie 1961. Richtigstellung zu Joachim Rohdes Darstellung des „Falles" Müller-Zetzsche; 232–234: MAU, Rudolf: Duplik zur „Replik" von Joachim Rohde; 235–240: ROHDE, Joachim: Antwort auf Rudolf Maus „Duplik" zu meiner „Replik"; 241–250: KÄHLER, Christoph: Kirchliche Hochschulen in der DDR; 251–259: ONNASCH, Martin: Kirchliche Hochschule in Naumburg; 260–267: KITTEL, Hans-Joachim: Die Ausbildung an der Evangelischen Predigerschule der KPS in Wittenberg und Erfurt 1948–1993. Ein Beispiel für den Zugang zum Pfarramt auf dem zweiten Bildungsweg; 268–273: PEIFFER, Baldur: Die Theologische Hochschule Friedensau. Eine freikirchliche Hochschule; 274–286: FEIEREIS, Konrad: Katholische Theologie in der DDR – Chance, Grenze, Selbstverständnis; 289–296: KAISER, Klaus-Dieter: Die Arbeit der Evangelischen Studentengemeinden in der DDR; 297–307: KAISER, Klaus-Dieter: Gemeinsame Verantwortung. Zur Geschichte der Trennung der Evangelischen Studentengemeinden 1967; 308–323: NOACK, Axel: Die evangelische Studentengemeinde der DDR im Blickfeld des MfS; 324–333: HOFF, Andreas: Evangelische Studentengemeinden im Osten Deutschlands. Gestern, heute – und morgen?; 334–342: STRAUBE, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der SBZ/DDR; 343–349: TIEFENSEE, Eberhard: Katholische Studentengemeinden vor und nach dem Herbst 1989; 350–358: STRAUBE, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinden in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale; 361–397: PASTERNACK, Peer: Annotierte Bibliographie: Hochschule & Kirche, Theologie & Politik in der DDR und Ostdeutschland. Erschienungszeitraum Herbst 1989–1996

Fundamentaltheologie

Angesichts des Leids an Gott glauben? Hg. v. Gotthard Fuchs. – Frankfurt/M.: Knecht 1996. 265 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-7820-0742-5: 17–52: NEUHAUS, Gerd: Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach fragt die Theodizeefrage?; 53–80: FUCHS, Gothard: „. . . lautlos geschrien, daß es anders sein soll." Theologische Anmerkungen zur Dichtung Paul Celans; 83–100: GROSS, Walter: „Trifft ein Unglück die Stadt, und der Herr war nicht am Werk?"; 101–118: GROSS, Walter: Ein Schwerkranker betet. Psalm 88 als Paradigma; 119–147: DILLMANN, Rainer: Durch Leiden Gehorsam lernen? Zur Frage nach einem guten Gott und dem Bösen in der Welt aus neutestamentlicher Sicht; 148–186: FUCHS, Gotthard: „Wir sind sein Kreuz." Mystik und Theodizee; 187–226: LANGENHORST, Georg: „Zuviel warum gefragt." Die Hiobsbotschaft bei jüdischen Dichtern unserer Zeit; 227–261: KUSCHEL, Karl-Josef: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage

Christliche und jüdische Identität nach Auschwitz. Hg. v. Bernd Jaspert. – Hofgeismar: Evangelische Akademie 1996. 84 S. (Hofgeismarer Protokolle, 312), kart. DM 18,00 ISBN: 3-89281-220-9: 7–32: MÜNZ, Christoph: „Was hält denn unsere Webe zusammen?" Jüdischer Glaube zwischen Erlösung und Vernichtung; 33–46: MINZ, Karl-Heinz: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen; 47–64: BUSCH, Eberhard: Die Folgen des Holocaust für das Bekenntnis des christlichen Glaubens; 65–84: BEN-CHANAN, Yaacov: Aus der Befreiung leben? Gedanken und Erfahrungen eines Überlebenden

Fragen nach Gott. Hg. v. Volker Michael Strocka. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 153 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7820-0750-6: 13–33: TZSCHEETZSCH, Werner: Fragen Jugendliche heute nach Gott?; 35–58: FUSS, Michael: Neue Götter für eine neue Zeit? Gottesvorstellungen in neuen Religionen; 59–81: CASPER, Bernhard: Das Fragen nach Gott und der „Gott der Philosophen"; 83–107: SCHIMMEL, Annemarie: Gottesvorstellungen im Islam; 109–124: THOMA, Clemens: Gottesvorstellungen im rabbinischen Judentum; 125–149: GRESHAKE, Gisbert: Der drei-eine Gott der Christen

Krise der Immanenz. Hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Frankfurt/M.: Fischer 1996. 334 S. (Philosophie der Gegenwart), kart. DM 34,90 ISBN: 3-596-12960-5: 7–28: HÖHN, Hans-Joachim: Einleitung: An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie; 31–49: GABRIEL, Karl: Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen; 50–71: KÜENZLEN, Gottfried: Religiöser Fundamentalismus; 72–90: SCHIEDER, Rolf: Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion; 93–111: LÜBBE, Hermann: Religion nach der Aufklärung; 112–127: LUCKMANN, Thomas: Religion – Gesellschaft – Transzendenz; 128–153: LUHMANN, Niklas: Brauchen wir einen neuen Mythos?; 154–173: MARQUARD, Odo: Lob des Polytheismus; 174–205: KOSLOWSKI, Peter: Imperative bewußten Seins: Gnosis und Mystik als andere Aufklärung; 206–234: OELMÜLLER, Willi: Philosophische Aufklärung – Neue Mythen – Negative Theologie; 235–262: REENTSCH, Thomas: Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik; 265–279: METZ, Johann Baptist: Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Versuch einer Neubestimmung; 280–303: SCHRÖDTER, Hermann: Religion – Menschenrechte – Weltethos. Ein philosophischer Versuch über den Weg zur „einen Welt"; 304–328: WALDENFELS, Hans: Interkulturelle Religionsphilosophie

Philosophie

Philosophische Propädeutik. Band 2. Ethik. Hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 300 S. (UTB 1895), kart. DM 29,80 ISBN: 3-8252-1895-3: 9–70: WIELAND, Georg: Ethik als praktische Wissenschaft; 71–158: MÜLLER, Anselm Winfried: Themen und Formen ethischer Theorie; 159–212: KRIEGER, Gerhard / PAULI, Heinrich: Norm und Sittlichkeit – zwei Wege der Moral; 213–266: HONNEFELDER, Ludger: Person und Menschenwürde; 267–326: MERTENS, Gerhard: Mensch und Natur

Literatur

Das Blut Jesu und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs. Hg. von Albert A. Clement. – Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1995. XII, 304 S., kart. hfl 85,00 ISBN: 0-444-85783-4: 3–13: ADLOFF, Kristlieb: Die Sprache des Blutes Jesu in den Paulinischen Briefen und im Hebräerbrief; 15–26: VAN INGEN, Ferdinand: Die Thematik von Blut und Wunden in der geistlichen Lyrik des 17. und 18. Jahrhunderts; 27–47: STEIGER, Johann Anselm: Die orthodoxe Versöhnungslehre in der Theologie der Aufklärungszeit. Die theologische und poetische Metakritik am rationalistischen sacrificium intellectus; 49–62: ELDERS, Willem: The Symbolism of Reconcilisation in Agnus Dei Settings of Josquin des Prez; 63–78: WERTHEMANN, Helene: Jesus Christus, vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut. Der alttestamentliche Sühnedeckel der Bundeslade und seine Erfüllung in Christus; 79–99: TÜMPEL, Christian: Rembrandts Passionsdarstellungen; 103–137: STEIGER, Lothar / STEIGER, Renate: Überblick über Phänomenalität und Hinsichten des Redens vom Blut Jesu im Werk Bachs und deren theologische Mitte. Kantate BWV 5 „Wo soll ich fliehen hin"; 139–150: CASPER, Bernhard: Das hermeneutische Plus. Ein Versuch in heuristischer Absicht; 151–162: WALTER, Meinrad: Den Glauben verstehen mit J. S. Bachs Kantaten – am Beispiel der Taufe; 163–176: PETZOLDT, Martin: Kantate BWV 105 „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht" und der Topos „Tilgung der verklagenden Handschrift"; 179–203: FRANKLIN, Don O.: The Libretto of Bach's John Passion and the Doctrine of Reconciliation: An Historical Perspective; 205–213: PELIKAN, Jaroslav: ‚Blut ist ein ganz besondrer Saft: Am färbigen Abglanz haben wir das Leben.' The Aria ‚Erwäge, wie sein blutgefärbter Rücken' in J. S. Bach's Saint John Passion; 215–232: BANGERT, Mark P.: ‚This is my Blood of the New Testament.' The Institution of the Lord's Supper in Bach's Matthew Passion: An Exemplar for Hearing the Passion; 233–249: LEAVER, Robin A.: Agnus Dei Compositions of J. S. Bach: Some Liturgical and Theological Perspectives; 253–258: LUTH, Jan R.: Blut und Versöhnung im Orgel=Büchlein; 259–270: MEYER, Ulrich: Bachs ‚Catechismus sonorus' im Dritten Teil der Clavierübung; 271–283: BOCKHOLDT, Rudolf: Die letzte Choralbearbeitung aus dem Dritten Teil der Clavierübung: Fuga super „Jesus Christus unser Heiland" BWV 689; 285–300: CLEMENT, Albert: Zum inneren Zusammenhang der Sechs Choräle BWV 645–650 von J. S. Bach und dessen Bedeutung.

Notizen

Liturgiewissenschaftliche Fachtagung über liturgische Leitungsdienste zwischen Ordination und Beauftragung

Die zweijährliche Fachtagung der *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten (AKL)* im deutschen Sprachgebiet hat sich im September 1996 mit der Einordnung liturgischer Leitungsdienste zwischen ordiniertem Amt und Beauftragung zu liturgischen Laiendiensten beschäftigt. Im Hintergrund des Kongresses im schweizerischen Quarten stand die Beobachtung, daß immer häufiger Kirchenleitungen und Gemeinden dem Priestermangel mit pragmatischen, aber theologisch nicht tragfähigen Modellen der Laienbeauftragung begegnen. Zum einen zeichnet sich immer mehr ein *Amt ohne Ordination* ab, zum anderen werden dort, wo Laien die Leitung von Gemeinden übernehmen, aber nicht der Sakramentenliturgie vorstehen können, Leitungsamt und liturgisches Amt gegen alle Tradition auseinandergerissen. Im Gespräch mit Exegeten und Systematikern, mit Kirchenrechtlern und Pastoraltheologen unternahm die Tagung den Versuch, tragfähige Zukunftsperspektiven zu entwickeln.

Bischof KURT KOCH fragte nach dem *Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst*, der um der Sakramentalität der Kirche willen unaufgebbar sei. A. HÄUSSLING zeigte mit Blick auf das Diakonenamt, daß sich der Ordo vom Dienen her definiert und vor allem Zeugnis ist. Der Ordo als Repräsentanz der Zwölf deute an, daß Kirche aus präsenter Geschichte lebe und durch sie entsubjektiviert werde. Durch das Pfingstereignis sei die Kirche in der Kraft der Selbstgestaltung und könne auch die Amtsstrukturen ändern. LEO KARRER plädierte für eine *theologisch verantwortete Neustrukturierung des Amtes*, die die Kirche insgesamt wieder den Blick auf ihre eigentlichen Aufgaben richten lasse und den fortwährenden Streit um Amt und Macht verhindere. FRANZ KOHLSCHEIN unterstrich, daß es den *Ordo und die Ordination* wegen der symbolisch-dialogischen Tiefenstruktur der Liturgie zu bewahren gelte. Die nichtordinierten Dienste, verstanden als „Realisierung der Berufung der Gemeinde", hätten die Aufgabe, mit den Vorstehern zusammen die Liturgie in ihrer Vollgestalt zu verwirklichen. Auf

die Vielzahl der Ämter und Vollmachten in der Frühzeit der Kirche wiesen Walter Kirchschläger und Marcel Metzger hin. Diese Ämter waren an Christus rückgebunden und sollten verbindlich das Heil Gottes zusprechen und verdeutlichen.

Theologisch überzeugende Modelle gibt es auch in der Gegenwart. Ludwig Bertsch beschrieb, wie die *Ortskirche von Kinshasa/Zaire* mit der Einsetzung von Laien, die in Zusammenarbeit mit einem mitverantwortlichen Priester eine Wohnviertelgemeinde leiten, neue und zukunftsweisende Wege beschreitet. Die Möglichkeit dazu eröffnet auch das Kirchenrecht. Der CIC, so Richard Puza, betone die Teilhabe der Gläubigen aufgrund der Taufe und einer zugrunde gelegten *Communio-Ekklesiologie* am Heiligungsdienst der Kirche. Es gebe eine fundamentale Gleichheit aller Gläubigen.

Hans Bernhard Meyer bezweifelte in einem richtungweisenden Referat, daß in der bisherigen Diskussion die richtigen Fragen gestellt werden. Das Ziel der Kirche müsse es sein, ihren Gliedern die Feier des Gottesdienstes zu ermöglichen und für die dazusein, die Gott suchen, ihm aber noch nicht nahe sind. Gefordert sei eine *Bekehrung der Kirche von der Sorge um sich selber zur Sorge um die Menschen*. Die Kirche sei frei, sich ihre Ämter und Strukturen in Verantwortung von der Tradition zu geben. Dafür müsse sie die Charismen unter heutigen Christen entdecken und von ihnen in Freiheit Gebrauch machen. Keinesfalls dürften Probleme mit Ämtern und Strukturen auf dem Rücken der Liturgie ausgetragen werden.

Trier Benedikt Kranemann

Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie

Die Datenbank Zeitschrifteninhaltsdienst (ZID) Theologie der Universitätsbibliothek Tübingen, die seit 1995 aufgebaut wird, weist mittlerweile (Stand: 1. 1. 1997) ca. 43 500 Aufsätze aus 547 Zeitschriften und 119 Festschriften nach. Sie wächst kontinuierlich um mehr als 1500 neue Nachweise pro Monat, davon ca. 70 % rezente Aufsätze, der Rest aus retrospektiver Erfassung der im gedruckten ZID alten Typs (1975–1994) angezeigten Aufsätze. Alle nachgewiesenen Dokumente können gegen eine moderate Gebühr als Papierkopie, Fax oder in elektronischer Form von der UB Tübingen direkt bezogen werden.

Die seit Mai 1995 erfaßten rezenten Dokumente sind durch eine hierarchische Klassifikation aus 131 Sachgruppen erschlossen, die seit März 1996 erfaßten zusätzlich durch enge Schlagwörter auf der Grundlage der Schlagwortnormdatei (SWD). Alle – auch die retrospektiv erfaßten – Dokumente sind, soweit einschlägig, durch Personenschlagwörter und Schlagwörter über die behandelten biblischen sowie parabiblischen Texte (z. B. Qumran-Schriften) indiziert.

Die Datenbank wird seit Mitte 1995 als allegro-OPAC vertrieben, zur Zeit noch in Form eines installierbaren Diskettensatzes, ab Juli 1997 aller Voraussicht nach optional auch als CD-ROM. Systemvoraussetzung ist ein PC mit dem Betriebssystem DOS oder einer DOS-Emulation, wie sie neuere Betriebssysteme (Windows 95 oder OS2) standardmäßig bieten. Nach Art von DOS-Datenbanken läuft die allegro-Datenbank ZID sehr rasch und zuverlässig, und die Recherchepraxis ist leicht zu erlernen. Daten können in verschiedenen Formaten exportiert werden, etwa zu Zweck der Erstellung einer Bibliographie oder des Exports in andere Datenbanken.

Der Jahresabonnementpreis für die Datenbank ZID beträgt DM 350,00 inkl. Porto. Geboten werden dafür: zwei Lieferungen der Datenbank samt Recherche- und Exportsoftware pro Jahr (Januar und Juli bzw. unmittelbar nach Eingang der Bestellung) und ein kurzgefaßtes Handbuch, das in leicht verständlicher Form über Installation, Rechercheprаxis und anderes Wissenswerte Aufschluß gibt.

Weiterhin werden aus der Datenbank monatlich erscheinende gedruckte Current-Contents-Listen produziert, die im Abonnement bezogen werden können. Weitere Informationen:

Universitätsbibliothek Tübingen
Theologische Abteilung
Postfach 26 20
D-72016 Tübingen
E-mail: hilger.weisweiler@ub.uni-tuebingen.de

Pressemitteilung Universitätsbibliothek Tübingen

Anschriften der Mitarbeiter

Martin Brüske, Geschwister-Scholl Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster;
Prof. Dr. J. Keith Elliott, The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, GB-Leeds LS2 9JT;
Dr. Eva-Maria Faber, Carl-Kistner-Str. 50, D-79115 Freiburg i. Br.;
Dipl. theol. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Miguel Garijo-Guembe †, Bogenstraße 6, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Goller, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
Dr. André Habisch, Kolkrabenweg 9, D-12351 Berlin;
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Marienstraße 37, D-52134 Herzogenrath;
PDr. Benedikt Kranemann, Im Hopfengarten 3, D-54295 Trier;
Prof. Dr. Armin Kreiner, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. habil. Ulrich Lüke, Römerweg 3, D-59387 Ascheberg-Davensberg;
Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Str. 13, D-50668 Köln;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hermann Reifenberg, In der Plies 6, D-55120 Mainz-Mombach;
Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Werthmannplatz 1, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Martin Rock, Albinistr. 4, D-55116 Mainz;
Dr. Perry Schmidt-Leukel, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Gustav Schmiz, Am Weidenbusch 1, D-65817 Eppstein-Bremthal;
Prof. DDr. Ulrich Schoen, Am Bachufer 7, D-45772 Marl
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, D-94030 Passau;
Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Adolf-Reichwein-Str. 2, D-57068 Siegen;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Hermann Wieh, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Walter Ziegler, Ludwigstr. 14, D-80539 München.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Brühl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

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., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement á
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X

Walter Krieger / Alois Schwarz (Hrsg.)

Kirche in der Welt von heute

Ein kritisches Verhältnis

Mit Beiträgen von

Karl Gabriel / Dietrich Wiederkehr

Siegfried Wiedenhofer

Helmut Schüller / Eva Petrik

Ferdinand Reisinger

Bischof Johann Weber

echter

Walter Krieger/
Alois Schwarz (Hg.)
Kirche in der Welt von heute
Ein kritisches Verhältnis.
120 Seiten.

bücher die mehr sagen

20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 24,80 / öS 181,- / SFr. 24,-.
ISBN 3-429-01812-9.

echter würzburg

Postfach 55 60 D-97005 Würzburg

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Die Konfessionalisierungsprozesse im 16. Jahrhundert bestimmen uns auch heute noch fortwirkend mit. Sie bleiben ein Grundthema, auch in der historischen Forschung

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) erscheint darum eine Folge von sieben Bänden zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter, eine regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau. In sachlich-objektiver Darstellung bietet das Werk eine fundierte und übersichtliche Orientierung über das jeweilige Territorium und skizziert die politische und die Kirchengeschichte von etwa 1500 bis 1650.

Hrsg. von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. **2. Auflage,** 152 Seiten, 10 Karten, kart., 32,– DM. ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. **3. Auflage,** 233 Seiten, 12 Karten, kart., 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. **2. Auflage,** 235 Seiten, 14 Karten, kart., 45,– DM. ISBN 3-402-02972-3.

4. Mittleres Deutschland: Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 288 Seiten, 14 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02973-1.

5. Der Südwesten: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 323 Seiten, 11 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02974-X.

6. Nachträge: Augsburg, Freie Reichsstadt und Hochstift – Regensburg, Freie Reichsstadt, Hochstift und Reichsklöster – Passau – Mansfeld – Lausitzen – Lübeck, Freie Reichsstadt und Hochstift, Wendische Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock, Stralsund – Oldenburg – Lippe, Schaumburg – Pfalz-Zweibrücken, Zweibrückische Nebenlinien – Freigrafschaft Burgund/Franche-Comté, Freie Reichsstadt Besançon – Deutscher Orden. 248 Seiten, 11 Karten, kart., 35,– DM. ISBN 3-402-02977-4.

7. Bilanz und Register: Sieben Bilanz-Beiträge beschäftigen sich mit den evangelischen und den katholischen Territorien, der Reichsintegration im Konfessionalisierungsprozeß, den Territorialstädten, der Typologie des Reformationsfürsten, den späten Konfessionalisierungen sowie den männlichen und weiblichen geistlichen Gemeinschaften. Das Register wird alle Hefte umfassen. *Erscheint 1997*

„Nach Erscheinen des fünften Bandes kann festgestellt werden, **daß die Zielvorgabe dieses gewiß nicht leichten Unternehmens erreicht wurde, und das in hervorragender Weise:** ein Verdienst der beiden Herausgeber, ausgewiesenen Fachleuten. Mit einem den Autoren übergebenen Orientierungsrahmen (Frageraster) erreichten sie die größtmögliche Einheitlichkeit der thematisch klar gegliederten Beiträge, so daß die vergleichende Betrachtung in jenen eineinhalb grundstürzenden Jahrhunderten von 1500 bis 1650 möglich ist, bislang ein Desiderat der Forschung" *(Münchener Theologische Zeitschrift, 1/1995).*

„So kann man Herausgebern und Autoren bescheinigen, daß sie mit ihrem Vorhaben eine Lücke geschlossen haben. Für die meisten der behandelten Territorien sind sehr brauchbare Überblicke . . . vorgelegt worden, auf denen künftige Forschungen aufbauen können. Gleichzeitig bieten sie eine solide Grundlage für vergleichende Untersuchungen und die Einordnung des konfessionellen Geschehens in einen größeren Zusammenhang . . . **ohne konfessionelle Einseitigkeit und Polemik**" *(Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 1995).*

„**Die sehr genauen, kartographisch gut gemachten Territorialkarten** verhelfen dem Text zu noch größerer Anschaulichkeit. Daß den von verschiedenkonfessionellen Vff. geschriebenen Texten jede konfessionelle Schärfe fehlt, darf mit besonderer Genugtuung vermerkt werden" *(Theologische Literaturzeitung, 1995).*

ASCHENDORFF
VERLAG

Knut Backhaus

Der Neue Bund und das Werden der Kirche

Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte

Gottes Bund mit seinem Volk ist zu einem zentralen Thema der christlichen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs geworden. Der Beitrag des NT zu diesem Thema wird freilich nach wie vor kontrovers diskutiert. Vor diesem Horizont verfolgt die Studie die Anfänge der christlichen Bundestheologie – vor allem im Hebräerbrief, der sich als erste christliche Schrift programmatisch dem Bundesgedanken nähert.

In Detailexegesen und semantischen, rhetorischen und textpragmatischen Analysen wird die Diatheke-Konzeption des Hebräerbriefs erschlossen und mit Blick auf vergleichbare frühjüdische und frühchristliche Entwürfe theologiegeschichtlich gewürdigt. Das vom Hebräerbrief dezidiert christologisch bestimmte Modell vom „Neuen Bund" dient der christlichen Selbstdefinition in einer für die frühkirchliche Schwellenphase charakteristischen Identitätskrise. So trägt es bei zur „semantischen Entzweiung" mit dem Frühjudentum, das zur gleichen Zeit den Gottesbund auf die Tora hin konzentriert. Anders als die polemisch gegen das Judentum gewendeten Bundesmodelle der Folgezeit (vor allem Barnabasbrief und Justin d. M.) wahrt der Hebräerbrief jedoch die grundlegende theologische Kontinuität zur Mutterreligion.

Der Schlußteil der Studie fragt nach den Risiken und Chancen der vom Hebräerbrief entwickelten Bundeskonzeption im aktuellen theologischen Gespräch.

1996, XVI und 414 Seiten, Leinen,
DM 145,– / öS 1059,– / sFr 129,– ISBN 3-402-04777-2
Neue Folge, Band 29 der Reihe **Neutestamentliche Abhandlungen**

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 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50**

Nummer 2 **1997** **93. Jahrgang**

23. 05. 97

Basil Studer: Neuerscheinungen zur Exegese der Kirchenväter . . . . . Sp. 91

BAMMEL, Caroline P.: Tradition and Exegesis in Early Christian Writers (Wolfgang A. Bienert)

BRAKMANN, Heinzgerd: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum (Sergew Hable-Selassie)

BRUNERT, Maria-Elisabeth: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (Wilhelm Geerlings)

CARLETON PAGET, James: The Epistle of Barnabas. Outlook and Background (Knut Backhaus)

HARL, Marguerite: Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse (Basil Studer)

Ireneo de Lyón: Demostración de la Predicación Apostólica / Irenée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique (Hans-Jochen Jaschke)

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien III (Hans-Jochen Jaschke)

KOEN, Lars: The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John (Basil Studer)

MADEC, Goulven: Petites Études Augustiniennes. Préface de Jean Pépin (Basil Studer)

MARKSCHIES, Christoph: Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.) (Basil Studer)

ULRICH, Jörg: Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (Basil Studer)

ZIEBRITZKI, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern (Maria-Barbara von Stritzky)

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 115

Kirchenbilder Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. Wolfgang BEINERT / FUCHS, Ottmar u. a.: Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche (Hans Zirker)

DÜNNHAUPT, Gerhard: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock (Hans Pörnbacher)

Basileia – Festschrift für Eduard Buess, hg. v. Hans DÜRR / Christoph RAMSTEIN (Ludwig Weimer)

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, hg. v. Gerhard MÜLLER u. a. (Remigius Bäumer)

TILLEY, Terence W: Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity (Edmund Arens)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 121

„Eine Bibel – zwei Testamente." Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Christoph DOHMEN / Thomas SÖDING (Karl-Wilhelm Niebuhr)

Exegese des AT und des NT . . . . Sp. 123

MEEKS, Wayne A.: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden (Jutta Bickmann)

RISSI, Mathias: Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes (Heinz Giesen)

STIPP, Hermann Josef: Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jh. / STIPP, Hermann Josef: Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte (Georg Fischer)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 129

CZERNIN, Ursula: Gattinara und die Italienpolitik Karls V. Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes (Ernst Laubach)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton SCHINDLING / Walter ZIEGLER (Bernd Moeller)

SCHLÖGL, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840 (Ernst Heinen)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 134

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. Raymund SCHWAGER (Georg Schwind)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 137

BROWN, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums (Hubertus Lutterbach)

FISCHER, Konrad: Prota, Eschata, Existenz. Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners (Rolf Becker)

LACKNER, Bernhard: Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos (Günter Biemer)

Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut (Peter Neuner)

Ökumene . . . . . Sp. 142

ZEČEVIĆ BOŽIĆ, Jure: Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche (Thomas Bremer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 143

ODENTHAL, Andreas: Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts (Hermann Reifenberg)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 144

„De sanctionibus in Ecclesia." Kommentar von Klaus Lüdicke zum Buch VI: „(Straf-)Maßnahmen in der Kirche", in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hg. v. Klaus LÜDICKE, Essen 1985 ff (Loseblattsammlung, Stand November 1993) (Libero Gerosa)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft . Sp. 146

FURGER, Franz: Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik (Philipp Schmitz)

RÖMELT, Josef: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen (Herbert Schlögel)

WOLF, Jean-Claude: Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung (Werner Wolbert)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 150

Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie (Hans Goller)

Homiletik . . . . . Sp. 153

Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben, hg. v. Gottfried EDEL (Ferdinand Schumacher)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 154

Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity, ed. by F. J. Verstraelen (Theodor Ahrens)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 157

HEWITT, Marsha Aileen: Critical Theory of Religion. A Feminist Analysis (Edmund Arens)

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. Richard SCHENK (Richard Schaeffler)

Philosophie . . . . . Sp. 161

CORETH, Emerich: Grundriß der Metaphysik (Martin Wichmann)

PIEPER, Josef: Schriften zum Philosophiebegriff, hg. v. Berthold WALD (Josef Kreiml)

Literatur . . . . . Sp. 163

WIRTH-ORTMANN, Beate: Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses (Karl-Josef Kuschel)

Spiritualität . . . . . Sp. 165

ENGEL, Klaus: Meditation. Geschichte, Systematik Forschung und Theorie (Josef Sudbrack)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 165

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 169

BS: Theol A 425

210

Neuerscheinungen zur Exegese der Kirchenväter

von Basil Studer, Rom

In einer eingehenden Untersuchung befaßt sich Elisabeth Grünbeck[1] mit der Geschichte der Auslegung des Psalmes 44 (45). Es geht dabei vor allem um die Erklärung von Ps 44,2 und Ps 44,7f, wie sie bei den christlichen, vorab griechischen Autoren der ersten fünf Jh.e begegnet.

Die Arbeit umfaßt vier Teile. Anschließend an eine kurze *Einleitung* (1–12), ist der *erste Teil* den messianischen und christologischen Deutungen gewidmet, welche im Umfeld des vornicänischen Subordinatianismus entstanden sind (13–123). Im *zweiten Teil* geht es um die Krise der dogmatischen Argumentationen im Zusammenhang mit dem Streit um die Gottheit Christi (125–201). Der dritte Teil behandelt die christologische Argumentation und das Christusbild in den Psalmenauslegungen zwischen Nicäa und Chalcedon (203–389). Unter dem Titel *„Schluß: Christologische Schriftargumentation und Christusbild in den Auslegungen zu Ps 44"* macht die Vf.in im *letzten Teil* einen Ausblick auf die Entwicklung im Westen, kommt auf die Ergebnisse der vorausgehenden Darlegungen zurück und beschließt diese mit einer *„Synthese im späten 4. Jh."* (391–414). Es folgen eine ausführliche Bibliographie sowie die Verzeichnisse der Autoren und der Bibelstellen (415–438).

Es ist nicht leicht, diese recht umfangreiche Arbeit von mehr als vierhundert S. gebührend zu würdigen. Auf der einen Seite erweist sich die Vf.in als hervorragende Kennerin der frühchristlichen Lehrentwicklung und im besonderen der Geschichte der patristischen Exegese. Dazu versteht sie es, ihre Auffassungen in einer klaren und anziehenden Sprache vorzutragen. Auf der anderen Seite kommt man angesichts des mageren Ertrags der weitausholenden Untersuchung um eine gewisse Enttäuschung nicht herum. Am Ende steht nämlich die Feststellung, daß die Kirchenväter nach und nach dazu kamen, den trinitarischen Sinn von Ps 44,2 aufzugeben und die Verse 7 und 8 des Psalmes, soweit sie ihn noch auf Christus bezogen, auf seine Menschheit einzuschränken. Dieses Ergebnis wirkt um so ernüchternder, als man feststellen muß, daß die Vf.in sich kaum zur Frage äußert, warum die christlichen Autoren sich so lange an den sich schon früh bildenden Interpretationen des Psalmes festgehalten haben. Gewiß ist in der Zusammenfassung zu lesen, sie hätten sich durch die Tradition gebunden gefühlt. Aber wäre es nicht gegeben gewesen, diese Meinung genauer zu erklären, nicht nur mit dem Hinweis auf Hebr 1,8f, sondern auch mit der Tatsache, daß die christlichen Theologen die Würde Christi bis weit ins zweite Jh. hinein nur mit atl. Texten *biblisch* begründen konnten? Müßte man nicht auch stärker betonen, daß sie in der Polemik weitgehend durch den Gebrauch, den ihre Gegner, gerade auch die Arianer, von der Bibel machten, konditioniert gewesen sind? Von heute aus gesehen, ließen sie es zudem an der Kritik gegenüber dem doch immer durch Menschen vermittelten Wort Gottes fehlen. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß sie in vielen Fällen mit den Worten und Bildern des Psalmes gar nicht argumentieren, sondern nur ihren Glauben an Christus, der sich in erster Linie auf das Evangelium stützte, illustrieren und den Leuten nahebringen wollten. Diesen mehr rhetorischen und spirituellen Zusammenhang übersieht natürlich auch die Vf.in keineswegs. Aber hat die Fragestellung sie nicht vielleicht trotzdem dazu geführt, die Bedeutung des Psalmes 44 und seiner Bildersprache für die Entwicklung der christlichen Lehre überzubelichten? Im übrigen kann es einem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß sie gegen Ende der Arbeit nicht mehr ganz durchgehalten hat. Nur so kann man verstehen, daß Cyrill von Alexandrien, der in Benützung von Ps 44 weitgehend von der antiarianischen Polemik abhing, ganz unbegründet nach Theodoret von Cyrus behandelt wird. Vor allem begreift man so leichter, warum die Vf.in in der Konklusion (!) auch noch auf Augustinus, Hieronymus, Cassiodor und andere Lateiner eingeht.

Im Blick auf den Titel könnte man in der Arbeit von Giuseppe Paolo de Simone[2] eine Ergänzung zur bisher besprochenen, der Psalmenexegese der Kirchenvätern gewidmeten Untersuchung erwarten. Der Vf. trägt darin gewiß die wichtigsten Ergebnisse der Forschung über Cassiodor und seine *Expositio Psalmorum* zusammen. Er kann sich dabei im besonderen auf die Ergebnisse des Cassiodor-Colloquiums von 1983 stützen. Er geht auch auf die wichtigsten Fragen ein: auf das Leben und die kulturelle Umwelt Cassiodors (27–68), auf die exegetische und dogmatische Interpretation der *Expositio*, einschließlich des Verhältnisses zu Augustinus (69–120), auf die Theologie des Psalmenkommentars (121–147) sowie auf dessen geschichtliche Bedeutung (149–146). Doch ohne viel Kritik fügt er nur seine Lesefrüchte zu einer Art Mosaik zusammen. Er macht sich keine Gedanken über den *scholastischen Hintergrund* der patristischen Exegese. So wird man seine gewiß fleißige Arbeit kaum als neuen Beitrag für die patristische Forschung betrachten können.

Ganz auf der Linie von Grünbeck bewegt sich Anneliese Felber[3]. Bei ihrem Durchgang durch die ganze Patristik, vom Ersten Klemensbrief bis Isidor von Sevilla, bemüht sie sich, die Rahab-Episode im Zusammenhang der fraglichen Werke und von den Anliegen ihrer Autoren her zu erklären. Sie holt dabei zum Teil sehr weit aus, wie etwa im Fall des *Dialogs mit Tryphon* von Justinus. So gelingt es ihr, aus den mehr oder weniger ausführlichen Erklärungen von Jos. 2 ihren reichen theologischen und spirituellen Gehalt herauszuarbeiten. Sie beleuchtet dabei nicht nur Aspekte der Trinitätslehre und der Christologie der ersten Jh.e, sondern geht auch auf Fragen ein, welche sich die Kirchenväter in bezug auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die Bekehrung der Heiden und den Heilswert des Blutes Christi stellten. Ihre Untersuchung erweist sich ohne Zweifel als weniger komplex als jene über die Exegese von Psalm 44. Doch auch sie versteht es, mit einem relativ unbedeutenden Thema den Blick des Lesers auf die großen Gedanken der frühchristlichen Theologen zu lenken.

Von anderer Art ist die Arbeit von Susanne Müller[4]. Es handelt sich darin nicht mehr um einen Überblick über die Auslegungsgeschichte eines einzelnen biblischen Textes. Die Vf.in befaßt sich vielmehr mit der Erklärung eines einzelnen biblischen Buches durch einen einzelnen Kirchenvater. Sie bewegt sich dabei nicht auf Neuland. Die patristische Exegese des Hohenliedes hat schon seit einiger Zeit großes Interesse gefunden. Selbst die Homilien Gregors zu diesem im christlichen Altertum und im lateinischen Mittelalter beliebten Text sind schon Gegenstand verschiedener Untersuchungen gewesen. M. geht allerdings nicht auf die Forschungsgeschichte ein. Darum ist nicht ersichtlich, was sie z. B. von der Arbeit von V. Recchia (L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici, Turin 1967) hält. Sie befaßt sich vielmehr sogleich mit dem Text und seiner Datierung (1–26). Im zweiten Kap. behandelt sie kurz die Exegese in der Alten Kirche (27–35). Dann holt sie im dritten Kap. weit aus. Nach einigen Hinweisen auf die Grundsätze der Hoheliedexegese Gregors (36–48) geht sie Vers für Vers der Auslegung von Hld 1,1–1,8 in den *Homilien* und in den anderen Werken Gregors nach (49–143) und untersucht dann mit der gleichen Methode die Exegese der Verse von Hld 1,9–8,14, die Gregor außerhalb der Homilien vorlegte (144–229). Im Schlußkap. hebt die Vf.in vor allem zwei Ergebnisse heraus (230–239). Gregor predigte in seinen Homilien nur über die ersten acht Verse des Hohenliedes. Diese Predigten kann man als erstes Werk Gregors betrachten. Sie entstanden zusammen mit den Moralia in Job, welche man in die Jahre 579–595 datiert. Außerdem wird in dieser recht soliden Arbeit klar, wie sehr es Gregor in seiner Auslegung des Hohenliedes am Herzen lag, durchwegs das Verhältnis von Gott und Mensch darzustellen und dabei aufzuzeigen, wie ihre gegenseitige Liebe auf der Seite des Menschen immer wachsen soll (238).

Homilien zum Hohenlied sind auch der Gegenstand der Arbeit von Franz Dünzl[5]. Ihr Autor ist jedoch ein anderer Gregor, der zweihundert Jahre früher in einer anderen Umwelt lebte. Vor allem geht es hier nicht mehr bloß um die Darstellung der biblischen Auslegung eines Kirchenvaters. D. legt hier vielmehr die griechisch-deutsche Ausgabe der Homilien zum Hohenlied Gregors von Nyssa vor, die er für die *Fontes Christiani* besorgte. Den griechischen Text übernahm er von der kritischen Ausgabe von Langerbeck (GNO 6), änderte jedoch einige Stellen ab. Die Übersetzung hingegen stammt weitgehendst von ihm selbst; es ist die erste vollständige Übertragung in deutscher Sprache. Dieser doppelsprachigen Textausgabe geht eine ausführliche Einleitung voraus (1. Teilband, 7–93). Der Hg. hatte sich dafür durch seine eigenen Vorarbeiten empfohlen, vor allem durch seine Diss. (Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993). So ist man von der Gediegenheit seiner Einführung keineswegs überrascht. Das trifft vor allem für die ausgezeichnete Darstellung des zeit- und theologiegeschichtlichen

[1] **Grünbeck,** Elisabeth: **Christologische Schriftargumentation und Bildersprache.** Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44.(45.) Psalms. – Leiden / New York: E. J. Brill 1994. XXI, 438 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 26) ISBN: 90-04-10021-0

[2] **de Simone,** Giuseppe Paolo: **Cassiodoro e l'Expositio Psalmorum.** Una lettura cristologica dei Salmi. – Cosenza: Progetto 1993. 167 S. ISBN: 88-85937-60-8

[3] **Felber,** Anneliese: **Ecclesia ex gentibus congregata.** Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik. – Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1992. 10*, 197 S. (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 85) ISBN: 3-7041-9045-4

[4] **Müller,** Susanne: **„fervorem, discamus amoris".** Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen. – St. Ottilien: Eos 1991. XII, 289 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, 46), kart. DM 32,00 ISBN: 3-88096-846-2

[5] **Gregor von Nyssa. In canticum canticorum homiliae.** Homilien zum Hohenlied. Erster Teilband. Griechisch-Deutsch. Übers. u. eingel. von Franz Dünzl. – Freiburg: Herder 1994. 299 S. (Fontes Christiani, 16 / 1), kart. DM 46,00 ISBN: 3-451-22123-3

Hintergrunds der *Canticum-Homilien* zu (7–22). Es gilt auch von den Ausführungen über die einzigartige Theologie, welche Gregor, am Ende seines Lebens angelangt, in diesen Predigten entfaltet hat (60–78). Natürlich sind auch die weiteren Hinweise auf die üblichen Einleitungsfragen: Veranlassung und Entstehung, formale Fragen, Editionen und Textgeschichte interessant. Dazu sind die recht ausführliche Bibliographie und die Register (Bibelstellen, griechische Begriffe, Personen und Sachen) für eine vertiefte Lektüre sicher hilfreich (3. Teilbd, 836–875).

Wenn man trotz allem eine Kritik anbringen wollte, könnte man eine genauere Darstellung der Exegese Gregors wünschen (vgl. 51–60). Es kommt darin zuwenig klar zum Ausdruck, daß die *Allegorese*, welche Gregor im Blick auf die Eigenart des Canticum verteidigen muß, nur als ein Mittel unter anderen im Dienst der Aktualisierung des Textes steht. Im Grunde genommen ist sie nur ein Notbehelf der *opheleila*. Der Nutzen des Textes kommt zwar zuvor im Abschnitt *„Die Apologie der Allegorese"* zur Sprache (28–31). Dazu wird auch ausdrücklich gesagt, daß sich die Allegorese als das wichtigste Instrument erweist, um die Bibel von Anfang bis Ende nach einem durchgängigen Deutungsmuster lesen zu können (59). Doch wäre es, aus dem Prolog Gregors zu schließen, eigentlich zu wünschen, daß man es durchgehend mit *plana* und nicht mit *obscura* zu tun hätte (v. a. 98f). Jedenfalls sind die klaren Texte wichtiger als die dunklen; denn mit ihrer Hilfe sind diese zu erklären. Im übrigen ist zu beachten, daß Gregor zwischen den Metaphern des Textes selbst und dem übertragenen Sinn der Auslegung nicht unterscheidet. Man kann dem allerdings auch beifügen, daß die Symbolsprache, welche gerade durch die Allegorese bei Gregor zur vollen Geltung kommt, ihm am besten dazu diente, herauszustellen, daß der Mensch der Unendlichkeit Gottes gegenübersteht (vgl. 84f, mit den Hinweisen auf die negative Theologie Gregors). Auf jeden Fall lohnt es sich, sich in die Hohelied-Predigten des Nysseners zu vertiefen. Sie helfen dem gläubigen Menschen, wie wenig andere Väterschriften, zu begreifen, zu welchen Weiten ihn der unendliche Gott berufen hat und mit welcher Liebe er ihm in der Menschwerdung seines Sohnes entgegengekommen ist. Gerade darum ist auch den Hg.n der *Fontes Christiani* hoch anzurechnen, daß sie diese *Homilien* in ihr Programm aufnahmen, und ist zudem dem Verlag Herder für die vorzügliche Ausstattung der drei Teilbde bestens zu danken.

Während durch seine in den *Fontes Christiani* veröffentlichten Hohelied-Predigten der Reichtum der Gedankenwelt Gregors von Nyssa einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden soll, ist die kritische Edition des Jesaja-Kommentars des Hieronymus für einen engeren Lesekreis bestimmt. Diese neue Ausgabe wurde denn auch in erster Linie als Vorarbeit für die Herstellung des Jesaja-Textes der *Vetus Latina* erarbeitet; es hatte sich nämlich herausgestellt, daß die bisherigen Ausgaben, selbst jene in CChL 73 und 73A (1963), zu diesem Zweck nicht genügten. Doch werden die zwei Bde, von denen der erste die Bücher I–IV, der zweite die Bücher V–VII des Kommentars enthalten, auch Exegeten und Patrologen interessieren. Es handelt sich tatsächlich um einen für das Studium der patristischen Exegese höchst wichtigen Text. Wie bedeutend er ist, geht schon allein aus dem Umstand hervor, daß P. Jay vor einigen Jahren die Exegese des größten lateinischen Exegeten der Alten Kirche gerade an diesem Kommentar untersuchte (vgl. P. Jay, L'exégèse de Saint Jérôme, Paris 1985).

Selbst wenn Hieronymus keinen hermeneutischen Traktat schrieb wie Augustinus, so begegnet man bei ihm, vorab in den Prologen, dennoch zahlreichen Hinweisen und Bemerkungen zur exegetischen Methode. Und das trifft gerade auch für den Jesaja-Kommentar zu, in dem unter anderem das berühmte Wort steht: *„Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est"* (In Esaiam I,1). Man kann darum Roger Gryson[6] und seinen Mitarbeitern nur dankbar sein, daß sie dieses Werk des Hieronymus in einer neuen kritischen Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemacht haben. Es steht nicht in der Kompetenz des Rez.en, ihre Ausführungen über die Textgeschichte, die Textgrundlage des Hieronymus, dessen Gebrauch der griechischen und hebräischen Wörter, die Geschichte der Ausgaben, das Verhältnis zur Hexapla und den darin gebrauchten kritischen Zeichen (vgl. die Einleitungen zu den beiden Bden) sowie im besondern die Herstellung des kritischen Textes zu beurteilen. Es mag genügen, die sich auch äußerlich sehr gut präsentierende Edition allen zu empfehlen, die sich für die Geschichte der Bibel und ihrer Auslegung interessieren.

Nochmals von anderer Art ist schließlich der Sbd, der die Vorträge eines patristischen Kolloquiums enthält, das 1993 in Maynooth (Irland) abgehalten worden ist. Unter dem Titel *„Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit"*[7] behandelt eine Reihe von irischen Fachleuten verschiedene Fragen der frühchristlichen Exegese. Die Reihe wird von zwei Vorträgen allgemeiner Art eröffnet. J. McEvoy behandelt den Zusammenhang zwischen der von Paulus begründeten Exegese des Alten Testamentes und der christlichen Freiheit (1–25). P. Mc Goldrich hingegen deckt in einem ausgezeichneten Aufsatz die Verbindungen zwischen der Liturgie und der patristischen Exegese auf. Im besonderen zu beachten sind darin die Ausführungen über den verschiedenen Gebrauch der biblischen Texte in der Liturgie (27–37). Die weiteren Studien sind einzelnen Autoren gewidmet. Den Anfang macht eine sehr gediegene Einführung von F. O'Fearghail in die Exegese Philos von Alexandrien, der bekanntlich einen ungeheuren Einfluß auf die christlichen Exegeten ausgeübt hat (39–59). D. Carabine befaßt sich ferner im Blick auf die Thematik „des Dunkels der Wolke" (*dark cloud*) mit den hellenistischen Einflüssen auf die Exegese des Klemens von Alexandrien und des *Pseudo-Dionysius* (61–74). Unter dem Titel *„Origenes und die wörtliche Auslegung der Schrift"* sucht G. Watson die exegetischen Anliegen des größten Exegeten der östlichen Christenheit von der Umwelt seiner Heimatstadt Alexandrien her zu erklären, die von der jüdischen Diaspora mit ihrer LXX entscheidend geprägt worden war (75–84). In der folgenden Studie befaßt sich V. Twomey mit dem Gebrauch der Bibel in der Schrift *De Synodis* des Athanasius; er zeigt dabei auf, daß die theologische Auseinandersetzung mit den Arianern den Bischof von Alexandrien dazu geführt hat, sich v. a. an den Buchstaben der Schrift zu halten (85–118). Weiter geht N. Madden auf die Auslegung des Herrengebetes bei Maximus Confessor ein; selbst wenn dieser bedeutendste Theologe der frühbyzantinischen Zeit sich nach heutigen Begriffen ziemlich weit vom Wortlaut der Bibel entfernte, legte er dennoch eine großartige Schau der Menschwerdung des Logos vor, die schließlich die Mitte der Heiligen Schrift ausmacht (119–141). Interessant ist dann die Untersuchung, die C. McCarthy über den Kommentar zum *Diatesseron* des Syrers Ephrem anstellt; vielleicht hätte der Vf. allerdings dabei nicht nur die besonders Eigenart dieses Interpretation des Evangeliums herausstellen, sondern auch die vielen Ähnlichkeiten mit der griechischen Exegese aufzeigen sollen (143–162). Die sehr breiten Ausführungen, die T. Finan der *mira profunditas* der Heiligen Schrift bei Augustinus widmet, mögen jenen, die sich in der Sprachtheorie Augustinus auskennen, lesenswert erscheinen; den anderen werden sie als *mira profunditas* vorkommen (163–199). Zugänglicher ist dann der solide Aufsatz, in dem sich E. G. Cassidy mit Augustins Erklärung des ersten Johannes-Briefes befaßt und von daher den augustinischen Auslegungsgrundsatz der Auferbauung der Liebe beleuchtet (201–220). Von nicht geringem Interesse ist im weiteren die Studie, in welcher T. O'Loughlin die nicht zu unterschätzende Bedeutung der *Formulae* des Eucherius von Lyon herausstellt. Diese exegetische Schrift stellt nämlich eine Art Anleitung (guide) dar, welche dem Leser der Bibel hilft, den besonderen Sinn eines Wortes oder eine Stelle zu verstehen. Sie erfreute sich darum im frühen Mittelalter großer Beliebtheit (221–252). Nicht weniger Interesse verdient die Arbeit, in welcher M. Mc Namara den patristischen Hintergrund der kirchlichen Literatur des mittelalterlichen Irland aufdeckt (253–281). Auf der gleichen Linie bewegt sich die folgende Arbeit, in der G. MacGinty den sog. irischen Augustinus vorstellt, der in der Patrologie von Migne (Bd. 35) unter dem Titel *De mirabilibus sacrae scripturae* abgedruckt ist (283–313, mit einem Verzeichnis der Handschriften und der in der Schrift zitierten Bibelstellen). Den glücklichen Abschluß des Bdes bildet eine Studie über die berühmte irische Handschrift *The Book of Kells*. J. O'Reilly stellt den Ideenreichtum dieser Evangelien-Schrift anhand der symbolischen Darstellungen dar (Zeichen des Jona, Tempel, Abraham, himmlisches Gastmahl u. a.), welche im Zusammenhang mit der Genealogie in Lk 3,28–38 vorkommen (315–355, mit der fotographischen Wiedergabe der fol. 200–203 und fol. 19v).

Den hier vorgestellten, sehr gediegen gedruckten Bd aus dem fernen Irland kann man als sprechendes Zeugnis der immer weitere Kreise umfassenden Bewegung betrachten, welche die patristische Forschung in den letzten dreißig Jahren erfaßte und sie die Bedeutung der Exegese der Kirchenväter klarer denn je begreifen ließ. Damit bildet er auch eine wertvolle Ergänzung zu den Untersuchungen über einzelne exegetische Themen und zu den Ausgaben einzelner exegetischer Schriften, von denen zuvor die Rede gewesen ist.

Rom Basil Studer

[6] **Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaie.** Introduction par Roger Gryson. Livres I–IV. Texte établi par R. Gryson et P.-A. Deproost avec la collaboration de J. Coulie et E. Crousse. – Freiburg: Herder 1993. 470 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 23), brosch. DM 445,00 ISBN: 3–451–21938–7
Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaie. Introduction par Roger Gryson et P.-A. Deproost, Livres V–VII. Texte établi par R. Gryson et J. Coulie avec la collaboration de E. Crousse et V. Somers. – Freiburg: Herder 1994. 475–872 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 27), brosch. DM 290,00 ISBN: 3–451–21947–6

[7] **Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit.** Ed. by Thomas Finan / Vincent Twomey. – Dublin: Four Courts Press 1995. XI, 370 S., kart. ir£ 35,00 ISBN: 1–85182–162–7

Bammel, Caroline P.: **Tradition and Exegesis in Early Christian Writers.** – Aldershot, Hampshire: Variorum 1995. XII, 312 S. (Variorum Collected Studies, CS 500), kart. £ 47,50 ISBN: 0–86078–494–0

Der vorliegende Sbd enthält insgesamt 18 Beiträge der am 31. Oktober 1995 – allzu früh! – verstorbenen Professorin für die Geschichte der Alten Kirche und Fellow am Girton College in Cambridge, die wichtige Problemfelder der Alten Kirche behandeln. Die zehn in englischer und acht in deutscher Sprache verfaßten Aufsätze wurden bis auf den Beitrag über den Gnostiker Herakleon (Nr. 4), der in dieser Form noch nicht veröffentlicht worden war (vgl. jedoch TRE 15 [1986], 54–57), und einen bisher nicht publizierten Aufsatz über *„Peacemaking and Religious Tolerance in the Early Church"* (Nr. 6) – wie bei früheren Bden aus dieser Reihe – unverändert fotomechanisch nachgedruckt. Sogar auf eine neue Paginierung wurde verzichtet. Nur die Nummern der einzelnen Beiträge wurden jeweils oben auf den Seiten vermerkt.

Caroline P. Bammel (* 6. 7. 1940), die Tochter von Prof. N. G. L. Hammond, hatte zunächst Klassische Philologie studiert und sich dann in Verbindung mit Theologie und Alter Geschichte der Erforschung der christlichen Antike zugewandt. Ihre frühesten – bereits bemerkenswerten – Publikationen erschienen noch unter ihrem Mädchennamen. Seit 1979 war sie mit dem deutschen Neutestamentler Prof. Dr. Ernst Bammel verheiratet, was mit dazu beitrug, daß sie zur deutschen Forschung in engerer Beziehung stand und z. T. auch auf deutsch publizierte, zunächst noch unter dem Doppelnamen C. P. Hammond-Bammel (vgl. die große Monographie: Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung, Freiburg 1985).

Einen Schwerpunkt ihrer Forschung bildete die *frühchristliche Bibelexegese* im Umkreis des Origenes. Das spiegelt sich auch in dem vorliegenden Sbd wider. Zehn der 18 Beiträge (Nr. 9–18) behandeln Themen aus diesem Bereich. Sie alle stehen in direktem oder zumindest indirektem Zusammenhang mit der Erforschung des Origenes, seiner Theologie und vor allem seines exegetischen Werkes, dessen große Bedeutung für die Geschichte der biblischen Exegese unbestritten ist. B. gehörte zu den international herausragenden und anerkannten Forscherinnen auf diesem Gebiet (vgl. außer der oben genannten Monographie von 1985 auch die Edition: *Origenis in Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri*, Vol. I, Freiburg 1990).

Der Bogen spannt sich von der altkirchlichen Auslegung der ‚Abschiedsreden Jesu', Joh 13–16; *„The Farewell Discourse in Patristic Exegesis"* (1992 = Nr. 9) über *„Die Hexapla des Origenes: Die hebraica veritas im Streit der Meinungen"* (1988 = Nr. 10), *„Law and Temple in Origen"* (FS E. Bammel, 1991 = Nr. 11) bis zu *„Adam in Origen"* (FS H. Chadwick 1989 = Nr. 12) und *„Die Juden im Römerbriefkommentar des Origenes"* (1990 = Nr. 13). Es folgt ein Beitrag zur *„Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief"* (1989 = Nr. 14; zu 1. Kor 14 und zur Auseinandersetzung mit dem Montanismus).

Die letzten vier Aufsätze sind der ältesten lateinischen Paulusexegese gewidmet: *„Die Pauluskommentare des Hieronymus: Die ersten wissenschaftlichen lateinischen Bibelkommentare?"* (1993 = Nr. 15); *„Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine"* (FS G. C. Stead, 1993 = Nr. 16); *„Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul"* (1992 = Nr. 17) und *„Rufinus, Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy"* (1992 = Nr. 18). Die zuletzt genannten Arbeiten, die z. T. direkt aufeinander Bezug nehmen und sich inhaltlich ergänzen, deuten schon in ihrem Titel darauf hin, daß es der Vf.in keineswegs nur um die Entfaltung altkirchlicher exegetischer Probleme oder um die zweifellos notwendige Erinnerung an frühchristliche Erkenntnisse und Erfahrungen im Umgang mit der Bibel ging. Stets werden die geistes- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen der Alten Kirche mit einbezogen. Es wird hingewiesen auf die religionsgeschichtlichen Verbindungen zur Gnosis und zum Manichäismus. Philosophische Fragestellungen werden aufgenommen und genauer untersucht. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Exegese ist ebenso im Blick wie die nach dem Verhältnis zwischen griechischer und lateinischer Patristik.

Um solche, allgemeinere Fragestellungen aus dem Bereich der frühen Kirche geht es vor allem im *ersten Teil* des vorliegenden Sammelbdes (Nr. 1–8). Im Vorwort verweist die Vf.in zunächst auf ihren bisher unveröffentlichten Beitrag: *„Peacemaking and Religious Tolerance in the Early Church"* (Nr. 6), der anhand einiger Beispiele (Irenäus; Klemens von Alexandrien; Origenes; Dionysius von Alexandrien) einen Überblick gibt über die geistesgeschichtlichen Kräfte, die das Konfliktfeld von Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche bestimmten und die das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie in ihrer Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte in einem neuen Licht erscheinen lassen. Etwas außerhalb dieser Thematik steht der erste Beitrag: *„The First Resurrection Appearance to Peter: John 21 and the Synoptics"* (1992), der auf einen möglichen tieferliegenden Zusammenhang zwischen Mt 14, 22–33, Seewandel des Petrus (vgl. auch Mk 6,45ff; Joh 6,16ff), und Joh 21,12f bzw. zwischen „Taufe" des Petrus in Verbindung mit der Erscheinung des Auferstandenen aufmerksam macht. – Nr. 2: *„Ignatian Problems"* (1982) geht auf die Probleme der Überlieferung der Briefe des Ignatius von Antiochia ein. Ausführlich (und recht kritisch!) werden die neueren Untersuchungen von J. Rius-Camps (1979) und R. Joly (1979) diskutiert und zugleich die eigentümliche Nähe und Distanz zwischen den Ignatius-Briefen und dem *Corpus Johanneum* (und Paulus) untersucht.

Die beiden folgenden Beiträge (Nr. 3 und 4) sind bestimmten Personen gewidmet: Justin dem Märtyrer (1984) und Herakleon (1986), d. h. einem christlichen Philosophen und einem einflußreichen Gnostiker, dessen Kommentar zum Johannesevangelium Origenes zu seiner ausführlichen Gegendarstellung herausgefordert hat, ein Thema, das die Vf.in in ihren Arbeiten zur Exegese des Origenes mehrfach berührt. Nr. 5: *„The State of Play with regard to Hippolytus and the ‚Contra Noetum'"* (1990) ist eine ausführliche und gründliche Besprechung von J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 1988. Nr. 7 *„Die Einheit des Glaubens und die Mannigfaltigkeit der Bräuche in der christlichen Überlieferung nach Irenäus"* (1990) entfaltet das in Nr. 6 angesprochene Thema im Hinblick auf den Osterfeststreit (Ende 2. Jh.) und den Ketzertaufstreit (3. Jh.). Und Nr. 8: *„Die Bekehrung derjenigen, die schon Christen sind"* (1988) berührt mehrfach die Beziehungen zwischen christlichem und philosophischem Denken in der antiken Welt, die am Schluß des Buches in den Beiträgen zu Augustin noch einmal anklingen und wodurch der Bd – trotz der sehr unterschiedlichen Themen, die in ihm behandelt werden, – eine gewisse innere Geschlossenheit erhält.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge ausführlicher zu würdigen. Da es sich um unveränderte Nachdrucke älterer und vor allem neuerer Arbeiten handelt, erscheint es wenig sinnvoll auf kleinere Versehen oder Druckfehler hinzuweisen. In Nr. 8 (98, Anm. 2) sollte aber doch der Verfasser des dort erwähnten Bdes zur Geschichte des Taufgottesdienstes (Leiturgia V) genannt werden: Georg Kretschmar.

Bemerkenswert sind vor allem die Gründlichkeit der in der Regel direkt aus den Quellen geschöpften Beiträge, die Behutsamkeit und Abgewogenheit des Urteils, aber auch die bisweilen überraschenden neuen Einsichten, die die Arbeiten vermitteln. Auch dort, wo der Leser den Ausführungen der Vf.in möglicherweise nicht gleich zustimmen mag, lohnt es sich, ihre Sicht zur Kenntnis zu nehmen. Der Verlust, den die Wissenschaft durch ihren frühen Tod erlitten hat, wird durch diesen Sbd besonders schmerzlich bewußt. Immerhin trägt er durch sein Erscheinen dazu bei, die Erinnerung an eine bedeutende Forscherin auf dem Gebiet der Patristik über ihren Tod hinaus lebendig zu erhalten.

Marburg Wolfgang A. Bienert

Brakmann, Heinzgerd: **Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum.** – Bonn: Borengässer 1994. VIII, 221 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3–923946–24–4

In the late early times, unlike the European continent, Africa had very little chance to receive the message of the Good News, Christianity. Only a tiny portion of this continent had been converted into Christianity. Otherwise, it remained dark until the modern time.

Some countries which had been converted into Christianity were those which are located in Eastern Mediterranean Sea, North Africa, and two countries in the western coast of the Red Sea. As a matter of fact, the evangelization of Africa presents chronological and geographical disparity. On this basis one may divide the period into three phases: *Phase 1 – Egypt and the western region of North Africa; Phase 2 – Aksum; Phase 3 – Nubia.*

Phase 1: The earliest evangelization of Africa struck roots on the Egyptian soil already in apostolic time. It was the result of evangelistic activity of St. Mark, the disciple of Saint Peter. In the second and third centuries Christianity began to spread in North Africa, west of Egypt through missionary activity of the Church of Rome. Temporarily the Church of North Africa flourished and produced prominent church fathers of great merit such as St. Augustine, Cyprian and Tertullian whose literary works mark a milestone in the history of early Christian literature. Many of their works survived; but the Church itself could not successfully resisted the tempest of the time and succumbed. In this regard the *Coptic Church* of Alexandria was in a better position in defending and preserving Christianity up to modern time.

Phase 2: There is quite a big chronological discrepancy between the first and the second phase. Until the first half of the fourth century we do not find organized church in Aksum. This of course does not exclude the possibility of isolated instances by individuals, particularly Christian merchants. The gap is not only chronological but also geographical. The advance of Christianity south of Egypt does not present geographical uniformity either. It skipped Nubia and struck root in Aksum. Probably the commercial ties of Aksum with Mediterranean countries paved the way for this precedence.

Phase 3: Nubia which was squeezed between Egypt and Aksum could not remain non-Christian country indefinitely. It was pressurized from north and south. As a result, it embraced Christianity. But the fate of the Church of Nubia was similar to that of North Africa. It flourished at least from the sixth to the thirteenth century and then disappeared once for all.

The work under review is entirely and exclusively devoted to Aksum. For the reason that Athanatius was not in office between the years 337–346, as a starting point was set 346. Rufinus seems to suggest that the consecration of Frumentius to have taken place immediately after the enthronization of Athanatius. The key word is *nuper*. If that is the case, the Ethiopian source is correct. According to *Ethiopian calendar*, which widely accepted, has 330 as the beginning date of Christianity, the equivalent of 337 G. C. Nevertheless, his general statement that Christianity introduced into Aksum in the first half of the fourth century is in line with the general trend.

His terse and precise approach prompt us to characterize his work rather as a synthetical. He infusely marshals his sources and let them speak for themselves. This is why he has long and protracted foot-notes, sometimes to the extent to fill the whole page. This kind of approach, no doubt, would be appreciated by the scholars who are familiar with the subject-matter; but a novice to this field of study would apparently opt for an analysis than rather a synthesis.

Applying this methodology he began discussing giving us a sound background about the culture, history and religion of Aksum in the pre-Christian time. The actual discussion about Christianity begins with the reign of King Ezanas, Constantine of Ethiopia. This king left us numerous inscriptions more than any of his predecessors. King Caleb in the sixth century comes remote second. The inscriptions cover the transitional period from paganism to Christianity. The author fully committed to these primary sources and would not like to twist them with secondary sources. The hagiographical tradition firmly believes that the introduction of Christianity into Aksum was a result of double effort of two brother-kings, Abraha and Asbaha. In passing, the author mentions the names of the two brothers.

In the following period of expansion and consolidation of Christianity, the author, inescapably, used hagiographical materials. He mentions the two groups of monks, who are termed in the sources as Saints and Righteous (men). But little or none is mentioned about their formative role in the cultural and religious sectors. Apparently they were the people who began the project of translating the Bible into Ge'ez. For that purpose they needed continual supply of writing material. We do not know for sure whether there was at all a soft writing material in Ethiopia before that time. Archaeological excavations brought to light only solid writing materials such as stone, metal and clay. Papyrus which was used as a writing material in Egypt grows in Ethiopia in abundance. However, so far we lack evidence whether it was used as a writing material; most probably the Nine Saints were the people who had suggested the preparation of vellum, which still is widely used in the circle of churchmen.

For many centuries monasteries maintained a school of calligraphy and ran a scriptorium. In other words, monasteries were the place where literary works were composed and preserved. The monastic libraries even today possess numerous codices of great literary and historic value. The monks were the people who introduced monasticism into Ethiopia which became the backbone of Christian religion. In fact, Christianity owes a lot to the monks for its existence. For this reason monasticism deserves more discussion than a few words. In the time of the successors of Caleb, primary sources have not received adequate attention. This is particularly true in connection with the legend of the coins. In my opinion they are of paramount importance for social, economic and religious history of the time. The author mentions the name of the kings who minted coins after Caleb; but analysis of legends is missing. On the other hand, I do not believe it is a safe conclusion to limit the time of the mintage of aksumite coins only up to the seventh century. In the light of some recent literary sources this conclusion should be reversed.

Coming back to the secondary sources, in the Ethiopian abridged chronicles, in connection with the King Gabra Masqal in the 6th century, mention is made that *Yared the hymnographer* and composer of church music lived and worked on hymns and church music during his reign. What the abridged chronicles consistently mention in short, is of great historical significance and should not escape our attention. If we trust our sources, Yared made an outstanding and lasting contribution in the field of hymnography and church music. As a matter of fact, he is what Romanos is for Greek Orthodox Church. In fact, they share common story about how they had been inspired. Yared is believed to be the author of Degwa, the hymnary for the whole year and its melody which alternately accompanied by two musical instruments, sistrum and drum (I believe prayer stick as a musical instrument was added later in the seventeenth century during the Gondarine Dynasty, probably during the reign of King Iyasu I). It is interesting to trace the origin of these musical instruments. I believe both are of foreign provenance from two different quarters. Sistrum was used in the temples of ancient Egypt. Whereas the origin of the drum should be sought in the Jewish Synagogue. How these two musical instruments from two diametrically opposing quarters found their way to Ethiopia is a siddle. It is a peculiar syncretism of significance lasting.

On this occasion one should note that the *Ethiopian Orthodox Church* is the only one among ancient churches which uses drum and sistrum in service outside the sanctuary and performs sacred dancing. In the sanctuary there is also an object which makes the Ethiopian Orthodox Church unique; that is the replica of the Ark of Covenant. In every church, without exception, this replica is the centre-piece of divine service. If there is no a replica on the altar of a church it is automatically disqualified and ceases to be a sacred place. The author laconically mentions the traditional information of Kebra Nagast that the Ark of Covenant was brought to Ethiopia and deposited in Aksum. The indispensability of the replica for divine worship was passed unnoticed.

In the part where he treats literature, both secular and sacred, are listed almost all published texts. In my opinion it is a considerable contribution to the history of meagre Ethiopian literature. Moreover, regarding patristics the author is one step ahead. He points out which works are preserved only in Ethiopic version. The only reservation that I have is about the classification of Physiologus as a patristic work. The anonymous translator of this work might be a churchman. But in my opinion this is not sufficient reason to be qualified as a patristic work.

It is without any doubt that this publication is a scholarly work of high standard. As one may infer from extensive bibliography the author had made an extensive research before and during the composition of the book. To do him justice one should mention that all the books which he had used are not included in the appended bibliography. In the course of reading one comes across the works which are not listed in the bibliography. Such an extensive research, in the long run, is rewarding. It enabled him to produce this commendable compact work an indispensable tool for Ethopian studies.

München Sergew Hable-Selassie

Brunert, Maria-Elisabeth: **Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff 1994. XLVIII, 465 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 42), kart. DM 118,00 ISBN: 3–402–03977–X

Die umfangreiche Diss. von Maria-Elisabeth Brunert widmet sich der Frage, warum im lateinischen Westen das Ideal der Wüstenaskese eine solch faszinierende Wirkung ausgeübt hat, obwohl es doch anders als im griechischen Osten hier keine Wüsten gibt. Die Arbeit beschränkt sich auf Gallien und damit auf den durch asketische Bewegungen und Autoren herausragenden Teil des Westens.

Die Arbeit ist in drei Kap. eingeteilt. Die *Einleitung* formuliert die Frage, warum das orientalische Ideal der Wüstenanachorese im Westen ein solches Echo fand (13). Die Vf.in gibt in der Einleitung einen kurzen Forschungsüberblick von Rübel (1904) bis Prinz (1989) und zeigt auf, wie die Toposforschung durchgehend die Untersuchungen bestimmt hat. Sie legt ihren Untersuchungen die Beschreibungen eremitischen Lebens, die ins Lateinische übersetzt wurden, zugrunde, speziell natürlich die *Vita Antonii*.

Das *erste Kap. „Die Herausforderung: Lateinische Berichte über orientalische Wüstenasketen"* (17–144) geht aus von der *Vita Antonii* und zeigt, wie durch die beiden lateinischen Übersetzungen und durch den Aufenthalt des Athanasius in Trier eine Herausforderung für die lateinische Askese entstand. Auf wenigen Seiten (26–63) führt sie aus, wie die Person des Antonius gleichsam einen Wettstreit mit diesem unter den lateinischen Asketen auslöste. Die überraschend schnelle Rezeption der *Vita Antonii* und ihres Ideals wird sehr klar herausgearbeitet.

Im *zweiten Kap. „Die Antwort des Westens: Neidvolle Bewunderung und Imitation"* (145–283) vertieft sie die im ersten Kap. aufgezeigte Initiative. Die hohe Bewunderung, welche die orientalischen Mönche genossen, führt zu der in den Viten sich niederschlagenden Behauptung, auch die gallischen Asketen seien zu den gleichen asketischen und spirituellen Hochleistungen fähig wie ihre orientalischen Vorbilder. Die Vf.in zeigt sehr schön auf, wie der Begriff der Wüste umgedeutet wird in Wälder, Gebirge, dünn besiedelte Regionen. Hier wird vor allem ein *koinobitisches Ideal* propagiert, nicht so sehr die individuelle Askese der Eremiten. Im Gallien des 6. Jh.s unterstehen die Mönche der Aufsicht des Bischofs. Deswegen wird die Beziehung einzelner Asketen zu Bischöfen untersucht.

Das *dritte Kap. „Das Ideal der Wüstenaskese in Gallien"* (284–407) zeigt die Besonderheit der gallischen Askese des 6. Jh.s. Nachdem die Vorbildfunktion der *Vita Antonii* im ausgehenden 5. Jh. zurückging – festgemacht wird dies an Lérins – treten nun eigene Schriften ergänzend und überbietend an die Stelle der *Vita Antonii*. Es sind dies neben der *Regula Benedicti* die Schriften des Gregor von Tours, die Vitae der Juraväter. Alle diese Faktoren fördern ein eigenständiges asketisches Bewußtsein und einen eigenen Stil.

Im *Anhang* (418–441) gibt die Vf.in eine Übersicht von typischen Motiven, Begriffen und Zitaten der asketischen Literatur, die ein detailliertes Überprüfen in den Quellen noch einmal ermöglicht. Die Arbeit wird abgeschlossen durch ein Namenregister. Ihr vorangestellt sind Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die hohe Qualität der Arbeit ergibt sich aus der umfassenden Quellenkenntnis und ihrer subtilen Interpretation. Die allgemeine Aussage von der Vorbildfunktion des orientalischen Mönchtums –

speziell die Vorstellung, Askese sei Flucht in die Wüste – wird unbeschadet der Verdienste der früheren Literatur hier überzeugend und fast abschließend dargelegt. Zugleich werden die Übergänge vom Ideal der *Vita Antonii* zur eigenständigen asketischen Form und deren literarischen Niederschlag in Gallien sehr deutlich. Zu loben ist die Kenntnis des orientalischen Mönchtums und der Umsetzung dieses Ideals im Westen. Da die westlichen asketischen Bewegungen relativ differenziert sind, mußte die Vf.in auch vielen Detailfragen nachgehen und eine immense Stoffülle bewältigen. Sehr überzeugend finde ich die Herausarbeitung der Umwandlung des geographischen Begriffs „Wüste" zu einem spirituellen Begriff der Askese. Daß sich solche Begriffe auch entleerten und als Topoi weitergereicht wurden, erklärt sich aus der Hochschätzung der ägyptischen Wüstenaskese und daraus, daß manche (etwa die Mönche von Lérins) dieses Ideal in etwas vordergründiger Art zu imitieren suchten (217).

Der Vf.in ist es gelungen, ein faszinierendes Kap. des spätantiken Umbruchs nicht nur wissenschaftlich überzeugend, sondern auch sehr ansprechend und in literarisch gefälliger Art darzustellen. Ihre Arbeit bedeutet einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der früheren Literatur und darf als große Leistung begrüßt werden.

Bochum Wilhelm Geerlings

Carleton Paget, James: **The Epistle of Barnabas.** Outlook and Background. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 319 S. (WUNT 2. Reihe, 64), kart. DM 88,00 ISBN: 3-16-146161-4

Wer sich für eine Diss. jahrelang mit einer einzigen Schrift der frühchristlichen Literatur befassen muß, dürfte in der Regel dazu neigen, eine solche Schrift zu wählen, die ihm sympathisch ist. Vielleicht läßt es sich so erklären, daß der *Barnabasbrief* in der deutschsprachigen Forschung ein fast völlig unerschlossenes Feld darstellt: Barn ist unsympathisch. Nach einer verbreiteten Meinung ist er „wohl das seltsamste Dokument der urchristlichen Literatur, ein zeit- und theologiegeschichtlich schwer einzuordnender Einzelgänger, unergiebig für kirchen- und verfassungsgeschichtliche Fragen, dürftig in seiner eigenen Leistung und durch die Verbindung von Banalität und Prätention weder literarisch noch theologisch attraktiv" (Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975/1981, 612). Hinzu tritt die schroffe Judentumspolemik des Schreibens. So verwundert es nicht, daß Barn die deutsche Forschung in diesem Jh. lediglich zu einem Kommentar (H. Windisch, 1920 im HNT) und zwei Monographien[1] angeregt hat; auch an einschlägigen Aufsätzen herrscht bezeichnender Mangel. Wurde Barn überhaupt Interesse entgegengebracht, so war dieses quellenkritisch orientiert.

So verständlich dieses Forschungsdefizit ist, so bedauerlich ist es auch! Denn dem mangelnden Interesse der Forschung steht die Popularität, vereinzelt sogar die kanonische Anerkennung des Barn in der Alten Kirche gegenüber. Die Rezeption und Wirkung dieses rätselhaften Schreibens – mit Folgen bis in die Gegenwart hinein – dürfte die zahlreicher ntl.er Schriften übertreffen. Auch aus einer systematischen Sicht wird es zweckmäßig sein, die Quellen des christlichen Antijudaismus präzise zu studieren und theologiegeschichtlich wie textpragmatisch möglichst konkret zu situieren.

Die hier zu besprechende, umfassend angelegte Studie entspricht daher einem dringenden Desiderat. In einer deutschen Reihe publiziert, entstand sie unter Anleitung von W. Horbury und wurde 1992 von der Univ. zu Cambridge als PH.D.-Diss. angenommen (Gutachter: H. C. Chadwick, O. Skarsaune).

James Carleton Paget erschließt das Schreiben in vier Umläufen. Der *erste Teil* (3–70) widmet sich den klassischen *Einleitungsfragen*: Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung, Gattung und Abfassungszweck. C. P. plädiert wieder vorsichtig für eine Redatierung des Barn, und zwar in den Prinzipat Nervas (96–98 n. Chr.). Er lokalisiert das Schreiben in Alexandrien und verteidigt unter gattungskritischem Aspekt (in einem allzu knappen Kap.: 42–45) seinen epistolaren Charakter. Diese Einschätzung steht im Zusammenhang mit dem vermuteten Abfassungszweck, auf den C. P. einen Schwerpunkt seiner Untersuchung legt (46–70): Barn reagiere apologetisch-polemisch auf eine Situation, in der unter Nerva neue Hoffnungen auf eine Wiedererichtung des Jerusalemer Tempels wach werden und viele Christen sich zur jüdischen Religion und deren Praktiken hingezogen fühlen.

[1] Ph. Haeuser, Der Barnabasbrief neu untersucht und erklärt, Paderborn 1912; K. Wengst, Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, Berlin 1971 (AKG 42); vgl. auch die von Wengst besorgte Textausgabe in SUC 2, Darmstadt 1984.

Die Thesen dieses ersten Teils knüpfen mit Datierung und Lokalisierung an die ältere Forschung an. Es gelingt dem umsichtig und kenntnisreich argumentierenden Vf., gewisse Zweifel an der gängigen These zu wecken, der Passus 16,3f sei auf das von Hadrian veranlaßte Projekt eines Jupitertempels an der Stelle des alten jüdischen Heiligtums zu beziehen, so daß Barn um 130 n. Chr. zu datieren sei (22–26). Für Alexandria scheinen mir stärkere Argumente zu sprechen als etwa für das von K. Wengst bevorzugte Kleinasien. Hingegen ist die Datierung in den Prinzipat Nervas keineswegs als gesichert anzusehen. Dabei soll nicht in Frage gestellt werden, daß manches für eine Redatierung des archaisch wirkenden Schreibens spricht, daß sich ferner nach dem Ableben des letzten Flaviers eine Wendung zugunsten des Judentums abzeichnete und die von C. P. vermuteten Stimmungen prinzipiell denkbar sind. Jedoch fehlen die Belege für eine Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels, und die von C. P. ausgewertete Münzlegende *FISCI IVDAICI CALVMNIA SVBLATA* belegt nicht mehr als die Reorganisation des *fiscus Judaicus* durch den ersten Adoptivkaiser. Wenn C. P. der textpragmatischen Situierung durch Wengst vorwirft „Wengst has perhaps squeezed a little too much juice from only a few Greek words" (234; scil. Ignatius, Philad. 8,2), so trifft dieser Vorwurf weniger Wengst (dessen Hinweis auf die christlichen Judaisierer in Philadelphia nur ein Baustein im Rahmen eines umfassenden Begründungssystems ist) als vielmehr gerade die Auswertung der fragmentarischen Münzlegende durch den Vf.

Deutlich wird dies, wenn von solch unsicheren historischen Prämissen her auf die tagespolitisch-antijüdische Ausrichtung des Barn geschlossen wird. C. P. knüpft hier freilich an eine die englische Barn-Forschung beherrschende Tradition an[2], der die kontinentale – etwa von Windisch und Wengst repräsentierte – Auslegung gegenübersteht. Gegen die von C. P. vorgelegte Lösung sprechen m. E. folgende Gründe: die vorausgesetzte polemische Situation ist weder innerhalb des Textes (nicht vom vorfindlichen Judentum, sondern vom Israel der Schrift ist primär die Rede!) noch extratextual nachzuweisen; Barn beantwortet keine Fragen, die bei einem Juden bzw. einem zum Judentum neigenden Christen anzunehmen wären; vielmehr nötigt der bezeichnende Kontrast zwischen dem (enormen) formalen Aufwand der Schrifterklärung und dem dadurch erzielten (spärlichen) theologischen Ergebnis, das sich weithin gar nicht in Lebenspraxis umsetzen läßt, zu dem Schluß, daß es Barn überhaupt um die Frage nach der formal-hermeneutischen Legitimität christlicher Schriftnutzung geht. Diese Annahme wird durch die ausdrückliche Beschreibung der Darstellungsabsicht in Barn 1,5 gestützt und läßt sich, wie vor allem H. von Campenhausen gezeigt hat (Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 76–244), frühnachntl. vielfach belegen. Die Frage nach dem Recht an den heiligen Schriften und, damit verbunden, nach der bundestheologischen Identität wie dem heilsgeschichtlichen Ort der jungen Kirche war nichts weniger als eine „somewhat academic debate within the Christian community" (55); hier ging es um eine Überlebensfrage in der frühkirchlichen Schwellenphase! Das Christentum verstand sich nicht mehr als Teil der jüdischen Religion, sah sich jedoch mit der Aporie konfrontiert, im Gottesdienst, theologischen Schulbetrieb usw. faktisch mit den Schriften einer anderen Religion die eigene Existenz zu deuten. P. M. van Buren hat die aus solcher „Leihidentität" (E. Brocke) resultierende Verlegenheit etwas spitz mit dem Bild vom *reading someone else's mail* illustriert[3]: Die eigene, christliche Identität ist in der *eigenen* heiligen Schrift (dem *AT*) nicht bezeugt, die „eigene" heilige Schrift bezeugt eine für Christen als überwunden und fremd geltende Heilsordnung. Daß die Christen sich darum mühen mußten, die heiligen Schriften der Juden besser zu verstehen als diese selbst, hat gerade bei ihren Kritikern mancherlei Anstoß erregt (vgl. z. B. Celsus nach Origenes, Cels. 2,4; 6,29; Tertullian, Apol. 21,1f; Eusebius, Praep. 1,2,5). Dieses hermeneutische Ringen um das AT ist Hauptthema und Abfas-

[2] Vgl. v. a. S. Lowy,The confutation of Judaism in the Epistle of Barnabas, in: JJS 11 (1960), 1–33; M. B. Shukster / P. Richardson, Temple and Bet Hamidrash in the Epistle of Barnabas, in: S. G. Wilson (Hg.), Anti-Judaism in early Christianity II: Separation and polemic, Waterloo 1986 (ScJud 2), 17–31; W. Horbury, Jewish-Christian relations in Barnabas and Justin Martyr, in: J. D. G. Dunn (Hg.), Jews and Christians. The parting of the ways A.D. 70 to 135, Tübingen 1992 (WUNT 66), 315–345.

[3] On reading someone else's mail: The Church and Israel's Scriptures, in: E. Blum / C. Macholz / E. W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 595–606.

sungszweck des Barn. Deshalb versteht er es im ganzen als *Prophetie*, typisiert und allegorisiert es nach Kräften und bezieht es in jedem Fall ausschließlich auf die christliche Existenz. Daß solche Selbstdefinition eher zu polemischen Ausfällen gegen die *hermeneutischen Konkurrenten* führt als die gängige *Adversus Judaeos*-Literatur, ist mitunter bemerkt worden (vgl. L. Gaston, Retrospect, in: S. G. Wilson [Hg.], a.a.O., Anm. 2, 163–174, hier: 163f). Natürlich berücksichtigt auch C. P. die Eigenart des Barn als exegetische γνῶσις (z. B. 46–49; 55f; 258–260), aber im ganzen verdrängt bei ihm doch die postulierte Auseinandersetzung mit der Synagoge den eigentlichen, hermeneutisch *ad intra* gerichteten Skopus des Schreibens. So gesehen scheint mir die Erklärung der Darstellungsabsicht des Barn durch K. Wengst nach wie vor eine überzeugende Lösung, die C. P. weder widerlegt noch durch eine besser gesicherte Erklärung ersetzt hat. Die Geschichtsferne des um die „zeitlose" Schrift ringenden Barn läßt die Möglichkeit einer konkreten geschichtlichen Situierung nicht mit dem von C. P. vertretenen Optimismus beurteilen.

Der *zweite Teil* (71–100) führt unter kritischer Berücksichtigung sämtlicher relevanter Forschungsansätze in die *literar- und quellenkritische Diskussion* des Barn ein. C. P. verwirft mit zwingenden Gründen Interpolationstheorien (hier herrscht mittlerweile Konsens) und bestätigt im ganzen sowohl die Traditionsgebundenheit des Schreibens als auch (in modifizierter Weise) die Annahme der Verarbeitung von Testimonienmaterial. Gegenüber der bisherigen Forschung setzt C. P. eigene Akzente, wenn er Barn nicht als relativ unselbständigen Kompilator eines einheitlichen Schulguts versteht, sondern als kreativen Theologen, der – durchaus im Rahmen einer Schultradition – spannungsreich-disparates Überlieferungsgut selbständig kombiniert, redigiert und weiterschreibt. Was auf diese Weise theoretisch fundiert wurde, wird im *dritten Teil* (101–185) in materialer *Einzelanalyse und -auslegung* von Barn 2–16 sorgfältig dokumentiert.

C. P. holt mit seiner Kritik am *scissors and paste*-Modell (178) für Barn nach, was die Synoptikerforschung mit ihrer redaktororientierten Kritik der klassischen Formgeschichte seit drei Jahrzehnten geleistet hat. Der Vf. erzielt hier, an K. Wengst anknüpfend, einen wesentlichen methodologischen Fortschritt und vermag seine Deutung in steter Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur und mit vergleichendem Blick auf die frühjüdische und frühchristliche Parallelliteratur überzeugend zu begründen. Vorbehalte sind freilich dort gegen die Interpretation anzumelden, wo sie auf die direkt polemisch-apologetische Textfunktion rekurriert und Kritik am Tempelvorhaben voraussetzt (z. B. 172–174) oder aus den strikt schriftgebundenen Ausführungen von Barn auf Christen schließt, die sich beschneiden lassen wollen (z. B. 149), sich vom Tempelkult angezogen fühlen (z. B. 157) usw. Hier gerät C. P. in die Gefahr des *mirror-reading*. Nicht um aktuelle Tagesfragen geht es Barn, sondern um die Frage nach der rechten Auslegung der Heiligen Schrift. Opferkult und Beschneidung etwa werden aus den gleichen – schrifthermeneutischen – Gründen behandelt wie der Sündenbock (Barn 7,6–11), die junge Kuh (Barn 8,1–6) oder die levitischen Speisegesetze (Barn 10). An den Sachfragen selbst hängt dabei offenkundig kein aktuelles Interesse.

Der *vierte Teil* (186–260) ordnet das Schreiben textkundig in den *theologiegeschichtlichen Kontext* des Frühjudentums (Texte von Philo und Strabo; Orac. Sib.; qumranische Literatur) und des Frühchristentums (Stephanus-Kreis; Paulus; Hebr; johanneisches Schrifttum; die von Ignatius, Philad. kritisierten Gegner; die bei Origenes, Cels. 2,3, beschriebenen Judenchristen; Kerygma Petri; Justin, Clemens Alexandrinus, Origenes) ein und zieht eine rezeptionsgeschichtliche Bilanz: Barn war bis zum Ende des vierten Jh.s vor allem im ägyptisch-alexandrinischen Raum ein vielgelesenes Werk, das in der Regel zu den Antilegomena gezählt wurde, im Einzelfall (Didymus der Blinde, möglicherweise Clemens Alexandrinus) sogar kanonischen Rang gewann. Die Wertschätzung des Barn in der Alten Kirche erklärt C. P. sachgerecht gerade auch mit seinem hermeneutischen Charakter (257f). Ein hilfreiches Resümee (261–264), eine repräsentative Bibliographie (265–285) und recht nützliche Quellen-, Autoren- und Sachregister beschließen den Bd (287–319).

Fazit: Diese Monographie fördert das Verständnis des Barn erheblich. Sie berücksichtigt mit beeindruckender Kompetenz das relevante Quellenmaterial, setzt sich fair und souverän mit der einschlägigen Sekundärliteratur auseinander, berücksichtigt dabei auch ohne Einschränkung die französische und deutsche Forschung (Zitate aus der deutschsprachigen Literatur sind freilich regelmäßig fehlerhaft: vgl. 31; 48, Anm. 253; 54, Anm. 278; 117, Anm. 81; 127, Anm. 118; 179; 179f, Anm. 362; 184, Anm. 380; 185; 188, Anm. 12; 221). Sie weist mit ihrem redaktionskritischen Schwerpunkt methodologisch nach vorn und vertritt mit besonnener Argumentation und in leserfreundlich-klarer Darstellung eine profilierte eigene These zum Abfassungszweck und zur Situation des Schreibens. Auch wenn diese These m. E. den von der kontinentalen Forschung und namentlich von K. Wengst gesetzten Deutungsstandard nicht zu überwinden vermag, so ist sie doch so umsichtig begründet, daß sie von aller weiteren Barnabas-Forschung sehr genau zur Kenntnis zu nehmen ist.

Paderborn Knut Backhaus

Harl, Marguerite: **Le déchiffrement du sens.** Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse. – Paris: Études Augustiniennes 1993. 471 S. (Série Antiquité, 135) ISBN: 2–85121–129–3

Unter dem Titel „Le déchiffrement du sens" veröffentlicht Marguerite Harl, welche lange Jahre den Lehrstuhl für nachklassisches Griechisch an der Sorbonne innehatte und sich in den letzten Jahren vor allem mit der LXX beschäftigte, eine Reihe von Studien, die sie von 1961 an herausgegeben hat. In einem kurzen Vorwort erklärt sie, was sie zu dieser Veröffentlichung veranlaßte und erläutert zudem, daß sie unter der *Dechiffrierung* des Sinnes die ungeheuren Anstrengungen versteht, welche die Kirchenväter unternommen hatten, um den Sinn der Heiligen Schrift und der Menschheitsgeschichte herauszuarbeiten.

Zur weiteren Erklärung ihres Hauptanliegens holt die Vf.in in der Einleitung zu einer breiten und sehr lesenswerten Darstellung der patristischen Forschung aus, welche in Frankreich, besonders in Paris, seit 1945 bis 1989, vor allem unter dem Einfluß von Henri-Irénée Marrou, aber auch unter dem Eindruck der neuen Entdeckungen („Petrusgrab", Toura, Nag Hammadi und Qumran) unternommen wurde.

Es folgt eine *einleitende Studie* über die *sprachlichen Ausdrucksformen* der religiösen Erfahrung bei den griechischen Vätern aus dem Jahr 1975 (29–58). Es geht darin vor allem um ihre aus der Philosophie und besonders aus der Bibel abgeleitete symbolische Sprache. Der erste Teil der Sammlung ist Origenes und seiner biblische Sprache gewidmet (59–176). Es werden darin die „Semantik der biblischen Sprache" (81–87), die Schwierigkeit („obscurité") des biblischen Ausdruckes (89–126), antignostische Polemiken (127–135, 137–149) sowie die biblischen Bilder „Mund" und „Herz" (159–176) behandelt. Zu beachten ist dabei vor allem die Studie, in welcher aufgezeigt wird, wie Origenes angesichts der „Dunkelheiten" in der Schöpfung, im Leben Jesu und vor allem in der Bibel von seinen Leuten die Ehrfurcht des Glaubens verlangte und sie zum Warten auf die Erleuchtung anregte (vgl. bes. 114f).

Im *zweiten Teil* werden fünf Untersuchungen zu Origenes, *Peri Archon* vorgestellt (177–272). Am lesenswertesten sind die zwei Studien über die „Übersättigung" in der Schau (*koros*) und den Fall der Geistwesen (191–223) und über den Aufbau und die innere Kohärenz von *Peri Archon* (225–246).

Im *dritten Teil* behandelt die Vf.in Fragen der *Bibel, der Theologie und der Mystik* bei Gregor von Nyssa und den Kappadozier (279–413). In zweien dieser Studien befaßt sie sich mit der Art, wie Gregor von Nyssa Mose als Ideal des Bischofs hinstellt (301–306 und vor allem 335–370). Gut zu beachten ist auch die Arbeit über die Verlobung und Hochzeit in den Kommentaren zum Hohenlied (395–413).

Im *abschließenden Teil* geht es um die *kulturelle Umwelt* der Alten Kirche (415–453). In einer ersten Studie steht die Stellung der Kirche zur Schule in Frage. Die zweite Untersuchung hingegen geht auf die Polemik gegen die profanen Feste im Osten des vierten Jh.s ein. Es folgen noch die Verzeichnisse der Bibelstellen, der griechischen Wörter und der wichtigsten Sachen, welche ohne Zweifel die Benützung dieser Sammlung erleichtern.

Es ist nicht möglich, hier weiter auf die Einzelheiten der durchwegs wertvollen Studien einzugehen. Zu ihrer weiteren Empfehlung – sollte das nötig sein – darf indes daran erinnert werden, daß H. es immer verstand, in ihrem Lehren und Forschen die Anregungen von vielen Seiten aufzunehmen. Sie hatte aber nicht nur das Glück, mit hervorragenden Kollegen zusammenzuarbeiten – und es waren im Paris der letzten fünfzig Jahre nicht wenige –, sondern sie besaß auch die Gabe, die Arbeit „en équipe" zu organisieren und ihre Schüler und Mitarbeiter ihrerseits vielfältig anzuregen.

Rom Basil Studer

Ireneo de Lyón: Demostración de la Predicación Apostólica. Introducción, Traducción y Notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose. – Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1992. 261 S. (Fuentes Patrísticas, 2) ISBN: 84–86987–32–6

Irenée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, tradition et notes par Adelin Rousseau. – Paris: Les éditions du Cerf 1995. 412 S. (Sources Chrétiennes, 406) ISBN: 2–204–05110–1

Zwei neue Ausgaben der *Epideixis*, der nach *adversus haereses* verfaßten kleinen katechetischen Schrift des Irenäus, liegen vor. E. R. Pose hat eine neue kastilianische Übersetzung aus dem Armenischen (im folgenden FP) angefertigt und legt sie in vorzüglicher Ausstattung vor. Eine sehr ausführliche Einleitung mit vielen Informationen führt in das Werk ein, erschließt den Text und alle mit

ihm aufgegebenen Fragen. Den fortlaufenden Text begleitet ein überreicher Anmerkungsapparat, den P. vor allem aus dem großen Werk Antonio Orbes zusammengestellt hat. So findet die kurze Schrift des Lyoner Bischofs eine Erklärung und eine profunde Kommentierung, die immer auch das ganze irenäische Opus berücksichtigt. Die aus Orbes weitgestreutem Werk herangezogenen Texte sind auf diese Weise einem großen Leserkreis zugänglich. Man wird sie mit Gewinn lesen, muß aber berücksichtigen, daß sie nicht immer einen präzisen Kommentar exakt zu der Stelle der *Epideixis* bilden wollen, bei der sie notiert sind. Oft sind sie das Ergebnis einer Gesamtsicht Orbes, die er aus dem Befund der frühen Patristik und der häretischen Literatur entwickelt und die weit über den irenäischen Text hinausreicht.

Drei Jahre später ist die Ausgabe von Adelin Rousseau (im folgenden SC) herausgekommen, die P. nicht mehr berücksichtigen konnte und nur in einer Fußnote zu Beginn erwähnt. R. bereichert die Irenäus-Forschung durch eine herausragende Leistung. Abgesehen von seiner erschöpfend gründlichen Einleitung bietet er eine sehr wörtliche lateinische Übersetzung des armenischen Textes. Sie wird im Text durch mit großer Sicherheit zu erschließende griechische Worte vervollständigt und ist mit einem kleinen textkritischen Apparat versehen. In seiner modernen französischen Übersetzung versucht R., zum Grundtext des Irenäus und seinen Intentionen vorzudringen. Mit ausführlichen Anmerkungen, die fast die Hälfte des Buches ausmachen, rechtfertigt er seine Sicht und gibt er eine Fülle von Anregungen und Hilfen zum Verständnis des Textes wie des irenäischen Werkes. Wie schon bei der großen Edition von *adversus haereses* in den Sources Chrétiennes kommt es R. vor allem darauf an, Irenäus sprechen zu lassen und ihn aus sich selber zu verstehen.

Der Rez. stellt im folgenden beide Ausgaben parallel vor. Der Text der *Epideixis* gliedert sich in eine Einleitung, die Darstellung der apostolischen Verkündigung, die Beweisführung aus den Propheten und ein Schlußwort. P. arbeitet mit den herkömmlichen Kap.n, deren Einteilung bekanntlich auf von Harnack zurückgeht, und versieht sie mit kleinen Überschriften. Da er sich nicht von der doch *sekundären Kap.einteilung* durch von Harnack löst, kommt er, anders als R. nicht zu einer neuen Einschätzung der inneren und äußeren Strukturierung der *Epideixis*. So läßt er etwa den prophetischen Beweisgang schon mit Nr. 42 beginnen, obwohl er zur ersten Hälfte eindeutig zum vorangehenden Teil gehört. R. hebt eine sehr klare innere und äußere Gliederung hervor und versieht den Text mit Zwischenüberschriften. Wer sich die Mühe macht, die Sinnabschnitte nachzuprüfen, erkennt, wie wenig begründet ältere Vorurteile sind, nach denen Irenäus ohne eine klare und durchdachte Konzeption geschrieben habe.

Epid. 1: Die Erklärung R.s anläßlich der Bemerkung des Irenäus, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengefügt ist, läßt im Blick auf die irenäische Anthropologie an Klarheit nichts zu wünschen übrig (SC 357–364). P. weist mit Orbe (FP 53–55) auf die antignostischen Akzentuierungen hin. *Epid. 2* (SC 85–87): Der Aufweis R.s, wie Irenäus in diesem Zusammenhang Heiden, Juden und Häretiker unterscheidet, ermöglicht ein vertieftes Verständnis des Textes. *Epid. 3* (SC 87 mit S. 234f): R. markiert treffend die irenäische Sicht der Glaubensgewißheit, die keine defiziente Form von Wissen bedeutet, sondern sich in dem gründet, der wahrhaftig existiert. Die apostolische Verkündigung beginnt mit der Erinnerung an die Glaubensregel, den bei der Taufe empfangenen Glauben. So erscheint es doch sachgerechter, die Zäsur nicht erst mit Epid. 4 (so P.) vorzunehmen, sondern schon bei Epid. 3 b (mit R.) einzusetzen.

Epid. 6f: Die „drei Kap." des Taufglaubens werden von R. wie von P. präzis und durchsichtig wiedergegeben und erläutert. P. fügt ausführliche Deutungen von Orbe hinzu. Mit *Epid. 8* beginnt ein neuer Gedankengang, der von der Schöpfung des Menschen bis zur Menschwerdung Christi führt (SC 95). *Epid. 9f* (FP 71–79): Besonders reichhaltig sind die Erläuterungen zu den Himmeln, den Engeln und der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und den Heiligen Geist. Es spricht einiges dafür, daß R. (SC 97) mit der Übersetzung im Recht ist, daß Gott „für immer" durch sein Wort verherrlicht wird.

Epid. 11 mit *22*: Bei den irenäischen Aussagen über die Erschaffung des Menschen verdient die Rede vom Bild und Gleichnis Gottes größte Aufmerksamkeit. Den subtilen Erörterungen von Orbe (FP 79 – 80. 106–108) steht die Auffassung von R. (SC 248–251. 363–371) gegenüber, der sich gegen eine scharfe terminologische Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ausspricht. Erhellend ist die Darstellung der spezifisch irenäischen christologischen Begründung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Orbe korrigiert (SC 257–261).

Epid. 25: Ob mit R. (SC 121) der armenische Text irrtümlich „Leiden" statt „Pascha" hat, muß offenbleiben. Auf jeden Fall fließt für Irenäus beides ineinander, wie P. zeigt (FP 111). – *Epid. 26*: Irenäus spricht vom „Finger Gottes", der den Dekalog auf die Tafeln geschrieben hat. Der armenische Text erscheint unklar. Ist der Finger mit R. der vom Vater ausgesandte Heilige Geist (SC 263)? Oder muß man an die vom Vater im Heiligen Geist verfaßte Gravur der Gesetzestafeln denken (FP 112)? – *Epid. 31*: Hier ist wiederum deutlich ein neuer Abschnitt zu erkennen (SC 127): Im folgenden handelt Irenäus von der Menschwerdung des Sohnes und seinem Werk. – Vermerkt seien die inhaltsschweren Anmerkungen Orbes zur Ökonomie der Menschwerdung (FP 117–127).

Epid. 34: R. erklärt die irenäische Auffassung von der schöpferischen Gegenwart des Wortes in allen Dimensionen der Welt, die durch die Kreuzigung sichtbar wird (SC 272–277). Zu vergleichen ist Justin, bei dem Plato im Hintergrund steht. R. druckt im Anhang schöne Paralleltexte Gregor von Nyssas ab (SC 372–376) und bietet eine Auslegung über das Wort, das in die ganze Schöpfung eingezeichnet ist (adv. haer. V 18,3, SC 377–384).

Mit Recht korrigiert er Orbes Auffassung von einer „unsichtbaren Kreuzigung des Wortes", die neben anderem von Pose in den Anmerkungen zu *Epid. 34* wiedergegeben wird (FP 128–134) und P. selber zu der irrigen Überschrift von der „kosmischen Kreuzigung" führt.

Epid. 38: R. kann doch gute Gründe dafür anführen, daß der Text im folgenden Sinne zu verstehen ist: „Wenn jemand seine Geburt aus der Jungfrau nicht annimmt, wie kann er dann seine Auferstehung von den Toten annehmen? Denn es wäre nichts Erstaunliches und Unerwartetes, daß einer der nicht geboren ist, auch n i c h t von den Toten aufersteht. Wir könnten auch nicht von Auferstehung bei jemanden reden, der nicht gezeugt worden wäre . . ." So wird gegenüber P. wie auch der Mehrzahl der anderen Übersetzungen ein klarer Sinn erreicht.

Epid. 43: Die kontrovers erörterte Frage, mit welcher Interpretation von Gen 1,1 Irenäus vom präexistenten Sohn sprechen will, wird von R. klar beantwortet und ausführlich begründet (SC 290–296): „Ein Sohn war am Anfang, dann schuf Gott Himmel und Erde." P. (FP 148–151) gibt Orbe wieder: „Am Anfang schuf Gott einen Sohn . . ." Orbes aufwendige Interpretation, die besonders Tertullian heranzieht, muß in obliquo bleiben. Bleibt man im Rahmen des irenäischen Textes, gibt es keine Alternative zu R. Mit dem verderbten hebräischen Zitat läßt sich kein sicheres Argument gewinnen.

Epid. 45: Zur Offenbarung Gottes unter den Menschen durch den Sohn gibt R. (SC 300f) die zutreffende Erläuterung, daß die Inkarnation in der Fülle der Zeit durch die Theophanien im AT vorbereitet wird und schon in gewisser Weise mit der Schöpfung anfängt, wobei der Sohn vor der Menschwerdung unsichtbar bleibt. *Epid. 47*: P. (FP 157f) deutet die Prophetie von der Salbung (Ps 44 (45), 7–8) mit Orbe auf eine prähistorische vorzeitliche Salbung des Sohnes, „sofern er Gott ist". Man vergleiche dazu Orbes Schema von einer *creatio prima* durch den Vater und einer *creatio secunda* durch das Wort, die vom Heiligen Geist aktuiert wird. Richtig ist freilich die Übersetzung: „der Gott ist", und die Deutung auf die Geistsalbung bei der Taufe am Jordan. Weitergehende Spekulationen tragen die Texte nicht (mit R. SC 303f).

Epid. 48: Bei der Deutung von Ps 109 (110) auf den Sohn wird man kaum mit P. zu übersetzen haben, David habe verkündet, daß der Sohn „als erster zur Existenz gekommen sei", sondern daß er „vor allem existiert" (FP 158; SC 305). Hilfreich sind Orbes Erklärungen zu Gott als dem Richter (FP 158f).

Epid. 52: Hier ist wiederum unübersehbar eine Zäsur vorhanden. Die Beweistexte über die Präexistenz des Sohnes sind abgeschlossen, und es beginnt die Prophetie über die Inkarnation. *Epid. 53*: Die schwierige Wendung vom menschlichen Namen, den Christus als „Irrtum" mit den Menschen teilt, versucht Orbe (FP 164f) mit einem Hinweis auf das Philippus-Evangelium zu retten. Der Satz über die Salbung durch den Sohn löst sich nicht glatt auf. Irenäus hat ihn direkt von Justin übernommen, ohne die Spannungen zu seiner sonstigen Auffassung auszugleichen. An eine Interpolation (so R. SC 311f) sollte man nicht denken. Orbes Unterscheidungen (FP 166f) bleiben auch in diesem Zusammenhang mühsam.

Epid. 54: Zur Idee der Schmerzlosigkeit der Geburt aus der Jungfrau gibt Orbe reiche Erläuterungen (FP 164f).

Epid. 66: Irenäus gibt deutlich zu erkennen, daß er die vorausgehende Beweisführung abschließt und einen neuen Abschnitt beginnt (vgl. schon Froidevaux und jetzt R., SC 322f). *Epid. 70*: Warum Irenäus in bezug auf den Hervorgang des Logos aus dem Vater große Zurückhaltung übt, wird umsichtig von Orbe erläutert (FP 188–189). *Epid. 72*: Orbes Erklärungen zur leibhaftigen Auferstehung Christi (FP 192–194) bringen die spezifisch irenäische Sicht zur Geltung. *Epid. 83*: Mit reichen Erläuterungen erschließt Orbe die Deutung von Ps 67 (68), 18–19 und Ps 23 (24), 7–10 auf die Himmelfahrt Christi (FP 202–204, 205–208).

Epid. 85: Hier liegt wiederum ein Einschnitt vor, der von P. wie R. hervorgehoben wird. Von jetzt an ist von der Kirche die Rede, die durch das prophetische Zeugnis angekündigt wird. Mit R. (SC 337f) sollten beim Blick auf das Gericht neben den abständigen Engeln die Häretiker als Verächter der Wahrheit hervorgehoben werden. *Epid. 90*: P. (FP 213) schreibt irrtümlich Jesaja statt Jeremia.

Der Leser blickt dankbar auf die beiden Ausgaben der *Epideixis*. Sie zeigen, indem sie einander ergänzen, die hohe Qualität und durchdachte Konzeption dieser kleinen Schrift des Lyoner Bischofs, die mit Recht als Schlüssel für seine Theologie verstanden werden kann. Der deutsche Leser kann an P. und R. nicht vorbeigehen. Da beide infolge der Erscheinungsbedingungen einander nicht berücksichtigen, bleibt ihm die Mühe um die Sprachen nicht erspart.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien III. Übers. und eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg: Herder 1995. 336 S. (Fontes Christiani, 8/3), kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-22127-6

In schneller Folge legt Norbert Brox im Rahmen der *Fontes* das bedeutsame Buch III von *adversus haereses* vor, mit dem Irenäus der Gnosis gegenüber mit dem positiven Aufweis eines christlichen Gotteszeugnisses beginnt, das Gott aus dem Gefüge der ganzen Heiligen Schrift als den Schöpfer und Erlöser des Menschen erkennt. Zur allgemeinen Charakteristik sei dem Rez. der Rückverweis auf die Besprechung der ersten beiden Bde gestattet (ThRv 90 [1994], 464–466). Die dort getroffenen Feststellungen, auch die kritischen Bemerkungen, bestätigen sich auch für Buch III.

Vf. übernimmt den Text der *Sources Chrétiennes* und stellt ihm seine eigene deutsche Übersetzung zur Seite. Dabei muß die besondere Problematik einer Übersetzung des Irenäus noch einmal deutlich benannt werden. Ein deutscher Text kann sich nicht einfachhin als eine Übersetzung der lateinischen Übersetzung, der armenischen Teile sowie der griechischen Fragmente und Stücke verstehen, sondern muß versuchen, über diese Vorlagen hinaus zum nicht erhaltenen Original vorzudringen, um die authentische Auffassung des Autors wiederzugeben. Hier hat A. Rousseau in den SC mit seiner griechischen Rückübersetzung und dem modernen französischen Text eine gewichtige, wohl überlegte und gut begründete Vorgabe gemacht, an der eine deutsche Version nicht vorbeigehen kann. Vf. folgt Rousseau weitestgehend unter philologischen Gesichtspunkten, bezüglich der Schriftzitate, der Zitate anderer Autoren, der Sacherschließung des Textes und der Querverweise innerhalb des *Irenäischen Werks*. Zurückhaltung übt er bei inhaltlichen Interpretationen, die nach Lage der Dinge für den Grundtext von Bedeutung sein müssen. Rousseau hat sie z. T. sehr ausführlich entwickelt und – auch mit ihrer Hilfe – einen luziden, sprachlich gelungenen Text geschaffen. B. hält sich nicht ausschließlich, aber doch wesentlich enger an die sekundäre lateinische Übersetzung und bietet somit einen deutschen Text, der exakt gearbeitet, sprachlich aber weniger glatt ist.

Knapp gehalten ist die *Einleitung*: Den größten Raum in ihr nimmt die vom Vf. negativ beantwortete, aber durchaus strittige Frage nach einem Vorrang Roms aus der Sicht des Irenäus ein (siehe dazu unten!). Vf. stimmt den Leser auf „Weitschweifigkeit und viele Wiederholungen" ein, ohne ihm die spezifische Weise nahezubringen, in der Irenäus die Heilige Schrift in ihrem Gefüge liest und seine Argumentation entwickelt.

Die *Gliederung von* Buch III ist in der Grobaufteilung unstrittig. Vf. übernimmt sie in großen Zügen, verzichtet aber auf weitere Strukturierungsversuche, für die sich gute Gründe geltend machen lassen. Wenn man ernst nimmt, daß für Irenäus immer die Schrift den inneren wie den äußeren Leitfaden bildet, sind bestimmte Einheiten deutlich zu erkennen: z. B. die Sequenz über die Apg ab III 12; über Joh ab III 16,5 b; über die Paulusbriefe ab III 16,9; über die Imanuelweissagung (Jes 7,14) ab III 19–21,9. Auch im Abschnitt über die Rekapitulation Adams (ab III 21,10) lassen sich die Sinneinheiten erkennen.

Bei einer fortlaufenden Lektüre der *Übersetzung* und der *Anmerkungen* ist dem Rez. das Folgende aufgefallen: Mit besonderem Interesse liest man die Interpretation zum Text über die Kirche von Rom: III 3,2f (FC 30f); vgl. S. 8–10. Brox übersetzt *undique* abschwächend mit „ringsum" und deutet mit Hilfe Tertullians den Text im Sinne von Nachbarschaftskirchen, die mit Rom übereinkommen. Die mit hohem Aufwand geführte Argumentation von Rousseau z. St., die die ganze Kirche im Blick hat, wird ohne jede weitere Begründung einfachhin als „irrig" abgetan. Die vom Vf. gebotene Übersetzung bedeutet in diesem Fall um so mehr eine Interpretation, als sie sich gegen den naheliegenden Wortlaut („überall") entscheidet. Zum inhaltlichen Ductus des Satzes würde auf jeden Fall „überall" besser passen. Unerwähnt läßt Vf. die inhaltliche Schwierigkeit, die durch das lateinische *ab his* vorliegt. Hier hat Rousseau einen guten Ausweg angeboten. Rez. hält sowohl das Verfahren als auch die Interpretation für fragwürdig. Man sollte Irenäus wirklich ernst nehmen und ihn ausreden lassen. Er paßt weder in das Schema eines römischen Zentralismus, noch fügt er sich anderen theologischen Vorstellungen. Problematisch erscheint die Erklärung, Exhomologese in III 4,3 (FC 43) sei nicht auf die Buße zu beziehen. Auch im Vergleich mit I 18,5 legt sich die Buße nahe, deren Form freilich offen ist (vgl. Kattenbusch II,74). III 7,1 (FC 63): In der Anmerkung zum „gefährlichen" Text von 2 Kor 4,4 übersieht Vf., daß Irenäus ihn auch in Buch IV in gleicher Weise versteht. Die Satzaufteilung und die Trennung sind dabei durchaus sekundär. Es kommt darauf an, daß Gott es ist, der an den Menschen handelt. III 11,4 (FC 105): Daß der Täufer viele „überredet" hat, an Jesus zu glauben, wird nicht im Sinne des Irenäus sein. Er muß sie „überzeugt" haben. III 11,5 (FC 105) mit Anm. 44: Durch die Bestreitung der eucharistischen Färbung verliert der Text an Tiefe und Vielschichtigkeit. III 11,9 (FC 119): Anm. 64 und 65 bieten gute Informationen zum *Evangelium veritatis*, aber Vf. übersieht doch die Ironie des Irenäus und kann mit der von ihm vorgeschlagenen Übersetzung nicht überzeugen. III 12,2 (FC 125): Vf. bietet eine irrtümliche Übersetzung. Statt „leidensfähig" muß es heißen: „ohne jemals gelitten zu haben". III 12,5 (FC 131): Wie auch sonst bei Irenäus sollte *ecclesia* mit „Kirche" und nicht mit „Gemeinde" übersetzt werden. III 13,3 (FC 167): Anm. 91 insinuiert fälschlicherweise, daß Irenäus allein die betreffende Lesart zu Gal 2,2 hat. III 16,3 (FC 191): Vf. sollte nicht die gut begründete Erklärung von Rousseau übergehen, nach der Irenäus eher nicht die lateinische Version vor Augen hat („vorherbestimmt") sondern die griechische Fassung („eingesetzt"). III 16,4 (FC 197): Hier wäre ein Hinweis auf die große Bedeutung des Martyriums für Irenäus angebracht. III 16,7 (FC 203) mit Anm. 21: In der Übersetzung von Rousseau bietet der Text keine Sinnschwierigkeiten. Statt vom „Becher der Verkürzung" zu sprechen, sollte man besser „Becher des Kompendiums oder der Zusammenfassung" sagen (vgl. auch S. 220 mit Anm. 42). III 17,4 (FC 217): Anm. 35 begründet eine andere Textentscheidung, als Vf. sie im Text vorgenommen hat. III 18,6 (FC 233): Hier sollte die christologisch wichtige Sehweise hervorgehoben werden, nach der Christus als Mensch gehorsam war und als Gott den Starken gebunden hat. III 19,3 (FC 243) mit Anm. 66: Die berühmte Passage vom Ruhen des Logos während der Versuchung der Kreuzigung und des Todes und dem Aufgehen des Menschen beim Sieg über den Tod und dem Eingehen in die Vollendung will bei Irenäus nicht im Sinne einer christologischen Trennung verstanden werden. Der Hinweis auf Liebaert ist problematisch. A. Houssiau, vom Vf. nicht benutzt, hat die Dinge richtig dargestellt. III 20,4 (FC 253): Hier ist nicht mit dem Vf. von der „Wiederkunft" in Bethlehem die Rede, sondern von der „Ankunft", dem ersten Kommen in der Menschwerdung. III 21,3 (FC 259): Die Angabe des Irenäus, etwa im 41. Jahr des Augustus sei Jesus geboren, verdiente die Erläuterung, daß die Rechnung gut aufgeht, wenn man von der Ermordung Cäsars an im Jahre 44 v. Chr. zählt. Wie Harvey vermerkt, hat schon Massuet darauf aufmerksam gemacht. III 21,5 (FC 265) mit Anm. 89: Vf. kommentiert aus der Sicht eines modernen Bibelverständnis die irenäische Interpretation von Jes 7,14 in Verbindung mit Psalm 131 (132), 11 nicht ohne wertende Urteile („für den Beweisgang nicht gerade förderlich", „für seine Interpretation sehr störend . . ."). Irenäus argumentiert im Sinne einer geistlichen Schrifterklärung, die die Schrift als vielgestaltige Einheit sieht. Dabei ist der Wortlaut „Jungfrau" bei Jes wichtig, wird aber doch durch das Ganze der Schrift abgedeckt. III 23,8 (FC 295): Die Übersetzung „alle Verbindungen der Häretiker laufen über ihn" (Tatian), ist mißverständlich. Es muß heißen: „Alle Häretiker kommen in ihm zusammen." III 24,1 (FC 297) mit Anm. 3: Vf. korrigiert zu Recht Hugo Rahner, der im Text irrtümlich das Bild von der Kirche als Arche sehen will. Freilich ist das betreffende Attribut in vielen anderen patristischen Texten belegt (vgl. nur Aug. de civ. dei XXV 26). III 25,6 (FC 305ff): Die Übersetzung muß mißverständlich wirken. Der Text spricht von der „Vereinigung der Sprößlinge der Mutter". Wie die Mutter, so sind auch ihre Kinder ins Leere gefallen.

Die genannten Ausstellungen sind nicht als beckmesserische Kritik zu verstehen. Die Arbeit an Irenäus ist kompliziert, sie verdient den Schweiß der Edlen, braucht die wechselseitige Ergänzung und Korrektur und wird nicht so schnell an ein Ende kommen. Aus der Sicht des Rez. stellt sich eine doppelte Aufgabe: 1. Irenäus muß und kann aus sich selber verstanden werden und kommt so mit der ihm eigenen Gestalt von Theologie zur Geltung. 2. Irenäus ist in dem großen Rahmen der *patristischen Tradition* zu stellen, wird von ihr erhellt, wirft Licht auf sie und zeigt so seine Stellung im Chor der vielen Stimmen der Kirche. Unter der letztgenannten Rücksicht kommen besonders A. Orbe große Verdienste zu. Brox leistet mit der Ausgabe in den *Fontes* eine präzise Arbeit. Rez. muß freilich den Wunsch wiederholen, daß sie durch die Sicht der *Sources Chrétiennes* ergänzt wird.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Koen, Lars: **The Saving Passion.** Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. – Uppsala: Almqvist & Wiksell International 1991. 149 S. (Acta Universitatis Upsaliensis, 31) ISBN: 91-554-2696-4

Wie Lars Koen im Untertitel andeutet und dann in der Einleitung seiner Arbeit ankündigt (11), geht es ihm darum, den Zusammenhang von *Christologie und Soteriologie* im Johannes-Kommentar des Cyrill von Alexandrien zu beweisen. Dabei möchte er zugleich aufzeigen, daß die Christologie in den Schriften, welche nach 428 erschienen sind, keine wesentlich neuen Züge aufweist (11).

Diese Fragestellung wird in der Einleitung selbst nicht weiter entfaltet. Im ersten Kap. hingegen, in dem K. Cyrill als Exegeten vorstellt, behandelt er nicht nur recht breit das Leben und das Schrifttum Cyrills, sondern legt zugleich eine Art Literaturbericht vor (13–37). Es folgen sechs Kap., in denen die christliche Anthropologie (38–48), die Person des Wortes Gottes (49–69), die Inkarnation des Wortes Gottes (70–83), der Zweck der Menschwerdung (83–94), die Kenose des Wortes Gottes (95–104) sowie das Werk des Wortes Gottes (105–121) behandelt werden. Zwei Exkurse, der erste über das Werk des Wortes Gottes als Opfer, der zweite über Aulens Auffassung vom *Christus Victor*, sowie die Zusammenfassung, das Literaturverzeichnis und die Indizes beschließen das Ganze.

Es ist nicht leicht, dem Vf. auf seinem Gedankengang zu folgen. Die systematische Gliederung, die er seiner Arbeit zugrunde legt, ist zwar klar. Weil er aber sehr analytisch vorgeht und größtenteils nur

kleinere Texteinheiten heranzieht, wirken die einzelnen Kap. sehr gewunden. Dazu nimmt er die Tatsache zuwenig ernst, daß die frühchristlichen Autoren, wie zuvor schon die Bibel, mannigfache Bilder brauchen, um das Erlösungswerk Christi darzustellen. Er bezieht sich zwar auf J. A. Alcain, der in seiner Arbeit über die Soteriologie des Origenes die verschiedenen Bilder in fünf Gruppen einteilte (113f). Aber er selbst hält sich zuwenig an diese oder ähnliche Unterscheidungen. So spricht er vom *Christus-Victor-Motiv*, obwohl nur von der Überwindung des Teufels, der Sünde und der Verderbnis, aber nicht eigentlich von einem Kampf und einem Sieg die Rede ist (92f); ebenso betrachtet er *justification* und *redemption* als Synonyme (108). Die Klarheit der Darstellung leidet zudem darunter, daß die christologischen Grundbegriffe, wie Einheit der Hypostase (vgl. etwa 89: „in the same person"), Einigung der Naturen (56, mit der Erklärung von *enhypostasis*) oder *communicatio idiomatum* (80f), zuwenig genau erfaßt werden. Im übrigen kündigte Cyrill nicht prophetisch das byzantinische Thema der *perichoresis* an (101); denn dieser Begriff findet sich im christologischen Sinn bereits bei Gregor von Nazianz. Dieser Mangel an Genauigkeit geht zum Teil darauf zurück, daß K. wichtige Arbeiten, wie das klassische Werk von A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, oder die Studie von J. Liébaert, La doctrine christologique de Saint Cyrill d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, nicht benutzt hat.

Schwerwiegender ist indes ein anderer Mangel. Der Vf. spricht fortwährend von den „östlichen Theologen" (vgl. etwa 66f). Dazu rechnet er aber auch Klemens von Rom (113), Hippolyt von Rom (102 wird die *Refutatio* zitiert, die von der Kritik dem „römischen" Hippolyt zugewiesen wird) und Gregor von Elvira, dessen Schriften, wie er sagt, nur lateinisch überliefert worden seien (109). Diesen östlichen Theologen schreibt er jedoch charakteristische Züge zu, die allen nizänischen Autoren zukommen. Wenn er dabei die alte Ansicht auftischt, nach welcher nur die östlichen Väter die Ansicht vom Vater als Ursprung der Gottheit vertreten würden, mag das weniger schlimm sein. Schließlich übersehen auch bedeutendere Autoren die augustinische These *Pater est Deus qui a nullo est*. Doch daß die Meinung typisch östlich sein soll, nach welcher alle drei Personen beim Erlösungswerk beteiligt sind, ist wirklich ein starkes Stück, wie wenn die westlichen Väter nicht auch lehren würden, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist die Menschwerdung bewirkt haben, obgleich nur der Sohn Mensch geworden ist. Im übrigen mag es typisch für Cyrill sein, daß er sich immer wieder auf Joh 1,14 und Phil 2,5–11 beruft und zudem in seiner Exegese die *regula canonica* („partitive exegesis") befolgt. Doch dasselbe gilt von den anderen antiarianischen Autoren, im besonderen von Augustinus[1]. Am meisten zu kritisieren ist jedoch die These, daß Cyrill in seiner Auseinandersetzung mit Nestorius die gleiche Soteriologie vertreten hätte wie zuvor. Wie kann man das behaupten, wenn man außer dem Johannes-Kommentar praktisch nur die Schrift *Quod unus est Christus* zitiert (vgl. 69, 81, 94, 103)? Vertiefte Cyrill in seinen Anathematismen 9 und 10 über die Sendung des Geistes und das Priestertum Christi und in ihrer Verteidigung seine Soteriologie wirklich nicht? Auf jeden Fall hat der Vf. das Thema des Priestertums des menschgewordenen Wortes im Johannes-Kommentar weiter nicht beachtet. Tatsächlich spielt es schon dort eine gewiße Rolle. Doch wird es in der Auseinandersetzung mit Nestorius vertieft. Damit kommt auch die Grundidee der Soteriologie Cyrills nach 428 bedeutend klarer zum Ausdruck, wonach das menschgewordene Wort Gottes[2] für uns gestorben ist. Nach diesen recht kritischen Bemerkungen soll immerhin anerkannt sein, daß K. mit großem Eifer und viel Liebe seinen Cyrill studiert hat, einen der größten Theologen, dem leider allzu viele noch immer mit Mißtrauen und Geringschätzung begegnen.

Rom Basil Studer

Madec, Goulven: **Petites Études Augustiniennes.** Préface de Jean Pépin. – Turnhout: Brepols 1994. 388 S. (Série Antiquité, 142), kart. FF 1365,00 ISBN: 2-85121-142-0

M., Directeur de Recherches au CNRS, Mithg. der vom Institut d'Études Augustinennes betreuten Publikationen und des Augustinus-Lexikon, veröffentlicht hier eine Reihe von kleinen Studien, von denen die meisten es direkt mit Augustinus zu tun haben. In einem kurzen Vorwort stellt Jean Pépin die zwanzig, in den letzten zwei Jahrzehnten entstandenen Untersuchungen vor (5ff). Es folgen die Hinweise auf die Orte, an denen sie, ausgenommen eine bisher unveröffentlichte Studie, erschienen sind (9ff).

Die ersten beiden Studien handeln von der *Hellenisierung und dem Platonismus* des patristischen Denkens (13–50). Darin berührt der Vf. auch die Geschichte der patristischen Philosophie und legt besonders auch eine recht nützliche Bibliographie zum „Platonisme des Pères" vor (46–50). In den nächsten drei Untersuchungen steht die Bekehrung Augustins in Frage. Es geht dabei speziell um Einfluß des Neuplatonismus, wie er in den letzten hundert Jahren vertreten wurde (51–59); um die Rolle des Gottesbegriffs (71–89) und um die Bedeutung der christlichen Gemeinschaft (91–103). Bei der zweiten Studie ist im besondern die Kritik an den Studien von K. Flasch zu beachten (vgl. 85–88).

Es schließt sich eine Studie über den *Spiritualismus* des Augustinus an (105–119). In der nächsten Studie geht es um die Frage *Unde malum?* (121–135). Darauf folgt der Artikel über das Thema des *Aufstieges* und seine Stufen (137–149). Lesenswert ist dann der Aufsatz über die *Innerlichkeit* als Konversion und Transzendenz (151–161). Im Anschluß daran setzt sich M. in der Frage nach einer *augustinischen Philosophie* vor allem mit E. Gilson auseinander, dem er allerdings viel Anerkennung zukommen läßt (163–177, 179–187).

In der zwölften Untersuchung zeigt er auf, wie gewisse Themen von *De civitate Dei* bereits in *De vera religione* anklingen (189–213). Weiter geht es mit der Frage, welche Bedeutung der gemeinsame Besitz für eine religiöse Gemeinschaft haben soll (215–231). Ferner zeigt der Vf. auf, daß Augustinus in verschiedenem Sinn von *Tempora christiana* spricht (233–259).

In den folgenden zwei Studien lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Einfluß, den Augustinus auf Duns Scotus, auf seinen Begriff *theologia* und auf seine Lehre über die *Prädestination* ausübte (261–270, 271–294, mit einer Zusammenstellung der diesbezüglichen patristischen Texte bei den frühmittelalterlichen Autoren). Die siebzehnte Studie geht auf die *Hermeneutik* Anselms von Canterbury ein (295–305). Es folgt eine Untersuchung zur Frage, wie die *Zitationen* von Texten bei Augustinus und anderen Autoren zu bewerten sind (307–318). In den letzten zwei Studien verteidigt M. seinen Freund Augustinus gegen heute oft vorgebrachte *Vorurteile* (319–330, 331–340: bisher unveröffentlicht).

Die hier angekündigten Arbeiten bedürfen keiner weiteren Empfehlung. Wer M. nur ein wenig kennt, weiß wohl, daß er wie nur wenige seinen Augustinus kennt. Sollte aber dennoch jemand den Wunsch haben den Vf. besser kennenzulernen, mag er das eingangs erwähnte Vorwort anschauen, in dem sein Kollege Jean Pépin ihn und seine Arbeitsweise mit viel Sympathie und Einfühlungsgabe vorstellt und es dabei selbst an Humor nicht fehlen läßt.

Rom Basil Studer

Markschies, Christoph: **Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie.** Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.). – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XII, 288 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 90), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146374-9

In der Einleitung, in welcher Christoph Markschies kurz zu den Ambrosiusstudien von Freiherr H. von Campenhausen und L. Herrmann Stellung nimmt, umschreibt er seine Fragestellung. Er möchte am Beispiel des Ambrosius untersuchen, ob, aus welchen Gründen und in welcher Form die lateinische Theologie den Neunizänismus der Kappadozier rezipierte (VIII, 4, 6 und 197). Dabei versteht er, wie er am Anfang des ersten Kap.s ausführt, unter Neunizänismus die Orthodoxie, welche klar zwischen *ousia* und *hypostasis* unterschied und schließlich in der griechischen Formel *mia ousia kai treis hypostaseis* ihren definitiven Ausdruck fand (9ff). Am Ende seiner Arbeit faßt er die Antwort auf seine Frage dahin zusammen, daß Ambrosius in einem schöpferischen Rezeptionsprozeß sich zugleich traditionelle lateinische und moderne griechische Trinitätstheologie aneignete und für seine Leser (bzw. Hörer) nutzbar machte (213), es also verstand, den sachlichen Gehalt der kappadozischen Trinitätstheologie ohne ihre spezifische Begrifflichkeit auszudrücken (216).

Den Weg von seiner Frage zur abschließenden These vollzieht Markschies in drei Schritten. Im ersten *terminologischen Teil* sucht er im Blick auf die verschiedenen Wortfelder von *ousia* und *hypostasis* einerseits und von *substantia / natura* und *persona* andererseits aufzuzeigen, wie schwierig es für die lateinischen Autoren gewesen sein mußte, ihre griechischen Kollegen richtig zu verstehen und ihre Gedanken über die Einheit und Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu rezipieren (9ff). Im besonderen befaßt er sich dabei mit den lateinischen Übersetzungen von *hypostasis* (12–31) und der lateinischen Wiedergabe von *ousia* durch *natura* (32–38). Die Schwierigkeiten der Verständigung waren um so größer, als die lateinischen Theologen sich seit Tertullian daran gewöhnt hatten, von *una substantia* und *tres personae* zu

[1] Vgl. A. Verwilghen, Christologie et spiritualité selon Saint Augustin, Paris 1985. Dazu auch T. E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970.

[2] Vgl. dazu vom Rez. zur Soteriologie der Kirchenväter: HDG III/2a, 196–200.

sprechen (20), damit aber nicht imstande waren, der Einhypostasenlehre des Markell von Ankyra beizukommen (21). Sie konnten darum, wenn schon, den Neunizänismus der Kappadozier nur auf ihre Weise übernehmen. Im strengen Sinn könnte man darum gar nicht von einem lateinischen Neunizänismus reden (10).

Der zweite und der dritte Schritt erfolgen im *historischen Teil* unter dem Titel *„Die Vorgeschichte der neunizänischen Option des Ambrosius" (41–83)*, bzw. unter dem Titel *„Die ‚neu'-nizänische Option des Bischofs Ambrosius" (84–21)*. Im ersten Unterteil (zweiter Schritt) fragt der Vf. nach den Möglichkeiten, welche sich Ambrosius boten, den Neunizänismus der Kappadozier kennenzulernen. Dazu weist er auf zwei frühe Phasen seines Lebens hin, nämlich Rom: 340 / 353–365 / 368 und Sirmium: 365 / 68–371 / 73 (41–57). Anschließend befaßt er sich recht ausführlich mit der Kirche von Mailand vor 374, mit der homöischen Mehrheit und der nizänischen Minderheit, sowie mit dem Mailänder Neuplatonismus und dem Presbyter Simplicianus (57–83). Diese erste historische Untersuchung bringt indes keine positiven Anhaltspunkte für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage. M. kommt jedoch darin wenigstens zu interessanten kirchengeschichtlichen Ergebnissen. Es sei im besonderen auf eines hingewiesen. Es stellte sich heraus, daß Germinius von Sirmium um 366 das homöische Glaubensbekenntnis aufgegeben und sich dem nizänischen Standpunkt stark angenähert hatte (49).

Im zweiten Unterteil der historischen Untersuchung gibt M. zuerst einen Überblick über die Zeit nach der Bischofsweihe von 374 bis 378 (84–165). Dabei kann er feststellen, daß Ambrosius schon bald Kontakt mit Basilius, dem Führer der neunizänischen Bewegung, aufnahm, ohne jedoch schon Genaueres von seiner Lehre zu erfahren (vgl. 89). In den ersten literarischen Äußerungen, so in der Schrift *De Paradiso*, bezog er bereits Stellung für den nizänischen Glauben, laut dem Vf. auch mit Berücksichtigung der östlichen Terminologie (109). Besonders zu beachten sind in diesem Abschnitt die beiden Exkurse über die pastorale Ausrichtung der theologischen Argumentation des Ambrosius (89–97) und über die Entstehung und Bedeutung des sog. *Tomus Damasi* (144–165). So kommt M. schließlich dazu, die Schrift *De Fide* (378–380), ihre Datierung, ihren Abfassungszweck und ihre Trinitätstheologie zu behandeln (165–212). Beachtenswert ist vor allem der dritte Abschnitt. Im Anschluß an seine Lehrerin, L. Abramowski, sucht M. darin speziell aufzuzeigen, daß Ambrosius in *De Fide* „die *distinctio personarum et unitas substantiae* im Sinne einer *asynchytos henosis* zu bewahren" suchte (206). Dieses Erklärungsmodell kommt zwar auch bei den Lateinern vor (vgl. fid. IV 8,19, wo Ambrosius sich nach dem Hg. O. Faller an Tertullians Adv. Prax. 9,1, hält), doch rezipierte der Bischof diesen auch der lateinischen Tradition bekannten Begriff im Sinne der neunizänischen Theologie der Kappadozier (206–210).

Mit einem *„Ausblick und einem Schluß"* schließt der Vf. seine Untersuchung. Er faßt darin seine Ergebnisse nochmals zusammen und weist auf ihre Nützlichkeit für die historische und systematische Theologie hin (213–216). Es folgen weiter zwei textkritische Anhänge (217ff) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und verschiedene Indices (221–286).

Aus der vorausgehenden Zusammenfassung kommt ohne Zweifel nur annähernd zum Ausdruck, welche einzigartige Belesenheit und kritische Schärfe hinter der Arbeit von M. stehen. Soweit es sich darum um die Darstellung des historischen Umfeldes der Trinitätstheologie des Ambrosius handelt, kann man ihm nur gratulieren. Vor allem wird man ihm für die Art dankbar sein, wie er den Bischof von Mailand in die äußerst komplexe Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Nizänern und Homöern hineingestellt hat. Wenn im folgenden einige Frage aufgeworfen werden, soll dies nicht als Kritik um jeden Preis angesehen werden; es geht vielmehr darum, den Leser der sicher bewundernswerten Untersuchung freundschaftlich auf einige ihrer kirchen- und vor allem theologiegeschichtlichen Grenzen aufmerksam zu machen.

Genügt es, wenn man in bezug auf die sprachliche Verständigung zwischen den westlichen und östlichen Theologen auf die Verschiedenheit der wichtigsten griechischen und lateinischen Termini hinweist? Müßte man nicht auch die einzelnen Begriffe genauer erklären? Warum wird etwa der enge Zusammenhang zwischen *natura* und *generatio* (*nativitas* bei Hilarius) nicht weiter besprochen, der in der ganzen nachnizänischen Diskussion des vierten Jh.s grundlegend war (vgl. z. B. für Ambrosius selbst, fid. I 14,91f; IV 8,85; V 3,42f)? Wäre es ferner nicht erhellend gewesen, herauszustellen, daß die Begriffe *hypostasis* und *persona* sich insofern nahestehen, als beide sowohl Wirklichkeit als auch Erscheinung bedeuten? Origenes stellte bekanntlich *hypostaseis* mit *pragmata* in Parallele, während bei Tertullian und vor allem bei Hilarius *persona* mit *res* gleichgesetzt werden kann. Umgekehrt weiß jedermann, daß *persona* es mit Antlitz, Maske, Repräsentation zu tun hat und daß die Griechen gerade deswegen mit dem trinitarischen Gebrauch des Wortes Schwierigkeiten hatten. Wer der Geschichte des Wortes *hypostasis* nachgeht, dem kann aber auch nicht entgehen, daß dieses Wort ursprünglich und noch später auch das, was sichtbar wird, meinte (vgl. Basil Studer, Hypostase, in: HWPh 3 [1974], 1255–1259). Gerade im Blick auf diese Doppelbedeutung beider Termini versteht sich auch leichter, warum beide übernommen wurden, um die wirkliche Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist herauszustellen. Das gilt im besonderen für *hypostasis*, das sich bei Basilius auf das *idion*, auf die *charakteres* bezieht und nur wenig mit *substistere* im Sinn von Eigenstand zu tun hat (vgl. Basil Studer, Gott und die Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 276–283). Übrigens wäre es gegeben gewesen, darauf hinzuweisen, daß Ambrosius *persona* im trinitarischen und christologischen Kontext von *De Fide* nur selten gebraucht (vgl. R. P. C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, Edinburgh 1988, 671). Schließlich wird auch der Begriff *asynchytos henosis* nicht besonders vertieft. Kein Wort fällt über den anthropologischen Hintergrund (vgl. F. Gahbauer, Das anthropologische Modell, Würzburg 1984). M. weist auch nicht auf den Zusammenhang mit dem Begriff *perichoresis* hin, den Gregor von Nazianz ebenso wie die Vorstellung von *asynchytos henosis* für die Inkarnation brauchte und der dann später trinitarisch verwendet wurde (vgl. DPAC II, 2753). Dabei ist nicht zu übersehen, daß Athanasius, der nicht weniger als die Kappadozier Gewährsmann des Ambrosius war, ohne von *perichoresis* zu sprechen, sehr großen Wert auf die „Inexistenz" von Vater und Sohn legte und damit auf seine Weise die Einheit von Vater und Sohn zum Ausdruck brachte (vgl. Athanasius, Ar. 3,3 mit Joh 14,10; sowie Ambrosius, fid. I 3,22, mit dem Hinweis von Faller auf Athanasius, ep. Serap. II,4; dazu auch IV 1,3; spir. III 15,104).

Was die eigentlich historischen Ausführungen angeht, die ohne Zweifel den wertvollsten Beitrag der vorliegenden Arbeit ausmachen, lassen sich natürlich auch Fragen stellen. Wäre es nicht gerade wichtig, aber dennoch nützlich gewesen, etwas mehr auf Eusebius von Vercelli einzugehen, der 358 dem arianischen Bischof von Skythopolis ein eindeutig nizänisches Glaubensbekenntnis ohne *homousios* vorlegte (ep. II,5), der in seiner Unterschrift zum *Tomus ad Antiochenos* als einer der ersten Abendländer sich von der Synode von Serdica distanzierte (MG 26,808CD) und der bei seiner Rückkehr in die Heimat Germinius von Sirmium besuchte und ihn sicher über die Beschlüsse von Alexandrien (362) auf dem laufenden hielt (vgl. V. C. de Clerq, in: DHGE 15,1481, und die anderslautende Meinung auf S. 56)? Weit wichtiger ist indes die Frage, auf welchem Weg Ambrosius zur Kenntnis des Neunizänismus der Kappadozier gekommen ist. Zugegeben, die Definition von *homousion* in fid. III 15,126 steht jener sehr nahe, die Basilius in ep. 52,3 vorgelegt hatte (199). Aber war diese Definition nicht vielleicht allgemeiner verbreitet? Folgte Basilius selbst nicht in jenem Brief Athanasius, dessen Ausführungen nach Faller auch den Hintergrund der Darlegungen des Ambrosius bilden? Auf jeden Fall hätte Ambrosius, selbst wenn er gewollt hätte (200), nicht mit der Formel des Basilius *mia ousia – treis hypoastaseis* auslegen können; denn diese Doppelformel kommt bei diesem gar nicht vor. In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, welche Bedeutung das nizänische *ek tes ousias patros* bei Basilius noch besitzt, in dessen Version des Nicaenums es noch vorkommt (vgl. ep. 125,3 aus dem Jahr 373; dazu auch ep. 52,2), das aber offenbar in der späteren Rezeption des Glaubens von Nizäa der schärferen Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* zum Opfer gefallen ist, bei Ambrosius jedoch ebenfalls noch eine gewisse Bedeutung besaß (fid. IV 8,93; von M. nicht beachtet) und dann vor allem bei Augustinus eine beachtliche Rolle spielte. Der andere Beweis, den M. im Blick auf die Formel der *asynchytos henosis* für den Neunizänismus des Ambrosius vorlegt, ist noch weniger überzeugend. Abgesehen davon, daß er die anthropologischen und christologischen Zusammenhänge, wie schon gesagt, nicht berücksichtigt, gibt M. keinen einzigen Text an, in dem Basilius explizit von *asynchytos henosis* redet. Dazu ist der Text aus der ps.athanasianischen Homilie laut CPG 2099 nicht vor 400 zu datieren. Endlich hatte bereits Hilarius in einer antisabellianischen Polemik, also mit Betonung der Unterscheidung von Vater und Sohn, die Vorstellung der unvermischten Einheit verwendet (trin. VIII,39f). Dabei braucht man nicht an einen Einfluß von seiten Tertullians zu denken (207f); denn der Begriff der unvermischten Einheit mit der damit verbundenen Terminologie (*krasis, mixis, perichoreo*) war so allgemein, daß er sich geradezu aufdrängte, wenn man, wie im Fall der Einheit des Menschen (vgl. Nemesius, *De natura hominis*), im Fall des einen Christus (vgl. die antiapollinaristische Polemik) oder schließlich im Fall der unterschiedenen, aber nicht vermischten göttlichen Personen technisch reden wollte. Wie nahe Hilarius indes dabei der *neunizänischen* Position kam, ist aus zwei Texten der Schrift *De synodis* zu entnehmen, in denen er von den *substantiae subsistentes (= personae)* und *substantia-essentia* (syn. 32) bzw. von *una substantia – persona substistens* spricht (syn. 67, zitiert

S. 199; vgl. zu *persona* und *subsistere* P. Smulders, La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 288f). Im übrigen ist nicht zu übersehen, daß Gregor von Nazianz am 2. Mai 379 – also vielleicht bevor Ambrosius seine Bücher *De Fide* begann, sicher einige Zeit vor ihrem Abschluß – im Blick auf die Formel *mia ousia – treis hypostaseis* die Orthodoxie der Lateiner ausdrücklich anerkannt hatte (or. 21,35). Er wies zwar dabei, mehr entschuldigend, auf die Armut der lateinischen Sprache hin. Aber er sprach keineswegs eine Schelte gegenüber den Lateinern aus, wie M. meint (23f, 30); er tadelte offensichtlich vielmehr alle, Lateiner (vielleicht Hieronymus) und Griechen, welche diese unbedeutende Frage der Worte als einen Unterschied im Glauben betrachteten. Tiefer in den Dschungel der Hypothesen einzudringen, die sich um die Geschichte der Auseinandersetzungen der Nizäner mit den Homöern gebildet habe, traue ich mir nicht zu.

Hingegen möchte ich den eigentlich theologiegeschichtlichen Fragen, die sich bei der Lektüre der letzten Seiten aufdrängen, nicht ausweichen. Es mag sein, daß M. die folgenden Fragen für seine These vom lateinischen Neunizänismus (197) als irrelevant erachtete. Geht es jedoch wirklich an, daß man sich in einer Untersuchung, die mit „*Ambrosius von Mailand und die Trinitätslehre*" überschrieben ist und in der obendrein die katechetischen Anliegen des Bischofs von Mailand zum Tragen kommen sollen (89–97), auf die Frage der *unitas naturae et distinctio personarum* beschränkt? Müßte man sich nicht auch fragen, und das ist m. E. viel wichtiger, wieweit Ambrosius mit Basilius die Ansicht teilte, daß der Vater im eigentlichen Sinn Gott genannt wird, also *arche* und Quelle des göttlichen Lebens ist? Kam diese Ansicht in der auf dem biblischen *monogenes* begründeten Lehre von der ewigen Zeugung, zu der das *homousios* eine Illustration bildete und die auch Ambrosius teuer war, nicht besser zum Ausdruck als in der doch sehr nivellierenden, allzu logischen Formel von *mia ousia kai treis hypostaseis*? Wieweit stimmte Ambrosius mit Basilius in der grundlegenden Ansicht überein, nach welcher die *oikonomia* die *theologia* offenbarte, in einer Auffassung also, welche schon bei Tertullian und Origenes kräftig angeklungen war (vgl. wenigstens 205)? Ging er dabei vielleicht mit seinem *Filioque* über den Bischof von Cäsarea hinaus (vgl. spir. I, 3,44)? Vor allem aber stellt sich die Frage, ob es nicht heute an der Zeit wäre, den *Neunizänismus*, dieses Fündlein der deutschen Dogmengeschichte des letzten Jh.s, mit seiner Überbewertung des Stichwortes *homousios*, endlich ad acta zu legen. Auf jeden Fall käme man mit der Vorstellung der *via media*, wie sie vor allem Gregor von Nazianz entwickelt hat, der geschichtlichen Wirklichkeit und der theologischen Wahrheit viel näher (vgl. or. 21,6 und 21,37, mit dem Lob auf die Orthodoxie des Athanasius; dazu J. Plagnieux, S. Grégoire de Nazianze théologien, Paris 1951, 231–244: „Le juste milieu de la vérité", mit anderen Texten). Mit ihr wurden nicht nur die beiden Extreme, die Eunominaner (*Arianer*) und Markellianer (*Sabellianer, Photinus*), von der Orthodoxie ausgeschlossen, sondern wurde auch klar herausgestellt, daß Vater, Sohn und Geist real voneinander verschieden sind und man trotzdem nur von einem Gott sprechen muß. Im übrigen ist Ambrosius nicht weniger als die Kappadozier immer danach zu prüfen, inwieweit bei ihm, und zwar nicht nur bei den dogmatischen Diskussionen, sondern vor allem in der Katechese, die auch dem Vf. sehr am Herzen liegt, das Ostergeheimnis in den Blick kommt; denn in diesem Mysterium ist unsere Erkenntnis der Trinität letztlich begründet. In einer mehr vorläufigen Weise darf man auf diese entscheidende Frage sicher antworten: Sowohl Basilius als auch Ambrosius stellten die Tauferfahrung, in welcher der Christ am Tod und der Auferstehung Christi gläubig teilnimmt, in den Mittelpunkt ihrer Trinitätslehre. Obwohl die Tradition, welche sich seit dem zweiten Jh. entwickelt hatte, sie dazu nötigte, sich – vielleicht allzusehr – mit den sprachlich-logischen Ausdrucksformen des Glaubens an Vater, Sohn und Geist, den einen Gott, auseinanderzusetzen, vergaßen sie nicht, daß wir in der Taufe in die Erkenntnis Gottes eingeführt wurden (vgl. Basilius, spir. 29,75) und daß bei der Eucharistiefeier der Herr Jesus uns selber einlädt, zu ihm zu kommen (vgl. Ambrosius, sacr. V 2,5).

Rom Basil Studer

Ulrich, Jörg: **Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1994. XI, 327 S. (Patristische Texte und Studien, 39), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014405-0

In seiner Untersuchung „*Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*" unternimmt es Jörg Ulrich, wie er in der Einleitung dazu ankündigt, eine Frage zu beantworten, die bisher kaum gestellt worden ist. Er möchte vor allem auf die westlichen Theologen eingehen, welche sich von 355–365 als erste Lateiner mit dem Nizänum befaßten, um damit der damals vorherrschenden *homöischen Theologie* entgegenzutreten. Um die Hauptfrage voll beantworten zu können, betrachtet er es jedoch als notwendig, zuerst die westliche Lehrentwicklung von 325 bis in die 50er Jahre hinein darzustellen (1–5).

Im ersten, der Vorfrage gewidmeten Teil widerlegt der Vf. in überzeugender Weise die alte, von gewissen Autoren (vor allem Beinert) indes noch immer vertretene These eines abendländischen Einflusses auf die Abfaßung des Glaubensbekenntnis von Nizäa (6–25). Dann behandelt er die Vorgeschichte, den Verlauf und die Bedeutung der Synode von Serdica im Jahre 343 (26–109). Beachtenswert sind in diesem zweiten Abschnitt vor allem die textkritische Ausgabe, die deutsche Übersetzung und die Kommentierung des sog. *Serdicense*, der Glaubenserklärung der westlichen Teilnehmer jener Synode. Es stellt sich dabei eindeutig heraus, daß diese *Ekthesis* der westlichen Synode eine östliche Theologie enthält, die Interpretation des Nizänums nämlich, die Markell von Ankyra und Athanasius vertreten und im Westen verbreitet hatten, als sie um 340 dorthin verbannt worden waren.

Zu diesem ersten Teil möchte ich sogleich zwei Fragen stellen. Wäre es nicht gegeben gewesen, den Vorwurf, den die Lateiner den östlichen Theologen machten, sie würden nicht genügend zwischen *gegenneménon* und *geneneménon* unterscheiden, auch im Zusammenhang mit dem *genitus, non factus* des Nizänums zu erörtern (69–72)? Schließlich handelte es sich gerade bei diesem Mangel an Unterscheidung um die eigentliche Angriffsfläche der origenischen Tradition, welche bis auf Arius hin die ewige Zeugung und die ewige Schöpfung zuwenig auseinandergehalten hatte. Müßte man weiter bei der Gegenüberstellung der Drei-Hypostasen- und der Ein-Hypostasen-Lehre nicht mehr auf die Zweideutigkeit dieses umstrittenen Begriffes achten (v. a. 67ff; 75–78)? Während die östlichen Theologen im Begriff der Hypostase offenbar die Erscheinung und damit das Unterscheidende sahen, stand für die westlichen Theologen das Wirkliche, das Sein im Vordergrund.[1] Im Hinblick auf die der realistischen Auffassung von der Hypostase entsprechende Interpretation des *homousios*, kann man auch nicht sagen, sie sei durch die sabellianische Tendenz des Westens irgendwie vorbereitet oder begünstigt worden (281). Tertullian und Novatian, welche mit ihrer einen *substantia* die westliche Tradition geprägt hatten, hatten nämlich diesen Begriff, wie auch der Vf. bemerkt, gerade in einer „antimonarchianischen Frontstellung" herausgestellt (8).

Um seine Hauptfrage zu beantworten stellt U. im zweiten Teil (111–280) die wichtigsten westlichen Theologen vor, welche in der einen oder anderen Form den sog. *Altnizänismus* vertreten haben: Ossius von Cordoba, Hilarius von Poitiers, Phoebadius von Agen, Gregor von Elvira, Luzifer von Calaris (warum nicht Cagliari?), Liberius von Rom und Marius Victorinus. Er schließt dieser Reihe von Autoren des Westens den Brief *Ad Afros* an, in dem Athanasius die westlichen Bischöfe ersuchte, endlich gegen Auxentius von Mailand einzugreifen. Die Bedeutung dieser Darlegungen liegt sicher darin, daß hier deutlich zu Geltung kommt, wie sehr zu differenzieren ist, wenn man von der Einstellung dieser Theologen zum Glauben von Nizäa redet.

Es drängen sich indes auch bei diesem gewiß interessanten Hauptteil verschiedene Fragen auf. Mit welchen konkreten Fakten kann man begründen, die Theologie des Eusthatius und Markell hätten sich in Nizäa durchgesetzt (122; 134)? Dabei läßt sich doch zeigen, daß es auf dem Konzil um die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ging, während die Diskussion um die Einheit von Vater und Sohn erst nach dem Konzil aufkam (vgl. die verschiedenen Studien von G. Feige). Warum wird im Abschnitt über Hilarius dessen Grundthese von der *nativitas* völlig übergangen (v. a. 149f, wo auf *De Trintate* hingewiesen wird)? Die Diskussion der ewigen Geburt, welche zur Annahme der *aequalitas naturae* führte erweist sich nämlich als viel wichtiger als die Meinung, die sich Hilarius vom *homousios* gemacht hat; dazu geht es in der Auseinandersetzung um die *nativitas unigeniti* (sowie um die *nativitates* und folglich um die Natur aus dem Vater und die Natur aus Maria) unmittelbarer um den *monogenes* des Nizänums als im *homousios*, das nur eine Illustration des *genitus (natus), non factus* darstellt. Im Zusammenhang mit Hilarius und mit Luzifer ist auch von Eusebius von Vercelli die Rede (157; 229f). Es ist verständlich, daß ihm kein eigener Abschnitt gewidmet wurde; denn es ist nur wenig über sein theologisches

[1] Vgl. Basil Studer, Hypostase, in: HWPh 3 (1974), 1255–1259; sowie: Basil Studer, Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre, in: ders., Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992, 347–368, bes. 357.

Denken bekannt. Doch hat es sich U. allzu leichtgemacht, wenn er behauptet, der zweite Brief des Eusebius enthalte keine näheren trinitarischen Vorstellungen und seine kurze trinitarische Formel trage nichts zur theologischen Kontroverse der 50er Jahre bei (229). Tatsächlich zeigt sich in diesem Brief ganz klar, daß man um 358 den nizänischen Glauben bekennen konnte, ohne von *homousios* oder Hypostasen zu sprechen, und daß man ein solch untechnisches Bekenntnis auch gegenüber einem *Arianer* geltend machen konnte. Dazu nahm Eusebius in seiner Unterschrift zum *Tomus ad Antiochenos* als einer der ersten westlichen Bischöfe Distanz zum *Serdicense* (MG 26,808CD), und auf das kam es schließlich an, selbst wenn der Name des Markell dabei nicht ausdrücklich fiel. Im übrigen findet man in den 60er Jahren eine ähnliche pronizänische Stellungnahme in den Predigten Zenos von Verona, der offenbar unter dem Einfluß des Hilarius eindeutig den nizänischen Glauben bekannte, ohne das *homousios* zu erwähnen. Es wird weiter mehr als einmal festgestellt, Athanasius hätte („spätestens") 362 die „neunizänische" Trinitätstheologie kennengelernt (68; 256; 273). Dabei wird aber zuwenig beachtet, daß man es bei jener Synode offenließ, von drei oder einer Hypostase zu sprechen, sofern dabei der Glaube von Nizäa nicht in Frage gestellt würde. Genauerhin wandten nach der Darstellung des Synodalbriefes die Vertreter der Drei-Hypostasen-Lehre das Binom *ousan kai hyphestosan* auf die Trinität an (MG 26,801B), während die Verteidiger der einen Hypostase *ousia* und *hypostasis* identifizierten (MG 26,801C). Man war also noch lange nicht dazu gelangt, die Doppelformel *mia ousia – treis hypostaseis* aufzustellen. Nicht einmal Basilius, der wohl am meisten zur Unterscheidung von ousia und hypostasis beigetragen hat, brauchte diese Formel. Darum ist es auch nicht verwunderlich, daß Athanasius noch später *ousia* und *hypostasis* kaum unterschied (273). Eine ähnliche Ungenauigkeit findet sich im Abschnitt über Marius Victorinus wieder. Es stimmt, daß der römische Rhetor in Adv. Arium III,9 auf *„unam esse substantiam, subsistentias tres"* hinweist (258). Aber er definiert gleichzeitig den Vater als *esse (ousia)*. Darum stimmt die Formel *ek tes ousias treis hypostaseis*, die er bei einem Griechen gefunden haben will, dennoch nicht mit der sog. neunizänischen Formel überein, ganz abgesehen davon, daß, wie schon gesagt, die Synode von 362 diese Formel auch noch nicht gebraucht hat (256). Schließlich wird im Zusammenhang mit der römischen Orthodoxie mit Recht darauf hingewiesen, daß Damasus kurz vor dem Konzil von Konstantinopel die Drei-Hypostasen-Lehre noch immer ablehnte. Doch ist dabei nicht zu übersehen, daß Gregor von Nazianz 379, mit ausdrücklichem Bezug auf die Formel *mia ousia – treis hypostaseis*, die Orthodoxie des Westens, jene von Damasus sicher nicht ausgeschlossen, voll anerkannte (vgl. Greg. Naz., Or. 21,35) – er hatte offensichtlich noch nichts vom *Neunizänismus* der deutschen Dogmengeschichte gehört.

Mit der letzten, etwas bösen Bemerkung ist auch angedeutet, wo m. E. die Schwäche der Untersuchung von U. zu sehen ist. Es geht darin immer nur um die Frage der Interpretation des *homousios*, genauerhin um die Frage, ob das *homousios* ohne oder mit der Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* interpretiert wurde. Die Frage hingegen, ob das *homousios* im Zusammenhang mit der ewigen Zeugung des Sohnes verstanden werden muß, wie der Text des Nizänums mit seinem *monogenes*, mit seinem *ek the ousias tou patros* und seinem *gennethenta, ou poiethenta* andeutet und wie vor allem Athanasius und Hilarius, aber auch Basilius nahelegen, kommt nicht ins Blickfeld. Mit anderen Worten, die Beurteilung der westlichen Rezeption des Nizänums wird allzu einseitig in der m. E. obsoleten Perspektive des Neunizänismus gesehen. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß die Frage, wieweit die westlichen Theologen zwischen 325 und 370/80 rezipierten, nicht eine gute Frage sei. Ebenso steht für mich bei allen meinen Anfragen und Bedenken fest, daß der Vf. sehr wertvolle Elemente zur Lösung dieser gewiß spannenden Frage beigetragen hat.

Rom Basil Studer

Ziebritzki, Henning: **Heiliger Geist und Weltseele.** Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VII, 286 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 84) geb. DM 128,00 ISBN: 3-16-146087-1

Die 1991 abgeschlossene Diss. behandelt ein Thema, das in jüngster Zeit in der Forschung verstärkt Beachtung gefunden hat, wie z. B. die Monographien von P. Aubin, Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne, Paris 1992 u. H. Crouzel, Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales, Paris 1992 zeigen.

Der Vf. beabsichtigt eine Klärung der Frage, warum bei Origenes anders als bei Klemens von Alexandrien ein trinitätstheologischer Entwurf zu finden ist, der auch dem Problem der *Metaphysik des Heiligen Geistes* Rechnung trägt. Dazu ist die Untersuchung unerläßlich, ob und inwieweit der zeitgenössische Platonismus eine Rolle für die Entstehung der Trinitätstheologie gespielt hat, und ob es aufgrund der Gemeinsamkeit hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Problematik historische Verbindungen zwischen Mittel- und Neuplatonikern auf der einen und christlichen Autoren auf der anderen Seite gegeben hat. Außerdem ist ein Vergleich der Konzeption des Origenes mit der Drei-Hypostasen-Lehre Plotins notwendig, um festzustellen, welches sachliche Problem jeweils mit der dritten Hypostase gelöst werden soll (1–20).

Zunächst diskutiert der Vf. die Interferenzen zwischen platonischen Philosophen und christlichen Theologen, wobei die Frage nach der gemeinsamen Schülerschaft von Origenes und Plotin bei Ammonios Sakkas einen besonderen Platz einnimmt.

Seit dem Art. „Ammonios Sakkas" von M. Baltes (in: RAC Suppl. 3 [1985], 323–332), der eine sinnvolle Lösung bietet, aber hier nur geringe Beachtung findet, scheint es wenig angebracht, die vorhergehenden kontroversen Forschungsmeinungen in aller Breite vorzuführen, um daraus die Konsequenz zu ziehen: „das genaue Verhältnis zwischen diesen beiden bedeutenden Denkern (Origenes u. Plotin) und damit das Verhältnis von christlicher Theologie und neuplatonischer Philosophie verliert sich wie die rätselhafte Gestalt des Ammonios im Dunkel der Geschichte" (43)!

Im *1. Teil* behandelt der Vf. die mittelplatonische Gotteslehre nach dem 10. Kap. des *Didaskalikos* und dem Frg. 11 des *Numenios* vor dem Hintergrund der Ansatzmöglichkeit einer dritten Hypostase. Dabei ist seiner Ausführung zuzustimmen, daß es prinzipiell um ein zweistufiges Gottesmodell geht, bei dem sowohl der Himmelsintellekt im *Didaskalikos* als auch der dritte Gott des *Numenios* eine funktionale Ergänzung im Begriff der zweiten göttlichen Instanz hinsichtlich der Kosmogonie darstellen, aber nicht der Versuch unternommen wird, eine dritte göttliche Instanz als selbständige Entität in die Theologie einzuführen.

In diesem geistesgeschichtlichen Kontext wird in Auseinandersetzung mit der von Wolfson und Lilla vertretenen Meinung die Frage nach einer Trinitätstheologie bei Klemens von Alexandrien gestellt, die sich trotz der von ihm verwendeten trinitarischen Formeln nur negativ beantworten läßt, da das Problem der Metaphysik des Heiligen Geistes für Klemens nicht relevant war und somit auch keiner Lösung bedurfte.

Wichtig ist die Hervorhebung der Unterschiede zwischen der mittelplatonischen Theologie und der des Klemens bezüglich der zweiten göttlichen Instanz, dem Logos, den er im Gegensatz zur platonischen Konzeption dem intelligiblen Kosmos gleichsetzt und an dessen Einzigkeit und Einheit er festhält. Gerade diese unterschiedlichen Positionen werden nochmals von Origenes und Plotin aufgegriffen und vertieft.

Der *zweite Teil* (130–266) setzt sich mit dem Problem der metaphysischen Kongruenz der Trinitätslehre des Origenes und der Drei-Hypostasen-Lehre Plotins auseinander. Dabei ergibt sich aufgrund der unterschiedlichen Ausgangspositionen der beiden Denker keine Symmetrie der einzelnen Hypostasen, so daß sie nicht direkt miteinander verglichen werden können – eine Tatsache, die auch Crouzel im 3. Kap. seiner o. g. Arbeit deutlich zum Ausdruck bringt.

Der entscheidende Punkt ist für Plotin nicht die dritte Hypostase, die Seele, deren ontologischer Status bereits in der mittelplatonischen Tradition festgelegt war, sondern das *Eine*, das als überseiende und selbstgenügsame Größe doch den Ursprung der gesamten Wirklichkeit bedeutet.

Bei Origenes befindet sich die zweite Hypostsase, der Logos, auf derselben metaphysischen Ebene wie die dritte Hypostase Plotins, die Seele, was der Vf. durch die Erörterung des plotinischen Seelenbegriffs (146–191) untermauert. Gleichzeitig ergibt die Untersuchung, daß Plotin das Verhältnis der Hypostasen zueinander nur als das der Stufung von Prinzipien mit jeweils unterschiedlichem Wert versteht. So bedeutet die Pneumatologie des Origenes, die er in *De principiis* (I 3,5–8) vorträgt, eine besondere Anerkennung verdienende Leistung, da es für den Begriff des Heiligen Geistes weder in der zeitgenössischen platonischen Philosophie eine Parallele gab noch einen Ansatz für seine Metaphysik in der christlichen Theologie.

Ausgehend von der trinitarischen Taufformel gelingt es Origenes, den Heiligen Geist im Hinblick auf die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf auf der Seite Gottes anzusiedeln. Im Gegensatz zu Plotin verwendet Origenes den Hypostasenbegriff nicht relational, sondern als Ausdruck für die selbständige Subsistenz der trinitarischen Personen, zudem sind bei ihm Ansätze zu einer Anordnung der Hypostase des Sohnes und des Heiligen Geistes auf gleicher ontologischer Ebene zu erkennen.

Es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Konzeption der philosophischen wie der christlichen Dreiprinzipienlehre aufzeigt, die eine wie auch immer gear-

tete Klitterung beider Entwürfe, die leider teilweise immer noch in der Literatur anzutreffen ist, ausschließen.

Interessant ist die Beobachtung, daß sowohl Origenes als auch Plotin den Hypostasenbegriff in der ihnen eigenen Weise auf die göttlichen Instanzen anwenden. Die Möglichkeit, den Ansatzpunkt dafür bei Ammonios Sakkas zu sehen, ist keineswegs in Abrede zu stellen, wenn auch nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Autorenregister beschließen den Band, der einen wichtigen Beitrag für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen neuplatonischer Philosophie und christlicher Theologie leistet, das sich keineswegs „im Dunkel der Geschichte" verliert.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Allgemeines / Festschriften

Kirchenbilder Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit. Mit Beiträgen von Konrad Baumgartner u. a., hg. v. Wolfgang Beinert. – Regensburg: F. Pustet 1995. 193 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7917-1453-8

Fuchs, Ottmar / **Greinacher,** Norbert / **Karrer,** Leo / **Mette,** Norbert / **Steinkamp,** Hermann: **Das Neue wächst.** Radikale Veränderungen in der Kirche. – München: Kösel 1995. 179 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3-466-36428-0

Inhalt und Charakter der beiden Bücher legen es nahe, daß man sie zusammen vorstellt. Gemeinsam ist ihnen, daß sie allgemeinverständliche theologische Orientierungen in einer unübersichtlich gewordenen Situation der Kirche vermitteln wollen. Gemeinsam ist ihnen auch, daß sie die Kirche vor Aufgaben gestellt sehen, die in unbeweglich traditionsverhafteter Mentalität nicht zu bewältigen sind. In diesem Sinn kann man beide Bücher von ihrer Grundeinstellung her als „kritisch" bezeichnen. Unterschiedlich sind jedoch die jeweiligen Ansätze, Blickrichtungen und Tonlagen.

Die von Wolfgang Beinert herausgegebene Aufsatzsammlung geht auf eine Priesterfortbildungsveranstaltung zurück, an der sich die Ordinarien der Pastoraltheologie, der Dogmatik und Dogmengeschichte, der Kirchengeschichte, der Fundamentaltheologie und der Exegese des Neuen Testaments der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg beteiligten. Das Interesse ist in diesem Spektrum der Beiträge weit über die gegenwärtige kirchliche Lage und deren Problemstau hinaus auf den *geschichtlichen Wandel von Kirche und Ekklesiologie* gerichtet in der Spannung von theologisch normativen „Modellen" und „Bildern", faktischen Verhältnissen und prophetischen „Visionen", gar wunschgeleiteten „Träumen". Der Blick reicht dabei von den *frühchristlichen Gemeinden und deren Selbstverständnis* (H. Ritt) über die *Variationen von zweitausend Jahren Kirchengeschichte* (W. Beinert) bis in unsere Zeit mit der *ekklesiologischen Pluralität der Ökumene* (H. Petri), dem besonderen *Phänomen des Katholizismus* und dessen Zerfall (K. Hausberger) sowie den *visionären Anstößen zu kirchlicher Erneuerung* (K. Baumgartner).

Die Vielgestaltigkeit, in der dabei Kirche erscheint, wirkt unrealistischen Konstanzerwartungen entgegen, kann ängstliche Beharrungstendenzen abbauen und Korrekturbereitschaft stärken. Auch wenn die Aufsätze ihrem Charakter nach manches verständlicherweise nur in groben Zügen oder im begrenzten Beispiel wahrnehmen können, so ergeben sie letztlich doch eine umsichtige und differenzierte Zusammenschau.

Bei dem von Ottmar Fuchs u. a. verfaßten Buch handelt es sich um eine Sammlung von Lagebeschreibungen, Problemanzeigen und Postulaten aus durchweg pastoraltheologischer Sicht, überwiegend in pointiert kritisch gehaltenem Tenor. (Im Vorwort stilisiert N. Greinacher die Gruppe der Vf. etwas selbstgefällig zur „Fünferbande".) Die Beiträge befassen sich im einzelnen mit dem *uneingelösten Programm des Zweiten Vatikanums* (Greinacher), der *Entmündigung in der Kirche* (Mette), der *„Inkulturation" des Evangeliums* unter den Bedingungen „hierzulande" (Fuchs), dem *„Hoffnungsschimmer" solidarischer Gemeindepraxis* (Steinkamp) und der *Rolle der Laien in der Kirche* (Karrer). Ein gemeinsames Plädoyer von vier der Vf. anläßlich des österreichischen und des deutschen „Kirchenvolksbegehrens" wie der Schweizer „Petition '95" schließt die Aufsatzsammlung ab.

Insgesamt gibt das Buch das Dilemma zu erkennen, daß die für mißlich erachteten kirchlichen Verhältnisse einerseits sachgerecht beschrieben, andererseits aber zugleich so kräftig angeprangert werden sollen, daß dies eine wissenschaftlich distanzierte Haltung verwehrt. Die einzelnen Beiträge sind in unterschiedlichem Maß bemüht, zwischen diesen beiden Absichten auszugleichen. Unübersehbar verleitet das kritische Engagement gelegentlich selbst zu unkritischen Verzeichnungen der Realität – etwa in der Einschätzung des Neuen Testaments oder des Zweiten Vatikanums. Wo das Pathos der Empörung überhandnimmt, wird die Wirklichkeit nur noch plakativ erfaßt. Doch ist das Buch alles in allem bedächtiger und gehaltvoller als die emphatischen Urteile und Forderungen des ersten Beitrags unter der Frage „Ist die Katholische Kirche noch zu retten?" (N. Greinacher) erwarten lassen.

Kaarst Hans Zirker

Dünnhaupt, Gerhard: **Personalbibliographien zu den Drucken des Barock.** 6 Bde, 2., verbesserte u. wesentlich erweiterte Aufl. – Stuttgart: Hiersemann 1990–1993. Ln je DM 660,00 – XXXVIII, 758 / VI, 791 / 800 / 800 / 800 / XII, 785 S. (Hiersemanns Bibliographische Handbücher 9, 1–6) ISBN: 3-7772-9013-0 / 3-7772-9027-0 / 3-7772-9105-6 / 3-7772-9122-6 / 3-7772-9133-1 / 3-7772-9305-9

Das Erscheinen des dreibändigen Bibliographischen Handbuchs für 100 Barockautoren im Jahre 1980 hat Aufsehen erregt: Ein derart ausführliches und zuverlässiges bibliographisches Hilfsmittel zu wichtigen Autoren des Barock hatte es bislang nicht gegeben (vgl. ThRv 80, [1984] 447–450). Wenn es bei dem großen Lob und bei aller Zustimmung auch Einschränkungen gab, dann vor allem diese, daß nur hundert Autoren berücksichtigt werden konnten. Zehn Jahre später hat der tüchtige und kompetente Bearbeiter dieser Bibliographie die große Mühe nicht gescheut, und die Zahl der Bde und der Autoren verdoppelt: in den Jahren 1990 bis 1993 erschienen sechs Bde mit *Personalbibliographien für zweihundert Autoren* aus der Barockzeit. Stellvertretend für die ganze Reihe sei hier der erste Bd genauer vorgestellt, der von M. Abele bis August Bohse reicht.

Folgende Autoren wurden gegenüber der 1. Aufl. zusätzlich aufgenommen: Heinrich Albert, Joh. Gg. Albini d. Ä., Gottfried Arnold, Nicolaus von Avancini, Joachim Beccau, Johann Joachim Becher, Johann Joseph Beckh, Matthias Bernegger und Johann von Besser: in weiteren Bden finden sich erstmals so wichtige Autoren wie Chr. Knorr von Rosenroth und Christoph Gryphius. Um in dieser Zeitschrift noch einen Blick auf die katholischen Autoren zu werfen, so ist Avancinis Aufnahme wie auch die von Jacob Gretser (Bd 2), Simon Rettenpacher (Bd 5) und Conrad Vetter (Bd 6) besonders begrüßenswert. Aber noch immer fehlen so wichtige und gute Autoren wie Johannes Bissel und Andreas Brunner, Matthäus Rader und Georg Stengel, ja es fehlt sogar Jacob Pontanus, von den vielen qualifizierten Predigern, die bisher nur durch Abraham a Sancta Clara und J. Drexel vertreten sind, ganz abgesehen.[1] Diese Bemerkung soll nicht als Kritik, wohl aber als Anregung verstanden werden, denn das Bild von der Barockliteratur im deutschen Süden müßte ergänzt und wenigstens auf diese Weise korrigiert werden. Abgesehen von den Neuaufnahmen – es sind immerhin 100 – ist natürlich auch die Verbesserung der Fehler oder die Ergänzung von Fehlstellen der ersten Aufl. gegenüber ein großer Gewinn; korrigiert werden – wie schon in der 1. Aufl. – auch Fehler, die in der Forschungsliteratur seit langem in gutem Glauben mitgeschleppt wurden. Wichtige Ergänzungen gibt es in der neuen Aufl. viele. Dazu nur zwei Beispiele: J. Bidermanns „Himmelglöcklein" war in der ersten Aufl. nur durch einen einzigen Druck, der noch dazu unsicher belegt war, vertreten, die neue Aufl. verzeichnet sieben Drucke[2]; spektakulär sind die neuen Funde zu Johann Ludwig Prasch in der Schottischen Nationalbibliothek in Edinburgh, die der Vf. im Vorwort eigens hervorhebt. Weitere Vorteile des Werkes sind die Bibliographie mit nicht weniger als 1200 Titeln, das Verzeichnis von mehr als 700 Bibliotheken und Archiven mit Barockdrucken, das Register der anonymen Titel, die wichtigsten Standortangaben für die einzelnen Titel oder das Ortsregister zu den Leichenpredigten. Hilfreich sind die Kurzbiographien, denn bei vielen Autoren kann man sonst nur mit Mühe Material dazu finden.

Einige Kleinigkeiten werden immer anzumerken bleiben: so gibt es bei Balde 4,1 (381) eine Unstimmigkeit: Die Dichtung „Templum honoris . . ." zur Krönung Ferdinands III. kann nicht 1626 erschienen sein, da die Krönung erst 1636 oder 1937 stattgefunden hat. Bei Joh. Beer 8,2 („Hopffen-Sack") fehlt der Hinweis auf den Nachdruck, München 1984. Bei den Literaturangaben zu den einzelnen Kurzbiographien hätte man zum Teil auch auf die Lebensbilder in Reclams „Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren", Bd 2: *Reformation, Renaissance und Barock*, hinweisen können; nicht berücksichtigt sind ferner der „Barockband" und die „Literatur des 18. Jahrhunderts", also die Bde 2 und 3 der „Bayerischen Bibliothek" (München 1986 und 1990); dann und wann könnten die dort abgedruckten Texte und die Titelangaben doch eine Hilfe sein; Augsburg hatte im 17. Jh. keine Universität, wie die Bezeichnung „Alma Mater" (550) suggerieren könnte.

[1] Gerade für die Prediger ist in den Wiener Katalogen von Werner Welzig und in den Arbeiten von Elfriede Moser-Rath viel geschehen, so daß hier dieses Gebiet in gewisser Weise abgedeckt ist. Daß es bei der Frage nach kath. Autoren nicht um ein bloßes Aufrechnen, nicht um sog. Parität geht, habe ich schon in der Rez. von 1984, s. o., darzulegen versucht.

[2] Der Druck von 1625 (= Bidermann 22.2) wird übrigens auch von Johann Werlin als Quelle genannt.

Das Lob von 1984 in dieser Zeitschrift für die erste Auflage kann nur wiederholt werden, dazu kommt daß alle Fehler, die in der ersten Aufl. standen und reklamiert wurden, verbessert sind und der Inhalt um das Doppelte reicher ist. Daß der Verlag eine Neuaufl. gewagt hat, ist nur zu begrüßen, daß er seinem Vf. auch bei diesem Risiko vertraute, spricht für das angesehene Haus. Eine Bitte wäre noch auszusprechen. Sollte der Umfang noch einmal vergrößert, der Inhalt korrigiert werden, so wäre es wohl im Interesse vieler Benutzer und „Besitzer" der ersten Aufl.n, daß die jetzigen Bände als Grundlage bleiben und das Neue bzw. Verbesserte in Ergänzungsbden geliefert würden.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Basileia – Festschrift für Eduard Buess, hg. v. Hans Dürr / Christoph Ramstein. – Basel: Wolfgang Simson Verlag; Auslieferung: Edition MITENAND 1993. 515 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-927534-19-6

Gerade 33 Beiträge, einschließlich einer Bibliographie, ehren den theologischen Freund und Lehrer zu seinem 80. Geburtstag. Sie kommen meist aus der Schweiz, wo der bescheidene, demütige Bibelerklärer und Geistesverwandte von Karl Barth und Leonhard Ragaz wirkte. Damit ist auch der Standort der Schüler gekennzeichnet: Fernab einer unseligen Trennung von Herz und Verstand, von Erfahrung und Theologie, engagiert dem Anliegen zugetan, die rechte, packende Bibelpredigt und politische Ethik der Gemeinde zu finden. Es geht also um die Bewahrung der Botschaft vor Verwässerung und Verfälschung und um den Gemeindeaufbau.

Die Beiträge sind alphabetisch angeordnet; wie weise, aber hier soll das bunte Kaleidoskop nach Inhalten ordentlich vorgestellt werden. Wenige sind ‚wissenschaftlich', viele entsprechen der Vermittlungsarbeit in die Praxis: Beispiele von Bibelpredigten, Streiflichter oder Vorträge in ihrer ursprünglichen Situation z. B. über christliche Dichter oder Reformer; andere wieder sind aus historisch-theologischem Interesse der Theologenausbildung gewidmet, dem Zusammenhang von Spiritualität und Studium, und etliche haben auch die Erfahrungen des pietistisch-sozialen Christentums im Blick auf einen zeitgemäß-wirksamen Beitrag der Kirchen reflektiert. Durchgängig finden sich drei Fragestellungen, die Karl Barth „verheutigen": Das Zusammenspiel einer Theologie von oben mit der von unten (Was tut Gott – Was tut der Mensch dabei?), die Relationen zwischen Beten und politischem Tun und die zwischen Glauben und Wissenschaft.

Exegetisches: Wolfgang J. Bittner legt *Jesu Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen* Mt 13 zeitgeschichtlich und aktuell aus. Kennzeichnend sind die Sätze: „Das Reich Gottes wird nicht gezwungen, wird nicht organisiert, ES WÄCHST" (22). „Die ganze Hingabe eines Lebens kann immer nur ‚Selbstverständlichkeit' sein, immer nur Frucht dessen, was man gefunden hat" (23). Und seine Lösung des Unkrautproblems: Unterscheiden und benennen müsse man das Böse in der Kirche schon, das bedeute aber kein Ausreißen.

Rudolf Bohren steuert eine *‚Predigt' über Einheit und Zerrissenheit der Kirche*, gemessen an Mt 18, Joh 17 u. Eph 3, an die Adresse der Prediger bei mit deftigen Tönen: „Plätschert die Häresie der Harmlosigkeit von den Kanzeln, ergreift Christodebilität das Wort" (42). Bei evangelikalen und charismatischen Gruppen sieht er das vorbildhafte Gegenbeispiel.

Reinhard Frische behandelt das Problem der *Dämonenaustreibung* in Lk 8 mit Blick auf die Erfahrung seit dem älteren Blumhardt. Paul Helfenberger-Heer zeigt seine Predigtpraxis an dem Beispiel Lk 19 (Zachäus). „Versöhnung kostet . . . Jeder Tag ist ein solches Heute" (153).

Eduard Schweizer liefert einen mehr wissenschaftlichen Beitrag über die *Geisterfahrung im NT* auf dem Hintergrund des AT. „Geisterfahrungen sind nach dem NT zwar durchaus sichtbar, hörbar, erfahrbar . . . Aber nie sind sie meßbar" (411).

Historisches: Hansjörg Kägi umreißt die *Geschichte des Evangelikalismus* und des Neo-Ev. seit 1968 mit den drei Kennzeichen: Betonung der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, des Sozialen und des Charismatischen (163–180). Christfried Kulosa stellt den Beitrag *Philipp Jakob Speners* zur Reform des Theologiestudiums vor (197–211); im 17. Jh. nannte er den Egoismus und die Selbstgefälligkeit der Theologiebeflissenen das größte unter den Hindernissen (204); zum Schluß wird dies auf die heutigen Defizite angewendet: Intellektualisierung, Spezialisierung, geistliche Armut. Fränzi Edelmann erinnert an die *Predigerschule in Basel* (91–102), Hans Hauzenberger an den *„Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens"*, in Basel 1835 gegründet, und an seine Stiftungsprofessoren (127–144). Christoph Ramstein schließlich entreißt den Baseler Neutestamentler *Eduard Riggenbach-Thurneysen*, der sein Leben als Blinder verbrachte (1861–1927), dem Vergessenwerden (315–333), und damit auch dessen Anliegen: daß Theologie, Glaube und Gemeinde aufeinander angewiesen seien und daß man vom Sozialismus lernen könne, auch wenn er kein christliches Ideal sei.

Wissenschaftlich behandeltes Systematisches: Max Thürkauf, Atomphysiker, untersucht kritisch den Begriff einer wertfreien Wissenschaft und das *Verhältnis zwischen Wissen und Weisheit;* mit tiefer Altersweisheit redet er wider den Hochmut des Kopfes und hofft auf die Liebestaten neuer Urchristen (431–444). Johannes Heinrich Schmid vergleicht *die Anknüpfungspunkt-Frage bei Barth und Brunner mit dem heutigen Dialogbegriff* (387–395). Markus Zehnder bedenkt das Thema der *menschlichen Willensfreiheit* unter der Gnade anhand von Luthers Auffassung (485–509); seine Thesen für heute sind: Der eigentliche Träger des Umkehrrufs ist die Gemeinde, innerer Aufbau und nach außen gerichteter Ruf lassen sich nicht trennen, Umkehr ist im Grunde alleinwirksames Totenerwecken durch Gott. Mit diesem letzten Aspekt überzieht er das reformierte Anliegen (507). Lukas Vischer aktualisiert die *„Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade"* in einer Zeit der Atombombe und des Hungers, d. h. er fragt ‚katholisch' nach unserem Tun bei Gottes Tun (445–460): Die Rechtfertigungslehre befreie von lähmenden Entsetzen, von Illusionen ebenso wie von Verzweiflung (458). Und Heinrich Ott liefert den wissenschaftlichsten unter allen Beiträgen – freilich stammt er von 1963 – zu *„Hermeneutik und Eschatologie"*, also zu Glaube und Geschichte (277–293).

Dem Gebet in säkularisierter Zeit, d. h. dem Zusammenhang zwischen Beten und (politischem) Tun widmen sich drei Autoren. Jan Milič Lochman behandelt *„Beten und trommeln"* bei Bonhoeffer, Ragaz und in der Gattung Fürbitten (233–251); Oscar Cullmann steuert eine Freundschaftsgabe (69–71) bei und Daniel Labhard untersucht von persönlichen Beobachtungen her das Thema an den Studenten und theologischen Lehrern (213–220); sein Lösungsvorschlag ist ein „gemeinsames Leben" als Ergänzung zum Theologiestudium (219).

Zur politischen Ethik von evangelischer und calvinistischer Theologie her bemühen sich C. René Padilla (295–314), Hanspeter Jecker (155–161) mit den Fragen, daß Gemeinden alternative Modelle zur Korrektur des Staates vorweisen sollten (158), und: „Inwiefern ist es vertretbar, wenn Christen von Nicht-Christen verlangen, nach (wie auch immer zu bestimmenden) christlichen Maßstäben zu leben?" (161). Mit der *Beziehung zwischen politischer Ethik und dem Naherwartungsglauben an das Reich Gottes* bei Christoph Blumhardt beschäftigt sich Hee-Kuk Lim (221–232); mit der *ökologischen Theologie* schon bei Ragaz Markus Mattmüller (253–261); mit dem sozialen Elend in den Städten der USA und dem Drogenhandel und der Vision der *Arbeit der Kirche unter den Armen* Jim Wallis (461–484, Abdruck eines Magazin-Artikels); und hierher ist auch der Beitrag von Bernhard Rothen zur *Aufgabe der Volksschule*, ihrem Menschenbild angesichts eines relativierenden Wertepluralismus, zu rechnen (369–386).

Moralpolitisch sind die Beiträge von Eberhard Busch über *„Einheit und Freiheit"* (53–67, Rede) und Hanspeter Nüesch *„Evangelisation im Missionsland Schweiz"* (263–275), d. h. über den hedonistischen Kontext.

Das bruderschaftliche, gemeinsame Leben ist Thema zweier Beiträge: Ntl. *exegetisch* behandelt Rainer Riesner (339–356) die Jesusbewegung, die Urgemeinde, die Spiritualität der Diakonie (Adressaten des Vortrags); *Eberhard Arnolds hutterische Bruderhöfe* würdigt Helmut Gollwitzer (117–126). Hier wäre die erste katholische Diss. über die neuhutterische Täuferkirche nachzutragen: Thomas von Stieglitz, Kirche als Bruderschaft, Das Hutterische Kirchenbild bei E. Arnold aus heutiger katholischer Sicht, Theol. Fak. Paderborn 1990 (1991). Auf seine Weise hierher gehört ein Bericht (mit schriftstellerischem Anspruch) über *das christlich begleitete Sterben eines Kranken* (Theophil Spoerri, „Franz", 413–429).

Zur *theologischen Ästhetik* bietet Beat Rink die Überlegung *„Schönheit – Gestalt gewordene Liebe"* (357–367) und behandelt auch die interessante Frage, wie der vom „Wahnsinn befallene Dichter" (alter Topos) als Ebenbild Gottes die Wahrheit sichtbar machen könne. Mit dem *Dichter C. S. Lewis* beschäftigt sich Hans Dürr (73–89), mit demselben Dichter und mit *J. R. R. Tolkien* Gisbert Kranz: *„Fantasy – für Christen?"* (181–196).

Die Fülle und Unterschiedlichkeit im Fächer der Stile und Gattungen und in den Inhalten (von der philosophischen Meditation über die Predigt bis zum Schnurrig-Schweizerischen) macht die FS reizvoll; deren Charakter verbietet ein einhelliges Urteil. Ich habe in der Stoffdarbietung auf Interessantes hingewiesen, mit viel Sympathie für die von Karl Barth geprägten Theologen, die um das ‚Prae' Gottes in der heutigen kirchlichen Praxis ringen. Der Leser findet hier noch eine Theo-Logie. Aber sie ist schon beschwörend, im Maße wie ihr postulierter Ort, die handelnde Gemeinde, die Kennzeichen universaler Einheit, umfassender Welthaltigkeit und Vernunft im Verein mit dem Glauben und des „ens", der Existenz (der Verwirklichung, bei aller Begrenztheit und Vorläufigkeit), verloren hat.

Bad Tölz Ludwig Weimer

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

Mit einer Würdigung des italienischen Reformators „Bernardino Ochino" beginnt der Bd 25 der TRE. Ochino war 1503/4 in den Orden der Franziskaner-Observanten eingetreten. Er wurde ein einflußreicher Prediger, der die Gläubigen anzuziehen verstand. Wenig

überzeugend ist die Behauptung, daß er nach einer nicht ganz gesicherten Überlieferung noch vor 1510 das Kloster verließ, um Medizin zu studieren. Einige Zeilen später liest man, daß er 1523 zum Provinzialminister der Provinz Siena gewählt wurde. Hier wird ein nicht geklärter Widerspruch deutlich.

Der Beitrag über „Ockham" behandelt sein Leben und seine Schriften. Eingehend werden seine philosophischen und theologischen Grundgedanken erörtert. Seine Ansichten über die Fehlbarkeit der Konzilien sind verkürzt dargestellt. Es wird nicht erwähnt, daß Ockham auch die Lehrautorität des Konzils vertreten hat. Kritisch wird über „Oecolampadius" berichtet. Die Bezeichnung „Reformator von Basel" werde man nur mit Einschränkungen benutzen dürfen. Der umfangreiche Beitrag „Ökumene" gibt einen Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung. Auch die Einigungsbemühungen von Rojas y Spinola, Molanus, Calixt, Leibniz und Bossuet werden erwähnt. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt in den ökumenischen Bestrebungen der Neuzeit bis zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Ein eigener Beitrag ist dem „Ökumenismus" gewidmet. Der Art. „Österreich" behandelt die Anfänge des Christentums im Lande, Mittelalter, das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, die Katholische Reform, die josephinische Ära bis zur Gegenwart. Die Literatur ist selektiv angeführt. Der Artikel „Oratorianer" informiert über das Oratorium des hl. Filippo Neri und seine Verbreitung in Italien, Spanien, Lateinamerika, seine Unterdrückung im 19. Jh., die Neugründungen u. a. in England (Newman). Umfassend ist der Beitrag „Offenbarung". Er gliedert sich in folgende Abschnitte: Religionsphänomenologie, AT, Judentum, NT, Theologiegeschichte und Dogmatik. Eingehend wird über das Verständnis der Offenbarung bei den Reformatoren und das Offenbarungsverständnis im Altprotestantismus berichtet. Auch die Offenbarungslehre des Konzils von Trient wird angesprochen. Es fällt auf, daß das Konzil grundsätzlich als „Synode" tituliert wird. Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen über Offenbarung bei Cajetan. Der Beitrag „Opfer" bietet eine eingehende Information. Der Artikel „Opus Dei" stammt von Klaus Steigleder und ist entsprechend einseitig. Fundiert ist der Beitrag „Orden". Er berichtet u. a. über Eigenart und Funktion des Ordenswesens, schildert seine Entwicklung, informiert über die Reformbewegungen des Mittelalters, u. a. über die Bettelorden mit reichen Literaturangaben. Mit besonderem Interesse liest man den Beitrag „Ordination". Er geht aus vom AT, erörtert „Ordination" im Judentum und NT und gibt einen kirchengeschichtlichen Überblick über die Ordination in der alten Kirche, über das Mittelalter bis zur Neuzeit. Ein eigener Abschnitt ist der *Ordination bei Luther* gewidmet. Er versteht das kirchliche Amt in erster Linie als Predigtamt. An die Stelle der Priesterweihe trat der Gedanke des allgemeinen Priestertums. So verstanden die Lutheraner Ordination als Einsetzung in das Predigtamt, nachdem Luther die Priesterweihe verworfen hatte. Die Schweizer Reformatoren stehen in ihrem Verständnis der Ordination Luther nahe. Über die Ordination in der anglikanischen Kirche liest man mit Überraschung: Vom 16. Jh. bezichtigten die römisch-katholischen Theologen die Anglikaner unablässig, ungültige Ordines zu haben. Die Argumente für die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen werden übergangen. Eingehend wird „Origenes" und der „Origenismus" mit reicher Literatur behandelt. Der Art. „Orthodoxe Kirchen" umschreibt den Begriff und die verschiedenen orthodoxen Kirchen und Patriarchate. Über die „lutherische und reformierte Orthodoxie" wird umfassend informiert. Hingewiesen sei auf die Ausführungen über die Erforschung der lutherischen und reformierten Orthodoxie, ihre Hauptvertreter und ihre Ausbreitung. Mit Sympathie wird „Osiander" dargestellt, der *osianderische Streit* eingehend gewürdigt. Der Art. „Ostern" berichtet über das Osterfest und die Osterpredigt. Geschichte, Theologie und Liturgie des Osterfestes werden fundiert dargestellt. Die Ablehnung der österlichen Riten durch die Reformatoren wird erwähnt. Hingewiesen sei auch auf die biographischen Artikel über „Otto d. Gr.", „Otto von Freising".

Die „Pädagogik" wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung aufgezeigt, die Diskussionen der Gegenwart erörtert und das Verhältnis von Pädagogik und Theologie angesprochen. Der Art. „Palästina" informiert über Name, Grenzen und Geographie. Er gibt einen geschichtlichen Überblick von der Zeit Jesu, über die muslimische Eroberung zur osmanischen Herrschaft und schließt mit einer Information über Palästina in der Neuzeit.

„Johannes von Paltz" wird als der typische Vertreter jener – u. a. von Johannes Gerson – angeregten Frömmigkeitstheologie des 15. Jh.s beschrieben. Eine Kurzinformation ist den „Papstfabeln" und „Papstweissagungen" gewidmet. Fundiert ist der Beitrag „Papsttum", der über Papstnamen und Titel informiert, die katholische Glaubenslehre über das Papstamt zusammenfaßt und einen Überblick über die Geschichte des Papsttums bietet. Ein eigener Abschnitt behandelt das Papsttum in der neueren ökumenischen Diskussion. Ergänzend sei angemerkt, daß der frühe Luther ein ausgesprochener Papstverehrer war, der in seinen Aussagen über die Lehrautorität des Papstes weit über die zeitgenössischen theologischen Ansichten hinausging. Im Art. „Papstwahl" wird der besondere Modus der Papstwahl auf dem Konstanzer Konzil nicht erwähnt.

Leben und Werk von „Paracelsus" wird eingehend dargestellt. Der Beitrag „Paradies" würdigt u. a. die religionsgeschichtlichen, biblischen und theologiegeschichtlichen Aspekte und die Ikonographie. Reiche Information bietet der Artikel „Paramentik", in dem vorzüglich die Verwendung der Paramente in der evangelischen Kirche bis zur Gegenwart erörtert wird. Der abschließende Beitrag ist der „Parapsychologie" gewidmet. Er behandelt u. a. Begriff, Forschungsmethode, Forschungsstand und die religiöse und soziale Relevanz der Parapsychologie.

Ein Vergleich mit anderen theologischen Lexika macht deutlich, daß die Stichwortauswahl nicht immer konsequent ist. Aber die aufgenommenen Art. sind für den Benutzer fast immer hilfreich und wissenschaftlich fundiert.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Tilley, Terence W.: **Postmodern Theologies.** The Challenge of Religious Diversity. – New York: Maryknoll 1995. X, 182 S., kart. $ 18,95 ISBN: 1–57075–005–X

Das aus einem Postgraduiertenseminar an der Florida State University hervorgegangene, vom Seminarleiter T. gemeinsam mit sieben Teilnehmern (J. Edwards, T. England, H. F. Felice, S. Kendall, C. B. Morris, B. Richey und C. Westman) verfaßte Werk bietet einen kenntnisreichen Überblick über gegenwärtige Zugänge zu sowie Ansätze einer *postmodernen Theologie*. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Nordamerika. Es werden vier verschiedene theologisch rezipierte und entfaltete Postmodernismen vorgestellt, die der Hauptvf. abschließend im Blick auf ihren Umgang mit der Problematik und Realität religiöser Verschiedenheit auswertet.

Der Bd beleuchtet in seinem *ersten Teil „konstruktive Postmodernismen"*, worunter zum einen die theologische Habermasrezeption H. Peukerts und anderer, zweitens der postmoderne Kommunalismus D. R. Griffins sowie drittens D. Tracys theologische Hermeneutik der Reinterpretation des Klassischen gefaßt werden. Vertreten diese in sich divergenten Positionen gleichwohl gemeinsam einen „postmodernism of completion" (VII), dem es darum gehe, das Projekt der Moderne weiterzuführen und zu vollenden, so sind den im *zweiten Teil* behandelten Ansätze dagegen *dekonstruktiv* ausgerichtete „postmodernist dissolutions" (41) eigen. Dies wird an T. J. J. Altizers apokalyptisch gewendeter Theologie eines christlichen Atheismus ebenso belegt wie an M. C. Taylors von Derrida inspirierter apophantischer „A/theology" sowie an E. Wyschogrods von Lévinas maßgeblich beeinflußter Position eines postmodernen Ausbruchs aus der modernen „Todeswelt" sowie ihrem neuerlichen Rekurs auf „heilige" und / oder Heiligen-Erzählungen.

Teil drei skizziert die „intratextual" genannten *postliberalen Theologien* von G. Lindbeck und J. Milbank, die – bei ersterem deutlicher als bei letzterem – sich postmoderner Techniken zur Erreichung prämoderner Ziele bedienen. Als *„Theologien gemeinschaftlicher Praxis"* kommen im *vierten Teil* die Ansätze des katholischen Befreiungstheologen G. Gutiérrez, der methodistischen feministischen Ethikerin S. Welch und des baptistischen Systematikers J. W. McClendon Jr. zur Sprache.

In seiner abschließenden *Auswertung* hält T. im Blick auf die Frage der religiösen Diversität den konstruktiven Postmodernismus insbesondere Tracys für genuin dialogisch und insofern produktiv, während dieses Problem für die Vertreter eines Postmodernismus der Los- bzw. Auflösung keine große Bedeutung habe. Die Postliberalen erkennt er als bewußt und dezidiert partikularistisch, während die TheologInnen gemeinschaftlicher Praxis ihm zufolge eher eine inklusivistische Perspektive vertreten. T. kommt zu dem Ergebnis, daß sich in bezug auf ihre Bewertung des religiösen Pluralismus zwei Gruppen postmoderner Theologien ausmachen lassen, deren erste die Differenzen zwischen religiösen Traditionen mittels eines reduktiven Pluralismus minimiert bzw. ausradiert. Dazu zählen ihm zufolge Habermas – „but not neccesarily his theological followers" (167) –, Griffin, Alitzer, Taylor und Wyschogrod. Demgegenüber erkenne und anerkenne die zweite Gruppe, zu der die Postliberalen, Tracy, Gutiérrez, Welch und McClendon gehörten, die irreduzible Verschiedenheit und Partikularität religiöser Traditionen. Dieser Vergleich führt T. zu dem unerwarteten Schluß, daß „although the members of the first group are surely postmodern w r i t e r s, they fail to take religious otherness seriously and are not writers of postmodern r e l i g i o u s thought" (167f).

Der Bd bietet einen gelungenen Überblick über wichtige Diskussionen zur theologischen Rezeption und Entfaltung postmoderner Theorien, und er spitzt deren Relevanz und Brisanz zu Recht auf ihren Umgang mit der religiösen Verschiedenheit zu. Die Darstellung der einzelnen Positionen – mit Ausnahme von Peukert und Milbank ausschließlich amerikanische – ermöglicht einen hilfreichen und in der Regel zutreffenden Einblick in die aktuelle postmoderne Produktion systematisch angelegter amerikanischer Theologie. Die sehr reichhaltigen bibeltheologischen Bemühungen in diese Richtung bleiben allerdings ausgespart. Leider sind die biographischen Angaben zu den behandelten Vf.innen reichlich unausgewogen. Gehen sie bisweilen bis ins Detail, so fehlen sie anderswo völlig. Die Ausführungen zu J. Milbanks ebenso wichtigem wie kontrovers diskutiertem Ansatz (vgl. dazu meine Rez. in ThRv 87 [1991], 305–308) fallen mit zwei S.n allzu kurz aus. Und daß die von H. Peukert entwickelte theologische Handlungstheorie sich als „postmodernism of completion" richtig eingeordnet sieht, würden ihre Vertreter doch (mehr oder weniger) vehement bestreiten. (Übrigens schreibt sich der Begründer des amerikanischen Pragmatismus C. S. Peirce statt Pierce, 10.)

Dennoch: Ein sehr anregendes, zur Diskussion wie zur Kritik einladendes Buch, das die Diversität gerade auch der theologischen Postmoderne gut nachvollziehbar dokumentiert und in diesen Dschungel der „neuen Unübersichtlichkeit" Schneisen des Verstehens schlägt!

Luzern Edmund Arens

Bibelwissenschaft

„Eine Bibel – zwei Testamente." Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Christoph Dohmen u. Thomas Söding. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 318 S. (Unitaschenbücher, 1853), kart. DM 28,80 ISBN: 3-8252-1893-7

Für ihre vorliegende Publikation haben die Hg. eine bisher im deutschen Sprachraum viel zu selten begegnende Gattung theologischer Fachliteratur gewählt: den *Reader*. In einem „handlichen Studienbuch" wollen sie „repräsentative Positionen Biblischer Theologie . . . dokumentieren, die von heutigen Alt- und Neutestamentlern gezogen werden" (7). Dazu haben sie elf Alt- und zehn Neutestamentler gewinnen können, die in Originalbeiträgen thesenartig die *Grundlinien ihrer Ansätze* skizzieren und jeweils am Ende auf weitere Veröffentlichungen zum Thema aus ihrer Feder verweisen.

Bei der Auswahl der Vf. ging es den Hg.n darum, „eher über die bereits ausgeführten oder doch wenigstens angedachten Konzeptionen . . . zu informieren als ganz neue Stimmen in die Diskussion zu bringen" (ebd.). Das führt dazu, daß die von ihnen präsentierten Vf. fast durchweg der Generation ihrer theologischen Lehrer angehören, auch dies eine interessante und eher seltene Perspektive. Die bewußt vollzogene Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum (mit nur drei Ausnahmen: B. Childs, J. D. G. Dunn, H. Räisänen) führt zwar – gerade im Blick auf die Studierenden, für die das Buch bestimmt ist! – zu einer erheblichen Einengung des Blickwinkels, ist aber im Blick auf den Umfang und die thematische Konzentration der Publikation nachvollziehbar. Weniger verständlich ist, daß katholische Exegeten klar unterrepräsentiert sind (neben den Hg.n nur fünf von 21 Vf.n).

C. Dohmen und T. Söding haben den (alphabetisch nach Vf.n angeordneten) atl. bzw. ntl. Teilen je eine eigene Einführung vorangestellt, in der sie kurz auf forschungsgeschichtliche Voraussetzungen und zentrale gegenwärtige Fragestellungen hinweisen. Beide betonen u. a. die Notwendigkeit, Biblische Theologie im Gespräch mit der *Dogmatik bzw. Systematischen Theologie* zu betreiben. Daß dieses Gespräch in den folgenden Beiträgen nur selten explizit aufgenommen wird, ist natürlich nicht ihnen anzulasten. Darüber hinaus rückt C. Dohmen aus atl. Perspektive die Beziehung zwischen Biblischer Theologie und dem jüdisch-christlichen Gespräch sowie die Frage nach dem biblischen Kanon in den Mittelpunkt. S. betont aus ntl. Perspektive zum einen die gleichberechtigte Notwendigkeit historisch-kritischer und systematisch-theologischer Fragestellungen und formuliert sodann *drei Grundfragen* Biblischer Theologie: Erstens die Frage nach der Neuheit des christlichen Evangeliums, zweitens die nach der Bedeutung des AT für das Neue und drittens die nach der Einheit des Zeugnisses der einen Heiligen Schrift. Gerade in solcher Reihenfolge halte ich diese Fragen im Reflexionszusammenhang christlicher Theologie für sachgemäß. Als entscheidende theologische Basis, die beide Testamente im Sinne christlicher Theologie miteinander verbindet, findet S. im NT „die (christologisch neu vermittelte) Glaubenseinsicht in die Einheit und Einzigkeit Gottes . . ., der sich offenbart, indem er sich Menschen so mitteilt, daß sie zum Zeugnis fähig sind" (170).

Die einzelnen Beiträge können hier weder dargestellt noch kommentiert werden. Ihre Richtung soll aber wenigstens mit jeweils einem Satz angedeutet werden. J. Becker trennt scharf zwischen rationaler (= historisch-kritischer) Auslegung des AT, die seine Hinordnung auf das NT nicht aufzeigen kann, und seiner christologischen Deutung in der Glaubenslehre der Kirche. B. S. Childs plädiert dafür, den theologischen Wahrheitsanspruch der zweiteiligen christlichen Bibel ernst zu nehmen, anstatt sich mit der Wahrnehmung der Zeugnisse seiner Teile je für sich zu begnügen. H. Gese begründet die Legitimität der christlichen Rede von der Einheit der Schrift in der Einheit der Offenbarungsgeschichte nach dem Selbstverständnis der ntl. Zeugen und dem ununterbrochenen Traditionsbildungsprozeß von Altem und Neuem Testament. O. Kaiser identifiziert in grandioser Einseitigkeit die Theologie des AT mit der deuteronomistischen Theologie, die er, ebenso wie ihre Rezeption im ntl. Christuszeugnis, mit Hilfe existentialtheologischer Terminologie interpretiert. H.-J. Kraus legt eine Auslegung von Jer 31,31–34 vor und versteht dabei die Rede vom neuen Bund im Sinne der Erneuerung und Vervollkommnung des ersten Bundes. N. Lohfink möchte in einem originellen Beitrag die innerkanonischen Strukturen beider Testamente erschließen, indem er auf ihren liturgischen Gebrauch in den gottesdienstlichen Schriftlesungen in Synagoge und Kirche verweist. M. Oeming erhebt die intellektuelle Not der Spannungen und Widersprüche innerhalb des Kanons zur theologischen Tugend (vgl. Formulierungen wie „in tiefgründiger überlieferungsgeschichtlicher Verschlingung" und „eine komplexe Collage", 94), so daß sich ihm „auf der Grundlage der Einheit Gottes . . . die theologische Dauerreflexion im Raum des Kanons, im Rahmenwerk bestimmter Möglichkeiten, als der angemessene Weg Biblischer Theologie" darstellt (91). R. Rendtorff sieht auch für den christlichen Ausleger des AT die primäre Aufgabe darin, den ersten Teil der Bibel in seiner Endgestalt als Bibel Israels (im possessiven Sinn) angemessen auszulegen. H. Graf Reventlow unterscheidet zwei „Ausgänge" des AT, zum einen das deuteronomische Ideal der Toratreue, auf dem das rabbinische Judentum und die meisten jüdischen Strömungen und Gruppen bis heute gründen, zum anderen die prophetisch-apokalyptische Traditionslinie, an die die urchristliche Deutung des Geschehens von Kreuz und Auferstehung Jesu anknüpfte. H. Seebass führt seinen früheren Vorschlag weiter, die innere Einheit beider Testamente in dem einen Gott der ganzen Bibel zu suchen, und stellt die verbreitete Identifizierung des klassischen (rabbinischen) bzw. modernen Judentums mit den Erstadressaten der Bibel Israels in Frage. E. Zenger setzt sich erneut (weitgehend identisch mit seinem gleichnamigen Traktat) für die m. E. wenig hilfreiche Sprachregelung „Das Erste Testament" ein und fordert: „Das Neue Testament ist vom Alten Testament her geschrieben; das *Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*" (149).

J. D. G. Dunn sieht in der „Interdependenz zwischen einem Text, speziell einem religiösen Text, und der ihn interpretierenden Gemeinschaft" (180) und den daraus resultierenden Spannungen die zentrale Problemstellung der Biblischen Theologie und benennt als ihre Schlüsselthemen Monotheismus, Israel und Gesetz. O. Hofius entwickelt ausgehend von Hebr 1,1f eine Thesenreihe, in deren Zentrum Jesus Christus steht als die Mitte des NT, der Schlüssel zum Alten und das Kriterium theologischer Sachkritik gegenüber beiden. H. Hübner definiert Biblische Theologie als „Theologie der Offenbarungen Gottes" (211) und fragt von der Basis des NT aus nach dem „Zueinander von Gottes Offenbarungen innerhalb der Geschichte Israels und Gottes einmaliger Offenbarung in Jesus Christus" (217). Auch O. Merk geht vom Proprium des NT aus und bewertet von dort her sehr kritisch neuere Konzepte gesamtbiblischer Theologie. F. Mussner wendet sich dagegen künftigen Schwerpunkten Biblischer Theologie zu, die er freilich nur für den Bereich der Semantik exegetisch etwas näher andeutet (Suche nach dem semantischen Universum jeweils ganzer ntl. Schriften), während er sich in den weiteren Ausführungen weitgehend auf bereits bekannte Grundlinien einer „Exegese nach Auschwitz" beschränkt. H. Räisänen setzt sich, anknüpfend an W. Wrede, für eine radikale Trennung zwischen historischer bzw. religionswissenschaftlicher Exegese als einer theoretisch-kognitiven Aufgabe im akademischen Kontext und ntl. Theologie als einer praktisch-homiletischen Aufgabe im kirchlichen Kontext ein. G. Strecker, dessen Beitrag auch in seine posthum von F. W. Horn hg. „Theologie des Neuen Testaments" (Berlin 1996, 4–9) aufgenommen wurde, hat sich unter Berufung auf die Selbstaussagen der ntl. Schriften gegen genau eine solche Trennung gewendet und dagegen eine die Diskontinuität zwischen NT und AT scharf akzentuierende Konzeption ntl. Theologie gesetzt. P. Stuhlmacher skizziert und kommentiert bisher vorgelegte Entwürfe (Childs, Hübner) und entfaltet anschließend seine eigene Konzeption, die „von den neutestamentlichen Texten her den Weg Gottes zu den Menschen in und durch Christus aufzeigen" soll (282). W. Thüsing sucht nach der theologischen Verbindung von AT und NT unter gesamtbiblischem Aspekt, indem er im Anschluß an die Alttestamentler J. Schreiner und H. D. Preuß „auf Verbindungslinien und Strukturanalogien (zwischen Altem und Neuem Testament als zwei in ihrem Eigenen belassenen Größen)" achtet (292); er setzt an bei dem „spezifischen ‚Plus'" des NT und findet von hier aus in der dem Textkomplex „Neues Testament" vorausliegenden „personalen Wirklichkeit ‚Jesus Christus'" die „theologisch verbindende(n) Größe" beider Testamente (296f). Schließlich sieht auch N. Walter den Ansatz für eine christliche (Gesamt-)Biblische Theologie im Christuszeugnis des NT; für die Kirche bleibt das AT als Zeugnis ihrer „(geschichtlich-heilsgeschichtlichen) Herkünftigkeit von Israel" „unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel" (316).

Den Hg.n kann zu ihrem insgesamt gelungenen Unternehmen gratuliert werden. Das Ziel, den Studierenden eine schnelle und zuverlässige Orientierung an die Hand zu geben, haben sie wohl in erster Linie dadurch erreicht, daß sie ihre Vf. dazu bewegen konnten, die Beiträge eigens für diesen Sbd neu zu schreiben und – vor allem – kurz zu halten. Gewünscht hätte ich mir im Interesse der Studierenden lediglich noch, daß die Vf. wenigstens kurz biographisch vorgestellt worden wären (Jahrgang, Herkunft, Wirkungsstätte, Konfession). An ein paar lästige Äußerlichkeiten wird man sich wohl aus ökonomischen Gründen gewöhnen müssen: Der Satzspiegel grenzt an Augenpulver und rät, ebenso wie die Bindung, von allzu intensivem Studieren eher ab. Die zahllosen überflüssigen Silbentrennungen hätten sich freilich mit etwas Mühe löschen lassen.

Im Rückblick auf die hier dokumentierten Positionen fällt auf, daß die gegenwärtige Debatte um die Biblische Theologie zwar einerseits überaus kontrovers geführt wird, andererseits aber so gut wie nie den innertheologischen Horizont überschreitet. Offenbar hängt das auch mit der auf den deutschsprachigen Raum begrenzten

Auswahl der Vf. zusammen. Ich meine, daß von seiten der Theologen, Alt- wie Neutestamentler, im eigenen Interesse viel stärker das Gespräch mit der *Religionswissenschaft* gesucht werden müßte. Die Alttestamentler haben, angestoßen durch den Entwurf von R. Albertz, dieses Gespräch inzwischen aufgenommen (vgl. JBTh 10, 1995). In dem vorliegenden Bd ist davon, abgesehen von einer Erwähnung der Fragestellung bei D. (12f) und dem radikalen Konzept von RÄISÄNEN (s. o.), noch kaum etwas zu spüren. Das könnte sich schon bald als kurzsichtig erweisen. Vielleicht ist sich die Theologie ihrer gegenwärtig noch gehaltenen Stellung innerhalb der deutschen Universitätslandschaft etwas zu sicher. Ein Blick auf die jeweils ganz anders gelagerte Situation in Amerika einerseits und, wenn auch durch den recht üppigen Neuaufbau nach der Wende noch ein wenig verdeckt, in Ostdeutschland andererseits kann nachdenklich machen. Ist es auf diesem Hintergrund Zufall, daß nur ein einziger der Vf. in Ostdeutschland gearbeitet hat und arbeitet (N. WALTER)? Wenn es den Theologen nicht gelingt, die Relevanz ihrer *theologischen* Fragestellungen für das interdisziplinäre wissenschaftliche Gespräch und darüber hinaus für die Gegenwartsfragen der Gesellschaft deutlich zu machen, dann wird das Verständnis für ihren durchaus komfortablen Platz an der Univ. bei denen, die den Kirchen fernstehen, noch weiter abnehmen!

Leipzig Karl-Wilhelm Niebuhr

Exegese des AT und des NT

Meeks, Wayne A.: **Urchristentum und Stadtkultur.** Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Aus dem amerikanischen Englisch übers. v. Sieglinde Denzel und Susanne Naumann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. 454 S., kart. DM 148,00 ISBN: 3-579-01824-8

Mit „Urchristentum und Stadtkultur" wird das 1983 erschienene Werk „The First Urban Christians" des amerikanischen Religionswissenschaftlers Wayne A. Meeks in deutscher Übersetzung vorgelegt. Die englischsprachige Originalausgabe gilt als ein grundlegendes Werk der amerikanischen *sozialgeschichtlichen Exegese* des NT (vgl. das Nachwort zur deutschen Ausgabe von G. Theissen), und sie hat bereits eine breite Rezeption auch in der deutschsprachigen Fachdiskussion gefunden.

Das Buch beschäftigt sich mit einer umfassenden historischen Thematik: Am Beispiel der paulinisch geprägten Christenheit rekonstruiert der Vf. urchristliche Sozialgeschichte. Das Thema wird in zwei Hauptrichtungen entfaltet: Zum einen will M. grundlegende Lebensstrukturen des Umfeldes der frühen ChristInnen möglichst konkret beschreiben. Zum anderen fragt er nach dem Leben der christlichen Gruppen und dem der einzelnen Gruppenmitglieder in ihrer sozialen Umwelt sowie nach dem Selbstverständnis der Gruppen. D. h. er will nicht nur die frühen ChristInnen von außen beschreiben, sondern auch die Konstruktion von Welt, wie sie diese Gruppen vorgenommen haben, aufzeigen und somit in die historische Darstellung die theologische integrieren.

Dazu entwirft er im *1. Kap.* des Buches ein *Panorama der griechisch-römischen Stadt der frühen Kaiserzeit*, in deren Strukturen sich das paulinische Christentum bildete und bewegte (24–110). Die dabei berücksichtigten Aspekte reichen von der politischen und gesellschaftlichen Rolle der Stadt im römischen Imperium über die räumliche und soziale Mobilität, die durch die Stadtkultur möglich und nötig war, bis zur Strukturierung der städtischen Gesellschaft durch Wohnviertel, Hausgemeinschaft, Vereine u. a.

Zentral ist der Terminus der *Statusinkonsistenz*, um soziale Mobilität zu erläutern: Der soziale Status einer Person ist nicht eindimensional festgelegt, sondern kann in verschiedenen Kategorien – Geschlecht, rechtliche Stellung, Vermögen – verschieden sein. Ein eigener, ausführlicher Unterpunkt befaßt sich mit jüdischen Gruppierungen in den römischen Provinzstädten. Das Kap. schließt mit Kurzcharakteristiken der wichtigsten, aus Apg und / oder den Briefen bekannten Städte der paulinischen Mission.

Die sozialgeschichtliche Beschreibung von Leben und Selbstverständnis der paulinischen ChristInnen nimmt die übrigen *fünf Kap.* des Buches ein. M. beginnt mit einer Untersuchung des sozialen Status der Mitglieder der christlichen Gruppe und der Zusammensetzung der Gruppe im Verhältnis zur Sozialstruktur der östlichen Städte des römischen Imperiums (111–157). Dann fragt er nach der Selbstdefinition der Gruppen als *ekklesia* im Verhältnis zu verschiedenen strukturverwandten Gruppierungen (*oikos*, *collegia*, Synagoge, Philosophenschule), nach ihren Abgrenzungsstrategien und Grenzüberschreitungen (158–232). Erst innerhalb dieses Rahmens wird betrachtet, wie Autorität und Macht in den Binnenstrukturen der Gemeinschaft verteilt sind (233–287). Die *letzten beiden Kap.* sind den *gruppenkonstituierenden Merkmalen* gewidmet, die sich als Rituale – v. a. Taufe und Herrenmahl – (288–331) und Überzeugungsstruktur (332–381) rekonstruieren lassen.

Auf interessante und gut lesbare Weise führt M.s Werk in die Sozialgeschichte des paulinisch geprägten Christentums ein. Bekannte Themen werden mit Hilfe moderner soziologischer Theorie neu verhandelt, so daß neue Akzente in der Geschichte des frühen Christentums sichtbar werden. Besonders spannend an M.s Ansatz ist, wie das Selbstverständnis der Gemeinschaft zu seinem gegebenen historischen Umfeld in Beziehung gesetzt wird, ohne es in simple Ursache-Wirkung-Zusammenhänge zu zwängen und so zu entwerten.

Nach M.s Rekonstruktion repräsentieren die christlichen Gruppen zwar den Querschnitt der Bevölkerung einer griechisch-römischen Stadt, waren jedoch für sozial mobile Menschen mit hoher Statusinkonsistenz besonders attraktiv (155–157). Bei der Beschreibung der Binnenstrukturen schließt M. sich den etwa von G. Theißen formulierten Thesen an, der das frühe Christentum mit den Begriffen „Wanderradikalismus" und „Liebespatriarchalismus" beschreibt; den ChristInnen mit hoher Statusinkonsistenz werden für die Gruppenstruktur wichtige Funktionen und damit die Möglichkeit zur Reduktion der Inkonsistenz zugeschrieben.

Diese Rekonstruktion kann aus der Sicht einer befreiungstheologischen, besonders einer feministisch-befreiungstheologischen Sozialgeschichte hinterfragt werden, da mit ihr patriarchale Strukturen in Kirche und Gesellschaft gerechtfertigt werden (z. B. 151). Von den VertreterInnen des befreiungstheologischen Ansatzes wird das frühe Christentum, das M. als eine gesellschaftliche Gruppe des römischen Imperiums zeichnet, stärker als Befreiungsbewegung innerhalb der negativ bewerteten Pax Romana verstanden.

Einer grundlegenden Schwierigkeit historischer Rekonstruktionen zum Urchristentum, der Spärlichkeit der zur Verfügung stehenden Quellen, entkommt M. nicht. So schlägt sich sein Versuch, zum Ende des 1. Kap.s den unterschiedlichen Charakter der Städte des paulinischen Christentums herauszuarbeiten, kaum in einem durchgehenden Entwurf verschiedener Profile der jeweiligen christlichen Gruppen nieder. Zumeist ist von *den* frühchristlichen bzw. paulinischen Gruppen die Rede. Eine Ausnahme bilden hier lediglich die korinthischen ChristInnen, wobei allerdings der Befund zu ihrem Gruppenprofil mehrfach für alle paulinischen ChristInnen verallgemeinert wird. Auch die Darstellung des Judentums der römischen Provinzstädte beansprucht Allgemeingültigkeit, fußt jedoch v. a. auf Flavius Josephus und Quellen, die sich auf Alexandria beziehen.

Die Übertragung des Bdes ins Deutsche ist zu begrüßen, da sie den Zugriff auf seine immer wieder rezipierte, umfassende und trotz der genannten Schwierigkeiten insgesamt zuverlässige Darstellung für breitere LeserInnenkreise erleichtert. Etwas unverständlich bleibt dabei jedoch die Preisgestaltung des Verlags. V. a. angesichts eines Listenpreises von 19,50 US-$ für die amerikanische Originalausgabe erscheinen knapp 150,– DM für die deutsche Übersetzung unverhältnismäßig hoch.

Münster Jutta Bickmann

Rissi, Mathias: **Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen.** Eine Studie zur Apokalypse des Johannes. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 95 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, 16), kart. DM 89,00 ISBN: 3-17-012988-0

Die Hure und das Tier in der Offb werden bis heute meist auf Rom und das Römische Reich gedeutet. Als historischen Hintergrund nimmt man fast immer eine allgemeine Christenverfolgung an. Der Seher tröstet folglich die Christen in ihrer lebensbedrohenden Situation. Hier sucht Rissi, der sich schon öfter zur Offb geäußert hat, neue Wege zu beschreiten, indem er sein besonderes Augenmerk auf *Offb 17f* lenkt. Offb 17f sind zweifellos die für das Verständnis der Hure und des Tiers wichtigsten, allerdings auch die mit den meisten Interpretationsschwierigkeiten verbundenen Kap. Sie sind nur im Zusammenhang des ganzen Buches zu verstehen. Entsprechend zeichnet der Vf. die großen Linien des ganzen Buches nach, um einen Zugang zum Verständnis von Offb 17 und 18 zu bekommen. Wie die meisten Autoren sieht R. in Offb 1,19 eine auf den Inhalt bezogene Einteilung des Buches.

V. 19a beziehe sich auf die Gesamtheit der Offenbarungen („was du gesehen hast"). Danach sei von *zwei Epochen* die Rede, nämlich von der Gegenwart („was ist") und von der Zukunft („was bald geschehen wird"). Dabei betont R. zu Recht, daß „bald" nicht auf eine Naherwartung zu beziehen ist. Die Deutung der Wendung „was ist" im Sinne von „was es bedeutet" weist er als nicht sachgemäß zurück, weil sich hier ein Präsens und ein Futur gegenüberstehe.

Dieses Argument ist jedoch nur tragfähig, wenn der Seher in 1,19 überhaupt eine zeitliche Aufteilung seines Buches beabsichtigt. Das ist jedoch zu bezweifeln. Denn ein Vergleich mit anderen Texten in der Offb legt nahe, daß

der Seher hier keine zeitlichen Angaben macht, sondern die Leser mit seiner Erzähltechnik vertraut machen will. „Was du gesehen hast" (V. 19b) bezieht sich entsprechend anders als der Schreibbefehl (V. 19a) nur auf die vorausgehende Beauftragungsvision, die Wendung „was bald danach geschehen wird" (V. 19d) dagegen auf die folgenden Visionen und nicht auf die Zeit kurz vor dem Ende. Das bestätigt 4,1, wo mit der Wendung „was geschehen muß danach" nicht von einem chronologischen Ablauf von Geschehnissen, sondern von der Abfolge der Visionen (vgl. 7,19; 15,5 u. ö.) die Rede ist. 1,19 besagt somit, daß der Seher den Auftrag hat, den Gemeinden nicht nur die Beauftragungsvision und ihre Deutung, sondern auch alle folgenden Visionen mit deren Deutungen mitzuteilen (vgl. H. Giesen, Kirche in der Endzeit, in: SNTU 19 [1994], 5–43, hier 14–20).

Wer der Auffassung R.s hinsichtlich der Funktion von Offb 1,19 nicht zustimmen kann, kann ihm auch nicht in der daraus abgeleiteten Einteilung des Buches folgen. Er glaubt nämlich, das Buch in *zwei Hälften* teilen zu können: Die *erste Hälfte*, die Offb 1–11 und „das ekklesiologische Herzstück des Buches" (Offb 12–14) umfasse, beschäftige sich mit der Gegenwart. In der *zweiten Hälfte* des Buches (15–22) rede der Seher ausschließlich von der Zukunft: in 15,1–19,4 vom zukünftigen innerweltlichen Geschehen und in 19,5–22,21 von der eschatologischen Zukunft jenseits der irdischen Geschichte und Parusie.

Nach diesen für seine Interpretation vorentscheidenden Überlegungen (9–16), sucht R. Offb 17 in den Rahmen der Offb einzuordnen (13–37).

Offb 17 ist engstens mit den *Schalenvisionen* verbunden. Deshalb geht der Vf. zunächst auf die verschiedenen Siebenerzyklen ein, wozu nach seiner Bucheinteilung auch die sieben goldenen Leuchter gehören. Wir können uns hier mit wenigen Bemerkungen begnügen. So ist es ein gründliches Mißverständnis, wenn von dem Buch mit den sieben Siegeln gesagt wird, es enthalte analog Ez 2,9f Klagen, Seufzen und Wehe nicht nur für die gottlose Welt, sondern auch für die Christen. Denn für die Christustreuen, die von den in der Offb beschriebenen Plagen ausgeschlossen sind (vgl. vor allem 22,18), ist es ein Buch des Heils; denn es zeigt, daß Gott und sein Christus nicht nur den Willen, sondern auch die Macht haben, den Christen das ihnen bereits geschenkte Heil gegen alle irdischen Gefährdungen zu garantieren.

Daß mit den Schalenvisionen etwas wesentlich Neues anfange, begründet R. vornehmlich damit, daß hier betont von den „letzten Plagen" die Rede sei, in denen das Zorngericht Gottes zur Vollendung kommt. Auch wenn nicht zu bezweifeln ist, daß es hier eine Steigerung gegenüber den bisherigen Plagenvisionen gibt, so läßt sich dennoch die hier behauptete grundlegende Zäsur nicht begründen. Was gegenwärtig oder zukünftig ist, entscheidet im übrigen nicht die Stellung eines Textes im Gesamt der Offb, sondern der jeweilige Inhalt.

Zu Recht betont der Vf., daß der Seher die *Verwurzelung des Christentums* im Judentum unterstreicht. Man wird ihm jedoch nicht zustimmen können, wenn er meint, die aus der Bedrängnis kommenden Christen gingen nicht in das neue Jerusalem ein, weil in 7,9–17 der Himmel als Tempel geschildert werde, den es aber nach 21,22 im neuen Jerusalem nicht gebe. Daß damit die metaphorische Sprache des Sehers mißverstanden ist, beweist der Überwinderspruch in 3,12, in dem Christus dem Überwinder zusagt, ihn zur Säule im Tempel zu machen, was sich nach dem Kontext nur auf das endgültige Heil im neuen Jerusalem beziehen kann.

Entgegen der fast einhelligen Meinung *bestreitet* R., daß es in Offb 13 besonders starke historische Hinweise auf die Situation der Christen gibt. Man könne Offb 13 nur so deuten, wenn man es unter der falschen Voraussetzung interpretiere, Kap. 17 gehöre zum ursprünglichen Bestand des Buches. Kap. 17 aber enthalte zwei spätere Interpolationen, die ihrerseits tatsächlich ein Interesse an einer historischen Identifizierung zeigten.

Das „Tier aus dem Meer", aber auch das Tier vom Land versteht er folgerichtig wie den Satan als übergeschichtliche, antigöttliche Größen. Diese Deutung scheint mir schon von Offb 13 her nicht als wahrscheinlich. Sie fällt jedoch, wenn die Interpolationsthese R.s nicht zu beweisen ist. Dazu später mehr. Weil die Schalenvisionen in besonderer Verbindung mit Offb 17 stehen, widmet R. ihnen ein eigenes Kap. (39–48). Hier betont er richtig, daß die Plagen der Schalenvisionen nur die Anhänger des Tiers treffen. Nach der sechsten Plage richtet sich die Invasion „der Könige der ganzen Welt" gegen Gott und die Seinen (16,12–16). Doch bevor es zu einem Kampf kommen kann, werden die Feinde von Gott selbst vernichtet (19,17–21).

Es versteht sich von selbst, daß R. sich besonders ausführlich der *Hure auf dem Tier* in Offb 17 zuwendet (49–73). Die Vision von der mit kostbaren Kleidern geschmückten Hure, die alle verführt, faßt im Bild das eigentliche Anliegen des Sehers zusammen: „die Gefahr abzuwenden, die der Gemeinde von ihrer religiösen Umgebung droht" (50). Dem ist zuzustimmen. M. E. geht es jedoch nicht an, die religiösen Ansprüche der Umwelt von der besonderen sozialen und politischen Situation zu trennen. Denn in der Antike fließen beide Bereiche ineinander. Das gesamte öffentliche und zum Teil auch das private Leben ist damals religiös geprägt, so daß der Vorwurf, gottlos zu sein, den man den Christen macht, gefährlich wird. Zur damaligen Religiösität aber gehört zusammen mit anderen Götterkulten auch der Kaiserkult, der nach R. in der Offb überhaupt keine Rolle spielt.

Der Zweck der Offb ist durchaus auch Deutung der Weltgeschichte, insofern der Seher zeigt, wer der eigentliche Drahtzieher ist, der hinter den Mächten steht, die die Gemeinde von innen und außen zu zerstören versuchen, nämlich der Satan. Die Christen sollen vor den Verlockungen bewahrt werden, die vom Kaiser- und Götterkult mit seinen Festen ausgehen. Sie bedürfen keines Trostes, wie R. (60 u. a.) meint, da sie aus der Sicht des Sehers schon jetzt im Heil Gottes leben (vgl. 1,6; 5,10 u. ö.). Deshalb gilt es, sie dazu zu ermuntern, ihrem Herrn treu zu bleiben (vgl. H. Giesen, Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung, in: TThZ 105 [1996], 61–76). Die Gemeinde hat also gerade nicht mit der gottlosen Welt „solidarisch unter den Schlägen Gottes zu leiden" (60). Denn ihre Bedrängnis in der Welt ist grundsätzlich von diesen zu unterscheiden.

In Offb 17,9–17 sieht R. zwei nicht mehr zu erwartende neue Deutungen der vorausgegangenen Vision, die er deshalb zwei *späteren Interpolatoren* zuschreibt. Anders als in der Vision werde nun das Tier und nicht die Hure zum Hauptthema. Zugunsten seiner Interpolationsthese führt R. u. a. an, daß das Tier mit seinen sieben Köpfen in 17,1–8 anders verstanden werde als in 13,1–10. Die sieben Köpfe werden unabhängig vom Tier. Dem siebten Kopf werde zudem noch ein achter (17,8a) hinzugefügt. Das Tier gehe nach seinem Wiederauftauchen ins Verderben, werde dann aber mit seinen Vasallen durch das Lamm besiegt (17,14). Mit diesen Aussagen lasse sich schließlich nicht vereinbaren, daß das Tier mit seinen Vasallen nach 17,16f gegen die Hure vorgeht und sie besiegt. In 17,15 ist davon die Rede, daß Johannes entgegen der geschauten Vision die Frau am Wasser gesehen habe. Also müßten 17,9–14 und 17,15–17 zwei voneinander unabhängige spätere Einschübe sein (61).

Daß Kap 13 und 17 nicht zum selben historischen Phänomen Stellung nehmen, ist eine *petitio principii*, wie wir noch sehen werden. V. 14 muß keineswegs V. 16f widerprechen, da der zukünftige Sieg des Lammes (V. 14) durchaus nach dem Kampf des Tieres mit seinen königlichen Vasallen gegen die Hure (V. 16f) liegen kann. Das legt auch 19,16 nahe, wo zudem derselbe Doppeltitel wie in 17,14 („Herr der Herren und König der Könige") für Christus verwendet wird, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge. Der Neuansatz durch die Wendung „und er sagte zu mir" in V. 15 setzt die folgende Szene zudem bewußt von der vorausgehenden ab.

Ein weiterer Einwand gegen die Ursprünglichkeit von 17,9–14 und 17,15–17 liegt nach R. darin, daß es der Arbeitsweise des Sehers sonst völlig fremd sei, Visionsbilder auf historische Personen und Ereignisse zu beziehen.

Aus eben diesem Grund kann dann die Weisheitsformel in 13,18, wo von der Zahl 666 die Rede ist, ebensowenig ursprünglich sein wie in 17,9. Das achte Haupt identifiziert er mit Domitian, in dem der Interpolator den Erzfeind der Gemeinde und den letzten Kaiser Roms und der Welt vor dem Kommen des Parusiechristus sehe. Auf den achten Kaiser weise schon die „Dreieckszahl" 666 hin, die deshalb ebenfalls auf unseren Interpolator zurückgehen müsse. Auch in seiner akuten Naherwartung unterscheide dieser sich grundsätzlich von Johannes. Die letzten Jahre der Regierungszeit Domitians, die allgemein Unsicherheit und Angst verbreitet hätten, hätten ihn dazu bewegt, in naher Zukunft Verfolgungen zu erwarten. Schließlich sehe Johannes den Sieg des Lammes in seinem Tod und nicht als militärischen Sieg „des Herrn der Herren und Königs der Könige" (71).

Auch diese Argumentation R.s vermag nicht zu überzeugen. Daß der Seher im ganzen sehr behutsam mit seinen historischen Anspielungen ist, ist offenkundig und erklärt sich vor allem daraus, daß er seine Adressaten nicht in unnötige Schwierigkeiten bringen will. Hinzu kommt, daß diese ihre eigene Situation ja kennen und folglich die Aussagen des Sehers mit ihr in Verbindung bringen können. Daß Domitian seinen Regierungsstil am Ende seines Lebens geändert habe, hält kritischer Prüfung nicht stand (vgl. H. Giesen, Ermutigung, 64f; ders., Das Römische Reich in der Johannes-Apokalypse, I.3: ANRW II, 26,3, hg. v. W. Haase, Berlin/New York 1996, 2515–2517). Der „militärische" Sieg des Lammes am Ende der Zeiten ist nichts anderes als der Erweis dessen, daß er die Macht hat, sich zum Heil der Christen gegen seine und deren Feinde durchzusetzen und ist somit durchaus mit seinem Tod am Kreuz als Voraussetzung der Übernahme der Weltherrschaft zu vereinbaren. Offb 17,15–17 schreibt R. einem zweiten Interpolator zu, der das Tier und seine Hörner noch einmal deuten wolle.

Sein Hauptargument, es sei unmöglich, daß derselbe Autor das Tier und seine Vasallen gegen die Hure kämpfen läßt (17,16f), obwohl sie nach 17,14 schon ausgeschaltet sind, haben wir bereits zurückgewiesen. Der Haß des Tiers und der zehn Hörner gegen Rom paßt nach R. nicht zur zuvor beschriebenen engen Zusammengehörigkeit von Tier und Hure. Achtet man darauf, daß der Seher ausdrücklich betont, daß die Zerstörung der Hure nicht nur dem Willen Gottes entspricht, sondern daß Gott selbst die Herzen der Zerstö-

rer lenkt, damit sie seinen Plan ausführen, dann kann man auch V. 15–17 zum ursprünglichen Bestand des Buches rechnen. Denn daß Gott auch seine Feinde für seine Ziele einsetzen kann, ist gut biblisch.

Wenn das richtig ist, gibt es auch keinen Grund, in Offb 13 und Offb 17 keine parallelen Aussagen zu sehen, die sich einander ergänzen. Das „Tier aus dem Meer" und das „Tier vom Land" sind dann keine rein übergeschichtlichen antigöttlichen Größen. Das „Tier aus dem Meer" ist vielmehr mit der Mehrheit der Interpreten auf das Römische Reich zu beziehen, das gegenwärtig im achten Kopf, den R. richtig mit Domitian identifiziert, repräsentiert wird. Für ihn setzt sich das „Tier vom Land" ein, das kollektiv die Propagandatätigkeit für den Kaiserkult darstellt, die in Kleinasien in den Händen des Landtages liegt (vgl. H. Giesen, Reich, 2510, 2575–2579).

Die von R. vorgelegten Hypothesen zur Offb sind im ganzen nicht neu, sondern schon aus seinen früheren Publikationen bekannt. Wenn der Vf. davon spricht, daß er neue Wege in der Auslegung der Offb beschreite, kann sich das somit nur darauf beziehen, daß seine Position in der Forschung bisher nicht rezipiert wurde.

Hennef Heinz Giesen

Stipp, Hermann Josef: **Jeremia im Parteienstreit.** Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jh. – Frankfurt: Anton Hain 1992. 320 S. (Bonner Biblische Beiträge, 82), kart. DM 88,00 ISBN: 3-445-09145-5

Stipp, Hermann Josef: **Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.** Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. VIII, 186 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 136), geb. DM 70,00 ISBN: 3-7278-0956-6 / 3-525-53771-9

Diese beiden Monographien zusammen mit einigen Art.n aus demselben Umfeld der Jeremiaforschung haben Hermann Josef Stipp in den letzten Jahren zu einem der profiliertesten und produktivsten Forscher auf den Gebieten der Texttraditionen, der Entstehungsgeschichte und des gesellschaftlichen Hintergrundes des Jeremiabuches gemacht. Beiden Büchern liegt dieselbe Einstellung zugrunde, die sich mehrfach ausdrückt: methodisch in einer konsequenten Berücksichtigung sowohl der hebräischen als auch der griechischen Textform und in einem genauen Verfolgen der redaktions- und traditionsgeschichtlichen Prozesse; inhaltlich im Bevorzugen der durch die *Septuaginta* überlieferten Textform und im Achten auf die Trägergruppen des Jeremiabuches.

Jeremia im Parteienstreit (= Pa) ist die überarbeitete Fassung einer bei Prof. W. Groß in Tübingen eingereichten Habil.schrift. Nach einer kurzen Einführung (1–16) folgen vier Kap., das *erste* zu *Jer 26 (17–72)*, das *zweite* zu *Jer 36 (73–129)*, das *dritte* zu *Jer 37–43 und 45* (130–284). Das *vierte Kap.* bringt die *Ergebnisse und Schlußfolgerungen* (285–299). In zwei Anhängen (301–366) geben vorstufen- und textkritische Synopsen und formkritisch strukturierte Texte einen ausgezeichneten Überblick über die von S. angenommenen Schichtungen mit ihren Resultaten.

Für Jer 26 und 36 nimmt S. jeweils eine Grundschicht an, dazu schafanidische Ergänzungen (Jer 26,24 Zusatz; in Jer 36 eine umfangreichere Redaktion) und noch spätere Bearbeitungen (postdtr bei Jer 26, prämasoretisch bei 36). Diese Stufen werden nach literarkritischen Kriterien und in Auseinandersetzung mit der Literatur dazu herausgefunden. Schwieriger liegen die Verhältnisse bei Jer 37–43.45. Dort rechnet S. mit einem siebenfachen Wachstumsprozeß (204, und öfter): 1) Erzählung von der Haft und Befreiung Jeremias (HBJ); 2) Jischmael-Dossier; 3) Erzählung vom Untergang des palästinensischen Judäertums (UPJ); 4) dtr Redaktion; 5) schafanidische Redaktion; 6) weitere Einschübe; 7) prämasoretische Zusätze.

Als Zeitrahmen (287ff) ergibt sich für die Grundschicht von Jer 36 ca. 600, für die HBJ-Erzählung bald nach der Einnahme Jerusalems 587, für das *Jischmael-Dossier* wenige Monate später; die UPJ-Erzählung fällt in frühexilische Zeit, nach ihr folgen die Grundschicht von Jer 26 durch eine dtr Redaktion und alles Übrige. Im Hintergrund dieses vielschichtigen, komplexen Entstehungsprozesses stehen für S. unterschiedliche Interessengruppen. Jeremia und die judäische Aristokratie „standen . . . sich in abgrundtiefer Feindschaft gegenüber" (294). In dieser „von Konkurrenz, Konflikten und Interpretationsdifferenzen zerrissenen Welt . . . lieferten die Erinnerungen an Jeremia dringend benötigte Argumente" (292).

War schon in Pa das Verhältnis zwischen griechischer und hebräischer Textfassung immer wieder Anlaß zur Diskussion, so führt S. dieses Thema, das in den letzten beiden Jh.en immer wieder die Fachwelt erregt hat, in einer eigenen Publikation weiter. *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (= So) ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Vf. im September 1993 auf der AGAT-Tagung in Frankfurt gehalten hat.

Das *1. Kap. „Die Übersetzungstechnik der Jeremia-Septuaginta"* (7–58) untersucht u. a. Hebraismen, lexikalische und sachliche Probleme sowie inhaltliche Tendenzen. Aufgrund des Strebens nach Originaltreue und der mechanischen Übertragung Wort für Wort ergibt sich, daß die Jer-LXX „ein zuverlässiger Zeuge einer nichtmasoretischen hebräischen Vorlage ist" (58).

Diese Position wird im *2. Kap. „Der Vorrang der alexandrinischen Textform"* (AlT, 59–91) weiter ausgebaut. Zwar finden sich im griechischen Text einige sekundäre Elemente, doch Kohärenzstörungen, in sich ungrammatische Überschüsse des MT, charakteristischer Idiolekt des masoretischen Sondergutes u. a. begründen nach S. die Priorität der AlT.

Das *3. Kap. „Die masoretischen Sonderlesarten"* behandelt diese unter verschiedenen Gesichtspunkten (wie z. B. Schwerpunkte, Beziehungen mit Texten außerhalb von Jer, Bearbeitungen, . . .; 92–144). Ein langes Fazit (137ff) greift die wesentlichen Ergebnisse heraus. Die masoretische Fassung zeigt in den Umgestaltungen eine „Vorliebe für inhaltsarme Wendungen"; diese sind wohl in „zwei bis drei größeren Schüben" erfolgt, „aus einem formalen Bedürfnis . . ." nach „Anreicherung und Abrundung" (137).

Abschließend behandelt S. im *4. Kap. „Die alexandrinischen Sonderlesarten"* (145–165). Sie zeigen Jer-LXX „als Produkt derselben Traditionen der Textpflege, die auch die masoretische Fassung hervorgebracht haben". Die Veränderungen sind aber nach S. gering; sie „ändern nichts am höheren Alter dieser Textform gegenüber *MT*" (165).

Beide Bücher sind wahre Fundgruben und bieten eine Fülle von Beobachtungen und Deutungen. Zum ersten Mal bietet S. in Pa eine zusammenhängende Schau der relevanten Jer-Kap. im Blick auf die gesellschaftlichen Vorgänge im Judentum des 6. Jh. v. Chr. Er führt darin in vielem den Ansatz von C. Hardmeier (Prophetie im Streit, BZAW 187) weiter. Ebenso stellt das So die erste zusammenfassende Behandlung der Sonderlesarten von Jer dar. Beide Werke zeichnet aus, daß die Untersuchungen sehr ausführlich, in differenzierter Sprache und im Dialog mit der wichtigen Sekundärliteratur vorgelegt werden.

Der Standort von S. befindet sich, was die Textfrage betrifft, auf der Seite der – momentanen (seit den Veröffentlichungen von G. Janzen, P.-M. Bogaert, E. Tov) – Mehrheit. Mit ihnen nimmt er die Priorität der der griechischen Übersetzung zugrundeliegenden Vorlage an; er will diese Position durch seine Argumente untermauern. Gegen einen neueren Trend, bei den verschiedenen Textfassungen für Jer mit Editionen bzw. Redaktionen zu rechnen (So, 140), hält S. mit Thackeray die Theorie von mehreren Übersetzern für angemessener (So, 19) und plädiert eher für Rezensionen oder Revisionen. S. vertraut auch noch auf das *literarkritische Instrumentarium*, insbesondere das Zusammenwirken von Sprachgebrauch und Kohärenzstörungen (Pa, 38), auch wenn letztere, wie er selbst zugibt bei Jer 42,12, auch „Eigenschaften einheitlicher Texte" sein können (Pa, 189).

Eine Stellungnahme zu der von S. vertretenen Position muß seinen Ausgang bei der Basis, beim biblischen Text nehmen. Der von ihm behauptete Vorrang der *AlT* stützt sich auf einige Argumente, nicht aber auf die Breite des von ihm angeführten Befundes. Im einzelnen einige Hinweise (aus So): S. 14 erwähnt Freiheiten der LXX-Übersetzer bei Lexik, Wortfolge, Morphologie, Numeri, Aktiv/Passiv, Zeitdeixis, (A-)Syndese, Artikelgebrauch und Präpositionen. S. 43 diskutiert Jer 27/34,1215: Diese Stelle enthält in *AlT* eine große Lücke; diese „muß aber sekundär sein", weil für die nachfolgenden Pronomina das „Beziehungswort in dem ausgefallenen Passus steht". S. 46 ist bei Jer 37/44,21 der masoretische Wortlaut „fraglos der ältere". Eine S. weiter, zu Jer 34/41,15, hat die griechische Fassung den Personenwechsel verschlafen. S. 55f sieht der Vf. bei Jer 22,15 auf der Seite der *AlT* Manipulation im Spiel. S. 60 spricht von schadhaften Lücken in LXX (ähnlich S. 109: Textausfall bei Jer 52,15), was auf nachlässige Textpflege zurückzuführen sei. Auf S. 65 werden noch Glättungen (S. 113 auch für Jer 25,1–7), Glossen und Bearbeitungen für die griechische Textform angenommen.

Angesichts dieses Befundes überraschen S.s allgemeine Schlußfolgerungen, Jer-LXX habe sich „nur wenig substantielle Freiheiten gegenüber ihrer Vorlage" herausgenommen, der alexandrinische Texttyp stehe „dem gemeinsamen Ahnen erheblich näher als *MT*", und ihm komme eine „generelle Priorität" zu (57–59).

Wie diskutabel im einzelnen einige Argumentationen sind, mögen zwei Beispiele aus Pa erhellen. S.26 geht es um Jer 26/33,2. MT bietet: יהודה ודברת על־כל־עצי. LXX hat: χρηματιεῖς ἅπασι τοῖς Ιουδαίοις. S. erklärt das überschüssige ‚Städte' als jüngere Kontextadaption (von 36,6 her) unter Anpassungsdruck. Doch umgekehrt läßt sich auch annehmen, LXX habe den sonderbaren Befehl, Jeremia solle zu den Städten Judas sprechen (noch dazu jenen, die „kommen, um das Haus Jahwes anzubeten"), für seine Leser verständlicher gemacht. S. 90 stehen bei Jer 36/43,9 zwei verschiedene Datierungen gegeneinander. Nach *MT* liest Baruch die Worte Jeremias im fünften Jahr König Jojakims; nach LXX erfolgt dies erst in seinem achten Jahr. S. bezieht die letzte Angabe auf Nebukadnezzars Niederlage Januar/Februar 600; gegen diesen zeitgenössischen Bezug liefere das fünfte Jahr des MT „eine weitaus weniger plausible Hintergrundinformation". Doch gewinnt Jojakims Verbrennen der Rolle zum früheren Zeitpunkt noch höhere Aussagekraft: Selbst in einer Zeit babylonischer Expansion mißachtet er Jeremias Worte.

S. sieht auch selbst die Schwierigkeiten mit dem griechischen Text (Pa, 93, zu 36/43,1, daß er die 1. Person bevorzugt; S. 98 Kohä-

sionsprobleme). Diese erhöhen sich noch, wenn man die masoretischen Sonderlesarten auf ihre Charakteristika untersucht: Diese seien „gänzlich disparat" (So, 93), inhaltsarm, kaum aktualisierend, mit „sinnwidrigen Einschüben" (137f); daß ausgerechnet ein solches Vorgehen geeignet sein soll, „dem Buch ein einheitlicheres Gesicht zu verleihen" (132), dürfte kaum wahrscheinlich sein. Kann man annehmen, daß eine so ausgedehnte und verbreitete Bearbeitung, wie sie der hebräische Jeremia bei Akzeptieren der LXX-Priorität aufweisen müßte, zu einem so mageren Resultat führt? Hier würden umfangreiche Eingriffe in den Text postuliert, die aber fast keinen Niederschlag in inhaltlichen Tendenzen oder theologischen Akzenten fänden. In der Frage nach dem Text von Jeremia ist auch nach diesen beiden Büchern von S. das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Ein ähnliches Mißverhältnis zwischen redaktionellem Aufwand und erreichter Aussage prägt auch manche Auslegungen in Pa. In der Grundschicht von Jer 26 kommt Jeremia „kaum über den Rang eines Statisten hinaus" (53). Zwar ist das Plädoyer der Ältesten darin erfolgreich, das Exil trifft aber dennoch ein (61). Jer 36,18 läßt Baruch „zum Tintenverbraucher schrumpfen" (129); der Bearbeiter von Jer 37 unterläßt, die Belagerer zurückkehren zu lassen, was aber zu „erzähllogischen Toleranzen" gehört (169). Eine seltsam wechselnde Darstellung erhalten die Schafaniden, die einerseits in Kooperation mit Jeremia gezeigt werden, anderseits eher distanziert behandelt werden (296f). So findet sich eine Seite vor dem Ende der Satz: „Das Gesamtpanorama bleibt unerfreulich disparat, dürfte aber auf seine Weise den vielfältigen Wandel, die Konfusion und Zersplitterung der Standpunkte maßstabgerecht widerspiegeln" (298).

Trotz der angemerkten kritischen Punkte bleiben die Bücher von S. Marksteine für die Jeremiaforschung. Er hat den Blick auf die Entstehungsbedingungen dieser Literatur gelenkt. Machtkämpfe der frühpersischen Zeit, tragende Rolle der judäischen Aristokratie auch nach dem Untergang, Einfluß der babylonischen Gola – diese und andere schwierige Themen ist S. in seiner Interpretation angegangen. Das Phänomen *Jeremia*, als Ringen mit Gott und seiner Botschaft, erfährt so eine Verdoppelung, als Ringen mit dem Text des Buches.

Innsbruck Georg Fischer

Kirchengeschichte

Czernin, Ursula: **Gattinara und die Italienpolitik Karls V.** Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 245 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, 559) ISBN: 3-631-44315-3

Es handelt sich um eine noch von Heinrich Lutz angeregte Wiener Diss., die für den Druck umgearbeitet worden ist und von Ursula Czernin als „Zwischenbericht" deklariert wird. Sie möchte die These erhärten, daß Gattinara, der von 1519 bis zu seinem Tode 1530 das Amt des Großkanzlers bei Kaiser Karl V. innehatte, die Politik verfolgt habe, „das Haus Habsburg in den Dienst der *Monarchia universalis* zu stellen" (62), deren Zentrum Italien, „der Garten des Reiches" sein sollte, daß diese Konzeption jedoch gescheitert sei, weil Gattinara „in seiner juristischen Art, die Dinge zu betrachten, die realen Gegebenheiten und die Möglichkeiten zur Durchführung seiner Konzeption nicht richtig eingeschätzt hat" (8). Da die *These* nicht neu ist, erwartet man zunächst, daß sie durch neue Quellen bestätigt wird. Das ist nicht der Fall. C. stützt sich auf die Autobiographie Gattinaras und auf seine politischen Denkschriften, die der Forschung längst bekannt sind. Dazu kommen einige Wiener und Turiner Archivalien zur habsburgischen Italienpolitik.

Mithin bedürfte es neuer Fragen, um den bekannten Quellen neue Gesichtspunkte abzugewinnen, die die These stützen können. Zunächst aber benötigt C. etwa ein Drittel ihrer Arbeit, um auf der Basis der gängigsten Handbücher den politischen Hintergrund zu repetieren, während gewichtige Spezialstudien unerwähnt bleiben. Zu begrüßen ist die Zusammenfassung des Forschungsstandes zu *Gattinaras Werdegang*. Die beiden anderen Teile der Arbeit unterscheiden Gattinaras Kanzlerschaft „im Schatten von Chièvres persönlichem Regiment" und die Zeit, in der er „leitender Minister" war (1521–1530).

Die Grundzüge der späteren Konzeption Gattinaras findet C. in seiner Kritik an der Italienpolitik Kaiser Maximilians bereits angelegt. Ob sein Anteil an den Bemühungen, Karls Wahl zum Kaiser zu sichern, so groß war, wie C. es darstellt, erscheint mir zweifelhaft, denn die herangezogenen Quellen stammen alle aus der Zeit danach, sind also mit Vorsicht zu behandeln. Soweit die Autobiographie Gattinaras herangezogen wird, fehlt es auch an anderen Stellen an der erforderlichen kritischen Distanz.

Die Vorstellungen Gattinaras von der *Monarchia Universalis* werden auf acht S.n referierend abgehandelt. C. sieht sie durch die dreifache Einheit (in politischer, religiöser und rechtlicher Hinsicht) charakterisiert. Neue Akzente habe ich nicht entdecken können, ebensowenig auch nur einen Ansatz zu ideologiekritischer Betrachtung. Allzu knapp besprochen ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis der beiden universalen Gewalten Kaiser und Papst. Zwar gibt es einen Abschnitt „Gattinara und das Papsttum", der aber auf die Vorgeschichte des Sacco di Roma und dessen politische Folgen beschränkt ist, so daß das Papsttum nur als politische Größe in Italien in den Blick kommt. Wie Gattinara das Papsttum theoretisch in sein Konzept eingeordnet hat, darüber erfährt man kaum etwas.

Die große Bedeutung, die Begriff und Sache der *Monarchia Universalis* in den Äußerungen Gattinaras haben, ist nicht zu bestreiten. Aber es bedürfte einer eingehenden Beweisführung, daß er die einzelnen Schritte seiner praktischen Politik stets an diesem Ziel orientiert hätte. Das hätte gründliche Analysen seiner politischen Denkschriften unter genauer Einordnung in die jeweilige politische Situation erfordert, die jedoch nur selten geboten werden; nicht nur einmal muß man sich mit der Versicherung begnügen, Gattinara habe das anstehende Problem in mehreren Ausarbeitungen eingehend erörtert.

Überzeugend vorgeführt wird lediglich die emotionale Bindung an Italien als wichtiges Moment in seiner *Italienpolitik*; hierin erkennt C. einen wesentlichen Unterschied zu Karl V., seit dieser selbständiger in die Politik eingriff, und auch zu Maximilian, denn beiden Habsburgern fehlte jene Bindung. Über den konkreten Anteil Gattinaras an den entscheidenden Weichenstellungen der Italienpolitik Karls V., insbesondere sein Ringen mit anderen Ratgebern, über die Gründe, warum er mit seinen Argumenten nicht immer durchdrang, erfährt man in dieser Arbeit weniger als bei Karl Brandi. So ist der Gesamtertrag doch recht gering.

Münster Ernst Laubach

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. **Heft 5: Der Südwesten,** hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. – Münster: Aschendorff 1993. 323 S., 14 Karten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), kart. DM 39,80 ISBN: 3-402-02974-X

Mit diesem Bd wird die 1989 begonnene und inzwischen viel beachtete Publikationsreihe (vgl. meine Besprechungen in ThRv 87 [1991], 129f. und 89 [1993], 495f.) vorerst abgeschlossen; nur ein Nachtragsbd sowie das sehnsüchtig erwartete Register sollen noch folgen.

Der neue Bd ist der umfangreichste unter den bisher erschienenen. Das hängt damit zusammen, daß der deutsche Südwesten, der nunmehr dargestellt wird, im 16. Jh. das *„Schwerpunktgebiet territorialer Zersplitterung"* war (Vorwort) und daher einer besonders differenzierten Beschreibung bedarf. Doch kann man auch bemerken, daß das ins Auge gefaßte Gebiet nun genauer und vollständiger erfaßt wird als in früheren Bden; die stiefmütterliche Behandlung ganzer Kategorien von Reichsständen (Hochstifte, Reichsstädte), die zu kritisieren war, ist nun abgemildert worden, die Lücken sind weniger fühlbar – mir fehlt (über die von den Hg.n selbst im Frontispiz genannten Grafschaften Fürstenberg und Hohenlohe sowie die Bistümer Speyer und Basel hinaus) nur noch ein wichtiger Reichsstand, die Diözese Konstanz mit ihrem ungewöhnlich weit ausgespannten geistlichen Jurisdiktionsbereich (und ihrer ungewöhnlich kleinräumigen Territorialhoheit). Auch schlägt für den Umfang zu Buch, daß in diesem Bd die Grenzen des Reiches mit Sorgfalt und großzügig ausgeschritten werden, so daß auch Gebiete, deren Zugehörigkeit zum Reich oder zum deutschen Sprachraum uneindeutig ist, wie die gesamte Eidgenossenschaft bis hin nach Genf und Locarno sowie das Herzogtum Lothringen und die Bistümer und Städte Metz, Toul und Verdun, ausführlich und gleichwertig mit deutschen Gebieten behandelt werden.

Auch die Bearbeitung selbst hat an Qualität möglicherweise noch gewonnen. Die Disziplin, die dem ganzen Werk aufgeprägt ist, hat sich nun überall durchgesetzt, die einzelnen Art. sind ganz gleichmäßig aufgebaut und haben ähnlichen Umfang. Und es sind durchweg hervorragende Kenner der jeweiligen *Landesgeschichte*, die in dem Bd tätig geworden sind, wobei die Zahl der katholischen und der nichtkatholischen sich nun, wenn ich recht sehe, beinahe die Waage hält. Entsprechend sind kaum noch Spuren einer konfessionellen Vorprägung der Beiträge zu erkennen, obgleich es doch, wie in den früheren Bden, vorwiegend um die konfessionelle Entwicklung geht. Allenfalls in der pauschalen Behandlung der *Reichs-*

städte (s. u.) ließe sich eine Verschiebung der historischen Gewichte vielleicht wahrnehmen.

In den elf Kap.n werden folgende Stände behandelt: *Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz* (A. Schindling – W. Ziegler); *Kurtrier* (H. Molitor); *Straßburg – Hochstift und Reichsstadt* (F. Rapp); *Lothringen, Metz, Toul, Verdun* (L. Châtellier; ein in einer deutschen Reformationsgeschichte ungewöhnliches Kap.); *Baden und badische Kondominate* (V. Press; meisterhafte Erzählung der fast undurchschaubaren dynastischen, politischen und konfessionellen Verwicklungen); *Württemberg* (H. Ehmer); *Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten* (W. Enderle; nur Ulm wird ausführlicher dargestellt, andere wie Augsburg und Memmingen werden gerade eben nur genannt); *Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten* (W. Enderle; hier entgeht einzig Rottweil der Pauschalabfertigung); *Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster* (A. v. Reden – Dohna; interessante Zusammenfassung); *Österreichische Vorlande* (D. Stievermann); *Schweiz* (H. Berner, U. Gäbler, H. R. Guggisberg).

Einige Auffälligkeiten: S. 17 werden für das Reformationszeitalter Gemeinsamkeiten in der Kirchenpolitik der Kurpfalz mit Kurmainz und Kurköln aufschlußreich angedeutet; S. 19: Martin Bucer war im Jahr der Heidelberger Disputation Luthers, 1518, nicht 17 –, sondern 27jährig; S. 54: Kaiser Maximilian I. hat 1512 dem Heiligen Rock zu Trier nicht bloß Reverenz erwiesen, sondern die Wallfahrt begründet; S. 55: Der Trierer Offizial, der 1521 auf dem Wormser Reichstag agierte, sollte nicht „Johannes Eck" genannt werden; S. 103: Der 1525 in Nancy hingerichtete evangelische Pfarrer hieß Wolfgang Schuch; S. 245: Aus dem Kloster Salmansweiler – Salem sind etwa 500 Lutherdrucke des 16. Jh.s erhalten!

Mit der vorläufigen Fertigstellung dieser Schriftenreihe hat die Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* der Reformationsforschung ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zur Verfügung gestellt – eine knappe, unter modernen historischen Fragestellungen abgefaßte deutsche Landesgeschichte des 16.Jh.s, wie es sie bisher nicht gab. Das Werk verdient weite Verbreitung.

Göttingen Bernd Moeller

Schlögl, Rudolf: **Glaube und Religion in der Säkularisierung.** Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840. – München: R. Oldenbourg Verlag 1995. 447 S. (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution, 28), geb. DM 128,00 ISBN: 3–486–56080–8

Die *Säkularisierung*, ohne die die Herausbildung der modernen Welt nicht denkbar wäre, läßt trotz der seit Generationen von Theologen, Philosophen, Historikern und Soziologen angestellten intensiven Studien immer noch Fragen offen. Als Enteignung der katholischen Kirche von ihren weltlichen Gütern und ihrer im Alten Reich bis 1802 bestehenden Herrschaften hat der Begriff seinen festen Standort; im Zusammenhang mit der schleichenden *Entkirchlichung* der europäischen Gesellschaften ist die Säkularisierung als dynamischer gesellschaftlicher Prozeß in Publizistik und Wissenschaft behandelt. So erscheint sie in den großen kirchenhistorischen Darstellungen oder Handbüchern als Phänomen einer Abkehr breiter Bevölkerungskreise von den positiven Glaubensinhalten des Christentums, die zunächst ihre Einbrüche im protestantischen Deutschland verzeichnete, später aber auch den Katholizismus nicht verschonte. Für die durch die Säkularisierung bedingte Gefährdung des volkskirchlichen Charakters der deutschen Großkonfessionen wird zu Recht ein Bündel von politischen, wirtschaftlichen, sozialen und sozialpsychologischen Ursachen im Horizont der sich modernisierenden Welt des 19. Jh.s namhaft gemacht, ohne jedoch exakt zu analysieren, wann, wie und wo die *„Entzauberung der Welt"* (Max Weber) im Kontext theologie-, sozial-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlicher Strömungen ihren Anfang genommen hatte.

In diese Lücke stößt Rudolf Schlögl mit seiner 1992 von der Phil. Fak. der Westfälischen-Wilhelms Univ. Münster angenommenen Habil. schrift. Nach seinen Worten will er „(den) Wandel der Religiösität zwischen barocker Frömmigkeit und beginnender konfessionell-politischer Massenmobilisierung in den höheren Schichten Kölns, Aachens und Münsters als Teil eines allgemeinen Säkularisierungsprozesses nachzeichnen" (12f). Damit hat er sich einer Aufgabe gestellt, die anknüpfend an Arbeiten der französischen Strukturgeschichte – hier vor allem Michel Vovelle – über die hermeneutische Interpretation hinaus quantifizierbare Quellengattungen aufschließt, die dem Historiker genaue Kenntnisse über den Wandel religiöser Einstellungen, Werthaltungen und Mentalitäten zu vermitteln vermögen. Mit in der traditionellen Geschichtsschreibung vernachlässigten Materialien wie Testamente, Bibliotheksverzeichnisse und Totenzettel eröffnet sich S. ein breiter Zugang zu jenen „kollektiven Prozessen", die „nicht allein aus individuellen Handlungsmotiven abzuleiten" (32) sind und für deren „Verständnis" eine *„Theorie von Gesellschaft"* unbedingt erforderlich ist. Diese Theorie liefern dem Vf. die von Niklas Luhmann angestellten systemtheoretischen Überlegungen, die in den gesellschaftlichen Entwicklungen des 18. Jh.s einen Wandel vom hierarchischen Grundmuster zum horizontal-funktionalistischen Leistungsprofil erkennen, anders ausgedrückt: Die geburtsständisch-vertikale, gebundene Gesellschaft wird von einem am Aufklärungsdenken, an Rationalitätsberechnungen und am Erfolgsstreben orientierten Handlungsmuster verdrängt. Auf diese Weise bilden sich ihrem Eigensinn gemäße *moderne Systeme* heraus; sie sind von ihrem Charakter her als politisches, administratives, wirtschaftliches und wissenschaftliches System geprägt und schaffen im Koordinatenkreuz von Funktion und Leistung die Voraussetzung für die *Modernisierung* der alteuropäischen Welt des 19. Jh.s. Eine der Konsequenzen bedeutet, daß auch Religion und Kirche die Allzuständigkeit in Fragen der Weltdeutung und des Lebenssinns für den einzelnen wie für die Gesellschaft verlieren und im Rahmen systemischer Funktionalität ihre Kompetenz auf das Jenseits und allgemeiner Moral und Sittlichkeit beschränkt sehen. Das hat natürlich Folgen für den institutionellen Ausbau etwa im Sinne einer zentralistisch geleiteten Pfarrorganisation oder einer verschärften Einflußnahme auf die barocke, weitgehend freischwebende Volksreligiosität des Prozessions- und Wallfahrtswesens.

Wenn auch die Luhmannsche Systemtheorie nur einen Ausschnitt des geschichtlichen Lebens abzudecken vermag, d. h. wie jede Theorie auf dem Wege zur Praxis der Gefahr einer verkürzten Optik ausgesetzt ist, bietet sie als mögliches Erklärungsmuster des kollektiven, die europäische Sozial- und Geistesgeschichte des 18. und 19. Jh.s geradezu konstitutiven Säkularisierungsprozesses genügend Flexibilität und Reichweite. Doch schon die Wahl der drei Städte (Köln, Aachen und Münster) wie auch durch die Quellenlage bedingte Begrenzung auf vier soziale Gruppen, Adel, Wirtschaftsbürger, Funktionselite und Handwerker/Kleinhändler lassen die von S. erarbeiteten Befunde, so einleuchtend und gut begründet sie auch sind, in ihrem Aktionsradius beschränkt erscheinen. Die in dem Buch mehrfach gegebenen Verweise – nicht Beweise – auf südfranzösische oder Pariser Verhältnisse scheinen allerdings sehr für einen sich zumindest in den Städten vollziehenden, gleichartigen Säkularisierungstrend zu sprechen. Ähnliche Vorgänge dürften sich, wenn überhaupt, in den meisten katholischen Kleinstädten und Dörfern des Untersuchungsraumes allenfalls mit erheblicher zeitlicher Verzögerung abgespielt haben. Ob in den süddeutschen Territorien bzw. Staaten oder den habsburgischen Erblanden der Wandel in der religiösen Einstellung oder Mentalität in gleicher Weise verlaufen ist, ist zu vermuten, jedoch nicht sicher. S.s Begründung für die Wahl der drei Städte macht diese Problematik insofern deutlich, als er auf zwei entscheidende Indikatoren hinweist: Einmal die dort seit den 1770er Jahren langsam wachsende bürgerliche Öffentlichkeit und zweitens die „Eigenheiten der kirchlichen Institutionen" (31), Kommunikationsverhältnisse und Einrichtungen, die auf dem flachen Land naturgemäß nicht existierten; wieweit sie im süddeutsch-katholischen Raum Platz griffen, bedürfte einer näheren Untersuchung.

Wie schon erwähnt, beruht die Arbeit auf einem weitverstreuten Material; neben einer großen Zahl von Gebets-, Andachtsbüchern, Predigtsammlungen und katholischen Zeitschriften hat S. 2600 Testamente, 271 Bibliotheksverzeichnisse mit 34 000 Titeln und 875 Totenzettel ausgewertet; eine ungeheure Masse an Stoff, die eine aufwendige, hohen Respekt nicht zu versagende Arbeitsleistung erforderte. Der Aufbau des Buches zeugt von stringenter Logik. In sechs Kap.n spannt der Vf. den Bogen systematisch über alle kommunikativen Ebenen, die mit dem Säkularisierungsprozeß in Verbindung stehen.

Das *1. Kap. „Aufbruch zur Bildung – Entfernung vom Glauben?" (39–126)* hebt auf die wachsende Lesefertigkeit und den Lesehunger bei den bürgerlichen Schichten des 18. Jh.s ab; eine sich ausdehnende Zeitungslandschaft – besonders in Köln – öffentliche Bibliotheken, Lesegesellschaften und zunehmender privater Buchbesitz kamen dem entgegen. S. weist nach, daß gegenüber dem religiösen Schrifttum Werke aus Wissenschaft, Politik und Literatur immer mehr an Boden gewinnen. Hieraus glaubt er als Hauptergebnis feststellen zu können, daß die „Religion mehr und mehr zum Fremdkörper im Wissenshaushalt des 18. Jh.s" geworden ist mit der Folge, daß „Kirche und Klerus die Kontrolle über die Verteilung des Buchwissens verloren haben" (125).

Das *2. Kap. (127–178)* zeichnet den Wandel der Kirche von der hierarchischen Bischofskirche mit der Vermischung weltlicher und geistlicher Attribute zur rein geistlichen *Funktional-Kirche* nach, die in der Trennung vom Staat und Einwurzelung in der Gesellschaft als Hüterin des *Heiligen* und der *Sittlichkeit* ein neues Selbstverständnis gewann; eine übrigens weithin

bekannte Entwicklung, die im institutionellen und theologischen Bereich unter dem Vorzeichen *katholische Aufklärung* geläufig und mit Ereignissen und Namen wie *Nuntiaturstreitigkeiten, Febronius, Emser Kongreß, Spätjansenismus, Josephinismus und Wessenberg* verbunden ist. Das Neue bei S. ist die geänderte Perspektive. Die von der *ultramontanen* Kirchengeschichtsschreibung verurteilte Anpassung der Kirche an die aufgeklärte Welt wird hier als *Überlebensstrategie* der Kirche interpretiert, die durch Autonomisierung der kirchlichen Ressourcen, der allmählichen Verdrängung der Regularkleriker aus der Seelsorge, der Professionalisierung des Weltklerus – im übrigen ein Gebot des tridentinischen Konzils – und der Aufwertung des Pfarrsystems Stabilität in der bürgerlichen Gesellschaft der drei Städte erreichte; eine zeitgemäße Antwort auf die Herausforderungen der funktionalen Änderungsprozesse in der sich modernisierenden städtischen Welt. Allerdings wird nicht genügend plausibel, inwieweit solche Prozesse institutioneller und funktionaler Art die Säkularisierung der städtischen Führungsschichten gefördert haben.

Das zentrale Anliegen des Buches behandelt S. im *3. Kap. (179–257) „Frömmigkeit und Glauben im Angesicht des Jenseits" (179).* Mit dem Wandel des Testaments vom christlichen zum säkularen Rechtsinstitut geht einher eine allmähliche Profanierung der religiösen Formelsprache. Während noch 1700/1750 28 % aller städtischen Testamente mit einem religiösen Formelapparat versehen sind, verschwindet er bis 1790 – also noch vor Beginn des dechristianisierenden Einflusses der Französischen Revolution auf die deutschen Verhältnisse – fast vollständig. Die französische Religionspolitik (1797 Priestereid, 1798 Zivilregistrierung der Eheschließung und Taufe, 1801 Konkordat und 1802 Organische Artikel) verschärfte die Wirkung insofern, als auch die Totenzettel, in der Tendenz die bloßen Jahreszahlen zu nennen, von der staatlich reglementierten Säkularisierungspolitik ergriffen wurden. S.s Fazit hierzu: „hier wie bei der Eingangsformel der Testamente (hatte sich) der erlebte politische Umbruch verdeutlicht, daß das christlich-katholische Zeitalter zu Ende gekommen ist" (195). Akzentuierter weist er dieses Ende in den *essentials* des religiösen Lebens nach: 1. Im Gottesbild – der strafende, zürnende Gott des Barock weicht dem liebenden, fernen Gott der Aufklärung; 2. Erlösung, Gnade und Rechtfertigung erhalten ihre Grundlagen von der durch die Arbeit als innerweltlicher Askese erfahrbaren Weltbewältigung und schließlich 3. die Heiligen rücken aus der Position der am Throne Gottes fürbittenden Gestalten in die greifbar weltliche des Vorbildes, dem es im alltäglichen Leben nachzueifern gilt. All dies stellt sich S. als spezifischer Inhalt einer sogenannten Laientheologie dar, die sich aus Andachtsbüchern, Predigten, Hauspostillen und Artikeln katholischer Zeitschriften subsummiert. Am auffälligsten drückt sich der Säkularisierungsprozeß in der von S. so gekennzeichneten *Jenseitsvorsorge* (231ff), d. h. in der Frage der Meßstipendien, der Seelenmessen und der Anniversarien, aus. Während noch bis 1810 zwei Drittel aller Gedenkmessen der Totenzettel eine Konnotation auf das Fegefeuer enthielt, gab es diese bis 1840 nur noch bei 44 %, wobei schichtenspezifisch bemerkenswerte Unterschiede zu verzeichnen waren: In den Jahren 1836/1840 beim Klerus 61,5 %, beim Adel 57,8 %, bei den Handwerkern/Kleinhändlern 52,2 %, beim Wirtschaftsbürgertum 39,9 % und bei der Funktionselite 38,2 % (237). Schroffere Einschnitte weist S. auf der Basis der Testamente nach; noch bis 1740 wurden in 40 % aller Fälle Seelenmessen bzw. Anniversarien zum *Heile der armen Seelen* gestiftet; 1780/1800 sind es 28,4 %, bis 1830 nur noch 8 %. Im Städtevergleich sieht der Zahlenspiegel – für 1771/1830 – so aus: Köln von 14 % auf 7 %, Aachen von 19 % auf 9 %, Münster von 17 % auf 14 % (257). Diese und noch viele andere, von S. errechneten Daten belegen die Richtigkeit seiner Schlußfolgerungen, daß „der Gedanke an das Fegefeuer aus dem Frömmigkeitswissen der Katholiken" auszuscheiden beginnt, und damit die barocke Vorstellung, „daß viele Messen in der Summe den armen Seelen im Fegefeuer nützlich sind" (239) verblaßt. Keine Frage, das Verschwinden von Teufel, Hölle und Fegefeuer im Angesicht des Todes und im Kontext eines Wechsels des Gottesbildes, einer Neubewertung von Rechtfertigung, Erlösung und Gnade und einer geänderten Positionsbestimmung der Heiligen für das Leben des einzelnen, indiziert präziser als alles andere den Weg des bürgerlichen Christenmenschen aus der die alltägliche Welt wirkmächtig umfassenden Religiosität in die infolge von Aufklärung und neuer Arbeits- bzw. Leistungsgesinnung sich funktional vom Berufs- und Arbeitsleben absetzende Frömmigkeit.

An *„Tod und Begräbnis"*, dem Gegenstand des *4. Kap.s (258–283)*, erfährt der Gläubige die Grenzen seiner Existenz. Wird der Tod verstanden als das Hinübergehen in eine bessere Welt, enthält er Tröstliches und Erlösendes zugleich; erscheint er als das menschliche Dasein auslöschende Schicksal, ist er in seiner Endgültigkeit grausam und furchterregend. Hier anknüpfend und parallel zu den im *3. Kap.* skizzierten Prozessen analysiert S. überzeugend anhand der seit dem 18. Jh. überlieferten Begräbnisordnungen, Testamente und Totenzettel die Distanzierung der Lebenden von den Toten, so ihren Auszug aus den Städten (Köln folgte relativ spät, Melaten wurde erst 1810 angelegt) oder die semantische *Verharmlosung* des Sterbens wie „entschlafen", „verscheiden", versterben im Modus „sanft", „gottselig", „ruhig", „zufrieden" (279). Seinem Schluß, daß „das Sterben und Totengedächtnis aufgehört hatten, ausschließlich Teil des katholisch-religiösen Bedeutungsgefüges" (280) zu sein, ist zuzustimmen.

Mit dem Verblassen des „Jenseits" als „Bezugspunkt des stadtbürgerlichen Glaubens" (280) waren die *„Prozesse der mentalen und gesellschaftlichen Säkularisierung"*, so der Titel des *5. Kap.s (280–283)*, zu einem gewissen Abschluß gelangt. S.s Folgerung aus seinen empirischen Untersuchungen, daß „Wesen und Erfolg der nachtridentinischen Reformen wie auch der barocken Katholizität neu (zu) bestimmen" sind, „um den historischen Ort der katholischen Aufklärung angemessen zu erfassen" (292) wird in künftigen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle einnehmen. Ob aber seine weitere, durchaus anregende These, daß die „gesellschaftliche Bedeutung (der Kirche) mit der Nähe zur Elite nicht zu sichern war", die Kirche „sich wieder auf die Frömmigkeitsmuster der Vielen (einließ) und . . . die Aufklärung in der Neuscholastik geißelte" (282), näherer Überprüfung standhält, ist nicht sicher. Immerhin gilt zu beachten, daß zwei parallele Tendenzen das innerkirchliche Leben im 19. Jh. beherrscht haben: Einmal den über die Mitte des Jh.s fortdauernden Einfluß der *Aufklärung*, die eine mehr oder minder enge Zusammenarbeit kirchlicher Stellen mit dem Staat implizierte und zweitens die *neurömische* Bewegung, entstanden aus dem Ringen von Laien- und niederen Klerikerkreisen um die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Dieser Kampf entfernte die Kirche immer mehr von den aufgeklärten Überzeugungen, was sich vor allem in der Ablehnung der aus deren Geist geborenen Reformen ausdrückte. Dann – viel später – kam diese Richtung unter Rückgriff auf die scholastische Theologie, in enger Anlehnung an Rom und unter Neu- bzw. Wiederaufnahme volkstümlicher Kultformen (Marien-, Herz-Jesu-, Reliquienkult) zum Siege. Allerdings ist zuzugeben, daß die *Ultramontanisierung* der Kirche die Säkularisierung endgültig nicht aufzuhalten vermochte, und schließlich, wenn auch mit großer zeitlicher Verzögerung – vielfach erst im 20. Jh. und dann unter anderen historischen Voraussetzungen – die unteren Sozialschichten von ihrem Sog erfaßt wurden.

Im *letzten Kap. (284–326)* geht S. der Frage nach, ob und wie sich *„Frömmigkeit und Glaube im Angesicht des Lebens" (284)* behaupten. Seine Untersuchungen, die die These von den beiden Wertsphären des „bürgerlich-tätigen Lebens" und der „Religiosität" zu verifizieren versucht, sind präzise und im Ergebnis plausibel. Die Gestaltung der Totenzettel als „papierne Epitaphien" (296) spiegelt zunehmend das „Ideal einer gelungenen Lebensführung" (306) wider, wobei der Stellenwert der Religion nur noch als einer unter anderen gehandelt wird. So enthalten 1836/1840 nur noch 38 % der Totenzettel einen Bezug zur Religion, 29 % verweisen auf die familiale Rolle des Verstorbenen und 35 % auf die Erfüllung der Berufspflichten. Die sozialspezifische Analyse fördert dann die wenig überraschende Tatsache ans Licht, daß die Nennung von Beruf/Amt beim Wirtschaftsbürgertum und der Funktionselite sogar im Vordergrund stand. Die Auflösung der Individualität in je unterschiedliche Rollen hat zur Folge, daß sich die Religiosität in die Privatheit des bürgerlichen Lebens zurückzog. Da damit die Familie ein wie immer geartetes Protektorat über die Religion übernahm, stieg vor dem Hintergrund eines geänderten Frauenbildes auch die Bedeutung des weiblichen Geschlechts für die Bewahrung der kirchlich gebundenen Frömmigkeit. S. erhält diesen Befund auf der Grundlage der auf den Totenzetteln vorgenommenen Rollenzuweisungen. Zwischen 1801/1840 werden Männer wie folgt identifiziert: 35 % nach der Berufsrolle, 29 % nach der christlichen Lebensführung und 16 % als Vater und Gatte. Die Frauen werden charakterisiert zu 31 % als Christinnen, 26 % als Mitglieder der Familie und 19 % mit Angaben zum christlichen Beruf oder Stand (322). Ein anderes Beispiel: Der Mann ist „bieder", „tugendhaft", „herzensgut" und „rechtlich" – die Frau ist „fromm", „tugendhaft", „rechtschaffen" und „wohltätig" (324). Daraus schließt S. zu Recht, daß sich „im Verständnis der katholischen Stadtbürger Frömmigkeit und Glaube im ersten Jahrzehnt des 19. Jh.s in einem sehr ausgeprägten Maße im Geschlechtscharakter der Frau als Gattin und Mutter" (324) niedergeschlagen hat.

Das Buch S.s bietet eine Fülle von neuartigen Erkenntnissen und Anregungen zur Geschichte der Säkularisierung, wobei besonders die Tatsache hervorzuheben ist, daß dieser Prozeß im oberen und mittleren Bürgertum Kölns, Aachens und Münsters schon Jahrzehnte vor Ausbruch der Französischen Revolution begonnen hat. Durch die quantifizierende Methode im Kontext traditioneller hermeneutischer Verfahren sind *harte* Daten und Fakten (vgl. die Tabellen im Text und im Anhang) erarbeitet worden, mit deren Hilfe der säkulare Trend der *Entzauberung der Welt* konzis erklärt wird, wenngleich manche These noch weiterer Begründung bedarf. Ein Kritikpunkt bleibt: in Wortwahl und Satzbau ist dieses verdienstvolle Buch kompliziert und macht die Lektüre auf weite Strecken zu einer wahren Qual. Bei allem Verständnis für eine analytisch vorgehende Arbeitsweise sollte die narrative Dimension der Geschichte nicht so vernachlässigt werden, wie es hier geschehen ist.

Köln Ernst Heinen

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. Raymund Schwager. – Freiburg: Herder 1996. 207 S. (Quaestiones disputatae, 160), kart. DM 42,00 ISBN: 3–451–02160–9

Nach anfangs zögerlicher Zurückhaltung hat sich die Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie (PRT) auch im deutschen Sprachraum etwas belebt, nachdem sich seit Beginn der 70er Jahre insbesondere im anglo-amerikanischen Bereich immer mehr Ver-

fechter eines sog. *pluralistischen Modells* zu Wort gemeldet hatten. Die moderne Mobilität sowie die Wanderbewegungen unserer Zeit haben dazu geführt, daß die Begegnungen zwischen den Religionen wieder einen sehr hohen Intensitätsgrad erreicht haben, wodurch die Theologie vor neue Aufgaben gestellt wird bzw. alte Aufgaben neu gestellt werden müssen. Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich vom 26.–29. Sept. 1994 in Freising mit dieser Thematik auseinandergesetzt. Die auf dieser Tagung gehaltenen Referate sowie die Ergebnisse der Arbeitsgruppen wurden jetzt in überarbeiteter Form in der Reihe Quaestiones Disputatae von Raymund Schwager herausgegeben.

In seinem gleichermaßen engagierten wie informativen Eingangsreferat geht es Perry Schmidt-Leukel um die *„Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks"* (11–49). Hier wird nicht nur eine sehr gute Hinführung zu dem pluralistischen Konzept John Hicks geboten, sondern es wird auch gleich eine problemorientierte Darstellung der Hickschen Basisannahmen geliefert. Da sich fast alle übrigen Referate mehr oder weniger stark auf die PRT Hicks beziehungsweise den Beitrag von S.-L. beziehen, erscheint es sinnvoll, auf seine Ausführungen etwas ausführlicher einzugehen.

Gleich eingangs formuliert S.-L. im Anschluß an Hick den Kern der „pluralistischen Hypothese", daß es nämlich eine *Vielfalt von göttlichen Offenbarungen* gebe, der eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort entspreche (11). Dabei wird dieser Kern als eine „theologische Hypothese" gekennzeichnet, die durchaus Wahrheit beanspruche, also in keinen postmodernen Relativismus führe. Hieraus ergeben sich für S.-L. drei Forderungen an die PRT, an denen sie sich selbst messen lassen muß. Als Behauptung, die Wahrheit beansprucht, muß die Hypothese innere logische Konsistenz aufweisen. Als Hypothese darf sie ihren Wahrheitsanspruch nicht apodiktisch erheben, sondern lediglich die größte Plausibilität bzw. Erklärungskraft für sich reklamieren. Und schließlich hat sie sich als theologische Hypothese mit den unaufgebbaren christlichen Glaubenswahrheiten in Übereinstimmung zu befinden. Auf diesem Hintergrund kommt S.-L. zu einer positiven, wenngleich nicht unkritischen Bewertung der Hickschen PRT.

Ihre epistemologische Basis betreffend weist S.-L. darauf hin, daß die kantianische Unterscheidung von „noumenaler göttlicher Wirklichkeit" und „phänomenalen Manifestationen" bei Hick zu der Unmöglichkeit führe, den „Erfahrungsgegenstand an sich" zu erkennen. Dennoch – so zitiert S.-L. Hick – sei es unter diesen Umständen möglich, das „Real an sich" zu erfahren, allerdings werde dabei nicht erfahren, wie es „an sich" ist, sondern wie es „für mich" ist (27–31).

Als weitere Basisannahme der Hickschen Theorie nennt S.-L. die (unbefangene) Einführung der metaphysischen These: „Der göttliche Erfahrungsgegenstand ist unbegrenzt, während das menschliche Erfahrungssubjekt und sein konzeptueller Apparat begrenzt sind" (31).

Die Abgrenzung zum Relativismus erfolgt bei Hick – wie S.-L. zeigt – durch das soteriologische Kriterium: Eine religiöse Erfahrung kann dann als authentische Manifestation der göttlichen Wirklichkeit angesehen werden, wenn sie dem Prozeß des ‚soul-making' förderlich ist, d. h. wenn sie zur Umwandlung von der „Selbstzentriertheit" zur „Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit" führt (35f).

Sehr interessant sind die Äußerungen zur Frage des Inkarnationsverständnisses. Nach S.-L. ist das entscheidende Dilemma des Inklusivismus, nur eine einzige göttliche Inkarnation annehmen zu können. Wenn man – wie z. B. Rahner – die Inkarnation gradualistisch deutet, so werde ihre Einzigkeit dadurch gerade fraglich, denn jeder Mensch, „der sich rückhaltlos in allem von der göttlichen Wirklichkeit her bestimmen läßt [. . .], ist wahrer Mensch sowohl im essentiellen als auch im ideellen Sinn des Wortes" (45).

Andreas Bsteh geht im zweiten Hauptreferat (50–82) auf die *„Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen"* ein. Eingangs betont B. die Tragweite der geistigen Herausforderung, die sich aus der heutigen Weltlage und dem aus ihr resultierenden Mit- und Nebeneinander der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen ergebe. Der durch das Zweite Vatikanum in Gang gesetzte Prozeß der geistigen Auseinandersetzung werde – so die Vermutung B.s – jenen in der Frühzeit der Kirchengeschichte gar noch an Extensität und inhaltlicher Tiefe übertreffen. Nach einer kurzen Erinnerung an die drei wichtigen Konzilsdokumente *„Dignitatis humanae"*, *„Nostra aetate"* und *„Ad gentes"* skizziert B. Problembereiche in der Begegnung mit den verschiedenen religiösen Traditionen. Beispielsweise dürfe nicht übersehen werden, daß die Inkarnation in Christus an Schriftwerdung geknüpft sei, weshalb sich für christliche Theologie eine verbindliche Verwiesenheit auf den Kanon ergebe. Ferner dürfe die Endgültigkeit der in Christus ergangenen Offenbarung nicht als deren Abgeschlossenheit mißverstanden werden, woraus zu schließen sei, daß die in die Begegnung mit den nicht-christlichen Religionen eingebrachte Identität sich gerade in dieser Begegnung jeweils neu zu finden vermag.

Im Anschluß daran präsentieren Józef Niewiadomski, Raymund Schwager und Gerhard Larcher ihr *„Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen"* (83–117). Armin Kreiner diskutiert *„Philosophische Probleme der PRT"* (118–131) und Hansjürgen Verweyen sieht den grassierenden *„Pluralismus als Fundamentalismusverstärker"* (132–139). Ebenso richtet Jürgen Werbick Anfragen an den *Pluralismus der PRT* (140–157). Hans Kessler setzt sich speziell mit *christologischen Fragen* auseinander (158–173), während Edmund Arens der pluralistischen eine *praktische Religionstheologie* gegenüberstellt (174–188) und Hans Zirker die PRT im Blick auf den *Islam* diskutiert (189–202).

Die Beiträge einzeln vorzustellen, würde den Rahmen dieser Rez. sprengen, bzw. in der nötigen Knappheit dem Gewicht der Beiträge, die oft eigene theologische Lösungsvorschläge für eine Begegnung der Religionen bieten, nicht gerecht werden können. Es soll deshalb eine Bündelung der wesentlichen Anfragen an die PRT (vornehmlich in der von Hick vertretenen Variante) vorgenommen und abschließend ein weiterführender Gedanke zum Inkarnationsverständnis skizziert werden.

Grundsätzliche Kritik erfährt immer wieder die *epistemologische Basis* der PRT. Im Zentrum der Kritik steht dabei die erwähnte Unterscheidung Hicks von per definitionem unerkennbarem noumenalem Erfahrungsgegenstand an sich und seinen phänomenalen Manifestationen. Denn wie – so die übereinstimmende Kritik – kann ein Phänomen als Manifestation des „Real an sich" behauptet werden, wenn die Trennung zwischen jenem Phänomen und dem „Real an sich" derart strikt gedacht ist wie bei Hick. Die oben von Schmidt-Leukel gemachte Differenzierung, wonach das „Real an sich" sehr wohl erfahren werden könne, aber nur so, wie es ‚für mich' ist, bedeutet letztlich nichts anderes, als daß das „Real an sich" eben doch nicht erfahren werden kann. Verweyen benennt die Ursache dieses philosophischen Problems der PRT Hicks, wenn er feststellt, daß Hick die phänomenologische Reduktion Kants hinsichtlich der Gegenstände der theoretischen Vernunft (unberechtigterweise) auf alle Bereiche (also auch den der Moral oder der Religion) ausdehnt (135; ähnlich Arens, der eine „theoretische Verengung" des Wahrheitsverständnisses bei Hick kritisiert, 185–188).

Unmittelbar damit hängt die *Wahrheitsfrage* zusammen. Auch wenn es richtig ist, daß es durchaus nicht in der Absicht Hicks liegt, eine relativistische Theorie zu konstruieren, sehen die meisten Vf. jedoch keine Möglichkeit, im Rahmen der Hickschen Theorie zu klären, was Wahrheit ist. Sehr ausführlich und detailliert sind hierzu die Ausführungen Kreiners. Hick – so K. – versuche die Gleichrangigkeit der verschiedenen und sich z. T. widersprechenden religiösen Traditionen dadurch zu ermöglichen, daß er für ihre zentralen Glaubenswahrheiten ein „mythologisches Wahrheitsverständnis" annimmt. Über das noumenale „Real an sich" seien keine wörtlich wahren, sondern nur mythologisch „wahre" Aussagen möglich. In einer sehr akribischen Analyse zeigt K., wie bei Hick – gegen dessen eigene Intention – der phänomenale Erfahrungsmodus so radikal von seinem noumenalen Erfahrungsgegenstand getrennt wird, daß nicht mehr von einer religiösen Erfahrung, sondern nur mehr von einer Projektion gesprochen werden könne (122–129).

Ähnlich lautet das Urteil Werbicks, der das Wahrheitsverständnis der PRT Hicks mit dem Konzept transversaler Vernunft von Wolfgang Welsch vergleicht, bei welchem keine gemeinsame Basis mehr zur Beurteilung von richtig oder falsch vorhanden und eine Verbindung lediglich durch Übergänge zwischen den verschiedenen Vernunftarten möglich sei. Zwar gelte diese von Welsch postulierte Pluralität der Vernunft bei Hick lediglich im Bereich der Phänomene, doch biete auch die von Hick eingeführte noumenale Ebene keine wirkliche Vergleichsbasis, da sie nach Hick prinzipiell nicht erreichbar sei und damit als Kriterium für die Frage nach Wahrheit untauglich werde (148–151).

Schließlich wehren sich die Vertreter des *Dramatischen Konzeptes der Begegnung der Religionen* vehement gegen eine vorschnelle und unkritische *Identifizierung von Soteriologie und Theologie*, die in den verschiedenen Spielarten der PRT anzutreffen sei. Der Wahrheitsfrage gebühre – auch biblisch gesehen – der Vorrang vor dem unmittelbaren empirischen Heilsbedürfnis. Denn bevor man sich durch unmittelbare soteriologische Bedürfnisse leiten lasse, müsse zunächst durch die Wahrheitsfrage geklärt werden, was überhaupt ein echtes soteriologisches Bedürfnis ist (93, 103, 110f).

Von einigen Vf. wird ferner der *theologische Charakter* der PRT bestritten, so etwa, wenn Schwager moniert, Hick deute die klar exklusiven Aussagen des NT als übertreibende Redewendungen in der Sprache der Liebe (102; so auch Kessler, 160f; vgl. auch Arens, 182 und speziell zu dem Ansatz von W. C. Smith, 185).

Schließlich sei die Annahme, welche zu dieser Umdeutung der exklusiven Aussagen des NT führte, daß diese nämlich zu einem Anspruch auf moralische Superiorität der christlichen Gemeinschaft führen, falsch. Die biblischen Geschichten – so Schwager – zeigen, daß sowohl das jüdische Volk als auch die Jünger Jesu tiefer Sünden überführt werden konnten, was eine Selbstkritik aufscheinen läßt, die auf dem Hintergrund eines moralischen Superioritätsanspruchs undenkbar wäre (100). Ebenso zeigt Larcher im Anschluß an M. Blondel, daß es eine Praxis der Liebe geben kann, die sehr wohl Exklusivität für sich beansprucht, ohne dabei jedoch einer Exklusionslogik zu folgen (108; ähnlich auch Kessler, 173).

Grundlegende Kritik erfährt die PRT Hickscher Prägung durch Niewiadomski, der feststellt, daß die *Basisannahmen* der gegenwärtigen westlichen Kultur unhinterfragt übernommen werden. So propagiere die PRT die „durchaus nicht neutrale Vision der Weltzivilisation als eines einheitlichen Weltdorfes" (84) und unterschätze dabei die Konfliktträchtigkeit dieser „Megamaschine mit quasi-religiösen Zügen" (84) erheblich. Gegen die herkömmlichen Konfliktverschleierungsstrategien dieser Megamaschine, welche die traditio-

nelle Religion längst zum Sündenbock degradiert haben, komme es dagegen darauf an, die Dogmen und Konfliktpotentiale des gegenwärtigen weltzivilatorischen Kontextes offenzulegen und die herrschende „Soteriologie des Supermarktes" (86) auf den ihr eigenen Exklusivismus hin („extra mercatum nulla salus", 87) zu hinterfragen. Auch Schwager und Larcher streichen immer wieder die Konflikthaftigkeit des Offenbarungsgeschehens gegenüber der harmonistischen Sichtweise der PRT heraus.

Schließlich weist Zirker darauf hin, daß das Selbstverständnis des Islam der Annahme der PRT von verschiedenen, aber gleichrangigen Offenbarungen in den verschiedenen Religionen negativ gegenüberstehe, woraus gar die Konsequenz zu ziehen sei, daß auf der Basis dieser Annahme mit dem Islam kein fruchtbarer Dialog zu führen ist (194–198, 200–201).

Zum Schluß soll der Blick noch einmal auf die Frage des richtigen *Inkarnationsverständnisses* gelenkt werden. Ein wichtiger Grund für die Entwicklung der PRT war die Annahme, daß es – schon alleine um der Universalität des Heiles willen – mehr als nur eine Inkarnation Gottes geben und gegeben haben müsse. Sowohl die exklusivistische Beschränkung des Heils auf Christus allein (und dessen Vermittlung in der – katholischen – Kirche), als auch die Vereinnahmung der ethisch handelnden Anders- bzw. Nichtglaubenden durch den Inklusivismus erschien den Pluralisten als heute nicht mehr akzeptable Wege. Allem Anschein nach ist jedoch die vorgeschlagene pluralistische Hypothese (und zwar in allen ihren unterschiedlichen Varianten) nicht in der Lage, dem Relativismus zu entgehen. Bei einigen Vf. werden Wege angedeutet jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus unter Vermeidung der relativistischen Konsequenzen der PRT (vgl. etwa Larchers Andeutungen zum Absolutheitsanspruch einer sich erniedrigenden und entäußernden Liebe, 114). Ebenso zeigt Verweyen einen für die christliche Theologie gangbaren Weg an, der gleichermaßen das Ein-für-allemal der in Jesus ergangenen Offenbarung wie die größtmögliche Pluralität zu wahren vermag. Wenn Jesus dadurch als Gott ansprechbar wurde, weil sich in ihm der göttliche Logos in vollendeter Gestalt inkarniert hat und er so das menschliche Wesen in Vollkommenheit realisiert hat, dann ist diese Selbstoffenbarung Gottes einerseits zwar ein-für-allemal und unwiderruflich ergangen. Andererseits wäre sie jederzeit und von jedem Menschen prinzipiell wiederholbar, sofern sie ja die Verwirklichung des menschlichen Wesens selbst ist.

Die allesamt lesenswerten Beiträge geben einen guten Einblick in den aktuellen Stand der sehr kontrovers geführten Diskussion um die PRT im deutschsprachigen Raum. Neben kritischen Einwänden gegen die PRT werden auch Ansätze divergierender Lösungsvorschläge für das drängende Problem der Begegnung der Religionen sichtbar. Der Bd zeigt auch, daß noch viele Fragen offen sind und der weiteren Klärung bedürfen. Ein Diskussionsbd im besten Sinn.

Freiburg i. Br. Georg Schwind

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Brown, Peter: **Die Keuschheit der Engel.** Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer. – München: Carl Hanser 1991. 608 S., geb. DM 78,00

Die vorliegende Monographie, die deutsche Übersetzung von „Body and Society" des in Princeton lehrenden Historikers Peter Brown illustriert, wie wenig die antiken Christen bei der Beurteilung von sexueller Entsagung, Askese und Körperlichkeit mit einer Stimme gesprochen haben; das große Verdienst von B. besteht zum einen darin, den erstaunlich breiten Fächer entsprechender Stellungnahmen in einer Gesamtschau geöffnet zu haben. Der zweite große Vorzug der vorliegenden Studie liegt darin, daß sie nicht bei der Auflistung der zahlreichen Einzelpositionen stehenbleibt; vielmehr vermag ihr Vf. die literarischen Zeugnisse, die ihm als Quellenbasis dienen, in ihrer Vielfältigkeit so weit zu bündeln, daß er die antik-christlichen Bewertungen der Körperlichkeit deutlich von der frühmittelalterlichen Sicht der Sexualität abhebt; die Scheidelinie sieht er im 6. Jh. verlaufen.

Die 19 chronologisch angeordneten Kap. des Buches behandeln die Thematik nicht abstrakt; immer steht eine bedeutende christliche Persönlichkeit mit ihrer Sicht der Sexualität im Mittelpunkt: der Apostel Paulus, der Wüstenvater Antonius, Hermas, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Porphyrius und Methodius, Cyprian, Mani und Eusebius, um nur einige frühe Namen aus der Chronologie herauszugreifen, die sich über Augustinus bis zu Hieronymus erstreckt. Diese ‚personalisierte Geschichte' der Sexualität berücksichtigt zugleich die lebens- und geistesgeschichtlichen Traditionen, die hinter den überlieferten Aussagen stehen.

Über Clemens von Alexandrien heißt es: „Clemens griff [bei seiner Bewertung der Sexualität] auf Regeln für diszipliniertes Betragen zurück, die von Philosophen den griechischen Eliten seiner Zeit empfohlen wurden. (. . .) So wurde sein ‚Paidagogos' geschrieben, um zu erklären, wie sich jeder einzelne von uns zu seinem eigenen Körper verhalten oder vielmehr wie er ihn in die richtige Bahn lenken muß." (140) Immer wieder warnt B. davor, heutige Maßstäbe zur Beurteilung der antiken Begrifflichkeit heranzuziehen: Wenn Clemens das „Ideal eines von den Leidenschaften befreiten Lebens" (144) verfolgte, dann erläutert B. aus seiner Kenntnis der antiken Welt: „Leidenschaften waren [für Clemens] nicht das, was wir Gefühle zu nennen geneigt sind, sondern vielmehr Komplexe, die den wahren Ausdruck von Gefühlen verhinderten." (145)

Schwer nachvollziehbar für heutiges Empfinden ist vor allem die Geschwindigkeit, mit der sich der Verzicht auf Sexualität in der antiken christlichen Welt auszubreiten vermochte: Im Unterschied zu Clemens von Alexandrien war schon „eine jüngere Generation von Führern (. . .) einfach nicht mehr daran interessiert, noch einmal über das Problem der Heiligung der Verheirateten nachzudenken, wie es Clemens einfach als seine Pflicht betrachtete. Ihr Motto hieß ‚Jungfräulichkeit'. (. . .) Das Ideal des unberührten menschlichen Körpers trat in den Vordergrund. In der Vorstellung der damaligen Zeit fungierte es als aufgeladener Verbindungspunkt zwischen Himmel und Erde." (154)

B. zufolge ist die Bedeutung der Jungfräulichkeit für die Spätantike vor allem in der Emanzipation der menschlichen Person von Staat und Gesellschaft zu suchen; so brachen die Christen z. B. mit der „doppelten Moral" des römischen Gemeinwesens, das die Frau für Ehebruch bestrafte, während sie Untreue beim Manne als unabänderlich akzeptierte (30–39). Grundlegender aber wandten sich die Christen im Gefolge des Apostels Paulus gegen die heidnische Auffassung, derzufolge der menschliche Körper allein dazu da war, „verwaltet, nicht [aber] verändert zu werden". (45) Aus christlicher Sicht galt „der Körper keineswegs als neutrales Ding, das zwischen Natur und Staat angesiedelt war. Paulus gab ihm [vielmehr] einen festen Platz als ‚Tempel des Heiligen Geistes'." (65) Diese Sichtweise begründete eine weitreichende Entwicklung: „Schon in dem Jh., das auf den Tod des Jesus von Nazareth folgte, wurde die Frage des sexuellen Verzichts in christlichen Kreisen als eine drastische Alternative zu der moralischen und gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, die so unangefochten zu sein schien und so sehr dazu neigte, sich über ihre Grundwerte allein in Traktaten zu ergehen." (44f) Unter Rückgriff auf jüdische Traditionen galt den Christen der Verzicht auf Sexualität zudem als spirituelle Begründung für die „Autorität von Propheten" (81), als „Rezept für visionäre Klarheit" (93) oder als Ausbruch aus dem „Kreislauf der Sterblichkeit" (109), um nur einige Positionen exemplarisch zu referieren; man verstand die „Ablehnung des ehelichen Verkehrs wie ein Fenster, das plötzlich zur Ewigkeit aufgestoßen worden war" (115). Mehr noch: Die Auserwählten selbst galten für ihre verheirateten Klienten „als Fenster, die das Sonnenlicht einer fernen Welt einließen". (215)

Keineswegs dürfen die genannten Ideale darüber hinwegtäuschen, daß die strikte Enthaltsamkeit des Klerus in großen Teilen des lateinischen Westens auch im 5. und 6. Jh. noch „auf der altehrwürdigen Institution des nachehelichen Zölibats" basierte (441). Erst im Verlauf des 6. Jh.s verschwanden die Ehefrauen endgültig aus den Häusern der Kleriker, „und der klerikale Zölibat, der sich mit dem eigentlichen Mittelalter verbindet, hatte begonnen." (441) Diese Veränderung wurde vor allem durch die sozialgeschichtlichen Veränderungen mitbewirkt, die das Ende der Antike kennzeichnen (Rückgang der Bildung, Verfall der Städte . . .): „Der schweigende Rückzug des Staates berührte einige der intimsten Aspekte des Ehelebens." (449) So erstarkte ein für alle einfachen Kulturen typisches Interesse an rituellen Verboten und Tabus, die mit Blut und menschlichem Samen zu tun haben. Die neuen Regeln des eugenischen Sex, die „nur den Zorn Gottes" betonten, hatten gleichwohl ethisch einschneidende Konsequenzen: Die „Produkte des Geschlechtsverkehrs [lagen] nicht mehr in einer neutralen Zone, wo sie darauf warteten, daß die Familie darüber entschied, ob sie für die menschliche Gemeinschaft von Belang waren oder nicht: Empfängnisverhütung, Abtreibung und das Aussetzen von Kindern wurden in gleicher Weise verdammt". (448f)

Die blickerweiternde Monographie besticht in ihren Details wie in ihrer Gesamtschau vor allem durch inneres Verstehen und Lesbarkeit, nicht selten auch durch Humor. Zudem bezieht B. immer wieder Einsichten aus anderen Disziplinen (Recht, Anthropologie . . .) in seine Darlegung ein; schade allein, daß er die ntl Aussagen der synoptischen Evangelien zu Entsagung, Askese und Körperlichkeit beinahe ausklammert. Indem B. die Idee der christlichen Enthaltsamkeit von ihrem ursprünglichen sozialen und religiösen Kontext her freilegt, erfüllt sich ohne Zweifel seine Hoffnung, „diesen Ideen ein wenig von dem menschlichen Gewicht wiederzugeben, das sie einst zu ihrer Zeit besaßen." (457)

Münster Hubertus Lutterbach

Fischer, Konrad: **Prota, Eschata, Existenz.** Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners. – Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 1994. 199 S. (Theologische Texte und Studien, 5), kart. DM 47,80 ISBN: 3-487-09932-2

Peter Brunner (1900–1981), Schüler Rudolf Ottos und Paul Natorps, Pfarrer der Bekennenden Kirche und hernach Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Heidelberg, ist heute weithin vergessen. Neben seinem monumentalen Werk zur „Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde" (Neudruck 1993), war sein weitgestreutes Werk viel zu sehr dem aktualen

Erfordernis *evangelischer Verkündigung* verpflichtet, als daß er Zeit gefunden hätte, eine abschließende Zusammenfassung seiner dogmatischen Erkenntnisse zu entfalten. Eine Würdigung erfuhr er bisher nur durch A. Peters (KuD 29, 1983) und H. G. Pöhlmann (Zev KR 32, 1987). Schon 1966 hatte der katholische Theologe M. Seemann eine Studie zur Gottesdienstlehre Brunners vorgelegt und 1990 erschien die Diss. von A. Klassen zur Heilsgeschichte bei Brunner (mit vollständiger Bibliographie der Schriften Brunners). Doch darüber hinaus ist es selten, daß sein Name in neueren Publikationen zu Themen, die er intensiv bearbeitet hat, noch genannt wird. Diese Wirkungsgeschichte ist um so überraschender, als keiner unter den Theologen dieses Jh.s mit solchem theologischen Pathos gerade die Fragen der letzten Wirklichkeit bedacht hat, wie Brunner es tat.

Als ein zutiefst konservativer Mensch war er ein Gegner der Frauenordination (LR 9 [1959/60], 298–329). Doch während Werner Elert und Paul Althaus, die oft Gegenstand akademischer Lehrveranstaltungen und theologischer Prüfungsgespräche sind, zum Ansbacher Ratschlag zusammensaßen, kämpfte Brunner, von Barmen inspiriert, in seiner Gemeinde den Kampf, der ihn das Pfarramt, die venia legendi und einige Monate Haft kostete. Das sollte gerechterweise auch nicht vergessen werden.

Daß nicht viele ihn mehr kennen, seine Werke auf keiner Bestsellerliste standen, auch auf keiner theologischen, liegt wohl daran, daß das, was er sagte und lehrte mitsamt der Art, auf die er es tat, zu sperrig, zu verstreut, vielleicht in manchem Belang zu anspruchsvoll war. Letzteres spürt auch der bei der Lektüre des Buches von Konrad Fischer in seiner ganzen Aufmerksamkeit geforderte Leser.

Vor dem Hintergrund, daß Protologie, also die Predigt und Lehre von den Urgründen und Uranfängen der Geschichte Gottes mit den Menschen, heute kaum mehr stattfindet und die Eschatologie „als speciale eher am Rand der theologischen Disziplinen" „dümpelt", erzählt F. im 1. Kap. „*Erzählen*" auf beinahe 100 S. in großer Ausführlichkeit oft spannend, dann mitunter aber auch zäh in Paraphrasen interpretierend die Hauptlinien der Brunnerschen Lehre von den *Prota* und *Eschata*. Schade ist, daß hier wie auch an anderen Stellen viele weiterführende – gerade weil sie die Postulate des akademischen Lehrers auch in Frage stellen – „Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners" in die Fußnoten wandern und nicht diskutiert werden. In den Fußnoten finden bisweilen auch Deutungen ihren Platz, bei denen der Schüler zugleich einräumt, der Lehrer selbst hätte seine Theologie nicht so verstanden wissen wollen.

Im 2. Kap. „*Denken*" geht es um Peter Brunners theologische *Methode*. Die ist einmal in ihrer erkenntnistheoretischen Komponente dem Neukantianismus Paul Natorps verpflichtet. Das kann F. plausibel aus dem bis dahin noch nicht gesichteten Nachlaß Peter Brunners belegen. Zum andern kann F. eine religionsphilosophische Verbindungslinie hin zu William James beschreiben. Damit belegt er (u. U. erstmalig) den Einfluß, den das psychologisch-empiristische und pragmatizistische Denken Amerikas im ersten Drittel dieses Jh.s auf die deutschsprachige Theologie ausgeübt hat.

Im letzten Kap. „*Betrachten*" benennt der Praktiker im Gemeindepfarramt F. die Impulse, die aus Peter Brunners Theologie in homiletischer, seelsorgerlicher, ethischer und dogmatischer Hinsicht für die *tägliche Arbeit im Pfarramt* zu schöpfen sind.

Diese Hommage an Peter Brunner, dessen 95. Geburtstag die theologische und kirchliche Öffentlichkeit am 25. April 1995 zu gedenken gehabt hätte, ist endlich auch als ein Mosaiksteinchen in der Darstellung von Geschichte und Methode der Dialektischen Theologie zu verstehen.

Hüllhorst Rolf Becker

Lackner, Bernhard: **Segnung und Gebot.** John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 355 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 41), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-46840-7

In seiner Einleitung macht der Vf. deutlich, daß Newman zwar keine systematische Arbeit zur (theologischen) Ethik verfaßt hat, wohl aber in seinem Denken und Handeln von einem solchen Entwurf getragen gewesen sei: Diese *implizite* Ethik Newmans aus seinen Werken zu erheben, bezeichnet L. als eine lohnende Aufgabe. Angesichts der Vielzahl bereits vorliegender Untersuchungen ist es das Ziel des Vf.s, „das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit bei Newman herauszuarbeiten und wesentliche Elemente seines Denkens mit der ethischen Grundsatzdiskussion der Gegenwart zu konfrontieren" (19). Daß zu diesem Zweck insbesondere Newmans Predigten analysiert werden, wird plausibel begründet.

L. expliziert Newmans Ethos in systematisierender Absicht aus *fünf Zugängen*: von der Gnade Gottes als Ermöglichungsgrund sittlichen Handelns (1), von der geschichtlich bedingten Entwicklung des theonomen christlichen Ethos (2), vom Gewissen als Prinzip der Ethik und Religion (3), von den sozialen und ekklesialen Aspekten des christlichen Ethos (4) und von der Freiheit als Grundlage für die Entscheidungsstruktur (5).

Die einzelnen Teile sind in reizvoller Weise nach dem *„videtur quod sed contra"-Schema* aufgebaut. Dieses entspricht Newmans biographischem Denken und Reden insofern, als er seinerseits die Spannung von menschlicher Pflicht bzw. Leistung und der unabdingbaren Voraussetzung von Gottes Gnade als Grund menschlicher Rechtfertigung und Heiligung aufweist. So ist einerseits die strikte Herausforderung zu christlichem Handeln in Newmans Predigten eine deutliche Spur seiner evangelikalen Herkunft, während die theologische Ausgewogenheit unter dem Primat der Gnade Gottes von L. zu Recht in Newmans Lectures on Justification analysiert wird.

So zeigt der Vf. in seinem *1. Teil „Gnade als Ermöglichungsgrund sittlichen Handelns"* Newmans Via media in der theologischen Ethik zwischen der gratia creata der (katholischen) Scholastik und Luthers Imputationslehre als die patristische Deifikation (61f), die in Newmans Zielvorstellung von der Heiligkeit christlichen Lebens aufgegriffen wird. Fazit: „Sittliches Handeln ... in der Spannung zwischen ... Gnade *und* Gebot" wird bei Newman zwischen einer scheinbar „gebotsfixierten Gesetzesmoral" und einer dynamisch sich entfaltenden Theonomie expliziert.

Im *2. Teil* charakterisiert L. *„Die Struktur des Gebotes"* in der Auffassung Newmans zwischen „Theonomie und Dynamik". Das allgemeine Sittengesetz gründet in Gottes Willen *und* Wesen; es ist im Wissen (Schöpfungsebene) und in der Heiligen Schrift (Offenbarungsebene) auffindbar. Die „gebrochene" Vermittlungsgestalt der sittlichen Weisung im Gewissen und im AT führt Newman nach patristischem Vorbild auf die Lehre von Gottes „Oikonomie" zurück: Gottes pädagogischem Weg zur Entfaltung der Sittlichkeit in der Heilsgeschichte entspricht nach Newmans Einsicht das fundamentale Prinzip der Entwicklung, wie L. scharfsichtig konstatiert, und an Newmans personalen Exemplifikationen (Heilige) und in persönlicher Ausprägung (Tugendlehre) darstellt.

Im zentralen *3. Teil „Das Gewissen als Prinzip der Ethik und der Religion"* analysiert der Vf. zunächst den Aspekt des moral sense, der mit der „praktischen Vernunft identisch" ist, als Entscheidungsorgan für das Ethos im dynamischen Bereich eigener Erfahrung. Der moral sense erreicht im Bereich des Persönlichen den Zustand unumstößlicher Gewißheit (certitude), weshalb für Newman auch das „irrende Gewissen" der subjektive Ansatz und Ausgangspunkt dafür sein darf, um zur (objektiven) Wahrheit zu finden. Der für Newman und L. wichtigere Aspekt des „Verantwortungssinnes" (sense of duty) gibt dem Vf. Anlaß, der Newman-Interpretation J. Ratzingers zuzustimmen, Differenzierungsmängel in der jüngst erschienenen Arbeit von Hermann Geißler (Gewissen und Wahrheit bei J. H. Kardinal Newman, Frankfurt 1992) einzuklagen und gleichzeitig maximalistische Forderungen, wie sie A. Laun (Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Wien 1991, 31ff) aufgestellt hat, aus Newmans Konzeption von Gewissen und Lehramt deutlich abzuweisen.

Die *„Sozialen und ekklesialen Aspekte des christlichen Ethos"* im 4. Teil zeigen Newmans Auffassung des Zusammenspiels von Kirche und Gewissen in der Vermittlung der religiösen und sittlichen Wahrheit wie in der Mitteilung der für die Praxis notwendigen Gnade aus den Perspektiven der verschieden gewichtig sprechenden Stimmen: von Schrift und Väterlehre, von Theologen und Historikern, vom „unfehlbaren, aber wenig formalen Sensus fidelium" und vom „Lehramt des Konzils und des Papstes, der ex cathedra unfehlbar entscheidet" (289).

Freiheit als Geschenk Gottes an die menschlichen Existenz, als eingeschränkt in Endlichkeit und doch in Form von Verantwortung zur Gestaltung des Lebens gegebene Grundgabe darf als das zusammenfassende Symbol für die Lehre vom christlichen Ethos bezeichnet werden, wie sie L. nach Newman in durchaus eindrucksvoller und sympathischer Weise darstellt. Noch einmal zeichnet er die kontradiktorischen Gegenbilder aus einer Reihe von Newmans Texten nach, die scheinbar in einer autoritären Gehorsams- und Kontrollmoral ihren Ausgangspunkt haben. In der *abschließenden Aktualisierung* nimmt der Vf. die Kontradikte übersichtlich zusammen und paradigmatisiert: sittliche Verantwortung vor Gott gegen oberflächliche Heilsgewißheit, dynamisch sich entwickelndes Ethos gegen statisch vorgegebene Gebotsmoral, die Kostbarkeit des Gewissens in der Farbigkeit menschlicher Erfahrung gegen lebensabgehobene Deduktionsmoral.

Man wird dieser Studie von Newmans „Lehre" der christlichen Sittlichkeit nur gerecht, wenn man ihr bescheinigt, daß sie den Mut Newmans zur Differenzierung im Zusammenspiel von kirchlichem Lehramt und individuellem Gewissen auf einer *zweifachen Basis* begründet: daß dieses Gewissen als eine Gottesgabe (religiöses Organ) verstanden wird und zu seiner Praxis nur aus eigener (religiöser) Gehorsamserfahrung angeleitet werden darf. Insofern hat L. bewiesen, daß er Newmans Weg aus der Mitte zwischen Postulaten der extremen Positionen verstanden hat und daß es sich lohnt, Fragestellungen der prinzipiellen Moraltheologie mit Newmans Argumentation zu konfrontieren.

Stegen-Eschbach Günter Biemer

Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. – Paderborn: Bonifatius 1996. 331 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 19), kart. DM 36,80 ISBN: 3-87088-920-9

Die Konfessionskunde ist insgesamt gesehen eine junge theologische Disziplin. Als bei der ersten Vollversammlung der *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung* 1927 in Lausanne die Delegierten der verschiedenen christlichen Kirchen, einschließlich der Orthodoxen, zusammenkamen, mußten sie zunächst einmal feststellen, daß sie reichlich wenig voneinander wußten, daß vor allem das kirchliche Leben und die Formen der Frömmigkeit der anderen Kirchen kaum geläufig waren. Die traditionelle Symbolik katholischerseits, vor allem mit dem Namen J. A. Möhler verbunden, in der die amtlichen Bekenntnistexte erforscht und miteinander verglichen worden waren, vermochte nicht, die jeweiligen Kirchen in ihrer Ganzheit und als lebendige Wirklichkeiten angemessen darzustellen. In der Folge von Lausanne entstand als neue theologische Disziplin die Konfessionskunde, die die Aufgabe hat, die verschiedenen Konfessionen als in sich stehende Wirklichkeiten zu umreißen und gleichzeitig wissenschaftlich zu erforschen, was eint und was trennt. Diese Darlegung konnte natürlich nicht der letzte Schritt auf dem Weg der Ökumene sein, wohl aber war sie ein wichtiger und unerläßlicher erster Schritt und ist es bis heute geblieben. Denn nur wenn man die verschiedenen Konfessionen als lebendige Ganzheiten zur Kenntnis nimmt, kann man ihnen gerecht werden und ihnen ökumenisch begegnen.

Im katholischen Bereich verbindet sich der Begriff Konfessionskunde vorwiegend mit dem Namen *Konrad Algermissen*, dessen *Konfessionskunde* in 8. Auflage 1969 durch das Johann-Adam-Möhler Institut besorgt wurde. In den seither vergangenen annähernd 30 Jahren haben sich, herausgefordert durch einschneidender neue Problemstellungen, alle christlichen Kirchen erheblich weiterentwickelt. Insbesondere die ökumenischen Bemühungen, die in fast allen Gemeinschaften Platz gegriffen haben, vermochten die Kirchen in ihrem Inneren zu verändern und lassen sie von außen in neuem Lichte sehen. Die Ökumene ist zu einem Aspekt der konfessionellen Identität der meisten christlichen Kirchen geworden; sie gilt es heute mitzubedenken. Weil die überkommenen Darstellungen aus den sechziger Jahren den neuen Entwicklungen nur noch begrenzt zu genügen vermögen, veröffentlichte das Johann-Adam-Möhler-Institut nun eine neue, im Vergleich zu Algermissens umfangreichem Opus „Kleine Konfessionskunde".

Das Buch ist aus katholischer Tradition geschrieben. Es beginnt mit einer Darstellung der katholischen Kirche (G. Hintzen, S. 17–80). Es folgen nicht Selbstdarstellungen der verschiedenen Kirchen, sondern es sind katholische Theologen, die diese Kap. verfaßt haben – lediglich der Abschnitt über den Anglikanismus stammt aus anglikanischer Feder (G. R. Evans, S. 139–170). Dennoch ist ein ökumenisches Buch entstanden. Es ist den Vf.n durchweg gelungen, sich mit Sympathie und Einfühlungsvermögen in die von ihnen dargestellten Kirchen hineinzudenken und sie als in sich stehende und plausible Gestaltungen christlicher Botschaft nachzuzeichnen. Diese Bemühung wird insbesondere bei der Darstellung der Kirchen der Reformation deutlich (H. Wagner, S. 171–243). Hier werden erstmals in der einschlägigen Literatur Lutheraner und Reformierte gemeinsam behandelt und damit der Tatsache Rechnung getragen, daß sie aufgrund der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft aufgenommen haben. Konsequenterweise werden sie hier als eine in sich differenzierte Gemeinschaft verstanden.

Das Buch will eine leicht zugängliche Erstinformation vorwiegend für jene bieten, die den jeweils dargestellten Kirchen nicht angehören, ihre Fragen also von außen stellen. Aus diesem Grunde wird auf die Darlegung der – jedenfalls im mitteleuropäischen Bereich – kleineren Kirchen besonderer Wert gelegt. Das gilt zunächst für die Ostkirchen, insbesondere für die altorientalischen Kirchen und deren neuere Entwicklungen und Statistiken, die in einer gewissen Vollständigkeit umrissen werden (Th. Bremer, S. 81–138). Bei den sog. Freikirchen (H. J. Urban, S. 245–305) fanden nur jene Aufnahme, die im deutschen Sprachbereich vertreten sind und auch zahlenmäßig eine gewisse Rolle spielen. Der Begriff *Freikirche* wird dabei auf die Freiheit von staatlicher Einflußnahme konzentriert. Damit erweist es sich als nötig, einige Kirchen, bei denen dieses Problem jedenfalls keine entscheidende Rolle spielt, unter die bisher kaum geläufige Kategorie der *altkonfessionellen Kirchen* zu subsumieren (G. Hintzen, S. 307–331). Hier sind einige Kirchen zusammengefaßt, die sich im Protest gegen Reform- oder Einigungsbewegungen der Konfessionen, aus denen sie hervorgegangen sind, gebildet haben (u. a. Altkatholiken und Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche). Es bleibt abzuwarten, inwieweit die Kirchen dieser beiden letztgenannten Typen, die sich oft als nicht angemessen gewürdigt, als übersehen oder mißgedeutet erachten, sich in den vorgelegten Darstellungen und an den ihnen zugewiesenen Orten wiederfinden können.

Nicht aufgenommen ist, weil nicht zu den christlichen Konfessionen zählend, das weite Feld der Sekten und der neureligiösen Bewegungen. In einigen Fällen könnte die Frage auftauchen, ob nicht Gemeinschaften, die sich selbst als Kirchen oder Konfessionen verstehen, durch diese Nicht-Beachtung in den Bereich der Sekten abgedrängt werden.

Das Buch bietet eine zuverlässige, eingängige und leicht lesbare Erstinformation insbesondere über die Gemeinschaften, die im mitteleuropäischen Raum zahlenmäßig eher gering vertreten sind.

München Peter Neuner

Ökumene

Zečević Božić, Jure: **Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. 396 S. (Das östliche Christentum, NF, 42), kart. DM 80,00 ISBN: 3-7613-0177-4

Seit die Makedonische Orthodoxe Kirche (MOK) im Sommer 1967 einseitig ihre Autokephalie verkündet hat, ist sie innerhalb der Gesamtorthodoxie isoliert: Weder ihre Mutterkirche, die Serbische Orthodoxe Kirche (SOK), noch sonst eine andere orthodoxe Kirche hat diese Autokephalie bisher anerkannt. Damit ist in absehbarer Zeit aufgrund der serbischen und griechischen Vorbehalte auch nicht zu rechnen. Die näheren Umstände dieser Autokephalieerklärung sind bisher nur in Arbeiten behandelt worden, die in makedonischer oder in serbischer Sprache verfaßt sind und die den Standpunkt der jeweiligen Kirche wiedergeben. Insofern ist eine objektive Studie über diese Frage in einer westlichen Sprache ein echtes Desiderat.

Der kroatische Karmelit Z. füllt mit seiner Diss., die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Univ. Wien 1989 angenommen wurde (Betreuer: Prof. E. Chr. Suttner), diese Lücke. Die Arbeit wurde in Österreich mit dem „Bischof DDr. Stefan-László-Preis" der Arbeitsgemeinschaft Kath. Verbände ausgezeichnet.

Die Arbeit ist in zwölf Kap. gegliedert, die in *chronologischer Abfolge* die Entwicklung bis nach 1967 nachzeichnen: die ersten Bestrebungen nach einer autokephalen Kirche während des Zweiten Weltkriegs, die verschiedenen Bemühungen und Aktionen auf makedonischer und auf serbischer Seite, um das de facto seit dem Krieg bestehende Schisma zu beseitigen, bis hin zur Autonomie von 1958/59, die unterschiedliche Interpretation der entsprechenden Vereinbarungen, die Versuche der MOK, die Autokephalie von der SOK zu erlangen, die Proklamation der Autokephalie und die Reaktion der SOK und schließlich die Beziehungen der MOK zu anderen orthodoxen Kirchen nach 1967. Nach der *Bibliographie* findet sich ein umfangreicher Anhang (257–392), mit 24 wichtigen *Dokumenten* im Zusammenhang mit der Autokephalie der MOK in deutscher Übersetzung.

Der Vf. stellt die Vorgänge in großer Genauigkeit und Detailkenntnis dar. Die einzelnen Ereignisse werden anhand von Quellen, besonders Texten aus kirchlichen Zeitschriften, rekonstruiert. Besonders instruktiv sind die *Vergleiche* der Sichtweisen der MOK mit der der SOK. In kluger Zurückhaltung kommt Z. oft zu dem Schluß, daß über eine bestimmte Frage kein Urteil gefällt werden könne, da „die Akteure beider Seiten selbst am besten Bescheid wissen" (83). Angesichts der nationalen Problematik, die mit der Autokephalie der MOK verbunden ist, und der Spannungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche in den letzten Jahren ist es sicher zu begrüßen, daß sich der Vf. als Katholik aus Kroatien einer Entscheidung in mancher Frage enthalten hat.

Es seien jedoch auch einige kritische Bemerkungen gemacht, die vor allem die *theologische Interpretation* der makedonischen Autokephalie betrifft: Die wichtigsten Autoren, die Z. verwendet, sind D. Slijepčević, der als serbischer Theologe im deutschen Exil lebte, für die Haltung der SOK und D. Ilievski, als Regierungsfunktionär in Makedonien während der sozialistischen Herrschaft für die Religionsgemeinschaften zuständig, für den makedonischen Standpunkt. Es wäre interessant gewesen, weitere Autoren von beiden Seiten ausführlicher zu Wort kommen zu lassen (insbesondere auch kirchliche Vertreter der MOK). Z. spricht mehrfach im Plural („manche Autoren", z. B. 42 u. 63), wenn er de facto nur einen der angeführten Autoren referiert. Zu beachten ist allerdings, daß die Quellenlage vor allem für die Frühzeit sehr schlecht ist und daß es kaum eine theologische Auseinandersetzung mit diesem Thema gab.

Weiterhin wäre eine theologische Einordnung des wichtigen „Volkskirchlichen Konzils" von 1967 wünschenswert gewesen. Bei dieser Versammlung wurde die Autokephalie von der Bischofssynode der MOK beschlossen und verkündet. Der Vf. referiert ausführlich die einzelnen Ereignisse, Vorgänge und Beschlüsse des Konzils, doch vermißt man eine theologische Bewertung.

Wegen ihrer innerorthodoxen Isolation versucht die MOK, verstärkt Kontakte zur katholischen Kirche auszubauen. Das hat zu nicht unerheblichen Irritationen im Verhältnis zwischen der Gesamtorthodoxie und der katholischen Kirche geführt. Z. geht darauf nur im Zusammenhang mit den Beziehungen der MOK zu anderen orthodoxen Kirchen ein. Hier wäre es interessant gewesen, die Haltung der katholischen Kirche zu diesen Kontaktanbahnungen durch die MOK zu analysieren.

Schließlich noch eine kritische Bemerkung zur *Bibliographie*: Die Einteilung in „Quellen und Primärliteratur" und „Sekundärliteratur" (diese wiederum unterteilt in „Zur Geschichte der Kirche in Makedonien und zur makedonischen Frage allgemein", „Zur Autokephalie [und Autonomie] allgemein" und „Sonstige relevante Literatur") ist nicht überzeugend.

Trotz dieser Anmerkungen ist der große Wert dieser Arbeit nicht zu bezweifeln. Erstmals liegt mit dem Buch von Z. eine objektive, umfassende Darstellung der Ereignisse vor, die seit Ende des Zweiten Weltkriegs nicht nur die innerorthodoxen Verhältnisse auf dem Balkan beeinträchtigen, sondern auch die ökumenischen Beziehungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche belasten. Der Dokumentationsteil ist besonders herauszuheben, weil er jedem Interessierten Gelegenheit gibt, die Problematik anhand der Quellen zu studieren und die Argumentationsweise der Beteiligten kennenzulernen. Alles in allem handelt es sich also um eine wichtige und wertvolle Neuerscheinung.

Berlin Thomas Bremer

Liturgiewissenschaft

Odenthal Andreas: **Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln.** Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts. – Siegburg: Franz Schmitt 1994. 338 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 28), Ln DM 58,00 ISBN: 3–87710–160–7

Wie Publikationen der jüngsten Zeit erweisen, hat die liturgische Forschung in verstärktem Maß (wieder) Geschmack an der Buchgattung *Liber Ordinarius* (L. O.) gefunden. Und dies zu Recht, denn besagtes „Regiebuch" mittelalterlicher Zeit ist ein maßgebliches Zeugnis für orts- und teilkirchlichen Gottesdienst. Entsprechende Beschäftigung hilft zudem einerseits mit, die weithin eingleisige Darstellung der „Römischen Liturgie" (im engeren Sinn) aufzubrechen und der regionalen Liturgiegeschichte gebührendes Recht zu verschaffen, andererseits entsprechende Konsequenzen zu ziehen.

Der vorliegenden Abhandlung (die zugleich als Diss. angenommen wurde) stehen dabei primär drei handschriftliche „Auflagen" aus dem bedeutenden Kölner Stift zur Verfügung, die eingehend vorgestellt und gewürdigt werden. Es sind dies der älteste, vom Stiftskanoniker Winricus verfaßte L. O. des 13. Jh.s (LOWin), eine zweite Handschrift etwa aus der Mitte des 14. Jh.s, und schließlich ein Bd gegen dessen Ende. Zum Vergleich werden außerdem weitere Liturgica, speziell aus St. Aposteln herangezogen. Hauptziel ist es dabei insgesamt, die Daten in vierfacher Weise – nämlich im Blick auf Tradierung und Veränderung (1), Wechselwirkung von Ortskirche und Gesamtkirche (2), Vielfalt und Zusammenspiel unterschiedlicher liturgischer Formen (3) sowie die Beziehung zwischen Gottesdienst und Raum (4) – auszuwerten.

Während der L. O. sein Material im Gesamtrahmen des Kirchenjahres darbietet, hat Vf. dieses in systematischer Weise differenziert und dabei *konzentrierte Themenblöcke* gebildet, die dem Verständnis sehr förderlich sind. Dabei handelt es sich um die fünf Hauptbereiche: Stationsfeiern nebst Prozessionen in Köln (insgesamt) und in St. Aposteln (speziell); Proprium de Tempore; Kalendar (besonders Heiligentage); Meßfeier; Stundengebet. Der „Bearbeitung" des Stoffes folgt eine Textedition des ältesten LOWin (13. Jh.) mit entsprechenden Bemerkungen und aufgeschlüsseltem Initienverzeichnis. Fünf Beigaben (Anhang) dienen der Übersichtlichkeit und helfen mit zur Veranschaulichung: 1. Tabelle des Sanctorale (Januar–Dezember); 2. Evangelienperikopen (Advent bis Ende des Kirchenjahres); 3. Ausgewählte Texte zur Fastenzeit und den Sonntagsprozessionen nach Trinitas; 4. Plan von Stiftskirche samt Umfeld; 5. Abbildungen aus den drei L. O. Eine lobenswerte Zusammenfassung nennt in kompakter Weise die Hauptergebnisse, hilfreich sind die üblichen Tabellen und Register.

Überblicken wir die Einzeldaten ergibt sich ein lebendiges Bild zeitgenössischer Stiftsliturgie sowie des Kölner Stationsgottesdienstes insgesamt. Auffallend ist die reiche Formenvielfalt und ausgiebige Einbeziehung des Kirchenraumes, typisch die starke Prägung des Vollzugs durch den (Stifts-)Klerus. Vf. nennt Vorbilder für den L. O. (u. a. Rom; römisch-fränkische Modelle) und Eigengut von St. Aposteln, konstatiert aber auch Forschungslücken. Erfreulich wäre es, wenn die vorbildliche Abhandlung – über ihren Eigenwert hinaus – zur hilfreichen Anregung würde, auch die L. O. anderer Gemeinschaften ans Licht zu bringen. Ein auf solch breiter Basis durchgeführter Vergleich der L. O. unterschiedlicher Prägung (wie er für andere liturgische Buchgattungen in Ansätzen existiert) sei als lohnendes Fernziel genannt. Und zwar nicht nur im Blick auf die Vergangenheit, sondern zugleich als Impuls für liturgische Vielfalt in der Gegenwart.

Mainz Hermann Reifenberg

Kirchenrecht

„De sanctionibus in Ecclesia." Kommentar von Klaus Lüdicke zum Buch VI „(Straf-)Maßnahmen in der Kirche", in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hg. v. Klaus Lüdicke (Loseblattsammlung, Stand November 1993).

Bis jetzt fehlte im deutschsprachigen Raum ein Kommentar zum *kirchlichen Sanktionsrecht*. Zwar erschien im Jahre 1992 das Buch „Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici" von Reinhold Sebott, aber dieses ist ein „ganz bewußt für Studenten" (7) geschriebenes Lehrbuch. Die von L. vorgelegte ausführliche Kommentierung der kodikarischen Normen über den kanonischen Strafprozeß (cc. 1717–1731, im MK-CIC, Ergänzungslieferung Juli 1992) und die kirchlichen (Straf-)Maßnahmen (cc. 1311–1399, im MK-CIC, Ergänzungslieferungen Juli 1992 und November 1993) stellt hingegen einen fundierten Kommentar dar, der – gemäß den Redaktionsprinzipien des Loseblattwerkes „Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici" (vgl. Bd 1, Vorwort vom November 1984) – für den Anwender des Kirchenrechts und für den Wissenschaftler geschrieben ist und somit ein unersetzbares Arbeitsinstrument für Kirchenrechtler bildet. Hier wird nun ausschließlich der zweite Teil (d. h. der Kommentar zum Buch VI „De sanctionibus in Ecclesia" des Codex für die katholische lateinische Kirche) besprochen.

Der umfassende Kommentar (237 Loseblätter = 474 S.) ist mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis sowie zusätzlich mit einer sehr wichtigen Aufschlüsselung der Literatur zum CIC/1983 versehen, die nach Canones geordnet auch eine gezielte Benutzung der gebotenen Kommentierung ermöglicht. Ein Verzeichnis der Quellen der cc. 1311–1399, eine Liste weiterer für das kanonische Sanktionsrecht wichtiger Dokumente und schließlich eine kurze terminologische Einführung, die die Wahl der deutschen Begrifflichkeit für bestimmte lateinische Termini erklären soll, ergänzen den kritischen Apparat.

Obwohl die Grundaufgabe eines Kommentars an sich darin besteht, „die Canones so zu erklären, daß ihre sachgerechte gesetzeskonforme Anwendung erleichtert wird" (Einleitung vor 1311, Rdn. 10), bietet L. in seinem Werk mehrere Grundzüge einer einheitlichen und *eigengearteten Strafrechtstheorie*. In einigen wichtigen Aspekten entspricht diese Theorie nicht der Auffassung des Rez., aber sie zeigt sicher deutlich, daß das kanonische Sanktionsrecht eine „direkte Funktion des Selbstverständnisses der Kirche ist" (ebd., Rdn. 11). So stellt denn auch L. gleich zu Beginn seines Kommentares folgende fundamentale Fragen:

„– Setzt die Kirchenstrafe beim Täter eine Sünde voraus (vgl. c. 1321, der Vorwerfbarkeit verlangt)?

– Beschränkt sich die Kirchenstrafe auf das forum externum sowohl was die Tat als auch die Strafe und die Nachlassung der Strafe angeht?

– Dient die Strafe der Bekehrung des Täters oder soll sie gemeinschaftskonformes Verhalten herbeiführen?" (Einleitung vor 1311, Rdn. 1).

L. ist sich bewußt, daß die Beantwortung dieser Fragen eine allgemeine Theorie der kanonischen Sanktionen voraussetzt, die nicht anhand der allgemeinen Rechtstheorie des weltlichen Rechts ausgearbeitet werden kann, sondern nur aufgrund *theologischer Kriterien*, die in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil vertretenen Sicht der Kirche als *communio* verankert sind. Leider bietet in dieser Hinsicht der neue Codex des kanonischen Rechts nicht viel Hilfreiches, denn „mit Gerosa ist ... festzustellen, daß das Buch VI des CIC/1983 keine konsequente Umsetzung einer konziliaren Ekklesiologie darstellt" (Einleitung vor 1311, Rdn. 4).

In der Tat: „Die nähere Betrachtung der promulgierten Normen läßt erkennen, daß ein Abschied von dem Strafrechtskonzept der societas perfecta noch nicht gelungen ist ... Man wird deutlicher sagen können: Dem Strafrecht des CIC/1983 liegt gar kein Konzept zugrunde. Die Normen folgen nicht einer Leitidee, sondern pragmatischen Entscheidungen in der Arbeitsgruppe

der Codex-Reform-Kommission, deren Motive in den Communicationes freilich nur sehr knapp referiert sind, aber erkennen lassen, daß die Zielvorstellungen nicht so weit abgeklärt worden sind, daß man im Einzelfall danach entscheiden konnte. Statt dessen findet sich häufig, daß an die Stelle von Sacherklärungen der Satz tritt, die anstehende Frage solle der Doktrin überlassen werden" (Einleitung vor 1311, Rdn. 4). Infolgedessen wird nicht nur die Arbeit des Kommentators sehr problematisch, sondern vor allem auch die Aufgabe dessen, der unter Umständen eine kanonische Sanktion anwenden muß.

Zudem bemerkt L. mit Recht: „... neben Exkommunikation und Interdikt, die nach Gerosas Auffassung nicht als echte Strafen verstanden werden können ..., kennt das kirchliche Recht kaum Strafen, die Laien treffen können, es sei denn, sie stünden im Dienst der Kirche oder übten wenigstens irgendeine Aufgabe aus, die ihnen entzogen werden könnte. Der Ausschluß von der Tauf- und Firmpatenschaft (874 § 1, 4°; 893 § 1) ist nur noch eine Folgewirkung einer anderen Strafe; der Ausschluß vom kirchlichen Begräbnis (1184 § 1,1°) knüpft zwar an möglicherweise strafbare Handlungen an (Apostasie, Häresie, Schisma), ist aber nicht mehr als Strafe konzipiert. Wenngleich Gerosa ... den poenae expiatoriae des 1336 ‚substantiell disziplinarischen Charakter' zuschreibt, fehlt diese Kategorie im Codex ..." (Einleitung vor 1311, Rdn. 7–8). Daher auch ist in diesem Gesetzbuch der katholischen Kirche ein „Disziplinarrecht nur verstreut zu finden"[1].

Die Aufgabe des Richters wird überdies dadurch erschwert, daß die Begriffe, die der kirchliche Gesetzgeber in diesem Bereich verwendet, nicht immer klar und eindeutig sind (Einleitung vor 1311, Rdn. 9). Um alle diese Probleme auf eine der ekklesiologischen Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechende Weise zu lösen, hält L. es für notwendig, eine *allgemeine Theorie der kanonischen Sanktionen* auszuarbeiten, die folgende Grundprinzipien beachtet:

1. Die kanonischen Sanktionen müssen rechtlich so ausgestaltet sein, daß sie als „direkte Funktion des Selbstverständnisses der Kirche" erscheinen (Einleitung vor 1311, Rdn. 11).

2. Die Anwendung einer kanonischen Sanktion darf nie einen „Verstoß gegen die Religionsfreiheit" darstellen, denn „es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist" (DH 10). Und L. kommentiert: „Wenn die Kirche dem Straftäter dort, wo das theologisch legitim ist, den drohenden Heilsverlust vor Augen hält (vgl. LG Art. 14), übt sie nicht Zwang aus, nötigt sie ihn nicht zum Handeln gegen seine Überzeugung, sondern deklariert die Folgen einer Entscheidung" (Einleitung vor 1311, Rdn. 14).

3. Jede kanonische Sanktion muß, wenn auch auf eine je besondere Weise, den Schutz der kirchlichen „communio" zum Ziel haben (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 15 und 2).

Die in verschiedenen Schriften vom Rez. ausgearbeitete allgemeine Theorie der kanonischen Sanktionen (vgl. auch den ersten Teil des bereits erschienenen Buches: Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, Paderborn 1995, 21–293) steht zum überwiegenden Teil in Übereinstimmung mit den Grundsätzen, die L. vor allem in der Einleitung zu seinem Kommentar „De sanctionibus in Ecclesia" vertritt. Was die beiden Auffassungen unterscheidet, läßt sich in folgende wichtige drei Punkte fassen:

Erstens spricht L. in seinem Kommentar weiterhin von kanonischen Strafen, obwohl er im Titel den Ausdruck „Strafe" in Klammern setzt und sich wiederholt darüber beklagt, daß der Codex nicht ein eigentliches „Disziplinarrecht" und ein „System von Ordnungsmaßnahmen" vorsieht (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 11 und K. Lüdicke, Tathaftung oder Schuldhaftung?, a.a.O.).

Zweitens sind die Vorbehalte von L. gegenüber einer Überwindung dieser Terminologie wenigstens zum Teil durch ein unrichtiges Verständnis der feststellenden Natur der Exkommunikation bedingt, die irrtümlicherweise – geradezu *per definitionem* – mit einer „Selbst-Exkommunikation" identifiziert wird (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 17). Nun hängt aber die feststellende Natur der Exkommunikation als der wichtigsten kanonischen Sanktion nicht ausschließlich von der gemeinschaftswidrigen Haltung des Gläubigen ab, sondern von zwei zusätzlichen Faktoren: der positiven Bestimmung dieser Haltung als Delikt seitens der kirchlichen Autorität und der Verifizierung dessen, daß ein Delikt begangen wurde, durch das Kriterium des Gehorsams. Einerseits verhindert dies jeglichen Automatismus, andererseits ermöglicht es, die Rechtswirkungen einer gemeinschaftswidrigen Haltung genau festzulegen.

Drittens schließlich ist es zwar zutreffend, daß die Buße als Pflicht (c. 1340) und die Buße als Bekehrungstat (c. 981) zwei verschiedene Dinge sind (vgl. K. Lüdicke, Rez. des Buches „Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht", in: ThRv 89 [1993], 328–330, hier 330). Trotzdem haben sie geschichtlich und theologisch so vieles gemeinsam, daß die Entgegensetzung von *via poenalis* und *via poenitentialis* (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 19) auch vom kanonistischen Standpunkt aus als etwas gekünstelt erscheint. In der Kirche gibt es eine einzige *via poenitentialis*, die sich auf verschiedenen Ebenen verwirklicht: auf der Ebene der persönlichen Umkehr, die den Vollzug eines *actus perfectae contritionis* veranlassen kann (c. 916), auf der sakramentalen Ebene, welche die tragende Achse jedes Bußweges darstellt, und schließlich in den schwersten Fällen und als *extrema ratio* auf der Ebene der kanonischen Sanktionen. Diese letzte Ebene in Zusammenhang mit den beiden ersten und innerhalb einer allgemeinen Theorie der Sanktionen, die auf den oben angeführten drei Prinzipien beruht, zu behandeln, heißt nicht, die Wichtigkeit des Grundsatzes *De internis non iudicat praetor* zu verkennen. Vielmehr wird es dadurch möglich, auf der Grundlage der Konzilslehre über die *gradualitas in communione* jede Antinomie zwischen Sakrament und Recht, jeden Dualismus zwischen *communio cum Deo* und *communio fidelium* zu vermeiden.

Die Gefahr eines neuen Dualismus wird hingegen von L. dort nicht ganz vermieden, wo er von der Unterscheidung zwischen *communio fidei* und *communio fidelium*, von der Kirche als Glaubensgemeinschaft im Unterschied zu ihren gesellschaftlichen Aspekten spricht[2].

Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem wichtigen Kommentar zum geltenden kanonischen Sanktionsrecht, die auch eine eingehende Analyse der von L. dargelegten Erklärung der einzelnen Canones zu umfassen hätte, ist hier nicht der Ort. Trotzdem kann man sich am Schluß dieser Besprechung ohne weiteres fragen, ob der Kanonist aus Münster in Zukunft seinen Kommentar nicht in ein selbständiges Hand- oder Lehrbuch umbilden möchte. Das berühmte Standardwerk von G. Michiels (De delictis et poenis, 3 Bde., Paris ²1961) hätte somit einen würdigen nachkonziliaren Nachfolger, der systematisch und problembewußt Grundlegung und Anwendbarkeit der im Jahre 1983 promulgierten Normen über die kanonischen Sanktionen erhellen könnte.

Paderborn Libero Gerosa

[1] K. Lüdicke, Tathaftung oder Schuldhaftung? Zur Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen angesichts der Grundprinzipien des kirchlichen Sanktionsrechts, in: Geschieden wiederverheiratet abgewiesen? Antworten der Theologie, hg. v. Th. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 1995, 254–266, hier 260.

[2] Vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 15 und 18; vgl. dazu auch: ders., Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche. Wege. Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann, hg. von A. Angenendt / H. Vorgrimler, Kevelaer 1993, 167–179, hier 174–175.

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaften

Furger, Franz: **Politik oder Moral?** Grundlagen einer Ethik der Politik. – Zürich: Benziger 1994. 334 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3-545-24102-5

Nach einer Ethik verlangt man nicht nur auf dem Feld der praktischen Politik. Auch die wissenschaftliche Disziplin *Politische Ethik* braucht dringend Blutzufuhr. Bemühungen sind bislang aber ohne nennenswerten Erfolg geblieben. Einzelstudien wie Monographien sind eine Seltenheit. Ein Grund liegt darin, daß der Lehrbetrieb an Hochschulen noch darüber im unklaren geblieben ist, wohin das Fach der Politischen Ethik gehört. Die politische Wissenschaft hält sich für ethisch nicht kompetent. Die Ethik als philosophische Disziplin hat das, was man so nennen könnte, zu einer Grundlagenwissenschaft ohne Interesse an der Praxis gemacht. Die Moraltheologie spart den Traktat fast ganz aus und überläßt ihn den Kollegen von der Soziallehre. Die wiederum greifen aus den in Frage kommenden Inhalten meist lediglich die Trias Umwelt, Wirtschaft und Gesellschaft heraus. Als Glücksfall passiert es dann aber auch schon einmal, daß sich die vielen Wege in einer überschaubaren Weise kreuzen. In dem hier angezeigten Werk von Franz Furger (†) ist das der Fall. Die Ersthörer oder -leser sind unverkennbar Studenten des Münsteraner Lehrstuhls der Wirtschafts-und Soziallehre, denen eine gewisse Vollständigkeit der unter der Disziplin angesprochenen Fragen dargestellt werden soll.

Mit einer besonderen Aufmerksamkeit kann das *Kap. 4* und der dort vorkommende Gegenstand, der demokratische Rechtstaat, rechnen. Auf gut hundert S.n – einem Drittel des Buches – findet sich ein Essay zur politischen Ethik, in dem die Grundstrukturen des modernen Staates, die Mittel und Wege zu seinem Erhalt und einige Züge der moralischen Grundausstattung

der Bürger in konziser und umsichtiger Form dargeboten werden. Dieser Teil könnte auch das Material für eine über den Hörsaal hinausgehenden Diskussion werden. Die Organisation der Machtstrukturen wird nicht – wie es sonst die Neigung des Vf.s ist – von einem Idealtypos her entworfen, sondern diese werden in ihrer wenn auch relativen Autonomie dargestellt. Dem demokratischen Rechtsstaat, der keineswegs verabsolutiert wird (181), zusammen mit seinen Kontrollmechanismen (föderative Struktur, Gewaltenteilung, Dezentralisation, Sozialstaatlichkeit, überstaatliche Sicherung der Menschenrechte) widmet der Vf. seine an Sachverhalten geschulte Aufmerksamkeit. Zur Wahrnehmung seiner Aufgabe bedarf der demokratische Rechtsstaat – so werden wir Schritt für Schritt instruiert – hinreichender Mittel. Er muß sich auf Besitzrechte, Steuern und Abgaben verlassen können. Der dritte Teil versucht in arg negativer Fassung die Wächteraufgabe des Staates gegen Verbrechen, Korruption, Überbeanspruchung, Intoleranz zu präzisieren, wobei gezeigt wird, wie die sittlichen Haltungen der Glieder einer Gesellschaft, aller Bürger eines Staates, den Machtstrukturen das geben, was diese von sich aus entbehren: die moralische Qualität. Allerdings macht sich hier der weithin zu beklagende Mangel an der dem Ethiker durchaus anstehenden Kritik bemerkbar: Die Fragen nach der Legitimität werden ständig und zu Unrecht als bekannt oder gelöst vorausgesetzt.

In *Kap. 3* werden nach einem bekannten Dreiklang die Grundlinien einer politisch-ethischen Systematik aus christlicher Sicht erläutert. In einer längeren Passage (107–155) wird die Sicherung von *Gerechtigkeit* als sozialer Wohlfahrt in Chancengleichheit und in einem kürzeren Abschnitt (157–175) das Bewahren von Sicherheit und *Frieden* nach innen und außen wie die Erhaltung der lebensbewahrenden *Umwelt* abgehandelt. Zwar gibt es kurze Auseinandersetzungen mit dem Rechtspositivismus, den Ansätzen der Kommunikations- und Systemtheorie, Versuche eines wirklich menschlichen Utiliarismus (Was ist das?), aber sie münden allzu schnell in eine „ontologisch-schöpfungstheologisch begründete Gerechtigkeitstheorie" (176). Kritisch zu bewerten ist die forcierte Harmonisierung verschiedener Ansichten; selbst was den christlichen Beitrag zur Diskussion angeht, vernimmt man nichts über die bestehende Differenz zwischen Vf. und Konfessionen.

Kap. 1 und 2 dienen der Klärung von Begriffen (Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat) und der Präsentation einer äußerst knappen, die Unterschiede kaum mehr registrierenden ideengeschichtlichen Skizze. Es zeigt sich die feste Verankerung in einer anthropologisch-naturrechtlichen Schule, die nur wenig Aufmerksamkeit für weltgeschichtliche Verwerfungen besitzt. Das ganze hat den Zweck, die scholastische Einsicht in ein allgemein menschliches Naturrecht, das auf Menschen „unabhängig von Rassen und Herkunft angewandt" werden kann (101) einzuschärfen und so die Grundlage der Menschenrechte zu legen. Die Versöhnung unterschiedlicher Standpunkte leidet unter dem Fehlen der für die heutige politische Diskussion unverzichtbare Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft (34/5), dem Ort der Grundrechtsgarantie und einem Ort der Grundwerteschöpfung. Im Durcheinanderwürfeln historischer Zugänge (platonisch, anarchisch, personal-sozial) wird versucht, die Einzigkeit der scholastischen Systematik zu sichern.

Leider sind einige der Positionen ohne Gesprächspartner entstanden, und sie sind, mit Ausnahme des 4. Kap.s, kaum geeignet, sich solche zu verschaffen. Es wird mit Hilfe einer Methode argumentiert, die heute nicht mehr als die einzige der katholischen Soziallehre bezeichnet werden kann (Amerikanisches Hirtenwort zur Wirtschaft!). Die christliche Beitrag wird analog zur Normensituation als *kritische, integrierende, stimulierende Überhöhung des Menschlichen* angesprochen, wo doch einige christliche plurale Ansätze (Paradigmen, Modelle) am Platz gewesen wären (Augustinus – Luther, Thomas von Aquin – spanische Scholastik, katholisch – reformiert, Naturrechtslehre – Befreiungstheologie). Hilfreich wäre ein Hinweis auf die Ambiguität des Gewalt- (44) und Herrschaft- (42) Begriffes gewesen. Im ganzen handelt sich aber um eine erfreuliche Expertise zur politischen Ethik, nicht aus einem Guß, aber doch in einer (scholastischen) Perspektive einheitlich. Zweifellos ist das Buch als Einführung in die politische Ethik geeignet, wenn sich der Leser die Mühe macht, offenbleibende Fragen selbst weiterzudenken und neben der hier dargestellten sozialethischen Dimension, die Frage der Legitimation, der Motivation und des politischen Handelns in seine Überlegungen einzubeziehen. Anregungen dazu findet er in diesem Buch in hoher Zahl.

Frankfurt Philipp Schmitz

Römelt, Josef: **Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen.** – Fribourg / Freiburg / Wien: Universitätsverlag / Herder 1994. 151 S. (Studien zur theologischen Ethik, 60) ISBN: 3-7278-0960-4 / 3-451-23518-8

Nach einer weitgehenden Abstinenz der Gewissensthematik in der katholischen Moraltheologie im deutschsprachigen Raum in den 70er Jahren bis in die 80er Jahre ist seit mehreren Jahren eine ganze Reihe Veröffentlichungen zum Thema erschienen. Das Anliegen von Josef Römelt ist es in diesem Zusammenhang: Angesichts der „konkreten Probleme gegenwärtiger Lebenspraxis ... genügt es nicht mehr, etwa die traditionelle Lehre von den Ebenen des Gewissens als Gewissensanlage und konkreten moralischen Urteils, von der praktischen Vernunft als Interpret und Promulgator des Naturrechtes oder den Problemen des irrenden oder skrupulösen Gewissens zu wiederholen. Es ist auch nicht ausreichend, die von J. Piaget und L. Kohlberg ausgearbeiteten psychologisch-genetischen Entwicklungsstufen des Gewissens neben der metaphysisch-anthropologischen Gewissenslehre attributiv zu erwähnen und theologisch-pädagogisch zu applizieren oder in Beziehung zur kantischen Bestimmung des Gewissens als Mitte aller freien und autonomen Selbstbestimmung des Menschen und Fundament personaler Würde zu bringen. Die Tatsache, daß viele Menschen heute das Gewissen zwar als persönliche Stimme in ihrem Innersten verstehen, sich an die subjektive Authentizität dieser Stimme zur Bewältigung ihres Lebens und Orientierung in ihren ethischen Entscheidungen geradezu klammern, daß sie aber gleichzeitig durch die positivistische Relativierung des Menschen und seine tatsächlich erlebte totale Bedrohung in der Krise der ganzen technischen, individualistischen, pluralistischen und globalen Kultur dermaßen verunsichert sind, so daß sie an der Möglichkeit wirklich wahrer Gewissenserfahrungen zweifeln – jenseits aller gesellschaftlichen Manipulation und biologischen Konditionierung und frei von psychisch-unreifen, hemmenden Zwängen –, diese ethische Mutlosigkeit ist offensichtlich das eigentliche Problem heutiger Gewissenserfahrung und verlangt eine tiefere Auseinandersetzung und Antwort" (22f). R. geht es also nicht darum, die klassischen Aspekte der Gewissenslehre darzustellen, sondern der ethischen „Mutlosigkeit und Depression heutiger Gewissenserfahrung" (ebd.) zu begegnen.

Seine Arbeit gliedert sich in zwei Teile: *„I. Strukturen der anthropozentrischen Aporie"* (25–75) und *„II. Suchbewegungen der Integration"* (77–138).

Unter *anthropozentrischer Aporie*, deren Strukturen R. im *I. Teil* untersucht, versteht er „die geistesgeschichtlichen Vorgänge, in denen die anthropozentrische Wende der Neuzeit den als Mitte der Gewissenserfahrung eröffneten subjektiven Selbstvollzug, d. h. die innere Seite menschlicher Personwürde, absolut radikalisiert und von der Verbundenheit des Menschen mit seiner Um- und Mitwelt abgespalten hat" (29). Das Gewissen ist danach nicht aus den konkreten empirischen Bedingungen ableitbar, auch wenn es in ihnen zum Tragen kommt. Andererseits weisen gerade die Humanwissenschaften darauf hin, wie vielfältig bedingt das Gewissen ist. R. folgert: „Der Mensch ist als (individuelles, unwiederholbares) Subjekt in der philosophischen Deutung und existentiellen Erfahrung *alles*, als Objekt empirischer Kausalinterpretation zugleich *nichts* (als ein evolutionäres Produkt)" (30). Dieser anthropozentrischen Aporie geht R. in drei Kap.n näher nach: *„1. Faszination der Freiheit"* (31–41), *„2. Zwischen psychischer Dependenz und therapeutischer Befreiung"* (43–56) und *„3. Soziologische Empirie und soziale Identität"* (57–75). Die immer wieder auftretende Ambivalenz macht R. an zahlreichen Punkten deutlich, u. a. in der psychologisch-empirischen Theoriebildung. „Auf der einen Seite lassen die empirischen Untersuchungsmethoden des menschlichen Umgangs mit Werten, gesellschaftlichen Normen, eigenbestimmten Bedürfnissen usw. das Gewissensphänomen als eine (psychisch) bedingte, entwicklungsgeschichtlich evolutionäre Wirklichkeit erscheinen, in denen die personale Reife, die das Subjekt in seiner Selbstwirklichkeit ausmacht, erst ausgebildet wird und von der Ich-Bildung abhängig bleibt. Zugleich geht es den psychologischen Beobachtern und vor allem den klinischen und therapeutischen Anwendern der Beobachtungsergebnisse um die Förderung und Gewinnung gerade der Autonomie, die in den subjektphilosophischen Systemen im Gegenüber zu jeder empirischen Bedingtheit des Menschen formuliert werden" (49f). Deshalb kann R. als Ergebnis des I. Teils die anthropozentrische Aporie als „nicht bewältigtes Paradox zwischen Determination und Freiheit" (72–75) bezeichnen. Die „ethische Mutlosigkeit" und „Depression" hat ihren Grund in der „Verschleierung und widersprüchliche(n) ethische(n) Funktionalisierung der paradoxen Erfahrung menschlichen Daseins als unreduzierbarer Subjektivität in unverleugbarer vielschichtiger radikaler Kontingenz und Abhängigkeit" (72). Wie ist die anthropozentrische Aporie mit ihren vielfältigen Ambivalenzen zu durchbrechen?

R. beginnt den *II. Teil* mit *„Zwei Grenzerfahrungen des Gewissens heute"* (4. Kap. 83–104): der vorrangigen Option für die Armen und dem Problem ökologischer Verantwortung. „Die beiden Grenzerfahrungen heutigen Gewissens eröffnen ... damit eine ethische Kreativität, die gegenüber der (zwischen Freiheit und Determination) hilflosen Depression und moralischen Mutlosigkeit heute eine entscheidende Antwort auf die Probleme gegenwärtiger Kultur ist" (97). Denn: „An den Erfahrungen der geschichtlich konkreten sozialdeterminativen und physischen Abhängigkeit wird dagegen das Paradox menschlichen Daseins für das Gewissen konkret historisch einholbar" (98). Gerade im Überstieg von der objektivierenden Gewissensinterpretation zur konkreten Ebene des Vollzugs nimmt der Mensch beide Dimensionen seines Daseins „Unbedingtheit und Bedingtheit seiner Freiheit in Abhängigkeit ... auf" (99). Die konkrete Herausforderung erweist sich für den Menschen dringlicher als „die theoretische (Ver)objektivierung" (ebd.). R. kritisiert in diesem Zusammenhang Hans Jonas, der die Würde des Menschen nur gewahrt sieht, „wenn die Freiheit ihre konkrete Bedingtheit geschichtlich bejaht" (102). Dies kann „kein rettender Gott dem Menschen abnehmen" (Jonas, bei R. 102). Darin sieht R. „die Versuchung für den Menschen heute, das unnegierbare

Paradox, unreduzierbare Freiheit in zwingender Kontingenz zu sein, allein und ganz aus sich heraus akzeptieren zu wollen" (103). Hier zeigt sich für R. die theologische Herausforderung, der er im 5. Kap. *„Christlich-integrative Kultur des Gewissens im Kontext der modernen anthropozentrischen Aporie"* (105–116) nachgeht. Die Suchbewegung nach Integration „braucht den ‚transzendenten Ort', der die unsinnigen Widersprüche in der ethischen Aufnahme der paradoxalen Identität des Menschen als Freiheit in Unfreiheit letztlich nur ‚integrieren' kann ... Denn die theologische Reflexion geht auf eine Differenz, die Differenz zwischen Gott und Mensch, welche die anthropologische zwischen Freiheit und Determination in einen neuen Horizont stellt" (105). Ohne metaphysische Rückbindung an die christlich-heilsgeschichtliche Erfahrung Gottes in Jesus Christus verliert das ethische Engagement seine Kreativität. „Die metaphysische Paradoxie des Kreuzes ist die Entgegnung Gottes auf die unabschließbare Paradoxie menschlichen Daseins zwischen Freiheit und Unfreiheit" (107). Darin wird die Paradoxie menschlichen Daseins nicht aufgelöst, sondern ein Horizont eröffnet, dieses Paradox „realistisch zu leben und ohne falsche, antagonistische Funktionalisierungen in freier Kreativität und bewußter, sachgerechter Bescheidung ethisch umzusetzen" (117). R. befaßt sich im 6. Kap. mit *„Kirchlich-institutionelle(n) Aporien christlich-integrativer Kultur"* (117–133). „Am ehrlichen Umgang der kirchlichen Gemeinschaft mit transzendenter Würde und kontingenter Gebundenheit, der vom Beispiel Gottes und der befreienden Wirklichkeit des Paradoxes des Kreuzes getragen ist, können Menschen selbst Hoffnung und Sicherheit erfahren, daß es geht, das unreduzierbar Gültige in bedrohter und determinierter Grenze kontingenter Endlichkeit zu sagen, ja zu sein" (119). Dabei setzt sich R. unter der Überschrift *„Zwischen intentionaler Integration und struktureller Negation der anthropozentrischen Aporie: ekklesialer Subjektivismus?"* (119–125) mit der Naturrechtskonzeption und dem theologischen Personalismus des kirchlichen Lehramtes auseinander. „Theologisch-personalistische Denkform als angebotene Gestalt metaphysischer ethischer Wahrheitsbegründung sagt im Kontext mancher binnenkirchlichen Auseinandersetzung nicht nur, daß moralische Wahrheit naturvermittelt, personvermittelt und transzendenzvermittelt sein muß. Sondern sie betreibt, daß nur eine unmittelbare, eine im Sinne der wertobjektiven (durch ontologische oder phänomenologische Intuition vermittelte) Weltsicht als der transzendentalen Differenz vorausliegende metaphysische Integration die Konflikte und Brüche des anthropologischen Paradoxes heilen kann, ja daß nur so die Aporien anthropozentrischer Aporie überwunden werden können" (123f). Die ethische Wahrheitsfindung begibt sich so aber nicht mehr in die ethische Aporie hinein. Darin wird ein kirchlich ethischer Subjektivismus sichtbar, „denn sie (die Kirche) entzieht sich der Auseinandersetzung ethischer Wirklichkeitssuche im Kontext gegenwärtiger Reflexion. Sie läßt die moralische Sinnsuche der Gegenwart mit ihren aporetischen Konflikten letztlich alleine, zieht sich in eine konfliktlose Integrität zurück, die mit der notwendigen metaphysischen Überwindung der anthropozentrischen Aporie gleichgesetzt wird" (125). Aufgabe der Kirche ist es deshalb, die Differenz zwischen Freiheit und Determination an sich selbst wahrzunehmen. „Im bescheidenen Ja zur eigenen Gebrochenheit in Pluralität, Selbstrevision und dialogischer Verwiesenheit auf fremde Rationalität und Sinnsuche übernimmt sie an sich selbst den Konflikt der Paradoxie zwischen Freiheit und Endlichkeit. Im Vertrauen auf die Gültigkeit der unwiderruflichen Freiheitsentscheidung Gottes im Tod und Sterben Jesu Christi für den Menschen, wird sie in ihrer eigenen partikulären und gebrochenen Geschichte mitten in den bleibenden Zwängen der menschlichen Geschichte zum gültigen Zeichen, zum Sakrament der Gegenwart Gottes, an dem der Mensch seine Hoffnung auf bleibende Gültigkeit endlicher, von vielfacher Abhängigkeit bedrohter Freiheitsgeschichte vor Gott gewinnen kann" (131). *„Fünf Thesen"* (135–138) beschließen die Arbeit.

R. hat ein anspruchsvolles Buch verfaßt, das sich im Kern mit den Möglichkeiten des sittlichen Handelns unter den gegenwärtigen Bedingungen beschäftigt. Dabei ist R. sich der Schwierigkeiten bewußt, wie der *anthropozentrischen Aporie* theologisch zu begegnen ist. Das zeigt sich z. B. bei der Ökologieproblematik, die R. als eine der Grenzerfahrungen heutigen Gewissens bezeichnet. Nicht von ihrer tatsächlichen Bedeutung, wohl aber von ihrer bewußtseinsmäßigen Erfahrung weist sie heute nicht mehr jene unmittelbare ethische Dringlichkeit auf wie vor einigen Jahren. Eine solche Grenzerfahrung wird schnell zu einem Thema unter vielen. Hier wird zukünftig stärker über das Thema *Zeit* in der Ethik nachgedacht werden müssen, wie es z. B. H.-J. Höhn (in der parallel mit R.s Buch erschienenen *Quaestio disputata*: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg 1994) getan hat.

Mit Recht weist R. auf die personale heilsgeschichtliche Gotteserfahrung in Jesus Christus hin, die als Antwort auf die anthropozentrische Aporie von Freiheit und Determination einzubringen ist. Es wäre nun weiter zu fragen, ob ein Grund für die anthropozentrische Aporie nicht gerade in der von vielen vollzogenen Hinwendung vom personalen zu einem eher abstrakten Gott zu sehen ist. Ein personales Gottesbild (wieder) zu gewinnen, scheint heute vordringliches Anliegen in der Theologie. Diese Hinweise sollen keineswegs das Verdienst R.s schmälern, der mit seiner Arbeit einen qualifizierten Beitrag zur Grundlagendiskussion in der Moraltheologie geliefert hat, und dessen Anliegen, ethische Mutlosigkeit und Depression zu überwinden, voll unterstützt werden kann.

Regensburg Herbert Schlögel

Wolf, Jean-Claude: **Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung.** – Fribourg / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1993. 200 S. (Studien zur theologischen Ethik, 52), kart. DM 39,00 ISBN: 3–451–23274–X

Der vorliegende Bd faßt zusammen und erweitert einige Beiträge Jean-Claude Wolfs, die z. T. schon früher veröffentlicht worden sind. Er enthält drei Teile, von denen sich der erste mit Problemen im Kontext des Utilitarismus befaßt, der zweite mit dem Problem kollektiver Verantwortung; der dritte ist überschrieben *„Neoretributivismus in der Straftheorie"*.

Der *erste Teil* ist verschiedenen Themen im Kontext des Utilitarismus gewidmet. Das erste Kap. befaßt sich mit *„Glück im klassischen Utilitarismus"*. W. weist dabei nach, daß der Utilitarismus zwei Extreme vermeidet: „Die Proklamierung einer besten oder höchsten Lebensform und den bloßen Subjektivismus"; er steuert eine Position an, „in der Glück objektive Elemente enthält und gleichwohl auf das subjektive Empfinden der Individuen zurückbezogen bleibt" (17f). W. charakterisiert dabei die Entwicklung des Hedonismus innerhalb des Utilitarismus von Bentham über Mill und Sidgwick bis zur Überwindung des Hedonismus bei G. E. Moore. Schließlich diskutiert er vier konkurrierende Glücksvorstellungen: Glück als 1. Bewußtseinszustand, 2. Erfüllung von Wünschen, 3. Erfüllung von informierten Präferenzen, und 4. Überbegriff für die Realisierung verschiedener Werte (Wertpluralismus). Der Anhang bietet Testfragen zum weiteren Nachdenken oder vielleicht auch für Unterricht und Lehre.

Ein Ableger des Utilitarismus ist der Pragmatismus, den W. am Beispiel von John Dewey im 2. Kap. vorstellt unter dem Titel *„Ethik ohne Gewißheiten?"*. Das 3. Kap. ist einem anderen Pragmatisten gewidmet, nämlich William James. Das 4. Kap. befaßt sich schließlich mit dem zeitgenössischen amerikanischen Philosophen Thomas Nagel, speziell seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes.

Der *2. Teil* des Buches ist fast ganz der Thematik *„Kollektive Verantwortung – Ausräumung einiger Mißverständnisse"* gewidmet (125–154). W. gliedert dabei seine Ausführungen anhand von sechs Mißverständnissen, die er jeweils zunächst darstellt und dann einer Kritik unterzieht: 1. Kollektive Verantwortung sei stellvertretende Verantwortung. 2. Geteilte Verantwortung sei aufgeteilte Verantwortung. 3. Verwechslung von geteilter Verantwortung in Gruppen und korporativer Verantwortung. 4. Verwechslung verschiedener Typen von Verantwortung. 5. Volle Verantwortung sei maximaler Grad von Verantwortung. 6. Kollektive Verantwortung postuliere einen moralischen Heroismus.

Das sechste Kap. (letztes in Teil 2) nimmt einen ursprünglich selbständigen Beitrag auf, der aber mit der Thematik der Verantwortung in Zusammenhang steht: *„Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham."* Die Überlegungen dieses 2. Teils dürften recht hilfreich sein z. B. hinsichtlich von Problemen der *Vergangenheitsbewältigung*.

Im *Schlußkap.* kehrt W. zum Utilitarismus zurück , und zwar bezüglich der Frage der Straftheorie (*„Neoretributivismus in der Straftheorie"*). W. weist nach, daß das seit einiger Zeit zu beobachtende neue Vergeltungsdenken sich für die Realität des faktischen Strafvollzugs wenig eignet, daß das Verdienstdenken vielfach zirkulär ist.

W. sieht sein Bemühen um eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus in Kontinuität mit den bereits in derselben Reihe erschienenen Studien von W. Wolbert und D. Witschen sowie mit den Arbeiten von B. Schüller und R. Ginters. Der vorliegende Bd „verhält sich gleichsam komplementär zu theologischen Anstrengungen der Überwindung verhärteter Fronten zwischen modernistischer Teleologie und traditionalistischer Deontologie in der Ethik" (13). Es wäre zu wünschen, daß W.s Darlegungen auch in entsprechenden theologischen Überlegungen berücksichtigt werden.

Salzburg Werner Wolbert

Pastoraltheologie

Plieth, Martina: **Die Seele wahrnehmen.** Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 278 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 28), kart. DM 68,00 ISBN: 3–525–62345–3

Martina Plieth will in ihrer Untersuchung Wesentliches zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie zusammentragen und kritisch auswerten (8). Ihren Ausführungen legt sie ein sehr breites Bedeutungsspektrum der Begriffe *Seelsorge* und *Psychologie* zugrunde. Es reiche aus, die Begriffe Seelsorge und Psychologie als Sammelchiffren für den Großbereich seelsorg(er)licher/psychologischer Erkenntnisse und/oder der Anwendung derselben aufzufassen (17). Die Begriffe Psychologie, Tiefenpsychologie, Psychoanalyse und Psychotherapie verwendet sie weitgehend synonym.

In Teil A, *„Verhältnisbestimmungen in Vergangenheit und Gegenwart – ein historischer Überblick"* (29–135), stellt P. die wegweisenden Entwicklungen in der Auseinandersetzung um Seelsorge und Psychologie in unserem Jh. dar. Hier kommen die Theologen O. Pfister, W. Buntzel, E. Thurneysen, D. Stollberg und H. Tacke sowie der Schweizer Tiefenpsychologe C. G. Jung zur Sprache. Der Züricher Pfarrer und Dr. der Psychologie O. Pfister versuchte Seelsorge und Psychoanalyse konzeptionell zu verbinden. Für ihn war die psychoanalytische Intervention Vorfeldarbeit, die den Boden für den Samen des Eigentlichen bereiten helfen sollte. Der Psychoanalyse gehe es nicht um Sinnstiftung, sondern um die Ermöglichung von Sinnfindung. Für den schlesischen Pastor W. Buntzel lautete die Verhältnisbestimmung nicht Psychoanalyse oder Seelsorge, sondern Psychoanalyse in der Seelsorge. Damit charakterisierte er Freuds Lehre als Hilfswissenschaft. Nach E. Thurneysen bedarf die Seelsorge zwar der Psychologie als Hilfswissenschaft, doch eine psychologisierte Seelsorge ist degenerierte Seelsorge. Seelsorge gehe es primär um den Aufweis der Lage des Menschen vor Gott. Psychologie könne *heilende*, jedoch nicht von sich aus *heilsame* Wissenschaft sein. Für D. Stollberg ist Pastoralpsychologie Psychologie im Dienste der Glaubenserkenntnis. Er spricht von therapeutischer Seelsorge, bei der eine Trennung zwischen Heil und Heilung weder möglich noch nötig sei. Die Frage nach der Heilung erweitert er bewußt um die Dimension der Frage nach dem Heil, die er theologisch beantwortet. H. Tacke sieht in der zunehmenden Therapeutisierung der Seelsorge einen weitgehenden Ausfall an verbaler Präsenz des Evangeliums. Die Hinwendung von Theologen zu Therapie und Psychologie gehe mit einer Simplifizierung reformatorischer Grunderkenntnisse einher. Seelsorger sollten Zeugen sein, die von sich selbst wegweisen auf den hin, der Heil ermöglicht, anstatt die eigene Person zur Heilsproduzentin zu stilisieren. C. G. Jung betonte wiederholt, daß es unter allen seinen Patienten jenseits der Lebensmitte keinen gab, dessen endgültiges Problem nicht ein religiöses gewesen wäre. Wo die Psychoanalyse Unbewußtes zutage fördere, stelle sie den Patienten vor gewisse letzte Fragen, denen er bisher ausgewichen sei. Am Ende von Teil A stellt P. das von ihr entwickelte sogenannte *poimenische Dreieck* vor. Dieses enthalte die zentralen Dimensionen (materiale, formale und personale) christlicher Seelsorge überhaupt und dient P. als Strukturprinzip ihres eigenen Seelsorgeansatzes.

In Teil B, *„Verhältnisbestimmungen in Theorie und Praxis – ein systematischer Überblick"* (137–207), sichtet P. die Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie der evangelischen Theologen R. Riess, T. U. Schall und J. Scharfenberg sowie der katholischen Theologen N. Mette und H. Steinkamp. R. Riess nimmt in seiner Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie eine Differenzierung nach Therapie, Theorie und Transzendenz vor. In der Therapie gehe es um die praktische Zusammenarbeit von Seelsorge und Psychotherapie, in der Theorie um die Verbindung von pastoraler Praxis und Psychologie und Transzendenz sei immer schon vorgegebene Einheit von Seelsorge und Psychologie. Transzendenz zeige sich in der lebenslangen Suche nach Sinn. T. U. Schall betrachtet die klinische Psychologie als Magd der Theologie. Aus eigener Voraussetzung könne Psychologie keine Bewertung als richtig oder falsch erweisen. J. Scharfenberg plädiert für einen Dialog zwischen Seelsorge und Psychoanalyse, in dem der Gebrauch von Symbolen neue Wertigkeit erlangt. N. Mette und H. Steinkamp ordnen die unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften. Beide kommen zum Schluß, daß im Verhältnis von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie von einer Balance von Geben und Nehmen keine Rede sein kann. Die Theologie sei derzeit weitgehend die Nehmende.

Die referierten unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychologie weisen nach P. eine deutliche Affinität zur *Distanz-Nähe-Problematik* auf. „Stets geht es dabei um Ängste, die bewußt oder (was häufiger der Fall sein dürfte) unbewußt wirken" (155). Im folgenden bezieht P. die Grundformen der Angst nach Riemann auf die möglichen In-Beziehung-Setzungen von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie, denn Riemanns Ausführungen eigneten sich vorzüglich zur Durchdringung und Strukturierung komplexer Wirklichkeitsbereiche. Auf diese Weise käme vor allem die Motivationsstruktur einzelner Verhältnisbestimmungen in den Blick. Im Grunde gehe es dabei immer um die vorherrschende Grundangst der zueinander in Beziehung Tretenden. Im Riemannschen Sinn spricht P. dann von schizoid, depressiv, zwanghaft oder hysterisch geprägten Zuordnungsmustern im Verhältnis von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie. „Auf den Punkt gebracht" (159) heißt das: dominiert die schizoide Komponente, wird der Kontakt mit Andersartigem vermieden, um nicht in Gefahr zu geraten, den eigenen Standpunkt hinterfragen oder relativieren zu müssen; dominiert die depressive Komponente, wird der Kontakt mit Andersartigem dauernd gesucht, um ja nicht in die Gefahr zu geraten, einen eigenen Standpunkt einnehmen oder sogar verteidigen zu müssen; dominiert die zwanghafte Komponente, wird der Kontakt mit Andersartigem ausgespart, um jede mögliche Gefährdung von Kontinuität zu verhindern; dominiert die hysterische Komponente, wird jeder mögliche Kontakt mit Andersartigem gesucht, aber kaum in ein komplexes Beziehungsgeflecht überführt, um jede Gefährdung von Wandel zu verunmöglichen. Es gibt für den Seelsorger vier Möglichkeiten auf die Psychologie/Psychotherapie und deren jeweilige Vertreter zu reagieren: „Seelsorger können sich erkennend distanzieren, sie haben die Möglichkeit zu liebender Identifikation, sie können Fremderkenntnisse wie Gesetze in sich aufnehmen oder versuchen, sie ihren Wünschen gemäß umzugestalten" (163).

Ausgerüstet mit diesem *theoretischen Befund* (165) diagnostiziert P. diverse evangelikale Verlautbarungen. In der Zeit zwischen 1976–1981 konstatiert sie in der evangelikalen Seelsorge eine Tendenz zu apologetisch-polemischem Verhalten. Nahkontakte mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden werden vermieden. Dies deutet P. als heftiges Streben nach Dauer und überdimensionaler Angst vor Wandlung (schizoid-zwanghafte Komponente). Die evangelikale Seelsorge zwischen 1984 und 1989 äußert sich gemäßigter in bezug auf psychologische Erkenntnisse. In diesem Teil der Arbeit erfährt der Leser eine Menge über verschiedene Ansätze, von seelsorgerischer Jesus-Therapie bis biblisch-therapeutischer Seelsorge. Insgesamt läßt sich nach P. in den evangelikalen Äußerungen seit 1984 folgende Trias erkennen: (1) ein Primat biblizistischer, oft fundamentalistisch verengter Lehren, (2) Psychologie wird als zweckdienliche Hilfswissenschaft eingestuft und (3) die Einschätzung und Ausnutzung von Psychotherapie als hilfreicher Methode. Die tiefenpsychologischen Deutungen von P. reichen hier von Introjektion von Fremdimpulsen bis Identifikation mit dem Aggressor. Die Diskussion darüber, wie sich Psychotherapie und Seelsorge zueinander verhalten, sei in der Gegenwart noch nicht zu einem definitiven Abschluß gekommen. Eine Diskussion um das psychologische/psychotherapeutische Proprium lasse sich nicht nachzeichnen. P. will die Frage nach dem Proprium neu stellen, um eine Verhältnissetzung von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie zu erreichen, die den *zweieiigen Zwillingen* gerecht wird (207).

In Teil C, *„Versuch einer neuen Standortbestimmung"* (260–260) entwirft P. ihre persönliche Seelsorgekonzeption, die eine echte Begegnung zwischen Seelsorge und Psychologie ermöglichen soll, ohne dabei die Gefahr einer unkritischen Therapeutisierung christlicher Seelsorge noch einer nicht gewünschten Verchristlichung säkularer Therapie heraufzubeschwören. P. unterstreicht, daß ihr Seelsorgeverständnis das Ergebnis zahlreicher Reflexionen der sie persönlich prägenden Ängste sei. Ihre Konzeption von Seelsorge sei gleichsam als Replik auf diese Ängste entstanden. Auch hier nimmt die tiefenpsychologische Deutung der Motivationsstruktur breiten Raum ein. P. läßt nicht unerwähnt, daß ihre Motivsuche keineswegs abgeschlossen sei, und durch andere fortgesetzt werden könne. Den eigenen Seelsorgeansatz skizziert sie im Rückgriff auf das *poimenische Dreieck*, indem sie den formalen, materialen und personalen Aspekt der Seelsorge entfaltet und in vier Thesen formuliert. „Christliche Seelsorge im ‚Versprechungszusammenhang' von Tradition und Situation ist ganzheitlich ausgerichtete (Sinn-)Kommmunikation im Akt der Begegnung. Seelsorge (Theologie) und Psychologie/Psychotherapie sind selbständige, helfende Wissenschaften, die zu ganzheitlich ausgerichteter (Sinn-)Kommunikation miteinander aufgerufen sind" (253). Das neue P a r a d i g m a lautet: Zwei prinzipiell unabhängige, aber freiwillig aufeinander bezogene helfende Wissenschaften. Dies könne zur Folge haben, daß Seelsorger und Psychologen/Psychotherapeuten in die Lage versetzt werden, den spezifischen Dienst des je anderen zu empfehlen beziehungsweise für sich selbst ohne Selbstwertverlust in Anspruch zu nehmen. Die Ermutigung zur Therapie wäre dann eine mögliche neue Aufgabe der Seelsorge und die Ermutigung zur Seelsorge käme als eine denkbar neue Aufgabe der Psychologie/Psychotherapie in den Blick. Allerdings treffe dies nur auf psychologische Ansätze zu, die von ihrer Grundstruktur und ihrem Selbstverständnis her transzendenzoffen erscheinen.

P. betont in ihrer Arbeit die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Theologen und Seelsorgern auf der einen, und Psychologen und Psychotherapeuten auf der anderen Seite. Dem ist ebenso uneingeschränkt zuzustimmen wie ihrer Warnung, Theologen sollten die Psychologie nicht in die Rolle einer bloßen Dienstmagd von Seelsorge und Theologie drängen. Die von P. vorgelegte Untersuchung zum Verhältnis von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie ist jedoch im ganzen durch eine tiefenpsychologische Engführung geprägt. Der Titel *Geschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Tiefenpsychologie* würde dem Inhalt besser entsprechen. P. behandelt die von ihr erörterten Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychologie sowie die verschiedenen evangelikalen Verlautbarungen wie Personen. Anstatt sich sachlich argumentativ mit ihnen auseinanderzusetzen, bringt sie diese *tiefenpsychologisch* auf den Punkt, indem sie sie anhand des schlichten Kategoriensystems von Riemann (schizoid, depressiv, zwanghaft, hysterisch) psychologisiert und pathologisiert. Ob das Leben noch weitere als die von Riemann vorgesehenen Antinomien bereithält, ist für eine wissenschaftliche Erörterung des Zuordnungsverhältnisses von Seelsorge und Psychologie sicherlich unerheblich. Entscheidender wäre doch, daß die wissenschaftliche Psychologie und Psychopathologie viel differenziertere und vor allem intersubjektiv überprüfbare Klassifikationen verwendet. In den heute von Psychiatrie und Klinischer Psychologie verwendeten Diagnoseschlüssel (zum Beispiel DSM–III–R, DSM–IV und ICD 10) wird der Leser vergeblich nach Riemannschen Formen der Angst Ausschau halten.

Alles in allem bringt die von P. verwendete Vorgangsweise keinen Erkenntnisfortschritt, da sie sich ausschließlich im tiefenpsychologischen Deutungsrahmen bewegt. Erstaunlich ist, wie großzügig P. mit den Begriffen *Psychologie* und *psychologische* Erkenntnis umgeht. Die wissenschaftliche (akademische) Psychologie und

deren Forschungsergebnisse läßt sie völlig unberücksichtigt. Nach Meinung des Rez. unterscheidet sich psychologische Erkenntnis, die diesen Namen tatsächlich verdient, von puren Spekulationen und wissenschaftlich nicht haltbaren Behauptungen dadurch, daß sie auf sorgfältig geprüften Beobachtungen und intersubjektiv überprüfbaren Forschungsergebnissen gründet. Eine sachliche Erörterung empirisch gesicherter psychologischer Erkenntnisse wäre für eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie sicher fruchtbarer als Reflexionen über tiefenpsychologische Deutungen, aus denen sich in den seltensten Fällen empirisch überprüfbare Hypothesen ableiten lassen. Verblüffend ist außerdem, daß die Religionspsychologie und die Religionspädagogische Psychologie in der vorliegenden Arbeit mit keinem Wort Erwähnung finden. Die Forschungsergebnisse dieser beiden Gebiete wären gerade für eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie zweifelsohne von höchster Relevanz.

P. untermauert ihren eigenen Seelsorgeansatz mit einer Haltung, mit persönlichen Bekenntnissen und Appellen und weniger mit begründeten Argumenten. Die Relevanz tiefenpsychologischer Deutungen der Motivationsstruktur für die vorgelegte Seelsorgekonzeption als solcher bleibt wohl nur einem tiefenpsychologischen Insider zugänglich. Die wissenschaftliche Psychologie jedenfalls geht davon aus, daß sich die Brauchbarkeit und Richtigkeit einer Aussage (auch eines Seelsorgeansatzes) feststellen läßt, unabhängig davon, ob eine *hysterische, depressive, schizoide oder zwanghafte* Motivationsstruktur an ihrer (seiner) Entstehung beteiligt war oder nicht.

Bemerkenswert ist die Freude der Vf.in an Begriffsdichtung. Sie garniert ihre Ausführungen mit Neologismen wie Gegnungen, Vergegnungen, Dauer-Entgegnungen, Insulierung, poimenisches Dreieck und Versprechungszusammenhang, die zum Teil Argumente ersetzen sollen. Den Ausdruck Psychotherapie bezieht P. *de facto* ausschließlich auf tiefenpsychologische Therapieansätze. Die Frage der Wissenschaftlichkeit und empirisch belegten Wirksamkeit tiefenpsychologischer Therapieansätze thematisiert sie nicht. Für eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie wäre vor allem die Frage relevant, welche psychotherapeutischen Ansätze das Prädikat wissenschaftlich verdienen und welche nicht. Psychotherapeutische Methoden gelten nur dann als wissenschaftlich fundiert, wenn sie begründete Aussagen über die Entstehung psychischer Störungen vorlegen, das Ziel der Behandlung eindeutig formulieren, ihre Behandlungstechniken hinreichend transparent und eindeutig lehrbar sind und wenn die Wirksamkeit der Methode empirisch nachgewiesen ist. Als wissenschaftlich können nur solche Aussagen über die Wirkung und Wirkungsweise einer Therapiemethode gelten, die sich auf Fakten beziehen. Objektive (intersubjektive) Nachprüfbarkeit ist eine unverzichtbare Grundlage psychologischen Wissens. Subjektive Gewißheit ist eine Qualität des Glaubens. Gerade auf dem selbst für Fachleute und natürlich auch für Seelsorger schwer überschaubaren Psycho- und Esoterikmarkt könnten die Ergebnisse der empirischen Psychotherapieforschung eine wichtige Orientierungshilfe bieten. Nach den vorliegenden Forschungsergebnissen dürfen nämlich nur wenige psychotherapeutische Ansätze für sich beanspruchen, Therapieverfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Effektivität zu sein.

Nach Meinung des Rez. bleibt dem Theologen und Seelsorger neben den von P. charakterisierten vier Möglichkeiten, auf Psychologie/Psychotherapie zu reagieren, zumindest noch eine fünfte: sich sachlich mit der wissenschaftlichen Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie auseinanderzusetzen.

München Hans Goller

Homiletik

Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben. Praxishilfe zur gezielten Predigtvorbereitung mit ausgearbeiteten Ansprachen und vielseitig nutzbaren Texten und Materialien, hg. v. Gottfried Edel. – Kissing: WEKA Fachverlag für Behörden und Institutionen 1994. ca. 700 S. (Loseblattsammlung), DM 192,00 ISBN: 3-8111-8485

Das umfangreiche Werk steht in einer großen Tradition. Spätestens seit Augustinus ist die Praxis bekannt, auf *Predigtvorlagen* zurückzugreifen. Bis heute gibt es einen florierenden Markt, der mit einer Fülle von Hilfen und Sammlungen unterschiedlicher Qualität dem Bedürfnis entgegenkommt, sich bei der Predigtvorbereitung durch andere Autoren anregen zu lassen oder statt einer Predigt deren Texte vorzulesen.

Auch die vorliegende Loseblattsammlung will diesem Bedürfnis gerecht werden. Ein flüchtiger Blick auf Zweck und Inhalt des Werkes macht die anspruchsvollen Ambitionen des Hg.s deutlich: Das Handbuch, gedacht „für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben", enthält zehn *Teile* mit folgenden Untertiteln: (1.) Inhaltsverzeichnis, (2.) Verzeichnisse, 3) Einführung und Gebrauchsanweisung, (4.) Christliche Rhetorik, (5) Reich Gottes als Leitgedanke des Predigtwerkes, (6.) Reden im Kirchenjahr, (7) Reden zu bürgerlichen Gedenk- und Feiertagen, (8.) Reden zu religiösen und gemeindlichen Themen, (9.) Reden zu persönlichen und gesellschaftlichen Themen, (10.) Reden zu Themen christlicher Lebenshilfe und -gestaltung.

Nimmt sich ein Fachverlag für Behörden und Institutionen der Predigtnot an und ist gar noch der renommierte Rhetoriker und Theologe G. Otte einer der Mitvf. des Bdes – von ihm stammt Teil 4 –, dann erwartet der Benutzer ein professionelles Meisterstück. Ob das Werk seinen hohen Ansprüchen gerecht wird, scheint mir zweifelhaft zu sein. Warum?

1. Das Werk soll als Handbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr dienen. Mit dieser Ankündigung werden jedoch falsche Erwartungen geweckt. So finden z. B. die Sonntage im Jahreskreis – immerhin können es bis zu 33 Sonntage eines Jahres sein – keine Berücksichtigung.

2. G. Otto (er legt einen Text vor, der – von einigen unwesentlichen Überarbeitungen abgesehen – auch in seinem Bd „Die Kunst, verantwortlich zu reden", Gütersloh 1994, veröffentlicht ist) empfiehlt den Predigern, sich von der Literatur anregen zu lassen, um die Sprache zu schulen, sie also flüssig, genau und konkret zu gestalten. Leider wird das Handbuch diesem hohen Anspruch kaum gerecht. Zu zahlreich sind die Allgemeinplätze und Ungenauigkeiten. Als Beleg ein Beispiel, das zu Lasten der Redaktion geht: „Weihnachten als Fest der allumfassenden Liebe Gottes zielt auf die Fortsetzung des ewigen und zeitlichen Aspektes der Geburt Christi in Seele und Herz des Einzelnen" (Teil 6 / 2.2 S. 1).

3. Höchst problematisch ist schließlich die Art und Weise, wie teilweise mit den biblischen Texten umgegangen wird. Ein Beleg ist die Predigt von Otto zu Mt 7,1–9. Die Verklärungsvorstellungen der Perikope werden radikal entmythologisiert. Oder sollte man besser sagen: wegrationalisiert? Nach Otto haben die Jünger Jesu dies begriffen: „In dem, was Jesus über unser Leben gesagt hat, ist Gott bei uns." Und dann stellt sich die Frage: „Wo sagt man das damals am besten. Man stellt eine Erzählung, in der das Licht Gottes und eine himmlische Stimme alles ‚verklären', mitten in den irdischen, menschlichen, gar nicht ‚göttlichen' Lebensweg Jesu hinein. Stärker kann man sich's gar nicht verdeutlichen: Was der sagt, das gilt" (Teil 6 / 2.5 S. 21).

Münster Ferdinand Schumacher

Missionswissenschaften

Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity. Ed. by F. J. Verstraelen u. a. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. V, 498 S., US-$ 24,99 ISBN: 0-8028-0487-X

Das Christentum ist im Laufe der vergangenen zwei Jh.e wirklich zu einer Weltreligion geworden. Es hat sich in alle Erdteile, Gesellschaften, Kulturen und Subkulturen eingenistet und dabei auch alle Spannungen, die die Welt erfüllen, in die Ökumene selbst aufgenommen. Das vorzustellende Buch bearbeitet exemplarisch Probleme und Materialien, die im Prozeß der interkulturellen Auffächerung des Christentums angefallen sind. Es geht in dieser *ökumenischen Einführung in die Missionswissenschaft* nicht nur um die geplanten und organisierten, sondern auch um die nicht organisierten, ungeplanten Prozesse vorwiegend außereuropäischer Christentumsentwicklung. Den Hg.n ist es eindrucksvoll gelungen, Texte und Kontexte der Weltchristenheit in einem *Kompendium missionswissenschaftlichen Grundwissens* zu erschließen, und zwar in einer strikt ökumenischen Perspektive. Das Buch erschien ursprünglich in niederländischer Sprache. Für die englische Bearbeitung sind zusätzlich zwei Beiträge aufgenommen worden, deren einer den nordamerikanischen Missionsprotestantismus der vergangenen 100 Jahre porträtiert und deren anderer ganz aktuell protestantisches missionarisches Engagement in der ehemaligen UdSSR, vor allem in Rußland vorstellt.

Einleitend etablieren die Hg. ihre missionstheologische Perspektive. Die Bewegungen des modernen, vor allem außereuropäischen Christentums sollen nicht nur historisch oder soziologisch in Betracht gezogen, sondern vornehmlich auch theologisch interpretiert werden, und zwar mit Hilfe der dominant gestellten Motive „Gottes erlösender Wille" und „Reich Gottes".

Mission wird also nicht als die Aktivität einer sendenden Kirche verstanden, sondern als die dynamische Beziehung zwischen Gott und Welt (4), Anklänge an das nach wie vor populäre *Missio-Dei-Konzept*, auf das ein anderer Vf. in diesem Bd sich später eher kritisch bezieht (s. u.). Nach der einführenden Bestimmung des Gegenstandes und des Problemhorizontes der Missionswissenschaft (1ff) wird das Material in fünf Teilen arrangiert.

Teil 1: Die Vielfalt globalen Christentums (9–115) bietet eine erste Veranschaulichung für die erstaunliche Verschiedenheit kontextualisierter Christentümer. Anton Wessels gibt eine auch kirchenkundlich nützliche Orientierung zum Mittleren Osten, der Wiege der drei großen monotheistischen Weltreligionen und zugleich der Kontext, an dem sie bis heute neben-, mit- und manchmal auch gegeneinander existieren. In sehr verhaltener Weise akzentuiert W. die dialogische wie missionarische Herausforderung vor dem Hintergrund einer politisch delikaten und spannungsvollen Situation.

Es folgen Fallstudien zu Westeuropa, *Emanzipation und Pluralisierung in den Niederlanden* (J. van Raalte), zur *Geschichte des Christentums in der heutigen Volksrepublik China* (A. Camps), ferner exemplarisch für Westafrika *das Christentum zwischen Traditionalität und Modernität in Ghana* (F. J. Verstraelen) und eine kurze, konzise Präsentation zur *Interaktion einer starken christlichen Minorität und einer nicht immer starken islamischen Majorität in Indonesien* (Karel Steenbrink) sowie eine *Studie für den lateinamerikanischen Kontext* (R. G. van Rossum). Notwendigerweise handelt es sich um eine Auswahl. Die Hg. haben sich entschieden, den nordamerikanischen Erdteil, Australien, Ozeanien und den Status des Christentums in Japan nicht zu berücksichtigen. Gleichwohl reicht die Serie von Fallstudien völlig, um die unterschiedlichen kontextuellen Prägungen des Christlichen, nicht zuletzt die sehr unterschiedlichen strukturellen Verankerungen verschiedener Religionen innerhalb eines Kontextes sowie die Phasenverschiedenheiten innerhalb der christlichen Ökumene einleitend zu veranschaulichen. Der Prozeß der interkulturellen Auffächerung des Christentums radikalisiert die Frage nach ihrem Zusammenhalt.

Der *zweite Teil* des Buches (*Welt, Mission und Kirche*, 117–220) greift diese Frage nach dem Zusammenhalt der Weltchristenheit auf und stellt sich in eine theologische Perspektive (120ff). Die „Reise des Christentums von Jerusalem bis an die Enden der Erde" hat ihren Bezugspunkt, ihr Kriterium im Motiv des „Reiches Gottes" und also in der Frage, ob die Kirche nicht nur anwesend, sondern auch in theologischem Sinne präsent war und ist (120ff). Damit ergibt sich eine volle Tagesordnung für eine mehr systematisch arrangierte Missiologie. Die Frage nach der *Notwendigkeit und Möglichkeit biblischer Fundierung von Mission* erörtert Marc Spindler (123ff) in einem ebenso klar orientierenden wie hermeneutisch bedachten Beitrag, der naiv biblizistische oder gar fundamentalistische Begründungen von Mission in die Vergangenheit weist. Weder lassen sich gegenwärtige Formen missionarischer Präsenz einfach biblisch legitimieren, noch läßt sich aus der Bibel ein bestimmtes Ideal der Mission paradigmatisch erheben. Gleichwohl gilt es, alle Formen und Ideale der Mission nicht nur in der Phase ihrer theologischen Konstruktion, sondern durchgängig im Prozeß ihrer Praxis der Frage ihrer biblischen Fundierung auszusetzen (142ff).

Der folgende Beitrag von A. de Groot, *„One Bible and Many Interpretative Contexts: Hermeneutics in Missiology"*, präsentiert einige Beispiele kontextuell eingefärbten Gebrauches der Bibel (146ff) und weist darauf hin, daß ungeachtet der enormen Erkenntnisvorräte, die in kritischer Bibelwissenschaft erarbeitet wurden, faktisch populäre, aus kontextuellen Interessenlagen gespeiste Zugänge die Rezeptionsprozesse der Bibel steuern. Wissenschaftliche Exegese kann zur Bereicherung dieser Rezeptionsprozesse beitragen, wird aber nach Meinung G.s selber nicht von ausschlaggebender Bedeutung sein (155ff). Die unvermeidliche Frage, wer aufgrund welcher Kriterien über die Qualität geleisteter Inkulturationsprozesse entscheidet, läßt G. offen. Befriedigender ist der Beitrag von L. A. Hoedemaker, der *die Rückwirkung der Globalisierung der Christenheit auf heutiges Missionsverständnis* untersucht (157–171). Infolge des Globalisierungsprozesses können wir über Mission nicht mehr sprechen ohne Rücksicht der ökumenischen Bewegung und umgekehrt. Eine ökumenische Bewegung, die nicht bewußt das Erbe der missionarischen Bewegung aufgreift, bleibt „incomplete" (171ff). H. markiert m. E. überzeugend die Verlegenheit, daß der in der ökumenischen Diskussion nach wie vor favorisierte Begriff der *Missio Dei* uns nicht wirklich hilft („does not really help us", 171). Ich stimme zu. Wir müssen wohl anerkennen, daß das Aufkommen des Begriffes Missio Dei in einer Phase radikaler kolonialkritischer Demontage der Mission behilflich gewesen ist, die Sache der Mission wieder diskutabel zu machen und zu halten. Aber es bleibt doch fraglich, ob das Motiv eine weniger triumphalistische Sprache stiftet und ob es das Material birgt, die Frage nach Einheit und Vielfalt des Christlichen in der Welt hinreichend zu beantworten.

Eine Kommentierung der Position von H. aus evangelikaler Sicht schließt R. H. Matzken (172–176) an – ein Beleg dafür, daß dieses Text- und Arbeitsbuch den Entwurf eines Gesamtrahmens mit dem Angebot einer Verschiedenheit von Positionen zur gleichen Sache verbinden kann.

Sehr nützlich ist der Beitrag J. van Lins (177–193), der in einem idealtypischen Arrangement drei unterschiedliche Ansätze für die Frage anbietet, wie Christen die Begegnung mit anderen Religionen bedenken und bearbeiten könnten. Die *Kontextualität interreligiöser Begegnungen* (192ff) wird allerdings nicht wirklich ausgearbeitet, und das hängt m. E. mit dem Umstand zusammen, daß der von L. zugrundegelegte Begriff von Religion einen Dialog mit dem, was andere Humanwissenschaften zu diesem Thema zu sagen haben, nicht führt.

In der Begegnung der Christen mit den anderen geht es um das Leben in seiner Strittigkeit, kurz, um das Heil. Dieses zentrale Thema greift J. D. Gort (194ff) auf. Der Leser kann Verknüpfungen zu Unheilserfahrungen, wie sie im Hintergrund der Fallstudienserie des ersten Hauptteils stehen, von sich aus herstellen. Es wäre spannend gewesen, dem Vf. dabei zu folgen, wie er den Begriff des Heils im Blick auf die niederländische Gesellschaft in eine missionstheologische und missionspraktische Perspektive rückt.

Nachdem der zweite Teil einige missionstheologische Schneisen geschlagen hat, leuchtet der *dritte Teil* die *missionarische Bewegung in geschichtlicher Perspektive* an (211–262). Das ist insofern besonders nützlich, als in den Curricula theologischer Ausbildung die Geschichte des außereuropäischen Christentums in der Regel gar nicht behandelt wird. Die Vf. setzen mit den Umbrüchen ein, die sich am Ende des 15. Jh.s ergaben, also der Vasco da Gama-Periode christlicher Mission. Sie akzentuieren weiter den Neueinsatz, der seit der Französischen Revolution erfolgt (Gründung der ersten protestantischen Missionsgesellschaft 1792). Sie verfolgen die Geschichte katholischer und protestantischer Missionen bis in die 60er Jahre unseres Jh.s, als der Internationale Missionsrat in den *Ökumenischen Rat der Kirchen* integriert wurde, und das Zweite Vatikanische Konzil die unwiderrufliche Öffnung der röm.-kath. Kirche für die Ökumene einläutete.

A. Camps gelingt in Kap. 14 (213–221) eine *Summe katholischer Missionsgeschichte*, die nicht nur *res gestae* aneinanderreiht, sondern auch die innere Dynamik und Konflikte zwischen den katholischen Missionen akzentuiert. J. A. B. Jongeneel (222–228) notiert korrekt, daß für die Reformatoren vor allen Dingen in der Zeit der Gegenreformation Mission noch kein Thema war (während die Jesuiten zu jener Zeit schon in Lateinamerika und in Ostasien gleichermaßen präsent waren). Protestantische Mission setzt mit dem 17. Jh. ein. Der Beitrag der Niederlande wird gewürdigt, und die Akzentverschiebungen in der Mission werden in Beziehung gesetzt zu den religiösen Klimaveränderungen in Europa (226). Die allmähliche Erholung der *röm.-kath. Mission zu Beginn des 19. Jh.s* nach den katastrophalen Einbrüchen, die der Ritenstreit und das Verbot des Jesuitenordens bedeuteten, skizziert A. Camps (229–236). A. Wind gibt in äußerster Kürze einen Überblick über parallele protestantische Phasen und einige ihrer treibenden Motive einschließlich einer kurzen missionstheologischen Besinnung.

Soweit der Überblick zur Geschichte der modernen Missionsbewegung als einer euro-amerikanischen Expansionsbewegung. Ein knappes Kompendium. Frau G. M. Verstraelen-Gilhuis ergänzt diese traditionelle Perspektive, indem sie kurz das Vorhaben des *Verbandes der Dritt-Welt-Theologen (EATWOT)* vorstellt, eine Kirchengeschichte als Geschichte der Kirchen in der Dritten Welt selbst zu erarbeiten, ein auch hinsichtlich seiner regionalen Schwerpunktsetzungen solide informierender Beitrag, der zum vierten Hauptteil dieses Textbuches überleitet. In der missionshistorischen Perspektive des dritten Teils überlagert die Universalität des Evangeliums die Partikularität der Christentümer. Teil 4 erörtert die Partikularität regionaler Gestaltungen des Christlichen im Blick auf die Frage seiner Universalität.

Im *vierten Teil*, *„Missionarische Vitalität in der zeitgenössischen Christenheit"* (263–420), werden also die losen Fäden, die die Fallstudien von Teil 1 angesponnen hatten, wieder aufgegriffen, zunächst im Blick auf den afrikanischen Kontext. J. B. Heijke behandelt (265–280) die *Polarität zwischen afrikanischer Theologie und Befreiungstheologie in Afrika*.

G. M. Verstraelen-Gilhuis trägt ein kurzes Kap. (281–305) zu *Kirchenkonflikt und schwarzer Theologie in Südafrika* bei, in dem sie den historischen Hintergrund der Fragestellung entwickelt, weiter eine kirchenkundliche Orientierung mit Hinweisen auf die Ambivalenz der englischsprachigen Kirchen und die Bedeutung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in dieser Frage gibt, um dann den Fokus auf die Bedeutung des *Christian Institute des Südafrikanischen Kirchenrates und der katholischen Bischofskonferenz* zu richten und schließlich kurz die Belhar-Erklärung, das Kairos-Papier und das Evangelikale Zeugnis in gleicher Sache einzuführen und den Beitrag der schwarzen Theologie zu würdigen, die in ihrer Auseinandersetzung mit lateinamerikanischer Befreiungstheologie kritisch lernte, auf die eigene Kontextualität zu reflektieren.

A. G. Honig (306–332) arbeitet in seiner Präsentation asiatischer theologischer Entwürfe einige gemeinsame Grundlinien von Theologen so unterschiedlicher Herkunft wie Aloysius Pieris, D. T. Niles und C. S. Song heraus. Der Christus der Asiaten ist nicht der, der zerstört, sondern der erfüllt und heilt (316ff). Das ist jedenfalls ungeachtet der Schwierigkeit, präzise zu sagen, was asiatische Theologie wirklich ist (311), ein dominanter Trend theologischen Denkens jenseits denominationeller Unterschiede. Was aber ist mit Israel, wenn der kosmische Christus das Privileg, die Besonderheit jüdisch-christlicher Heilsgeschichte in Frage stellt? (318) Eine valide Frage, die Pieris mit dem Motiv der Taufe im Jordan asiatischer Religiosität und Kosuke Koyamas Bericht über seine theologische Wallfahrt zwischen den Idealen von Mount Sinai und Mount Fuji aufnehmen. Ein weit über das hier Angedeutete hinaus gehaltvoller und aufschlußreicher Beitrag.

Der lateinamerikanische Kontinent wird erneut von R. G. van Rossum (333–354) und von F. van der Hoff (354–358) bearbeitet. Der Akzent liegt darauf zu zeigen, wie aus einer Krisis des lateinamerikanischen Katholizismus eine neue Art, das Christliche zu verantworten, zu tun und zu bedenken, auftaucht. Das ist wie vieles andere auch an anderer Stelle vielfältig beschrieben worden, aber im Zusammenhang dieses Bdes wieder nützlich, weil auf den Bestand des Grundwissens reduziert.

Dies Kap., das nach der Dynamik des Christentums in den außereuropäischen Ländern fragt, hat bislang den evangelikal-pentekostalen Anteil an die-

ser Dynamik nicht thematisiert. Das wird interessanterweise nachgeholt, jedenfalls im Blick auf Osteuropa, in dem Beitrag von Walter Sawatsky (359–373) mit einer gerade in dieser Hinsicht wertvollen, kurzen bibliographischen Orientierung sowie von Gerald H. Anderson im Blick auf den amerikanischen Kontext. Während A. den nordamerikanisch-protestantischen Beitrag zur Weltmission für die Zeit von 1886–1986 in einem nützlichen Überblick, der auch die Rolle der Evangelikalen, die Lähmung der Großkirchen und schließlich die erhofften Impulse nordamerikanischer Missionswissenschaft artikuliert, skizziert Sawatsky die Wahrnehmung Osteuropas, besonders der früheren UdSSR von seiten russischer Evangelikaler und westlicher Missionen. An diesem Punkt bleibt das Buch m. E. ein Stück seiner einleitend beanspruchten Ökumenizität schuldig. Die Frage, wie westliche evangelikale Missionen sich auf die *liturgisch-missionarische Präsenz der russisch-orthodoxen Kirchen* beziehen wollen, wird nicht wirklich angegangen. Und die vielfältigen, manchmal auch problematischen Beziehungen, die sich in der Perspektive ökumenischer Diakonie oder auch sich gegenseitig tangierender kirchlicher Präsenzansprüche ergeben haben, werden nicht berücksichtigt. Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß es vor der Perestroika Evangelikale (Baptisten, Lutheraner u. a.) in erheblicher Zahl in der UdSSR gegeben hat und daß diese sich auf westliche Kirchen, unabhängig von der russisch-orthodoxen Kirche beziehen wollen und sollen. Ob aber westliche Kirchen und Missionen sich auf Osteuropa beziehen können und ihre Integrität bewahren, wenn sie ihre Beziehung zur russisch-orthodoxen Kirche überhaupt nicht in Sicht nehmen, ist doch fraglich.

Der *Schlußteil, „Mission, Ökumenizität und Missionswissenschaft"* (421–470), gibt einen Rückblick und Ausblick. F. J. Verstraelen und J. A. B. Jongeneel mit J. M. van Engelen rekonstruieren die Genesis der Missionswissenschaft in den vergangenen 130 Jahren (die Entwicklung in den USA ist in dem Art. von Gerald H. Anderson gehaltvoll abgedeckt). Die vorliegende ökumenische Einführung in die Missionswissenschaft ist ein Ergebnis der Überwindung früher konkurrierender protestantischer und röm.-katholischer wissenschaftlicher Bemühungen. Jongeneel und van Engelen geben eine kurze Skizze aktuell diskutierter Probleme der Missionswissenschaft, Spindler einen Überblick über missionarische Organisationsformen (458–466).

Soviel zu den einzelnen Beiträgen. Das Buch erschließt *Texte und Kontexte der Weltchristenheit in synchronischer und diachronischer Perspektive.* Wenn wir bei deutschen Studierenden Kenntnisse moderner Fremdsprachen mit der gleichen Selbstverständlichkeit voraussetzen könnten, wie das in manchen kleineren europäischen Nachbarländern der Fall ist, wäre dies etwa zusammen mit der kürzlich erschienenen Einführung von Dietrich Ritschl in die Ökumenische Theologie eine vorzügliche Einführung in ökumenisch-missionstheologisches Grundwissen.

Was vermisse ich an diesem Buch? Auch wenn ich mit den Hg.n grundsätzlich darin übereinstimme, daß Missionswissenschaft vor allem die Materialien und Probleme bearbeitet, die in der außereuropäischen Entfaltung des Christentums anfallen, wäre ein etwas differenzierterer Dialog mit der praktischen Theologie, die sich auf europäische Kontexte besinnt, förderlich gewesen – auch im Blick auf den anstehenden Nord-Süd-Dialog. Im Blick auf die Darstellung der überseeischen Christenheit vermisse ich eine Bearbeitung des Feldes, das mit den Stichworten Entwicklungshilfe, Ökumenische Diakonie, Konflikte in der Partnerschaft bezeichnet sei. Jedoch, nichts ist vollkommen. Diese ökumenische Einführung in die Missionswissenschaft ist nicht nur willkommen, sie ist auch als Ergebnis wissenschaftlicher Teamarbeit beeindruckend und ohne Zweifel für den Studienbetrieb künftiger Jahre nützlich und hilfreich.

Hamburg Theodor Ahrens

Religionswissenschaft

Hewitt, Marsha Aileen: **Critical Theory of Religion.** A Feminist Analysis. – Minneapolis MN: Augsburg Fortress 1994. 234 S., US-$ 17,00 ISBN: 0-8006-2654-0

Die kanadische Sozialethikerin Marsha Aileen Hewitt arbeitet an einer kritischen Theorie der Religion, indem sie die Positionen wichtiger Vertreter der ersten Generation der *Frankfurter Schule* (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse) aufnimmt, deren gerade auch für eine feministische Theologie wegweisende Einsichten festhält und anhand von deren Behandlung des Themas „Frauen" sowie ihrer Vorstellungen vom „Femininen" zu einer dialektisch-feministischen Kritik der Kritischen Theorie (KT) gelangt. Diese stellt heraus, daß zum einen „critical theory reproduces and sustains sexism while seeking to expose ist", während zum anderen „critical theory provides a rich ressource for feminist theorizing that is indispensible to a feminist critical theory of religion and society" (XII). Eine selbstkritische und emanzipatorische feministisch-kritische Theorie der Religion ist das Ziel, wenn H. die Frankfurter Schule mit bedeutenden amerikanischen Vertreterinnen feministischer Theologie bzw. Theorie (M. Daly, E. Schüssler Fiorenza, R. Radford Ruether) korreliert und konfrontiert.

Die bislang weithin übersehene Bedeutung der KT für den Feminismus erkennt H. zunächst in deren *gesellschaftsanalytischem Instrumentarium*, das insbesondere Herrschaftsverhältnisse und deren ideologische Verbrämung offenlegt und denunziert. Kritische und feministische Theorie haben dieses gemeinsame Interesse an Herrschaftskritik wie an Befreiung. Deshalb kann die notwendig negative *Dialektik der Aufklärung* H. zufolge nicht das letzte Wort sein, und die angesichts der Verzweiflung durchgehaltene utopische Hoffnung stellt laut Vf.in „one of its most important intersections with religion" (33) dar.

Für H. zeigt sich beim Thema „Frau(en)" eine merkwürdige Ironie der KTen. In ihren Analysen universalisieren sie auf der Linie von Hegel, Marx und Freud das Männliche zum Menschlichen, worunter sie – ihrer eigenen Kritik der Identitätslogik widersprechend – Frauen identitätslogisch subsumieren. H. macht z. B. bei *Adorno* eine beunruhigende Dissonanz aus: bei ihm, dem es so sehr um die Rettung des Besonderen geht, scheint an dessen Verständnis von Homosexualität und von Frauen gerade ein patriarchaler Chauvinismus auf. Adornos und Horkheimers idealisiertes und homogenisiertes Bild der bürgerlichen Familie ist H. zufolge auf Kosten der Frauen konstruiert, und das sei alles andere als nur Ausdruck des Zeitgeistes. Beide vernachlässigen und verleugnen trotz ihres Bemühens um die Rettung des Individuums und der bedrohten Humanität die Hälfte der Menschheit, weshalb eine kritisch-feministische Theoriebildung ihre kritisch-transformatorischen Impulse wohl aufnehmen kann, deren theorieinterne sexistische Beschränkungen freilich zu überwinden hat. Entscheidende Schritte dahin sieht H. bei Daly, Schüssler Fiorenza und Radford Ruether getan, wobei sie Dalys *gynozentrischen Feminismus* in Konstellation zu Marcuse setzt, während sie Schüssler Fiorenzas Ansatz v. a. mit Benjamin und Radford Ruethers sowohl mit Marcuse als auch mit Horkheimer in Beziehung bringt.

Bei *Marcuse* wird laut H. v. a. das Thema der Negativität herausgestellt, wobei sich die historisch nötige Negation bei ihm am stärksten in politischer Opposition artikuliere, die auf Befreiung, verstanden sowohl als soziale Veränderung wie als Transformation der psychischen und emotionalen Infrastruktur des Individuums gerichtet sei. Marcuse, der eine Politik des Widerstandes gegen Ende seines Lebens am deutlichsten im *sozialistischen Feminismus* gegeben sah, hat damit H. zufolge aber den Feminismus verdinglicht, wie überhaupt in seinem Werk eine zunehmende Verdinglichung der natural an den Eros gebundenen „Frau" zutage trete, die mit ihrer Idealisierung einhergehe. Seine These von der „natürlichen" Besonderheit des Weiblichen finde ihre Entsprechung gerade im gegenwärtigen gynozentrischen Feminismus, der, paradigmatisch bei Daly, ein ebenso idealisiertes wie reifiziertes ontologisches Konzept des Weiblichen zeichne und zelebriere, bei dem die realen Frauen verschwänden. „It is not the activities of struggling, laboring women that contribute to the movement of history, but an ontological female Spirit that animates the cosmic creative life forces that underlie the patriachal distortion of the phenomenal world" (139). Ein solches Konzept bezeichnet H. als romantischen Eskapismus, der die revolutionären Energien von Frauen von der sozialen wie persönlichen Veränderung abzieht und sie auf esoterische Räume privatisierter Erfahrung ablenkt. Gegenüber solchem exklusivistischen Antihumanismus liege in Marcuses inklusiver und zutiefst humanistischer Vision einer befreiten und versöhnten Menschheit geradezu eine religiöse Dimension seiner KT.

Benjamins messianisch-anamnetisches Verständnis der Geschichte bringt H. mit Schüssler Fiorenzas feministischer Hermeneutik der Erinnerung zusammen, die die biblischen Texte gegen den Strich bürste, um die in ihnen durch den christlich-kirchlichen *Kyriozentrismus* verborgene und verdeckte Geschichte der Frauen in subversive Erinnerung zu rufen. Was auch Benjamin in seiner Blindheit für die konkreten, besonderen Schicksale von Frauen als Opfer der Geschichte nicht gesehen habe, das findet die Vf.in bei Schüssler Fiorenza ausgesprochen, daß nämlich ohne die Befreiung der Frauen die menschliche Befreiung nicht mal den Stellenwert eines utopischen Traumes erlangt.

Radford Ruether, die einer feministisch-kritischen Theorie der Religion am nächsten komme, liefert laut H. zum einen eine umfassende Herrschaftskritik, zum anderen eine dezidierte Orientierung hin auf einen *kommunitarischen Sozialismus*. Insofern verbinde sie vieles mit Marcuse. Da sie aber zugleich die emanzipatorisch-kritische Kraft der Religion herausstelle, sieht H. auch Berührungen mit Horkheimer. Radford Ruethers Kritik der Göttinnenspiritualität und ihrer angeblichen prähistorisch-archäologischen Fundierung als Ausflucht ins Mythische lenke den Blick auf heutige Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse, auf deren kritische Analyse und den nötigen Kampf für umfassende Befreiung und Gerechtigkeit für alle.

Ihre Bemühungen auf dem Weg zu einer feministischen KT der Religion faßt H. abschließend dahingehend zusammen, daß *erstens* jenseits von Theologie die vitale Kraft der Religion als Protest und Verlangen nach einer gerechten Welt festzuhalten sei, daß es *zweitens* um die kontinuierliche Negation von Herrrschaft und Unterdrückung und um eine Politik des Widerstandes und der Veränderung gehe, die Radford Ruether am deutlichsten artikuliere, die, indem sie die Konturen einer egalitären und kommunitären sozialistischen Welt zeichne, freilich in Identitätsdenken zurückfalle und darin sich Daly annähere. Schließlich macht H. als *drittes* Moment das Interesse an Ver-

söhnung deutlich. Wenn das utopische Verlangen nach absoluter Gerechtigkeit und Versöhnung freilich in politische Programmatik umformuliert wird, wird jede KT affirmativ und „the logic of instrumentality and identity thinking takes over" (224).

H. hat ein höchst lesenswertes Buch geschrieben, in dem nicht nur wichtige Einsichten der KT der Frankfurter Schule rezipiert, sondern zugleich ein produktives Gespräch mit Positionen feministischer Theorie und Theologie aufgenommen worden ist. Sehr erhellend finde ich, was für ein Frauenbild der Frankfurter Theoretiker H. im Detail zutage fördert. Sie legt überzeugend dar, daß und wie die kritischen Theoretiker damit in performativen Widerspruch zu ihren eigenen Überzeugungen geraten. H. formuliert von der KT her nicht zuletzt eine scharfe und m. E. zutreffende Kritik des gynozentrischen Feminismus. H.s Insistieren auf dem Zusammenhang, der gegenseitigen Bereicherung und dem *gemeinsamen Interesse von kritischer Gesellschaftstheorie und biblischer Religion* kann ich voll zustimmen. Allerdings sehe ich bei der Vf.in eine problematische Gegenüberstellung von Religion einerseits und Theologie andererseits inklusive einer Abwertung der letzteren, die auch von der Frankfurter Schule her nicht gedeckt ist – selbst in den bei H. angeführten Zitaten ist nicht nur von Religion, sondern durchaus und dezidiert von Theologie, die nicht per se affirmative, d. h. traditionelle Theorie ist, die Rede! (vgl. die Benjamin- und Adornozitate S. 151, das Horkheimerzitat S. 207). Auch eine feministisch-kritische Theorie der Religion steht vor der Alternative, *entweder* wie Daly eine postchristliche, posttheologische spirituelle Philosophie bzw. philosophische Spiritualität zu kultivieren, *oder* sich sozial- bzw. religionswissenschaftlich zu verstehen und damit den christlichen Kontext und Anspruch schon methodisch zu verlassen, *oder* aber eine in der jüdisch-christlichen Tradition stehende, auf dem Boden ihrer kritischen Rezeption operierende und dabei zugleich im Gespräch mit der kritischen Gesellschaftstheorie entwickelte theologische Theorie zu formulieren.

Anzumerken ist schließlich noch, daß H. eine Arbeit eines in Kanada wohlbekannten Deutschamerikaners nicht einmal erwähnt, deren Titel sie bis auf ein kleines Wort übernimmt: R. Siebert, The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School, Berlin / New York / Amsterdam 1985.

Luzern Edmund Arens

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. Richard Schenk. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. IX, 342 S. (Collegium Philosophicum, 1), kart. DM 69,00 ISBN: 3-7728-1665-7

Der Titel des vorliegenden Sammelbdes, der ein im November 1993 veranstaltetes Symposium dokumentiert, läßt nicht erkennen, daß fünf von elf Beiträgen der Darstellung und (sehr vorsichtigen) Kritik einer einzigen Auffassung vom Opfer gewidmet sind: der Auffassung von René Girard.

Die Beiträge von Rudolf Spaemann („*Bemerkungen zum Opferbegriff*", 11–24), Jean Greisch („*Homo mimeticus – Anthropologische Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff*", 27–58), Hinderk Emrich („*Zur philosophischen Psychologie des Opfers*", 67–101) und Franz-Xaver Kaufmann („*Macht Zivilisation das Opfer überflüssig?*", 173–187) laufen auf ein „Ja – Aber" hinaus: ein „Ja" zu Girards theoretischem Ansatz, ein „Aber" zu den in der Durchführung enthaltenen Einseitigkeiten.

Eine Sonderstellung im vorliegenden Sammelbd nimmt der Beitrag von Falk Wagner ein („*Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens*", 251–278). W. versucht, in weiterführender Interpretation Girards, zu zeigen, daß eine „Revolutionierung des Gottesgedankens" nötig ist, um die in aller Opferpraxis fortwirkende Logik der Gewalt zu durchbrechen (269ff). Denn gerade „die Verletzung, die das göttliche Selbstsein faktisch [durch die menschliche Sünde] erfährt, ist nur das Symptom für die grundsätzliche Einsicht, daß das selbstmächtige göttliche Wesen der asymmetrisch bestimmten Differenz seines Selbstseins und des menschlichen Andersseins nicht mächtig ist" (273). Diese „Einsicht, daß gerade die zum göttlichen Subjekt vergegenständlichte absolut-unmittelbare Selbstmächtigkeit ihrer selbst nicht mächtig ist", macht den „Geist des Christentums" aus (276).

Zwei Beiträge bieten kontrastierende Alternativen zu Girards Opferverständnis an: Peter Koslowski („*Die Geschichte der Welt als Selbstopfer Gottes* – Theorie des Opfers bei Franz von Baader", 307–321) und Richard Schenk („*Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie*", 193–250). K. zeigt, daß nach Franz von Baader der Begriff des Opfers als einer freiwilligen Selbstverendlichung Gottes „ein Zentralbegriff für eine Metaphysik der Freiheit" ist (317). S. weist darauf hin, daß bei manchen vortridentinischen Theologen die Frage erörtert wird, „ob außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition wahrer, vielleicht sogar inspirierter und heilbringender Gottesdienst einschließlich seines Opferkultes stattfindet" (201). Vor allem aber verweist er auf eine Stelle bei Thomas v. Aquin, wo dieser den Opfercharakter des Kreuzestodes Jesu nicht in seinem destruktiven Charakter sieht, sondern darin, daß er von seiten des Darbringers aus Liebe geschah („ex caritate proveniens") und deshalb von seiten Gottes als im Höchstmaß annahmewürdig („maxime acceptum") beurteilt wurde (231).

Macht aber (gott-)menschliche Caritas und göttliche Akzeptanz das Wesen des Opfers aus, dann geht das so verstandene Opfer „über die eigentliche Gestalt buchstäblicher Opfer hinaus. Das hingegen, was an der zerstörerischen, auch selbstzerstörerischen Wirklichkeit buchstäblicher Opferpraxis dem hier intendierten Heilscharakter nicht entspricht, hat nie zur ‚Wahrheit' des Opfers gehört" (234).

Zwei weitere Beiträge beschreiben die metaphorische Verwendung des Begriffs „Opfer" im Sprachgebrauch der Medizin und der Ökonomie: Fritz Hartmann („*Opfer in der Medizin und der Naturwissenschaft*", 105–125) und Gérard Gäfgen („*Verzicht und Belohnung* – Das Opfer in ökonomischer Perspektive", 127–147). Als Beiträge zu einer Theorie des Opfers können derartige Beobachtungen eines metaphorischen Sprachgebrauchs nur insofern gelten, als sie zeigen, daß der Begriff des Opfers im öffentlichen Sprachgebrauch seine religiöse Wortbedeutung weitgehend verloren hat und nun zu beliebiger metaphorischer Verwendung zur Verfügung steht.

In diesem Sinne merkt Falk Wagner treffend an: „Dem Begriff ‚Opfer', scheint es nicht anders zu ergehen als anderen religiösen oder theologischen Begriffen, die als ebenso profanisierte wie trivialisierte Metaphern in die Alltagssprache der modernen säkularisierten Gesellschaft einwandern" (252).

Die bisher besprochenen Beiträge, soweit sie nicht eine metaphorische Verwendung des Opferbegriffs in Medizin und Ökonomie, sondern seine Verwendung in religiösen bzw. theologischen Kontexten zum Gegenstand haben, enthalten die Darstellung und kritische Würdigung von Opfertheorien, die andere Vf. schon vorgelegt haben (Girard, prätridentische Theologen, Franz v. Baader). Die beiden restlichen Beiträge verlassen die Theoriehistorie, um eigene Ansätze einer Theorie des Opfers vorzulegen: Horst Bürkle („*Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz*", 153–189) und Wolfgang Kluxen („*Opfer als Handlung*", 289–302).

Während Girard und seine Interpreten sich in relativer Ferne zu den Selbstzeugnissen der Religion bewegen, greift Bürkle gerade auf diese *Selbstzeugnisse* zurück und entnimmt ihnen eine Auskunft über die Grund-Intention aller Opferkulte. Er findet diese Grund-Intention in der „Partizipation an der Gottheit durch Vollzug der Opfer" (161). Diese Partizipation wird ihrerseits dadurch möglich gemacht, daß „das göttliche Opfer allem menschlichen Opfern vorausliegt" (F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, zit. 161 Anm.), so daß die Selbsthingabe der Gottheit alle durch Gaben repräsentierte Selbsthingabe des Menschen erst möglich macht. Als ein Schlüsselwort zum Verständnis der Opfer zitiert B. einen Spruch aus der Bhagavadgita: „Die Gottheit ist der Opferakt, die Gottheit ist die Opfergabe" (a.a.O. IV, 24f, zit. 162 Anm.). Daraus wird der Leser folgern dürfen: Läßt sich die Selbsthingabe der Gottheit für das Leben der Welt als der Grundgedanke allen Opferkultes erweisen, dann verfehlt Girards Interpretation des Opfers als Wiederholung eines „Gründungsmords", in welchem sich der kollektive Haß einer Urhorde auf einen unschuldigen Einzelnen konzentrierte, den Gegenstand, den es zu erklären gilt.

Kluxen unterscheidet zwischen der zur Tugend der Tapferkeit gehörigen Bereitschaft „Opfer zu bringen", notfalls auch das Opfer des eigenen Lebens, und dem „religiösen Sinn des Opfers [. . .], das nicht gebracht, sondern dargebracht wird" (296) und dadurch „der Ehre Gottes dient" (297) und dadurch zugleich der Versöhnung mit Gott und unter den Menschen dienen kann. Dabei betont er die Unterscheidung, daß die Ausstoßung des Frevlers aus der Gemeinschaft zwar die Voraussetzung des Opfers sein kann, aber nicht dieses selbst. „Das Opfer kann nicht der Vollzug der Strafe sein" (298). Auch „die symbolische Entfernung des Frevels aus der Gemeinschaft durch den ‚Sündenbock' ist kein Opfer. Er wird nicht dargebracht [. . .], sondern die Gemeinschaft gereinigt, damit sie zum Opfer bereit ist" (297). Das Menschenopfer hält er nicht für „ursprünglich", als sei es sekundär durch das Tieropfer abgelöst worden, sondern für eine der „Verirrungen [. . .], die wir in der Religionsgeschichte antreffen" (299). Stellvertretendes Sühneopfer ist darum nie als „Exekution", sondern stets nur als freiwillige Selbsthingabe legitim (vgl. 299f). Diese freilich impliziert den „blutigen Realismus der Passion" und „widersteht einer Spiritualisierung" (301). Freilich bedürfte wohl der Begriff der „Ehre Gottes" einer näheren Explikation, wenn deutlich werden soll, warum der „blutige Realismus" der Tieropfer oder auch der Selbstdarbringung dieser göttlichen Ehre dienen kann.

Der vorgelegte Sammelbd enthält also einerseits Proben einer – sehr vornehm geführten – Auseinandersetzung mit der Opfertheorie und Opferkritik René Girards, andererseits hilfreiche historische Hinweise und systematische Ansätze zur Enwicklung einer Theorie, die auch in unserem säkularisierten Zeitalter die Bedeutung des Opfers im allgemeinen und der christlichen Verkündigung vom Kreuzesopfer Jesu im besonderen plausibel machen kann.

München Richard Schaeffler

Philosophie

Coreth, Emerich: **Grundriß der Metaphysik.** – Innsbruck: Tyrolia 1994. 231 S., brosch. DM 39,00 ISBN: 3-7022-1951-X

Emerich Coreth hat als „Alterswerk" (13) eine leicht faßliche Einführung in sein Lebensthema[1] vorgelegt: die Tradierung (neu-) *scholastischer Philosophie*, zu der er sich gleich in der Einführung bekennt.

Die allgemein gehaltene und gelegentlich plakative Einführung („Metaphysik hat eine Zukunft, weil auch die Zukunft Metaphysik braucht", 25) entfaltet das Programm des Buches. Auf einen philosophiegeschichtlichen Durchmarsch führt der Vf. in Methode und Ansatz der Metaphysik ein. Kap. 2 bietet eine ausführliche und beinahe meditative Entfaltung des transzendentalen Verfahrens, das auch die entscheidende Begründung leistet: In den Aktvollzug des Fragens gehen mit-behauptet und mit-bejaht unthematische Einsichten als Bedingungen seiner Möglichkeit ein. Diese sind als Vorgriff bzw. Ausgriff auf das Sein zu entfalten. Die folgenden Kap. bieten sodann einen allgemeinen Einstieg in die *traditionelle Begriffswelt der Scholastik*: Subjekt und Objekt, Akt und Potenz, Seiendes und Sein, Substanz und Akzidens (Kap. 3); Wirken und Geist, Kausalität und Finalität (Kap. 4); Transzendentalien und Analogie (Kap. 5), Welt und Materie, Leib und Freiheit (Kap. 6), um schließlich in klassischer Manier das Dasein Gottes zu beweisen (Kap. 7).

Für an scholastischer Terminologie Interessierte kann das Buch eine erste Überblicksmöglichkeit darstellen, der Text könnte auch als Manuskript für eine entsprechende Einführungsvorlesung dienen. Bei einem derart überzeitlichen Thema mag es angehen, wenn Heidegger zu den neueren Philosophen gezählt wird (63) und das durchschnittliche Erscheinungsjahr der angegebenen Literatur 1957 ist.

Unverständlich bleibt hingegen die fehlende Auseinandersetzung mit der nicht gerade jungen Kritik (z. B. ThRv 80 [1984], 214f) an der entscheidenden Begründungsfigur *Retorsion* (40), die allein den abschließenden Gottesbeweis (207) wie den Ansatz des Vf.s überhaupt stützt. Die Behauptung des Vf.s, das im Selbstvollzug menschlichen Daseins notwendig vorausgesetzte Vollzugswissen, das auf absolutes Sein ausgreife, sei ein bejahtes, wird auch durch ihre variierte Wiederholung (26f.,31, 39f., 45, 47, 51f., 56, 58–60, u. ö.) nicht richtiger. Wer von der (transzendental) notwendigen Inanspruchnahme bestimmter Prämissen auf deren (ontische) Existenz schließt, suggeriert mehr als er leistet.[2] Menschliche *Transzendentalität* könnte auch irreführend sein, die (als „grundsätzliche Einsicht") vorausgesetzte Identität von transzendentaler und ontologischer Struktur (199) ist schon theo-logisch. Sie fußt auf der von dem Vf. als „Mischform" von ontischer und logischer Bedingung definierten transzendentalen Bedingung (46f.), bzw. in der Gleichsetzung von „logisch" und „bejaht" (47). So wundert es nicht, wenn später selbst das Böse auf den zu bejahenden Sinn hin verzweckt (170f.) und die Philosophie ganz unter die Religion funktionalisiert (220f.) wird. Die Ankündigung des Klappentextes, es gehe „ganz ausdrücklich" darum, „die Errungenschaften der Tradition mit den Problemstellungen des heutigen Denkens zu verknüpfen", benennt wohl den Wunsch des Verlegers.

Lahr Martin Wichmann

Pieper, Josef: **Schriften zum Philosophiebegriff,** hg. v. Berthold Wald. – Hamburg: Felix Meiner 1995. 345 S. (Werke in acht Bänden, 3), kart. DM 76,00 ISBN: 3-7873-1223-4

Diese Werkausgabe, deren Abschluß bis 1998 geplant ist, umfaßt alle bisher gedruckten Monographien Josef Piepers sowie den größten Teil seiner in deutscher Sprache veröffentlichten Vorträge, Zeitschriftenart., Beiträge und Kleinschriften. Der vorliegende, als erster publizierte Bd enthält zwölf verschiedene Beiträge des 1904 geborenen, emeritierten Münsteraner Prof.s für Philosophische Anthropologie. Darunter befinden sich neben neun bereits früher publizierten Schriften drei bisher unveröffentlichte Manuskripte, nämlich P.s Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1946 (*„Philosophische Bildung und geistige Arbeit"*), sein Münsteraner Habil.svortrag (*„Heideggers Wahrheitsbegriff", 1946)* und ein Vortrag aus der Zeit seiner ersten Gastprofessur in den USA (*„Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie", 1950).* In den Aufsätzen des vorliegenden Bdes geht es P. – wie T. S. Eliot in seinem Nachwort zum zweiten Beitrag richtig bemerkt – wesentlich um die Begründung eines rechten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie.

In seiner *Antrittsvorlesung* diskutiert P. den in der philosophischen Tradition bestimmend gewordenen Unterschied zwischen diskursivem Denken und intellektualer Anschauung. Dabei kritisiert er, daß Kant einseitig die Erkenntnismühe als Kriterium der Wahrheit ausgegeben hat. Als Korrektiv dieser Einseitigkeit fungiert die kontemplative Dimension der Erkenntnis und der (beim Aquinaten betonte) Muße-Charakter des Philosophierens.

Der *zweite Beitrag* dieser Werkausgabe (15–70) enthält vier Vorlesungen zum Thema *„Was heißt philosophieren?"*. Der Philosophierende richtet seinen Blick auf die Totalität der Welt. Den Einsatzpunkt des Philosophierens bildet dabei das Phänomen des Staunens. Philosophieren kann der Mensch nur, sofern er „nicht blind geworden ist für das Erstaunliche, welches darin liegt, daß etwas ist" (46). Das Staunenkönnen gehört zu den „höchsten Möglichkeiten der menschlichen Natur" (47). Im Phänomen des Staunens sieht Thomas von Aquin geradezu einen Erweis dafür, daß der Mensch allein in der Anschauung Gottes *gestillt* werden kann. Die innere Richtung des Staunens zielt auf den Geheimnischarakter der Wirklichkeit. In der vierten Vorlesung äußert sich P. detailliert zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Dabei vertritt er folgende These: Allem Philosophieren liegt eine überlieferte Weltdeutung voraus, an der sich das Philosophieren entzündet. Die Geschichte der antiken Philosophie zeigt, daß Theologie (verstanden als eine die Welt als Ganzes meinende Wirklichkeitsdeutung) der Philosophie im Sinne eines inneren Ursprungsverhältnisses immer schon vorausgeht. „Auf platonische Weise und mit platonischem Anspruch kann man nur philosophieren von einem theologischen Kontrapunkt her" (61). Auch der Blick auf Heidegger und Sartre bestätigt, daß die Philosophie ihre Lebendigkeit und innere Spannung durch ihre Kontrapunktik zum Theologischen hin gewinnt.

In einer *„Verteidigungsrede für die Philosophie"* versucht P., seinen Philosophiebegriff vom Exaktheitsideal der Wissenschaften abzugrenzen. Dabei verweist er auf den Schlußsatz der Abschiedsvorlesung des 80jährigen Whitehead: „The exactness is a fake." Unter der Voraussetzung, daß es ein vom Menschen vernehmbares Reden Gottes gibt, hält es P. für notwendig, daß der Philosoph ein solches Offenbarungswissen in sein Philosophieren einbezieht. Würde der Philosoph, der als Person von der Wahrheit einer Offenbarung überzeugt ist, diese Offenbarungswahrheit ausdrücklich aus seinen Erörterungen ausschließen, so hörte er „augenblicklich auf, im Ernst zu philosophieren, weil er von da an seinen Gegenstand, Welt und Existenz im Ganzen, gar nicht mehr ‚unter jedem denkbaren Aspekt' betrachten würde" (146). Heidegger und Jaspers stehen mit ihrer These von der absoluten Unvereinbarkeit von Glaube und Philosophie im völligen Dissens gegenüber der Haltung der großen abendländischen Philosophie.

Im *vierten Beitrag* (156–172) untersucht P. den platonischen Philosophiebegriff: Philosophie hat es – im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften – mit der Wirklichkeit im Ganzen bzw. mit der Weisheit insgesamt zu tun. Als *neuralgischen Punkt* in der Erörterung des platonischen Philosophiebegriffs identifiziert P. das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Der philosophische Frageansatz im Sinne Platons „verbietet es, daß eine überrationale Auskunft über die Welt als Ganzes von vornherein abgewiesen werde" (161). Den Einwänden der *scientific philosophy* gegen die Form der Philosophie im Sinne der abendländischen Tradition (z. B. Sinnlosigkeitsverdacht) begegnet P. mit dem Hinweis, „daß die Wissenschaft an der Grenze des Wissens endet, während die Philosophie an dieser Grenze beginnt" (165).

Der Aufsatz *„Kreatürlichkeit und menschliche Natur"* enthält eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit dem philosophischen Ansatz Sartres. Der Ausgangspunkt dieses Existentialisten ist ein dezidierter Atheismus, „der weit mehr Glaubenssache ist als das Resultat rationaler Argumentation" (183). Dennoch besteht zwischen Sartre und Thomas von Aquin folgende gemeinsame fundamentale Überzeugung: Es gibt keine menschliche Natur, es sei denn, es gebe einen Erschaffer, der sie entworfen hat. Insofern hält es P. für dringend erforderlich, die Relation zwischen dem Begriff der *Natur* (des Menschen) und dem der *Kreatürlichkeit* neu zu durchdenken. Außerdem meint P. in Sartres Philosophie insofern einen unfreiwilligen, in der Tradition des *argumentum e contingentia mundi* stehenden *Gottesbeweis* entdecken zu können, als er den Gedanken von der Absurdität des Seins nicht mit voller Konsequenz durchhalten kann.

In seinem *Münsteraner Habil.svortrag* (186–198) will P. zeigen. daß in der These *Wahrheit ist Freiheit* Heideggers Verwandtschaft mit Duns Scotus sichtbar wird. Das Erregende des Heideggerschen Philosophierens ist darin zu sehen, daß „mit herausfordernder Radikalität aus einem ursprünglich theologischen Impetus Fragen gestellt werden, die aus sich eine theologische Antwort verlangen, und daß zugleich eine solche Antwort ebenso radikal abgelehnt wird – ohne daß doch die theologische Antwort eine Stellvertretung fände in dem Eingeständnis des Nichtwissens und in der . . . ruhigen Verehrung des Unerforschlichen" (198).

Ein weiterer Aufsatz ist dem Thema *„Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers"* gewidmet. Kluge und feinsinnige Analysen enthält auch der Beitrag *„Was heißt Interpretation?"* (212–235).

Die nächste, spekulativ anspruchsvolle, jedoch im Veröffentlichungsnachweis (340) fehlerhaft angeführte Abhandlung dieser Werkausgabe gilt dem Phänomen Überlieferung. Nach P. gibt es „zwei verschiedene Gattungen menschlicher Wissenschaft; die eine beruht auf Erfahrung und Vernunftargument, die andere auf Überlieferung und Autorität" (241). Als Musterfall der ersten Gattung ist die Physik, als Musterfall der zweiten Gattung die Theolo-

[1] Ausführlich in: Coreth, Emerich: Metaphysik. Innsbruck / Wien / München 1961.

[2] Vgl. meine Kurzfassung dieser Problematik in: Soll ich wollen, was ich muß?, in: Larcher, G., u. a. (Hg.): Hoffnung, die Gründe nennt, Regensburg 1996, 92f.

gie anzusehen. Bei seiner Untersuchung der verschiedenen Formen von Überlieferung richtet P. seine besondere Aufmerksamkeit auf die sog. Wahrheits-Überlieferung. Dabei grenzt er das Phänomen der Überlieferung von einer Diskussion und vom Vorgang des Lehrens ab. Die Partner, die im Überlieferungsvorgang einander gegenübertreten, stehen nicht auf gleicher Stufe. Der Überliefernde redet; der Empfänger des *tradendum* ist ein Hörender. Die Annahme des Überlieferten hat die Bauform von G l a u b e n. Glauben heißt: „etwas als wahr und gültig akzeptieren, nicht auf Grund eigener Einsicht, sondern indem man sich auf jemand anders verläßt" (253). Zum Begriff der Überlieferung gehört, daß keine Erfahrung und kein erschließender Gedanke das Überlieferte einzuholen vermag. D. h. im Vollzug des Überlieferungsprozesses wächst das *traditum* nicht. „Solange die mit dem Begriff ‚Tradition' selbst gegebene Intention sich rein durchzuhalten vermag, finden Akkumulation, Anreicherung, Fortschritt ausdrücklich nicht statt. Diese Intention richtet sich vielmehr gerade darauf, daß dem uranfänglich Empfangenen nichts hinzugefügt werde" (256). Überlieferung kann nicht gedacht werden ohne Autorität. Im Mittelalter waren *auctoritas* und *ratio* die beiden möglichen Argumente. Sobald man radikal genug nach dem Grund der Verbindlichkeit von Überlieferung fragt, kommt der Begriff O f f e n b a r u n g ins Spiel. Philosophie muß nach der Möglichkeit von göttlicher Offenbarung fragen. „Wahrheitstradition kann als etwas Endgültiges, d. h. als etwas durch menschliches Denken prinzipiell Nicht-Einholbares, nur gedacht werden, sofern man zugleich davon überzeugt ist, das in ihr Überlieferte gehe letztlich zurück auf eine göttliche Rede, auf Offenbarung also im strikten Sinn" (267).

P.s Versuch, Überlieferung zu verstehen als Weitergabe göttlicher Offenbarungsinhalte, die für das menschliche Denken prinzipiell uneinholbar sind, mag auf den ersten Blick sehr beeindrucken. Dennoch muß gegen diese Konzeption kritisch eingewendet werden, daß sie einen Glaubensbegriff impliziert, der Vernunftargumente in bedenklicher Weise geringachtet.

In seinem bisher unveröffentlichten Vortrag *„Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie"* aus dem Jahre 1950 (300–307) kommt P. zu dem Ergebnis, daß der ursprüngliche, platonisch-aristotelische Begriff der Philosophie ein „prinzipiell unbefangenes Verhältnis zur Theologie", d. h. eine „methodische Offenheit zur Theologie hin" impliziert.

Im Aufsatz *„Das Geheimnis und die Philosophie"* vertritt P. die These, daß es ein unterscheidendes Merkmal christlicher Philosophie ist, in höherem Grade als jede andere Philosophie den Sinn für das Geheimnis zu besitzen. Aufgabe der christlichen Philosophie ist es, die „methodische Einsperrung" der Philosophie in das „rein Philosophische" zu durchbrechen. „Die Wissenschaft mag sich selber rechtens begrenzen auf den Bereich des positiv Erkennbaren. Philosophie aber, deren Natur es ist, nach den Wurzeln des Wirklichen zu fragen und so in die Dimension seines Geschaffenseins vorzudringen, hat es formell mit dem Unbegreiflichen zu tun, mit der Kreatur als Mysterium" (314).

Der Beitrag *„Die mögliche Zukunft der Philosophie"* (315–323) will zeigen, daß der Philosophierende zu verstehen ist als jemand, der die Frage nach der letzten Bedeutung des Wirklichkeitsganzen wachzuhalten hat. P. ist der Meinung, daß einige Elemente der zeitgenössischen Krise der Philosophie als die strikteste Konsequenz aus der Scheidung der Philosophie von der Theologie anzusehen sind.

Beschlossen wird der vorliegende Bd mit einem Nachwort des Hg.s (325–336), mit editorischen Hinweisen, Veröffentlichungsnachweisen, einem Abkürzungsschlüssel zu den Werken des Thomas von Aquin und einem Personenregister.

Dieser Bd gibt in ausgezeichneter Weise Einblick in die denkerischen Grundlagen des Münsteraner Philosophen. Sein Versuch, als kritischen Kontrapunkt gegen die scientific philosophy den Philosophiebegriff der Tradition hochzuhalten, verdient Beachtung und denkerische Auseinandersetzung.

München Josef Kreiml

Literatur

Wirth-Ortmann, Beate: **Heinrich Heines Christusbild.** Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses. – F. Schöningh 1995. 244 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73442-3

Es ist erstaunlich, aber wahr: Es gab bisher noch keine umfassende monographische Untersuchung zum Christusbild eines der immerhin noch lebendigsten, provokativsten *Klassikers:* Heinrich Heine. Viele Einzelstudien, gewiß, oft mit immer demselben Textmaterial, aber eben noch keine gründliche, d. h. den Zeitkontext und alle Literaturgattungen umfassend miteinbeziehende Studie. Diese Lücke dürfte vorerst mit der vorliegenden Arbeit von Beate Wirth-Ortmann geschlossen sein.

Denn diese als literaturwissenschaftliche Diss. entstandene Arbeit war in zweifacher Weise in guten Händen: in den Händen eines Doktorvaters, Prof. Manfred Windfuhr, der als Hg. der Historisch-Kritischen Gesamtausgabe der Heineschen Werke zu den überragenden Kennern Heines in Deutschland zählt und Maßstäbe an heutige literaturwissenschaftliche Analysen zu setzen vermag. Aber auch in den Händen einer kenntnisreichen jungen Wissenschaftlerin, die eine ungemein materialreiche Arbeit abgeliefert hat, die nur den einen Nachteil hat: Sie ist oft wegen der vielen Belegtexte trocken zu lesen und hat leider von der stilistischen Brillanz ihres „Helden" nichts übernommen. Ach, lernten die Literaturwissenschaftler doch auch von ihren Literaten das Schreiben! Das hindert mich aber nicht an der Feststellung: Hier liegt nach meiner Einschätzung ein *literaturwissenschaftliches* Werk für das Christusbild bei Heinrich Heine vor, an dem auch künftige theologische Forschung zu diesem Thema sich zu orientieren haben wird.

Die Vf.in geht minuziös den verschiedenen Phasen in Heines Werk- und Lebensgeschichte nach und breitet in jeder dieser Phasen ein reiches Textspektrum aus: Briefäußerungen, poetische Texte, Schriften, Sekundärliteratur, wobei hier die bahnbrechende Studie des britischen Literaturwissenschaftlers S. Prawer zu Heines jüdischer Welt unter dem Titel „Heine's Jewish Commedy" (1983) mit Recht sehr oft herangezogen wird. Deutlich wird, wie vielfacettig das Christus-Bild Heines ist – und zwar diesseits der Linie, die Heine zum christologischen Dogma zieht. Von Heine, dem Juden und Aufklärer, ein Bekenntnis zum Christus-Dogma der Kirche zu verlangen oder gar sein Christus-Bild am Trinitäts-Dogma zu messen, wäre von vornherein verfehlt. Man hat sich darauf einzustellen: Die *Göttlichkeit* Christi im Sinne der orthodoxen *Zwei-Naturen-Lehre* (einschließlich der orthodoxen Trinitätslehre) ist für einen Mann, für den mit der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte angefangen hat, schlechterdings nicht nachvollziehbar.

Aber diesseits dieser Linie gibt es eine Fülle von Christus-Bildern, die sich – gerade auch im Interesse des jüdisch-christlichen Dialogs – zur Kenntnis zu nehmen lohnt. Heine, der die jüdischen und christlichen Reformatoren Luther, Lessing und Mendelsson als *geistliche Revolutionäre* für sich reklamiert, stand zwar ein Schriftstellerleben lang in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit der *Staatsreligion* – ob protestantischer oder katholischer Provenienz. Von Anfang an aber sah er in Christus nicht nur den utopisch-politischen Freiheitshelden, sondern auch die inkarnierte Liebe. Dabei ist Christus in der ersten Phase von Heines Entwicklung (1822–1831) – mehr schwärmerisch als politisch – der „verkannte Freiheitsbringer", der „mißbrauchte Liebesgott einer ‚Deliquentenreligion'", der „geliebte und liebende Gott". Aber mit zunehmendem politischen Bewußtsein – wobei das Exil in Europas *Revolutionshauptstadt Paris* einen entscheidenen Einfluß hatte – wird Christus in der zweiten Phase Heines (1831–1848) immer stärker politisiert. Ja, wenn man einen frühen Vorläufer politischer Befreiungschristologie suchen will, dann kann man ihn bei Heinrich Heine finden.

Denn unter dem Eindruck politischer Theorie und Praxis wandelt sich das Christusbild bei Heine signifikant. Christus ist jetzt der „demokratische Gott", der „politische Freiheitsheld". Die Bergpredigt wird zur „politischen Handlungsmaxime". Mit Recht wird von der Vf.in ein Satz des Literaturwissenschaftlers und Heine-Spezialisten Wilhelm Gössmann schon aus dem Jahre 1982 angeführt: „Heine dürfte zu den ersten gehört haben, die einen politisch-demokratischen Jesus herausgestellt haben. Dieses Jesusbild hat Heine natürlich nicht aus exegetischen Studien abgeleitet, sondern als Quintessenz aus dem historischen Jesus im Horizont demokratischer Vorstellungen gewonnen" (139). Oft zitiertes Beispiel: Caput XIII aus „Deutschland. Ein Wintermärchen" von 1843, wo es über Jesus heißt: „Sie haben dir übel mitgespielt, / die Herren vom hohen Rate. / Wer ließ dich auch reden so rücksichtslos / Von der Kirche und vom Staate!"

Noch einmal anders wird Jesus in der letzten Phase von Heines Leben beleuchtet, als er von Mai 1848 bis zu seinem Tod 1856 mit der entsetzlichen Krankheit der Rückenmarkschwindsucht in seine „Matratzengruft" verbannt ist. Heine, der in der Zwischenzeit zu einem expliziten Glauben an einen persönlichen Gott zurückgekehrt ist, greift die jüdische Hiob-Tradition ebenso wie die christliche Lazarus-Tradition auf – Ausdruck seines Protestes und seiner Klage. Dabei zeigt die Vf.in, daß in dieser letzten Phase Christus in der Figur des Lazarus nur noch verborgen aufscheint. Bereits Lazarus ist ja Symbol für Tod und Auferstehung, ein Gedanke, der viele der späten Lazarus-Gedichte von Heine durchzieht. Mit Recht schreibt die Vf.in: „Heine ist seit seiner Rückkehr zum Gottesglauben von dieser Hoffnung auf Auferstehung und damit von der Überwindung des Todes überzeugt . . . *Lazarus* als Zeichen der Macht ‚Christi' über den Tod ist somit auch ein Zeichen des Siegers. Diesen ‚Christus' hat Heine aber nie verehrt. Er fand in ihm vielmehr die Verkörperung des Liebes- und Leidensaspektes, ehe er ihn als Stifter einer gesellschaftspolitischen Idee entdeckte: der Idee von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen" (223f).

Das Fazit dieser Arbeit ist von daher nicht überraschend: Heines Christus-Bild war in der Tat *eklektisch.* Das heißt, Heine hat sich freizügig Elementen aus der christlichen und jüdischen Tradition bedient, hat sich sein Christus-Bild aus der Perspektive des *deutschen Idealismus,* den Erklärungen der *Menschenrechte,* der *Französischen Revolution* und des *Liberalismus* neu zusammengesetzt. Von daher erklärt sich auch, warum dieses Christusbild in kein vorgegebenes Schema paßt, keiner der „institutionalisierten Religionen und ihren Lehrmeinungen zuzuordnen ist". Es ist eine Stärke dieser Arbeit, präzise nachgewiesen zu haben, daß man Heine aus sich selber heraus verstehen muß, um ihm gerecht zu werden und daß man

an ihn nicht schon die Elle des Gewußten, die vertrauten Kategorien anlegen kann.

Die Herausforderung Heinrich Heines freilich kann auf der literaturwissenschaftlichen Ebene kaum adäquat verhandelt werden. Hier hat die Arbeit ihre deutlichen Grenzen. Und hier muß der literaturwissenschaftliche in einen theologischen Diskurs übergehen, will man über Heine mehr sagen als *literaturwissenschaftlich* Richtiges. Dabei geht die Bedeutung Heines für die jüdische und christliche Theologie weit über seine Institutionen-Kritik hinaus. Sie ist dort zu suchen, wo in Heine eine Geistigkeit Profil gewinnt, die ihren eigenen Weg sucht, ihre eigene Sprache zu sprechen vermag, ihre eigene Religion *synthetisiert*. Hier ist Heine für den heutigen religiösen und religionsinternen Pluralismus von antizipatorischer Bedeutung. Denn in Heine wird schon früh klar, welche Transformationen Religion unter den Bedingungen der Aufklärung durchmacht: Sie wird ganz und gar individuell. Dies blitzt leider nur an einer einzigen Stelle in der Arbeit der Vf.in auf, die erst recht den Horizont dieser Arbeit sprengt und auf einen künftigen *theologischen Diskurs* verweist: „Christentum und Judentum sind beide zu eng mit festen Glaubenssätzen verbunden, um einen Geist wie Heine darin einzubinden, obwohl eine Volkskirche nach heutigem Dafürhalten im Stande sein sollte, dies zu leisten" (237). Es wäre schön, wenn es so wäre.

Tübingen Karl-Josef Kuschel

Spiritualität

Engel, Klaus: **Meditation.** Geschichte, Systematik, Forschung und Theorie. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 320 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3-631-48391-0

Zuerst sei auf Negativa hingewiesen: Engel betont mehrmals, daß er in wissenschaftlicher, empirischer Weise an das Phänomen „Meditation" herangehe. „Die theoretischen Voraussetzungen im Reich der Religion (sind jedoch erheblich, oft steht zumindest am Anfang der Glaube, manchmal auch ein ganzes System von Glaubenssätzen (Dogmen) oder die Notwendigkeit, Institutionen anzuerkennen. Gerade damit versperren sie aber vielen Menschen einen ersten Zugang." Dagegen wird der Yoga gesetzt, der mit Üben und Erleben beginnt und dann „jedem frei(ge)stellt, die erlebten Phänomene in ein bestimmtes System einzuordnen" (71). Doch E. erhebt die angebliche „Empirie" zur selbstgewissen Ideologie, die „die Theologie aus der Tradierung von Glaubenssätzen heraus in eine überprüfbare empirische Wissenschaft überführen" soll (260). Dasjenige, was die Religionen Gott oder anders nennen, wird zur *naturwissenschaftlichen Realität*, die mit Zahl, Maß und Gewicht zu beweisen ist.

Selbst an E. Fromms „Kunst des Liebens" stellt Engel „die bange Frage", ob der Psychologe damit nicht in einem ethischen „Glauben" (145) steckenbleibe und sich der Rückführung auf Empirie sperre. Also auch Liebe soll auf die Technik einer kontrollierten (Selbst-)Erfahrung reduziert werden. Daß von einer christlich und allgemein-religiös verstandenen „Transzendenz" nichts übrig bleibt als reine (Selbst-)Bewußtseinserfahrung, ist logisch konsequent.

Man sollte nun erwarten, daß E. ins Gespräch mit anderen Meinungen tritt. Ein breiter historischer Überblick über Meditation in den östlichen Kulturen und im Abendland zu Beginn bietet sich dazu an. Doch es wird ein Monolog. Für die christliche Tradition stehen zwei Lexika (LThK, LRel). Doch selbst die hat Engel kaum konsultiert; denn dort wird z. B. Meister Eckhart gerade nicht als Mystiker (wie bei ihm), sondern als Philosoph und Theologe dargestellt.

So wird also Meditation auf Bewußtseinsimmanenz reduziert – „bis hin zur Grenzüberschreitung und der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, der allgemeinen Integration (. . .). Der Primärprozeß, der tiefe Grund der Seele kennt keine Grenzen, keine Spaltungen, sondern in ihm herrscht Einheit" (253).

Zweifelsohne ist das Zu-sich-selbst-Kommen des Subjekts ein wichtiger Aspekt des Meditierens: Martin Buber beschreibt ihn: „Die Kräfte sammeln sich in den Kern, alles, was sie abziehen will, wird einbewältigt, das Wesen steht allein in sich selbst und jubiliert", und stellt ihn dem Bewußtseins-Überschreiten gegenüber. In der Analyse der Bewußtseins-Erfahrung liegen die Positiva von E.s Arbeit. Er bringt eine Systematik der Meditationswege zu diesem Ziel und stützt sich dabei insbesondere auf H. U. Riecker (1955), der den Yoga in ein Zwölfer-System preßt. Das mag dem lebendigen Yoga fremd sein, kann aber dem Westler eine Übersicht bieten. Mit der breit ausgeführten Darstellung des zehnstufigen Ochsenwegs im Sinn des Zen-Buddhismus läßt Engel dann die Bewußtseinserfahrung von Einheit zur allumfassenden Seinswahrheit werden. Nach „Osho (Shri Rainesh Bhagwan) gehen Sonne und Mond in mir auf und unter (. . .). Wo sollen sie denn sonst aufgehen. Solange das ‚Ich' in sich gefangen ist, bleibt die Welt draußen; ist das Ich aufgelöst, wird die Welt in einer inneren Einheit erlebt." Und ebenso Willigis Jäger: „Der Mensch ist nicht(-)materielles Bewußtsein, das zeitweise eine menschliche Erfahrung in einem Körper macht (. . .) Im erweiterten Bewußtsein der Einheit, in dem die Illusion des ‚Ich' aufgelöst ist, wird die ursprüngliche Ganzheit, die Einheit von Körper und Welt in einem Bewußtsein erlebt" (140).

Diese „Ontologie" der Meditation (Bewußtseinstiefe = Sein = Gott) wird im aufschlußreichsten Teil der Arbeit operationalisiert; d. h. exakt meßbar mittels Elektro-Enzephalogramm, Hautwiderstandsdaten, Sauerstoffverbrauch, Körpertemperatur, Blutdruck, biochemischen Werten usw. Das Ziel der Forschung sei die totale „Operationalisierung" des Meditierens; dann brauche man Gott nicht mehr zu glauben, sondern er werde „überprüfbares Ergebnis experimentellen Vorgehens" (268). E. bringt interessante Überblicke über die entsprechenden Forschungsergebnisse und zeigt auch an verschiedenen Modellen, wie unterschiedlich das konkrete Meditieren sich darin niederschlägt. Die logische Konsequenz aus der Operationalisierung, die andere ziehen und die lebendiges „Meditieren" ablösen durch technische Impulse (Gehirnströme, Drogen, Schwitzhütten usw.) zu ersetzen suchen, wird von Engel anscheinend nicht gezogen, liegt aber nahe. Überhaupt zeigt dieser „technische" Zugang zur Erfahrung eine erstaunliche Unsensibilität gegenüber kulturellen und anderen Bedingtheiten und gegenüber der Unterschiedlichkeit der sprachlichen Kundgaben. Z. B. soll die Operationalisierung und statistische Erforschung (Fragebogen usw.) von Samadhi (Yoga) und Satori (Zen) zeigen, daß „Samadhi für die vertiefende Meditation" stehe, „während Satori dann die erkenntnismäßige bewußt erlebte Einheit des Bewußtseins bezeichnen soll, die auch ohne Vertiefungsstufen möglich ist" (274 u. ö.).

So interessant und auch weiterführend solche empirisch-wissenschaftliche Aspekte sein mögen, sie müßten eigentlich davor warnen, das „Meditieren" allein von der Bewußtseinsimmanenz her zu verstehen oder seine fälschlich so genannte Ungegenständlichkeit zum Standard oder zur Gipfelerfahrung (Peak-Experience) zu erheben. Damit würden auch andere Werterfahrungen wie Liebe, Schönheit usw. auf operationalisierbare Daten zurückgeführt und als technisch manipulierbar angesehen. Eine verantwortungsbewußte Forschung sollte aber gerade auch vom „empirischen" Zugang zur Meditationserfahrung her fragen, ob damit nun die Meditationstradition der großen Religionen aufgearbeitet ist. Diese Frage aber erfordert ein offenes Gespräch, was – zumindest für die christliche Tradition – von Engel nicht einmal gesucht worden ist.

München Josef Sudbrack

Kurzrezensionen

Biser, Eugen: **Gott für uns.** Predigten zum Lesejahr A. – Düsseldorf: Patmos 1995. 183 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-491-779575-8

Der bekannte Fundamentaltheologe und Guardini-Nachfolger Eugen Biser ist ein namhafter Prediger. Der Bd versammelt Ansprachen, die über fünfzehn Jahre hin in der Münchener Universitätskirche Sankt Ludwig gehalten wurden (Lesejahr A). So entstand eine hervorragende Dokumentation, die nicht nur positiv belegt, wie hohe Theologie verständlich umgesetzt werden kann, sondern auch für alle, die selbst predigen, direkte Hilfe sein kann. H. E. W.

Blank, Renold J.: **Auferstehung oder Reinkarnation?** – Mainz: M. Grünewald 1996. 159 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7867-1900-4

Das Werk von Renold Blank schließt sich der langen Diskussion um die Unvereinbarkeit zwischen Christentum und Reinkarnationsvorstellungen an (zuletzt u. a.: H. Zander: Reinkarnation und Christentum, in: ThRv 92 [1996], Sp. 377). Auf knapp zwei S.n (20–21) – m. E. zu oberflächlich – legt der Vf. die unterschiedlichen Konzeptionen von christlichem Verständnis und Wiedergeburtslehre dar. Ausführlich geht er den Gründen des Synkretismus, in den Christen verfallen (nach Angabe des Vf. z. B. über 45 % der Brasilianer) aus psychologischer, religiöser und soziologischer Perspektive nach. Kritisch setzt sich das zweite Kap. mit der Reinkarnation auseinander. Nicht nur vom theologischen, sondern auch vom anthropologisch-philosophischen und psychologisch-soziologischen Standpunkt aus, argumentiert Blank gegen dieses Modell an. In einem letzten Teil legt der Vf. die „Auferstehung: die Alternative

der christlichen Religion" dar. Das Buch bietet auf 160 S. sicher nichts neues, ist aber als Kompendium mit vielen einprägsamen Schaubildern und Kernsätzen für eine Einführung hilfreich und nützlich. M. R.

Borse, Udo: **Studien zur Entstehung und Auslegung des Neuen Testaments,** hg. v. Regina Börschel / Wolfgang Fischer / Franz-Josef Helfmeyer. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 312 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 21), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06211-8

Zum 65. Geburtstag U. Borses erscheint dieser Sammelbd, in dem die Hg. das breite Spektrum der wissenschaftlichen Tätigkeit des Jubilars demonstrieren wollen. Dazu werden drei große Bereiche unterschieden: Zunächst sind unter dem Stichwort „Textherstellung" drei Aufsätze zum Problem der Textkritik zu finden, die ein Plädoyer für die größere Zuverlässigkeit des „Mehrheitstextes" und damit gegen die alten, dem Urtext näherstehenden Majuskeln, darstellen. Ein zweiter Teil („Zu den Geschichtsbüchern") erörtert kompositionsgeschichtliche Fragestellungen an ausgewählten Stellen der Apostelgeschichte, sowie anhand einiger Texte aus den Ostergeschichten der Evangelien. Schließlich sind in Teil III („Zu Paulus und seinen Briefen") vier Aufsätze zum Lebensweg und zu den Briefen des Apostel Paulus zusammengestellt. Insgesamt entsteht ein lesenswertes Kompendium über das bisherige exegetische Wirken Borses. A. L.

Crossan, John Dominic: **Jesus. Ein revolutionäres Leben.** Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock. – München: C. H. Beck 1996. 264 S. (Beck'sche Reihe, 1144), kart. DM 19,80 ISBN: 3-406-39244-X

In dem vorliegenden kleinen Bd stellt der Vf. die wichtigsten Thesen und Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Studie „Der historische Jesus" für ein breiteres, nicht speziell fachwissenschaftlich interessiertes Publikum zusammen. Es geht ihm dabei v. a. um die „so genau und wahrhaftig wie mögliche" Rekonstruktion des historischen Jesus, die er aus dem Zusammenspiel dreier unabhängiger Vektoren zu erheben sucht: Kulturübergreifende Anthropologie, griechisch-römische und insbesondere jüdische Geschichte, sowie literarische und textkritische Befunde sind die großen Linien, an deren jeweiligen Schnittpunkten die höchst mögliche Zuverlässigkeit in der Verortung des historischen Jesus gegeben ist. C. zeichnet auf diese Weise das Bild eines Mannes, der als radikaler Lehrer der Gleichheit aller Menschen auftrat und der sich gegen die hierarchische Normalität und das Patronats- u. Klientenwesen der römisch geprägten Kultur des gesamten Mittelmeerraumes auflehnte. Der Vorschlag, Jesus sei ein bäuerlicher jüdischer Kyniker gewesen, der sich in die Reihe der „Hippies in einer Welt augusteischer Yuppies" einordnen läßt, bleibt weiterhin eine fragliche These. A. L.

Danko, Josef: **Kinder in der Gemeinde.** Thematische Predigten. – München: Don Bosco Verlag 1990. 124 S., kart. DM 16,80 ISBN: 3-7698-0629-8

Ausdrücklich weist Danko in seinem Vorwort darauf hin, daß Predigtvorlagen einen „kreativen Umgang" verlangen, denn „sie sind keineswegs bereits optimal gestaltet und formuliert" (7). So findet der Leser in diesem Buch 29 Hilfen nicht nur kindgemäßer Gottesdienstmodelle – der Titel des Buches führt m. E. in die Irre –, sondern auch Anregungen für Jugendgottesdienste. Es orientiert sich sowohl an den Hochfesten des Kirchenjahres als auch an (lokalen) Heiligenfesten. Daneben bietet das Werk thematische Vorlagen, so u. a. „Gott erfahren und erkennen", „Christsein lernen". Neben einer kurzen Einführung und der Predigtvorlage, finden sich meist noch Hinweise und Hilfen für die Umsetzung, Grafiken und passende Fürbitten. Ein weiteres, gutes Buch für eine Hörerschaft, die heutzutage schwer anzusprechen ist. M. R.

Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Josef Ernst / Stephan Leimgruber. – Paderborn: Bonifatius 1996. 576 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-87088-882-2

Erzbischof Degenhardt von Paderborn hat bei seiner Bischofsweihe den Wahlspruch übernommen: „Surrexit Dominus vere." Das ist der Titel der ihm zum 70. Geburtstag gewidmeten FS. Das eigentliche Thema ist die Kirche, aber meist im Hinblick auf die Auferstehung. So werden z. B. exegetische Beiträge unter der Überschrift „Österliche Voraussetzungen der Kirche Jesu Christi" zusammengefaßt. Die Beitragsgruppe „Die Kirche im ökumenischen Dialog" verläßt diese direkte Zusammenordnung, jedoch haben diese Beiträge für den Erzbischof von Paderborn, der zugleich Präsident des dort angesiedelten Möhler-Institutes ist, ihre besondere Sinnhaftigkeit und ihr besonderes Gewicht. Die Vf. sind die Prof.en der Theol. Fak. Paderborn, sonstige Hochschullehrer, aber auch mehrere Bischöfe (Nossol, Cordes, E. Lohse, Cassidy, Scheele). H. E. W.

Hälbig, Klaus: **Der Schlüssel zum Paradies.** Die Symbolik des Kreuzes Christi. Zwölf Bildmeditationen. – St. Ottilien: Eos 1996. 184 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-88096-297-9

Dieser hervorragend gestaltete Bd enthält zwölf theologische Meditationen von hohem Niveau zu zwölf Kreuzesdarstellungen, beginnend mit dem Holzrelief auf der Tür von Santa Sabina in Rom (um 430) bis zur Tabernakelwand in einer Essener Kirche (1981). Eine ansprechende Einleitung „Die Symbolik des Kreuzes Christi" und ein Schlußteil runden diese „ganzheitliche Staurologie" ab. H. E. W.

Hark, Helmut: **Den Tod annehmen.** Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung. – München: Kösel 1995. 334 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3-466-36429-9

Da es sich hier nicht um ein im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Werk handelt, ist es weniger zu rezensieren als anzuzeigen. Vf., evangelischer Theologe und Psychotherapeut, legt „den Schwerpunkt auf die seelischen Erfahrungen bei der Auseinandersetzung mit dem Tod" und stellt „besonders die Todesphantasien, die Imaginationen eines symbolischen Todeserlebnisses und die von mir studierten Todesträume in den Mittelpunkt". Es „möchte also im Vergleich mit den vielen Büchern über Sterben und Tod die seelische Dimension des Todes erschließen und die spirituellen Symbole beschreiben, von denen selbst im Angesicht des Todes eine tröstende und heilende Wirkung ausgeht" (13). Vf. geht u. a. auf Todesträume ein, beschreibt Erkennungszeichen für den nahenden Tod, stellt den Tod Jesu als Modell eigener Sterbevorbereitung dar, bringt Überlegungen zur therapeutischen Arbeit mit Trauermusik.

Für die persönliche Auseinandersetzung mit Fragen des Sterbens und des Todes ist dies hilfreich. Der Verlag vertieft damit an einem Punkt, was umfassender und für breitere Kreise geboten wurde in Peter Neysters, Karl Schmitt: Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod, 1993. K. R.

Husemann, Armin J.: **Euthanasie.** Ein Symptom dieses Jahrhunderts. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1996. 63 S. (Praxis Anthroposophie, 45), kart. DM 14,80 ISBN: 3-7725-1245-3

Der kleine Bd beinhaltet den erweiterten Vortrag eines Arztes gegen Euthanasie. Es handelt sich um eine vehemente Abwehr des Euthanasiegedankens auf ganzer Front, insofern dieser (in anthroposophischer Argumentation) als Grunderkrankung heutigen Denkens herausgearbeitet wird. Sehr empfehlenswert. H. E. W.

A Comprehensive bilingual concordance of the Hebrew and Greek texts of Ecclesiastes, hg. v. John Jarick. – Atlanta: Scholars Press 1993. IX, 291 S. (Septuagint and Cognate Studies, 36), kart. US-$ 45,95 ISBN: 1-55540-911-3

Die zweisprachige Konkordanz zum Buch Kohelet ist der erste Bd des CATSS-Projektes (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies) unter Leitung von E. Tov (Jerusalem) und R. A. Kraft (Philadelphia), dem ein zweiter Bd einer morphologischen Konkordanz folgen soll. Grundlage des MT ist BHS (Stuttgart 1975), der LXX die Ausgabe von A. Rahlfs (Stuttgart 1935). In alphabetischer Reihenfolge werden die Lemmata mit ihren jeweiligen Übersetzungen bzw. Vorlagen im Kontext angeführt mit absoluter und prozentualer Häufigkeitsangabe. Zwei Beispiele: (1) הֶבֶל (38mal) – ματαιότης (38mal: 100 %). (2) καρδία (43mal) – לֵב (41mal: 95 %) – ל+בוּר (1mal: 2 %) – לֵבָב (1mal: 2 %).

Das sehr nützliche Buch ist nicht nur eine unentbehrliche Hilfe für das Studium der griechischen Übersetzung als einer der frühesten Interpretationen des Koheletbuches, sondern auch ein höchst willkommenes Instrument zur Arbeit am hebräischen Text, dessen subtile literarische Technik, bei der allem Anschein nach auch die Häufigkeit einiger Schlüsselwörter eine Rolle spielt (Bsp.: „Windhauch" und „Gott" begegnen im Korpus des Buches jeweils 38mal!), mit Hilfe des hier aufbereiteten Materials weiter erforscht werden kann. L. S.

Merkel, Friedemann: **Sagen – hören – loben.** Studien zu Gottesdienst und Predigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 220 S., kart. DM 52,00 ISBN: 3-525-60381-9

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß sich ein evangelischer Theologe mit der Lehrbefugnis für Praktische Theologie schwerpunktmäßig auch mit Themen der Liturgiewissenschaft befaßt. Bei dem inzwischen emeritierten münsterischen Vf. ist dies der Fall. Daß nun seine weit verstreuten Aufsätze zu Fragen der Liturgie, die auch für katholische Liturgiewissenschaft von Bedeutung sind und zum Teil auch in katholischen Publikationen erstveröffentlicht wurden, gesammelt vorliegen, ist zu begrüßen. Einige der behandelten Themen von ökumenischem Interesse seien genannt: „Liturgie – ein vergessenes Thema evangelischer Theologie?" (85–94); „Anamnesis" (95–105); „Liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche im 20. Jh." (117–132); „Der heutige evangelische Gottesdienst und die ältere liturgische Bewegung" (133–148); „Karl Barth und der kirchliche Gottesdienst" (149–166); „Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis" (190–206).

Rez. ist Vf. zu großem Dank verpflichtet für vielfältige gemeinsame ökumenische Bemühungen auf liturgischem Gebiet und gemeinsame Lehrveranstaltungen. Dabei zeigte sich, daß es offensichtlich angesichts der gemeinsamen Wurzeln in der Liturgie hier einfacher ist, zu Übereinstimmungen zu gelangen, als im Disput über systematische Lehrsätze. K. R.

Niggemeyer, Margarete: **Bilder und Botschaften.** Der Dom zu Paderborn als Sehschule des Glaubens. – Paderborn: Bonifatius 1996. 120 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-87088-881-4

Dies ist kein gewöhnlicher Bildbd. Die Prof.in für Religionspädagogik will eine „Sehschule des Glaubens" über den Dom von Paderborn vorlegen. Die einzelnen Überschriften sprechen für sich, z. B. in den Kap.n „Wege zum Dom"; „Sich in den Raum hineintasten"; „Haupt- und Nebenwege entdecken"; „Dem Licht folgen" usw. Die wunderbaren Fotos sind entsprechend dem Text angeordnet. So ist ein Bd entstanden, der nicht nur für den Paderborner Dom wichtig ist, sondern beispielhaft sein könnte für Zugänge zu sakralen Bauten. H. E. W.

Reinmuth, Eckart: **Pseudo-Philo und Lukas.** Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XI, 284 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 74), geb. DM 198,00 ISBN: 3-16-146174-6

Der *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) des Pseudo-Philo, ein in der judaistischen und neutestamentlichen Forschung bislang etwas vernachlässigtes Buch, steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Der Vf. entschlüsselt in seiner im Wintersemester 92/93 in Jena angenommenen Habil.schrift in einem ersten Teil die strukturellen Erzählstrategien des LAB, wobei dessen Eigenart als geschichtliches Erzählwerk, sowie die in ihm stattfindende Bearbeitung von biblischen Erzählstoffen berücksichtigt werden. Der zweite Teil der Arbeit spitzt die Bedeutung des LAB für die Interpretation des NT zu, indem v. a. über die Beobachtungen von sprachlichen und motivlichen Analogien ein Zusammenhang zum luk. Doppelwerk, hier näherhin zu ausgewählten Texten der Apostelgeschichte, hergestellt wird. Die Arbeit schafft es zum einen hervorragend, die Geschichtserzählung *Pseudo Philos* als narrative Einheit und Komposition zu würdigen, andererseits wird eindrucksvoll nachgewiesen, welch besonderer Wert dem LAB als Dokument des frühjüdischen Hintergrundes für die Interpretation des luk. Doppelwerkes zukommt. A. L.

Renker, Alwin: **Propheten – das Gewissen Israels.** Anregungen für Unterricht und Verkündigung. – Freiburg: Herder 1990. 125 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-451-21841-0

Mit verständlicher Sprache führt Renker, Leiter des Instituts für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg, anhand der fünf großen Gestalten – Amos, Hosea, Jesaja, Deutero-Jesaja – in die alttestamentliche Prophetie ein. Dem Vf. ist sehr daran gelegen, auf die Berufung, die Botschaft und die wichtigsten Texte der Propheten einzugehen. Besonders die Gedankenwelt des Umfeldes Israels wird hinreichend beleuchtet, so daß dem Leser eine wichtige Einordnung in die Eigenart biblischer Prophetie geboten wird. Die gut ausgewählten Bilder runden das für Religionslehrer und in der Verkündigung stehende Mitarbeiter/Innen gedachte Werk ab. M. R.

Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag, hg. v. Günter R i ß e u. a. – Paderborn: Bonifatius 1996. 1115 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-87088-914-4

Im begrenzten Rahmen dieser Zeitschrift können gerade FSen nicht so vorgestellt werden, wie sie es verdient hätten. Das gilt ganz besonders für die FS für den Bonner Fundamentaltheologen Hans Waldenfels, erarbeitet von Schülern, Kollegen und Freunden. Unter den rund achtzig Vf.n sind viele Namen bekannter, „hochkarätiger" Autoren, so daß schon von daher hohe Qualität gewährleistet ist. Aber auch viele Aufsätze von Vf.n, die bisher wenig publiziert haben, sind wirkliche Fündlein. In seinen vier Teilen (I. Standorte – Wegweisungen; II. Begegnungen; III. Auf den Weg gesandt; IV. Weggestaltungen) kreisen die Beiträge des Buches, dem Lebensopus von Waldenfels angemessen, um fundamentaltheologische Fragen, und eine Theologie der Religionen bzw. das Gespräch zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen, um Mission und Fragen aus dem Bereich der Kultur. H. E. W.

Strecker, Georg: **Theologie des Neuen Testaments,** bearb., ergänzt und hg. Friedrich Wilhelm H o r n. – Berlin / New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter 1995. XIV, 741 S. (de Gruyter Lehrbuch), brosch. DM 78,00 ISBN: 3-11-014896-X

In diesem Bd stellt der Hg. die umfassenden Vorarbeiten G. Streckers zu einer Theologie des Neuen Testaments zusammen und führt sie an einigen Stellen weiter aus. Das posthum veröffentlichte Werk zeigt in einem chronologischen Durchgang durch die Schriften des Neuen Testaments, welche individuellen theologischen Konzeptionen auffindbar sind; die Vorgehensweise berücksichtigt dabei durchweg die Endfassung der Texte, steht also unter einer redaktionsgeschichtlichen Perspektive. Dabei werden synchron die jeweiligen theologischen Eigenarten der neutestamentlichen Autoren gewürdigt, gleichzeitig aber auch diachron auf die dahinterstehenden Traditionsstoffe geblickt. Den einzelnen Kap.n werden jeweils aktuelle Literaturangaben vorangestellt, so daß sich insgesamt eine lesenswerte Gesamtdarstellung neutestamentlicher Theologien ergibt. A. L.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3, 1996. Hg. v. J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Freiburg/CH: Paulus 1996, kart. sFr 35,00 ISSN: 0016-0725: 287–303: McEvoy, James: Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik; 304–323: Imbach, Ruedi: Notule sur le commentaire du *Liber des causis* de. Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin; 324–334: Petrus, Klaus: Analyse und Kontext des Wachsbeispiels bei Descartes; 335–349: Schällibaum, Urs: Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas, *Autrement qu'être*; 350–367: Witschen, Dieter: All Human Rights for All. Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte; 368–387: Viviano, Benedict T.: The Spirit in John's Gospel: A Heglian Perspective; 388–419: Klöckener, Martin: Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – ein altes Problem mit neuer Brisanz; 420–435: Müller, Wolfgang W.: Die Salbung Christi – ein Stück vergessener Christologie?; 436–448: Pfüller, Wolfgang: Warum . . .? Einige Überlegungen zum Problem der Theodizee; 449–458: Zimmermann-Acklin, Markus: Tun und Unterlassen. Ein Beitrag von Dieter Birnbacher zu einem bedeutenden Problem ethischer Handlungstheorie; 459–472: Pahus de Mortanges, Elke: Apologetik als „Begründungswissenschaft der Theologie"; 473–487: De Pisón Liébanas, Ramón M.: La maternité de Dieu selon Maurice Zundel;

Musik – Genie – Ethik. Albert Schweitzer, Charles-Marie Widor, Louis Vierne. Hg. v. Peter Reifenberg / Wolfram Adolph. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996. 212 S. (Mainzer Perspektiven, Orientierungen, 2), kart. DM 14,00 ISSN: 0947-692-X: 20–40: Schultz, Hans Jürgen: Liebende Vorwegnahme der Zukunft. Albert Schweitzers Weltmodell; 41–52: Grätzel, Stephan: Albert Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants; 53–72: Grässer, Erich: „Die ethische Denk-Religion" – Albert Schweitzers Ablehnung einer „doppelten Wahrheit" in seinen Nachlaßschriften; 74–90: Schützeichel, Harald: Im Einklang mit dem Unendlichen. Musik und Ethik bei Albert Schweitzer; 91–104: Schnorr, Klemens: Albert Schweitzers Vorstellungen vom Bachspiel; 105–107: Roth, Daniel: Die erste Begegnung von Charles-Marie

Widor und Albert Schweitzer in Paris; 111–125: LADE, Günter: Zur Biographie Charles-Marie Widors (1844–1937). Intellektuelle Persönlichkeit in unterschiedlichen Facetten; 127–151: HIEMKE, Sven: Das Bach-Verständnis Charles-Marie Widors; 152–175: FERRARD, Jean: Die „Heilige Tradition" von Hesse bis Dupré. Kritische Aspekte zur „Lemmens-Tradition"; 176–184: REIFENBERG, Peter: Charles-Marie Widor – Der Organist als Mystagoge: Ein Gedanke zur Diskussion; 187–202: LADE, Günter: Louis Vierne: Vision – Tragik – Genie. Ein Lebensbild; 204–207: SEIDEL, Walter: Final. Kirchenmusik als kultureller Auftrag der Kirche;

Politik – Bildung – Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag. Hg. v. Theo Stammen / Heinrich Oberreuter / Paul Mikat. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 1996. XXIII, 728 S., Ln DM 148,00 ISBN: 3-506-75603-6: 3: WALSER, Martin: Ursprünglich verbunden. Hans Maier zum Geburtstag; 4: KUNZE, Reiner: Guter Geist. 5–8: EVERSING, August: Hans Maier; 9–11: KOHL, Helmut: Hans Maier zum 65. Geburtstag; 12–18: WAIGEL, Theo: Begegnungen Hans Maier zum 65. Geburtstag; 19–24: VOGEL, Bernhard: „ridentem dicere verum"; 25–29: KRONENBERG, Friedlich: Begegnungen mit Hans Maier; 30–32: GLÜCK, Alois: Hans Maier; 33–36: HELBIG, Hanno: Hans Maier; 37–39: HUMMEL, Bertold: Begegnungen mit Hans Maier; 40–41: WACHTER, Emil: Hans Maier; 42–44: BERGER, Julius: Innenräume; 45–57: ROEGELE, Otto B.: Weggenossenschaft – Begegnungen in Wissenschaft, Kirche und Presse; 61–70: STAMMEN, Theo: Lukian in der politischen Ideengeschichte; 71–85: BALDINI, A. Enzo: Adlige und Bauern in den Schriften Johann Eberlins: ein Reformator zwischen Erasmus und Luther; 87–95: VALENTIN, Jean-Marie: Die dramatischen Meditationen der Münchener Jesuiten des 18. Jahrhundert. Zum Problem ihrer poetischen Legitimation; 97–107: BLICKLE, Peter: Gute Polizei oder Sozialdisziplinierung; 109–115: REPGEN, Konrad: Ein Schulaufsatz zum Thema „Frieden" (1648/49); 117–128: SCHMITT, Eberhard: „Ein Zwerg schultert die Erde." Überlegungen zur Vergleichenden europäischen Überseegeschichte; 129–151: SCHIERA, Pierangelo: Schrift(lichkeit) und Melancholie als mögliche Legitimationsfaktoren der modernen Politik; 153–162: BALLESTREM, Karl Graf: Auf dem Weg zur Weltrepublik? Überlegungen im Anschluß an Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795); 163–170: STOLLEIS, Michael: Juristenbeschimpfung, oder: Juristen, böse Christen; 171–176: HOFMANN, Hasso: Recht, Moral, Ethos; 177–196: MÖCKL, Karl: Monarchie und Republik Bayern. Zur Bedeutung der Bamberger Verfassung von 1919; 197–207: BRACHER, Karl Dietrich: Das Doppelgesicht der zwanziger Jahre; 209–219: HOLLERBACH, Alexander: Gustav Radbruch: neu- und wiedergelesen; 221–234: BAUMGÄRTNER, Raimund: Vom Kaplan zum Ministerialrat. Joseph Roth – eine nationalsozialistische Karriere; 235–239: GROSSER, Alfred: Der geschichtliche Zufall brachte Freiheit. Deutschland, Frankreich, Europa: Erkenntnisse über die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg; 241–259: WEINACHT, Paul-Ludwig: Föderalisierungspolitik der Besatzungsmächte in Deutschland (1945–1947). Warum wurde das Land Baden nicht wiederhergestellt?; 261–273: MÖLLER, Horst: Erinnerungsbilder und Zukunftserwartungen. Der 8. Mai 1945 in der Perspektive des 20. Jahrhunderts; 275–280: DENZER, Horst: Das Gedenken des 20. Juli 1945 in gesamtdeutscher Sicht; 281–289: MORSEY, Rudolf: Heinrich Brünings zweite Emigration aus Deutschland 1955; 291–294: HÄTTICH, Manfred: Staat und Gesellschaft – eine unmögliche Beziehung?; 295–301: SONTHEIMER, Kurt: Rückzug des Staates?; 303–316: GEBHART, Jürgen: Liberalismus und Kommunitarismus: Über einige Aporien des gegenwärtigen Theorie-Diskurses; 317–326: HOCEVAR, Rolf K.: Neue Wege der Verfassungstheorie; 327–339: HÄBERLE, Peter: Ein „Zwischenruf" zum Diskussionsstand in der deutschen Staatsrechtslehre. Geburtstagsblatt für Hans Maier; 341–346: LERCHE, Peter: Staatspraxis und Verfassungsgerichtsbarkeit; 347–352: BISER, Eugen: Die unverstandene Wende; 353–360: JÄGER, Wolfgang: Kanzlerdemokratie im Einigungsprozeß 1989/90; 361–375: OBERREUTER, Heinrich: Medien als Akteure des Wandels: Zur Rolle des Fernsehens bei der Wende; 377–387: SCHWARZ, Hans-Peter: Wiedervereinigung, Vereinigung, Eingliederung, Restauration, Systemwechsel – einige Paradigmen zur Interpretation des Umbruchs 1989/90; 389–397: VEEN, Hans-Joachim: Mehr Bewegung als in den Fünfzigern. Parteienentwicklungen fünf jahre nach der Vereinigung; 399–406: LINK, Werner: Machtgleichgewicht und Integration: Begriffstheoretische Vorüberlegungen zur europäischen Neuordnungsproblematik; 407–421: BARTOSZEWSKI, Wladyslaw: Polen und Deutsche in Europa: An der Schwelle einer neuen Ära; 423–432: KIMMEL, Adolf: Nation, Republik, Verfassung in der französischen politischen Kultur; 433–441: HÜBNER, Emil: Britisches Unterhaus und amerikanischer Kongreß auf dem Weg zur Mitte. Parlamentstypen im Wandel; 443–451: KROSIGK, Friedrich von: Panamà Hispano – Panamà Americano. Der Isthmus von Panamy im Transformationsprozeß der spanischen und nordamerikanischen Expansion; 453–461: MOLS, Manfred: Über den Export der Demokratie. Ein Diskussionsbeitrag im Grenzgebiet zwischen Staatstheorie, Außenpolitik und internationalen Beziehungen; 465–473: KASPAR, Walter: Christliches Menschenbild und die Zukunft Europas. Heutige Herausforderungen an Erziehung und Bildung aus kirchlicher Perspektive; 475–481: FRÜHWALD, Wolfgang: In der Mitte der Zeit. Zur gesellschaftlichen Verantwortung der Geisteswissenschaften; 483–490: MATZ, Ulrich: Universität als Politikum; 491–499: ZACHER, Hans F.: Vom Sinn außeruniversitärer Forschung; 501–513: VOSSENKUHL, Wilhelm: Moralische Ansprüche der Natur; 515–524: MIKAT, Paul: Vorüberlegungen zu einem „Lexikon der Bioethik" der Görres-Gesellschaft; 525–531: SKÁLA, Emil: Zweisprachigkeit und Motivation zur mehrsprachigen Erziehung in der Tschechischen Republik; 533–544: SUTOR, Bernhard: „Politische Katechese". Zur Perversion politischer Bildung in der Staatsbürgerkunde der DDR; 545–551: FRIEDRICH, Heinz: Hat die „klassische" Bildung ausgedient? Der Deutschunterricht als kulturschöpferischer Faktor der Gesellschaft; 553–560: BAUER, Roger: Die ‚tragédie classique' und ihre Metamorphosen im Zeitalter Voltaires; 561–568: KIESEL, Helmuth: Todesfuge oder Todestango? Überlegungen zum Titel und zur Struktur von Paul Celans Gedicht ‚Todesfuge'; 571–580: LEHMANN, Karl: Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen – Demokratie und Menschenbild; 581–588: ROVAN, Joseph: Überlegungen zum Thema „Kirche und Demokratie"; 589–596: ZÖLLER, Michael: Kulturprotestantismus als Religionssoziologie. Weber, Troeltsch und der Katholizismus; 597–611: ROTH, Elisabeth: Ökumenische Begegnung in memoriam sanctorum; 613–626: BÜRKLE, Horst: „Ich kann nicht verstehen, woher der Zwist kommt ..." ‚Archaisches' im Verhältnis von Religion und Politik; 627–634: LOBKOWICZ, Nikolaus: Zur Problematik des „Fundamentalismus"; 635–651: SPIEKER, Manfred: Die Kirchen im postkommunistischen Transformationsprozeß; 653–659: SCHEID, John: Religion und Staat im alten Rom; 661–671: CAMPENHAUSEN, Axel von: Kruzifixe und religiöse Symbole in der öffentlichen Schule; 673–687: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Die Rede vom Heiligen im Rahmen der Universität. Oder: Über die Legitimität des Illegitimen; 689–705: MORITA, Akira: Staat und Religion in der japanischen Verfassung. Ein kulturvergleichender historischer Überblick;

Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5.–9. April 1995 in Freising. Hg. v. Thomas Bremer. – Bonn: Zentralstelle Weltkirche 1996. 216 S. (Projekte, 2) ISBN: 3-928214-80-2: 9–32: KRIŠTO, Jure: Katholische Kirche und kroatischer Staat; 33–77: EKMEČIČ, Milorad: Kirche und Nation bei den Kroaten; 79–86: DŽAJA, Srećko M.: Das politische Denken des Alija Izetbegović; 87–98: TERZIĆ, Slavenko: Religion und Staat bei den Moslems; 99–107: KALEZIĆ, Dimitrije: Die Geschichte und die Situation der Orthodoxie im ehemaligen Jugoslawien; 109–125: BOGOVIĆ, Mile: Staat und Kirche in der serbischen Orthodoxie; 127–141: BOECKH, Katrin: Die Darstellung der Religion und Nation in „Glas Koncila"; 143–150: HÄRTEL, Hans-Joachim: Die Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche in „Pravoslavlje"; 151–160: PAULWITZ, Michael: Nation und Religion in „Preporod"; 161–171: STOBBE, Heinz-Günther: Vorurteile – Stereotype – Feindbilder. Anmerkungen zu einem zentralen Problemfeld sozialer Beziehungen; 173–186: ROLOFF, Ralf: Prinzipien der OSZE für Fragen der Konfliktlösung und des Zusammenlebens mit Minderheiten; 187–204: TROEBST, Stefan: Frühwarnung, präventive Diplomatie und Krisenmanagement der KSZE/OSZE in Osteuropa. Die Langzeitmission in Makedonien und Moldava aus der Binnensicht; 205–213: TAYLOR, John: Vermittlungsbemühungen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), in Zusammenarbeit mit dem Rat der europäischen Bischofskonferenz (CCEE), dem Ökumenischen Kirchenrat (ÖRK) und dem Lutherischen Weltbund (LWB);

Theologie der Gegenwart 39, 4/1996. Hg. v. Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1996, kart. DM 15,40 ISSN: 0342-1457: 242–255: BEINERT, Wolfgang: Ökumene und Ökumenismus. 30 Jahre nach dem Vaticanum II; 256–271: STÖHR, Martin: In der Ethik konsensfähig?; 272–276: WINDISCH, Hubert: Pastoralporetik. Der pastoraltheologische Dienst an der Seelsorge in der Bedrängnis; 277–284: STENGER, Hermann M.: 53 Zeilen Drewermann. Analyse und Stellungnahme; 285–290: JOCKWIG, Klemens: Mitten im Leben sind wir von Gott umfangen? Lebensgeschichte als Heilsgeschichte; 291–307: FURGER, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (III.) Versuch einer Trendbestimmung 30 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils (Einzelanalyse);

Theologische Zeitschrift 4, 1996. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1996 ISSN: 0040-5701: 289–297: BÄCHLI, Otto: Verhinderung von Kriegen. Ein Beitrag zur Prophetie im Alten Testament; 299–325: OEMING, Manfred: Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (I Kön 19); 326–346: BUSKE, Thomas: Gottes Wort. Die Predigt des Evangeliums als Gericht und Gnade in einem. Zu den theologischen Grundentscheidungen in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften; 347–376: KERN, Udo: Freiheit als Vermächtnis der Reformation;

Zeitschrift für katholische Theologie 4, 1996. Hg. v. d. Prof. SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1995, kart. öS 239,00 ISSN: 0342-1457: 441–467: ZIEBERTZ, Hans-Georg: Hierarchie und Demokratie in der Kirche. Eine empirische Untersuchung unter Theologiestudierenden; 468–487: DIRSCHERL, Erwin: Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emanuel Levinas; 488–505: MEYER, Hans Bernhard: Sinn und Sinngestalt der Eucharistie. Würdigung einer Neuerscheinung;

Bibelwissenschaft

Biblica. Vol 77 Fasc. 3. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1996., kart. Lit 75 000 ISSN: 0006-0887: 305–329: WRIGHT, David P.: Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden; 330–348: WEBER, Kathleen: Wisdom False and True (Sir 19,20–30); 349–374: SMITH, Stephen H.: Bethsaida via Gennesaret: The Enigma of the Sea-Crossing in Mark 6,45–53; 375–397: DANOVE, Paul: The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15,40–41.47; 16,1–8); 398–416: LAMBRECHT, Jan: Paul's Appeal and the Obedience to Christ: The Line of Thought in 2 Corinthians 10,1–6; 417–424: VORNDRAN, Jürgen: Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b–18);

Revue Biblique N°4 Octobre 1996, Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française, Paris: Librairie Lecoffre 1996, kart. FF 270,00 ISSN: 0035–0907: 481–516: WYATT, N.: Les mythes des Dioscures et l'idéologie royale dans les littératures d'Ougarit et d'Israël; 517–545: MALUL, Meir: Was David involved in the Death of Saul on the Gilboa Mountain?; 546–560: AUWERS, Jean-Marie: Le Psaume 132 parmi les graduels; 561–580: RIEPL, Christian: Satz- und Metasatzbezeichnung in BH^{t}. Probleme, Lösungen und Änderungen; 581–591: KALLAI, Zecharia: Samuel in Qumrân. Expansion of a Historiographical Pattern (4QSam^{a}); 592–600: PUECH, Emile: Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 = 1 Hénoch 103 et 105;

Neues Testament

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium. Hg. v. Thomas Söding. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 195 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 163), kart. DM 59,00 ISBN: 3–460–04631–7: 91–118: BACKHAUS, Knut: „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus; 11–63: SÖDING, Thomas: Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie; 63–90: SCHOLTISSEK, Klaus: Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus; 119–150: KAMPLING, Rainer: Das Gesetz im Markusevangelium; 151–165: KERTELGE, Karl: Jüngerschaft und Nachfolge. Grundlegung von Kirche nach Markus; 167–195: SÖDING, Thomas: Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik;

Neueste Kirchengeschichte

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993). Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: Grünewald 1997. 285 S., kart. DM 92,00 (Bde 1–3) ISBN: 3–7867–1954–3: 9–18: DUSSEL, Enrique: Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext; 19–29: RICHARD, Pablo: Die ursprünglichen Kernstücke der Befreiungstheologie; 31–61: LIBANIO, João B.: 25 Jahre Theologie der Befreiung. Ein Überblick über die Entwicklungen in der systematischen Theologie und Spiritualität; 61–69: KANINGS, Johan: Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II. Vatikanum; 71–83: TRAINE, Martin: Befreiung des Textes. Befreiungstheologie und Rezeptionstheorie; 84–111: OLIVEROS, Roberto: Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika; 112–127: MCGOVERN, Arthur: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in den USA; 128–146: ABASCAL-JAEN, Adolfo: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Spanien, Frankreich und den Niederlanden: die lateinamerikanische Befreiungstheologie als Möglichkeit, seine Wurzel neu zu erschaffen; 147–157: TESE, Nyeme: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Afrika: Die Befreiung in der Befreiungstheologie. Standpunkt eines afrikanischen Theologen; 158–175: WILFRED, Felix: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Asien: Asien und die Befreiungstheologie; 177–190: CASTILLO, Fernando: Zur Artikulation in der Sozialwissenschaft: die Befreiungstheologie und die Sozialwissenschaften; 191–219: HINKELAMMERT, Franz J.: Zur Artikulation in der Ökonomie: Die Befreiungstheologie im wirtschaftlich-sozialen Kontext Lateinamerikas: Wirtschaft und Theologie oder die Irrationalität des Rationalisierten; 220–243: GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis: Zur Artikulation in der Literatur: Die Kontextualisierung der Befreiungstheologie im iberoamerikanischen Roman; 244–266: FORNET-BETANCOURT, Raúl: Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie; 267–282: KREUTZ, Lúcio: Zur Artikulation in der Pädagogik: Die Beziehung zwischen Befreiungstheologie und Schulprozeß in Brasilien;

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: Grünewald 1997. 381 S., ISBN: 3–7867–1955–1: 11–24: MAIER, Martin: Differenzierung theologischer Diskurse: Ideologiekritik oder Hören auf das Volk?; 25–44: GIRARDI, Giulio: Das Volk als theologisches Subjekt?; 45–58: TÁMEZ, Elsa: Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung; 59–94: GIRARDI, Giulio: Die indianischen Völker als Subjekte der Theologie; 95–111: VIGIL, José María: Die Option für die Armen; 113–125: SIEVERNICH, Michael: Von der Utopie zur Ethik (Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez); 127–146: HOORNAERT, Eduardo: Befreiungstheologie und Volksreligion: Die Frage der Verständigung; 147–160: TRAINE, Martin: Befreiungstheologie und Kritische Theorie; 161–183: PIXLEY, Jorge: Die Lektüre der Bibel in der Theologie der Befreiung; 187–213: SOBRINO, Jon: Die Theologie und das „Prinzip Befreiung". Reflexion aus El Salvador; 217–236: HOUTART, François: Aus europäischer Sicht: Soziale Beziehungen auf globaler Ebene; 237–258: GALLARDO, Helio: Aus lateinamerikanischer Sicht: Lateinamerika in den 90er Jahren; 259–276: WAGUA, Aiban: Indianische Theologien?; 277–289: RODRIGUES DA SILVA, Marcos: Afroamerikanische Identität als Herausforderung für die Theologie der Befreiung; 291–323: PILAR AQUINO, María: Lateinamerikanische Feministische Theologie; 325–338: DRÍ, Ruben: Die Theologie der historischen Erinnerung; 339–349: BOFF, Leonardo: Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?; 351–360: ARCE, Reinerio: Zu einer ökumenischen Theologie; 361–381: FORNET-BETANCOURT, Raúl: Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung;

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: Grünewald 1997. 174 S., ISBN: 3–7867–1956–X: 9–25: METTE, Norbert / STEINKAMP, Hermann: (Kreative) Rezeption der Befreiungstheologie in der praktischen Theologie; 27–40: HEIDEMANNS, Katja: Die feministisch-theologische Rezeption lateinamerikanischer Theologie der Befreiung in Deutschland; 41–66: KRUIP, Gerhard: Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland; 67–80: GOLDSTEIN, Horst: Rezeption und Bedeutung der Befreiungstheologie in Deutschland am Beispiel des konziliaren Prozesses in Berlin; 81–111: DIETSCHY, Beat: Mehr Salz? Theologie der Befreiung im konziliaren Prozeß; 113–128: RAMMINGER, Michael: Kirchenkritische Bewegungen in der BRD und Theologie der Befreiung; 129–144: ROTTLÄNDER, Peter: Die Armen zuerst. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung bei Misereor; 145–162: MÜLLER, Andreas: Beitrag der Missionszentrale der Franziskaner (MZF) zur Rezeption der Befreiungstheologie in Deutschland; 163–174: COLLET, Giancarlo: Für die einen Hoffnung – für die anderen Befreiung? Bemerkungen zur Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie;

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft. Hg. v. Thomas Brose. – Leipzig: St. Benno 1996. 342 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3–7462–1182–4: 17–29: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Die Nation. Jenseits von Herkunft, Muttersprache und Religion; 30–37: SCHWAN, Gesine: Die Last zweier Vergangenheiten; 38–48: THIERSE, Wolfgang: Bewältigte Vergangenheit?; 49–56: BARING, Arnulf: Beharrliche und mutige Verteidigung der Freiheit. Wandel durch Vertrauen; 57–60: REICH, Jens: Wir haben die Käfigtür selbst geöffnet; 61–80: BROSE, Thomas: Umstrittene Idee. Zur Diskussion um Sozialismus und Menschenrechte; 81–89: SCHÄFER, Bernd: Staat und Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945–1989; 90–107: SCHRÖDER, Richard: Staat und Evangelische Kirche in der DDR; 108–118: ZONKER, Norbert: Strukturen der Katholischen Kirche in Deutschland; 119–130: KIRCHNER, Hubert: Strukturen der Evangelischen Kirche in Deutschland; 131–142: RACHWALSKI, Bernhard: Von der kommunistischen Religionspolitik zu den Kirchenverträgen der neuen Länder; 143–155: ISRAEL, Jürgen: Kein schöner Land in dieser Zeit. Heimat durch Sprache; 156–165: BRAUN, Wilhelm: Vierzig Jahre nur Siege. Sprache und Sprachgebrauch im realsozialistischen Staat; 166–168: LANGE, Hartmut: Assoziation. Von der Kraft der Kunst; 169–174: RATHENOW, Lutz: Deutschland treibt durch meine Träume. Dichter und Vereinigung; 175–181: BERESKA, Henryk: Polen war für mich der Westen. Die Kultur des Nachbarn als Freiraum; 183–196: FEIEREIS, Konrad: Schwieriger Übergang. Kirchliche Verkündigung unterwegs zum Menschen; 197–216: FOELZ, Siegfried: Der schwierige Prozeß des gesellschaftlichen Wandels; 117–224: LAURIEN, Hanna-Renate: Christlicher Glaube und politische Existenz; 225–238: REICHE, Steffen: Braucht Wissenschaft Religion?; 239–248: LÖHR, Mechthild E.: Kirche, Kommunikation und Medien; 249–262: WILHELM, Lorenz: Probleme des wirtschaftlichen Aufbaus in den neuen Bundesländern; 263–270: REMMERS, Werner: In Verantwortung vor Gott. Der Gottesbezug in der Präambel der Niedersächsischen Verfassung; 271–282: STERZINSKY, Georg Kardinal: „Asyl in der Kirche"; 283–291: BISER, Eugen: Umstrittenes Kruzifix. Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes; 292–302: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa; 305–313: Deutsches Neuland. Podiumsdiskussion an der Humboldt-Universität – Schwerpunkte: Jugendweihe, Jugend und Religion / Der Gottesbezug des Grundgesetzes; 314–327: STRAUBE, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der SBZ/DDR 1945–1953; 328–335: DRESCHER, Torsten: Katholische Studentengemeinde vor und nach 1989;

Fundamentaltheologie

Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie. Hg. v. Hans Jürgen Luibl. – Wien: Passagen Verlag 1996. 220 S. kart. DM 49,80 ISBN: 3–85165–190–1: 15–64: TRACK, Joachim: Theologie am Ende – am Ende der Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard; 65–84: BÜHLER, Pierre: Hermeneutik, postmodern gesehen – Postmoderne, hermeneutisch gesehen; 85–130: BAUKE-RUEGG, Jan: „Nur ein paar Deut" – Andeutungen zum Verhältnis von Gott und Postmoderne; 133–153: LUIBL, Hans Jürgen: Post-Scriptum. Nach-reformatorische Leseversuche; 155–175: BRANDNER, Tobias: Der pragmatische Wiedereinordnungsversuch postmoderner Phänomene; 177–199: FRIEDAUER, Ernst: Ende der Geschichte; 201–220: GRIMMER, Karl F.: Nach dem Ende der Geschichte – die Nachgeschichte;

Theologiegeschichte

Johann Adam Möhler (1796–1838) Kirchenvater der Moderne. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hg. v. Harald Wagner. – Paderborn: Bonifatius 1996. 208 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 20), kart. DM 48,00 ISBN: 3–87088–939–X: 13–33: REINHARDT, Rudolf: Zur Möhler-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert; 35–49: WAGNER, Harald: Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils; 51–69: CONZEMIUS, Victor: Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende; 57–97: BIEMER, Günter: Leben als *das* Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman; 99–117: MÜLLER, Gerhard Ludwig: Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers; 119–136: SCHEELE, Paul-Werner: Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil; 137–166: RIEGER, Reinhold: Johann Adam Möhlers Auslegung des Römerbriefs und seine theologische Hermeneutik; 167–175: KLEIN, Aloys: Das Lutherbild Johann Adam Möhlers; 177–202: STRIET, Magnus: „Wer dürfte eine Theodizee wagen?" (J. A. Möhler) – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontrovers-

theologisches Problem; 203–208: WAGNER, Harald: Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposion in Paderborn;

Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 19. bis 21. Oktober 1995. Hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1996. XV, 200 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 23), kart DM 58,00 ISBN: 3-7902-1364-0: 3–20: SANTINELLO, Giovanni: In welchem Sinne versteht Cusanus Charakter und wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele im Menschen? Wie versteht er demzufolge den Tod; 21–70: KREMER, Klaus: Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele; 71–87: MEINHARDT, Helmut: Das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi nach Cusanus, ineins damit sein Verständnis der Auferstehung der Toten; 89–117: REINHARD, Klaus: Christus – Richter der Lebenden und der Toten; 119–138: HAGEMANN, Ludwig: Die „letzten Dinge" in der Sicht des Korans: Sterben und Weiterleben in islamischer Deutung; 139–163: SENGER, Hans Gerhard: Das Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Auferstehung der Toten; 165–188: EULER, Walter Andreas: Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion;

Ökumenische Theologie

Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch. Hg. v. Udo Hahn / Marlies Mügge. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. 208 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7887-1598-7: 9–15: HAHN, Udo: Die römisch-katholische Luther-Rezeption in den Jubiläumsjahren 1983 und 1996. Eine Bilanz ausgewählter Stellungnahmen; 16–26: HUBER, Wolfgang: Gottesdienst und Dienst am Nächsten – bei Luther und bei uns; 27–38: KNUTH, Hans Christian: Das Schriftprinzip der Reformation als Basis des ökumenischen Dialogs; 39–51: LEHMANN, Karl: Neu mit Martin Luther im Gespräch – am Beispiel seiner Katechismen; 52–64: MÜGGE, Marlies: Die ernsthafte Prüfung der Gewissen – Luthers Theologie von Buße und Beichte; 64–75: MÜLLER, Gerhard: „Was Christentum treibet" – Luther als Ärgernis und Anstoß; 76–86: PANNENBERG, Wolfhart: Der „Vater im Glauben" – Luthers ökumenische Aktualität; 87–113: PAPANDREOU, Damaskinos: Luther – „nostra res agitur"; 114–121: PAWLAS, Andreas: Reformatorisches Erbe und russische Orthodoxie – Kooperationen und Konfrontationen am Beispiel Livlands; 122–144: PESCH, Otto Hermann: Was hat Luther den Katholiken (noch) zu sagen? – Eine Art Nachruf; 145–155: RAEM, Heinz-Albert: Lehrer und Vater im Glauben? – Martin Luther aus katholischer Sicht; 156–170: ROGGE, Joachim: Kirchenbegriff und Schriftverständnis in Luthers Spätschriften als Beitrag zum Ökumenischen Dialog; 171–184: SCHEELE, Paul-Werner: „Eingeleibt und vereinigt mit allen Heiligen" – Martin Luthers Zeugnis von der Gemeinschaft der Heiligen in seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben; 195–205: THIEDE, Carsten Peter: Luther, Tyndale und die reformatorische Ökumene;

Amt Eucharistie-Abendmahl. Gelebte Ökumene. Hg. v. Horst Schwörzer. – Leipzig: St. Benno 1996. 120 S., brosch. DM 16,80 ISBN: 3-7462-1187-5: 13–15: VOGEL, Wieland: Auf dem Weg zur Einheit – ein Vorwort; 17–25: KÖNIG, Franz: Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs der Religionen; 26–40: JORISSEN, Hans: Das Amt in der Kirche von morgen – Erwägungen aus katholischer Sicht; 41–49: LINK, Hans-Georg: „Das Amt in der Kirche von morgen." Sieben Fußnoten aus evangelischer Sicht; 50–65: JORISSEN, Hans: Eucharistie – Abendmahl in ökumenischer Perspektive; 66–90: MEYER, Harding: Abendmahlsgemeinschaft in evangelisch-lutherischer Sicht; 91–96: ELCHINGER, Léon Arthur: Eucharistische Gastfreundschaft für gemischtkonfessionelle Ehepaare im Elsaß; 97–99: Aufruf der deutschen Bischöfe zum Konzilsbeginn August 1962; 100–109: SCHWÄRZER, Horst: Auf dem Weg zur Ökumene. Eine Zwischenbilanz; 110–119: LINK, Hans-Georg: Den Durchbruch schaffen. Predigt über Lukas 18,10–14;

Moraltheologie

Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert. Hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. VIII, 146 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-7887-1590-1: 1–14: FELDMEIER, Reinhard: Gott als Richter. Zur ethischen Dimension der Eschatologie; 15–25: SCHMID, Herbert: Erwägungen zu Befreiung und moralischer Bindung im Alten Testament; 27–40: KUHN, Jochen: Das letzte Gebot. Gottes Interesse am anderen Menschen; 41–55: HEILIGENTHAL, Roman: Die Wiederentdeckung der ethischen Predigt Jesu. Anmerkungen zum jüdischen Jesusbild; 57–73: WEBER, Klaus: Die Heiligen, ihre Bilder und Legenden – ein Ansporn zu christlicher Lebensführung; 75–83: LEMKE, Friedrich: Freiheit und Verantwortung einer Synode in der Perspektive Calvins; 85–98: SCHNEIDER, Thomas Martin: „Ein bißchen Moral kann nicht schaden . . ." Zur Diskussion um den Religionsunterricht; 99–112: NEY, Heinz-Günther: Selbstverwirklichung – nicht ohne den anderen. Christliches Menschenbild und Transaktionsanalyse im Evangelischen Religionsunterricht der Oberstufe; 113–122: REINERT, Günter: Der Mensch – total verantwortlich? Unterrichtsmedien zur Einführung in das Thema „Verantwortung"; 123–134: SCHIEDER, Rolf: Die Revisionsbedürftigkeit des Säkularisierungstheorems und die Notwendigkeit einer kulturwissenschaftlichen Theologie; 135–146: HOLTMANN, Wilhelm: Rudolf Borchert, Günter Altner und die Evangelische Theologie und Religionspädagogik in Koblenz. Eine punktuelle, subjektive und freundschaftliche Würdigung;

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Theodor AHRENS, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
PD Dr. Edmund ARENS, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Knut BACKHAUS, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Remigius BÄUMER, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten;
Dr. Rolf BECKER, Neuer Graben/Schloß, D-49074 Osnabrück;
Dr. Jutta BICKMANN, Drosselstr. 14, D-48607 Ochtrup;
Prof. Dr. Günter BIEMER, Werthmannplatz 1, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Wolfgang A. BIENERT, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Dr. Thomas BREMER, Schaperstr. 30, D-10719 Berlin;
Prof. Dr. Georg FISCHER, Universitätsstr. 6, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Wilhelm GEERLINGS, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Libero GEROSA, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. DDr. Heinz GIESEN, Waldstr. 9, D-53760 Hennef;
Prof. Dr. Hans GOLLER, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
Dr. Ernst HEINEN, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln (Lindenthal);
Prof. Sergew HABLE SELLASSIE, Franz-Mader-Str. 4, D-80992 München;
Dr. Hans-Jochen JASCHKE, Danziger Str. 52c, D-20099 Hamburg;
Dr. Josef KREIML, Römerstr. 6a, D-93170 Bernhardswald/Kürn;
Prof. Dr. Karl-Josef KUSCHEL, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Ernst LAUBACH, Domplatz 20–22, D-48163 Münster;
Dr. Hubertus LUTTERBACH, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Bernd MOELLER, Herzberger Landstr. 26, D-37085 Göttingen;
Prof. Dr. Peter NEUNER, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl-Wilhelm NIEBUHR, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Hans PÖRNBACHER, Holz 3, D-82409 Wildsteig/Obb.;
Prof. Dr. Hermann REIFENBERG, In der Plies 6, D-55120 Mainz-Mombach;
Prof. Dr. Richard SCHAEFFLER, Halbreiterstr. 2, D-81479 München-Solln;
Prof. Dr. Herbert SCHLÖGEL, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Philipp SCHMITZ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Ferdinand SCHUMACHER, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster;
Georg SCHWIND, Gäßle 6, D-79111 Freiburg;
DDr. Maria-Barbara von STRITZKY, Diekbree 62, D-48157 Münster;
Prof. Dr. Basil STUDER, Piazza dei Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma;
Prof. Dr. Josef SUDBRACK, Unisversitätsstr. 4, A-6020 Insbruck;
DDr. Ludwig WEIMER, An der Isalust 2, D-83646 Bad Tölz;
Martin WICHMANN, Am Sternenkeller 11, D-77933 Lahr;
Prof. Dr. Werner WOLBERT, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Hans ZIRKER, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Brühl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement á
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1995/96

Beilage zum
93. Jahrgang 1997

Habilitationen im akademischen Jahr 1995/96

Fak. Päd., Phil., Psych. der Univ. Bamberg

Wunderlich, Reinhard: Pluralität als religionspädagogische Herausforderung (W. Ritter [Bayreuth] / R. Lachmann / H. Weigelt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Bucher, Rainer: Kirchenbildung in der Moderne. Studien zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (O. Fuchs / E. L. Grasmück)

Wilhelms, Günter: Zwischen Differenzierung und Integration. Reflexionen über die Ordnung moderner Gesellschaft (A. Baumgartner [München] / V. Eid)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Friedrich, Martin: Die preußische Landeskirche im Vormärz. Evangelische Kirchenpolitik unter dem Ministerium Eichhorn (1840–1848) (J. Wallmann / G. Brakelmann)

Herlyn, Okko: „Lehrt und ermahnt einander ..." Studien zu einer Praktischen Theologie des „allgemeinen Priestertums" (W. Gräb / F.-H. Beyer)

Zager, Werner: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen (H. Balz / K. Wengst)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. der Univ. Dortmund

Munzel, Friedhelm: Bibliotherapie und religiöses Lernen. Ein interdisziplinärer Beitrag zur ‚Theologie des Lesens' und zur Innovation des Religionsunterrichts (J. F. Konrad / Baldermann [Siegen] / Ellerbrock [Flensburg])

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Demel, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand (P. Krämer)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Gebauer, Roland: Paulinische Seelsorge. Ein exegetischer Beitrag zur Poimenik (O. Merk / J. Roloff / M. Seitz)

Hütter, Reinhard: Das Pathos der Theologie. Pneumatisch-ekklesiologische Studien zur Theologie als kirchliche Praktik (H. G. Ulrich / A. I. C. Heron)

Wannenwetsch, Bernd: Gottesdienst als Lebensform. Eine Ethik für Christenbürger (H. G. Ulrich / W. Sparn / O. O'Donovan)

FB Ev. Theol. der Joh.-Wolfg.-Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Mittwede, Martin: Religiöse Wurzeln und medizinische Gestalt des Ayurveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (H. Berger / K. Jork / E. Weber)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

Schuster, Josef: Moralisches Können. Studien zur Tugendethik (P. Schmitz / J. Splett)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Trocholepczy, Bernd: Realizing: Newmans inkarnatorisches Prinzip als Beitrag zum Theologie-Praxis-Verständnis der Praktischen Theologie (G. Biemer / G. Greshake)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Emery, Gilles: La Trinité créatrice dans les commentaires de S. Albert et de S. Bonaventure sur les Sentences (kummulative Habil.)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Becker, Uwe: Jesaja – von der Botschaft zum Buch (L. Perlitt / R. G. Kratz / O. Kaiser [Marburg])

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Glessmer, Uwe: Die ideale Kultordnung: 24 Priesterordnungen in den Chronikbüchern, den kalendarischen Qumrantexten und in synagogalen Inschriften (I. Willi-Klein / K. Koch)

Grundmann, Christoffer: Leibhaftigkeit des Heils. Ein missionstheologischer Diskurs über das Heilen in den zionistischen Kirchen im südlichen Afrika (T. Ahrens / T. Koch)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Vinzent, Markus: Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Eusebianer und Markellianer (A. M. Ritter / G. Seebaß / R. Hübner [München])

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Bauer, Emmanuel J.: Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts (Muck / Leinsle [Regensburg] / Winkler [Salzburg])

Pacik, Rudolf: Pensum oder Gebet? Das Brevier im Werk Josef Jungmanns und in den offiziellen Reformen Pius XII. bis zum Vaticanum II (Meyer / Kaczynski [München])

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Fitschen, Klaus: Messalianismus und Antimessalianismus. Geschichte und Nachwirkung einer ostkirchlichen Häresie (R. Staats)

Haustein, Jörg: Das Sprachrohr des nichtultramontanen Katholizismus. Geschichte und Anliegen der katholischen Zeitschrift „Freie Deutsche Blätter" / „Das Zwanzigste Jahrhundert" / „Das Neue Jahrhundert" 1901–1916 (G. Maron / J. Schilling)

Meding, Wichmann von: Luthers Gesangbuch. Ein Beitrag zu seiner differenzierten Theologie (C. Schwöbel / J. Schilling)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Bondolfi, Alberto: Sammelhabilitation Bereich Bioethik (H.-J. Münk / H. Halter)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Sattler, Dorothea: In Beziehung heil werden. Kritische Sichtung und Weiterführung eines soteriologischen Leitgedankens (T. Schneider / S. Knobloch)

Sedelmeier, Franz: Jerusalem – Jahwes Bau. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Psalm 147 (R. Mosis / D. Michel)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Mahlke, Reiner: Die Bedeutung des Heiligen Geistes in afrikanischen unabhängigen Kirchen in Südafrika (H. J. Greschart / G. C. Osthuizen [Südafrika])

Schart, Aaron: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches (J. Jeremias / R. Kessler)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Nestler, Erich: Die biographische Relevanz außeralltäglicher Pneumaerlebnisse. Ein Beitrag zur Religionspsychologie (H. J. Fraas)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Böttigheimer, Christoph: Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt (P. Neuner)

Haering, Stephan: Rezeption weltlichen Rechts im kanonischen Recht. Studien zur kanonischen Rezeption, Anerkennung und Berücksichtigung des weltlichen Rechts im kirchlichen Rechtsbereich aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983 (H. Schmitz)

Müller, Ludger: Der Rechtsbegriff in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung seiner Abgrenzung vom Begriff der Moral (W. Aymans)

Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (H. Döring)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Kirn, Hans-Martin: Deutsche Spätaufklärung und Pietismus – ihr Verständnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748–1822) (M. Brecht / P. Maser)

Peters, Christian: Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1531–1584) (M. Brecht / Hauschild)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Damberg, Wilhelm: Nachkriegskatholizismus und konziliarer Prozeß im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (A. Angenendt / K. Richter)

Lüke, Ulrich: „Als Anfang schuf Gott ..." – Zeit, Evolution, Hominisation in Biophilosophie und Systematischer Theologie (J. B. Metz / J. Werbick / Kuhlmann)

Theol. Fak. Paderborn

Lülsdorff, Raimund: Die Zukunft Jesu Christi. Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht (A. Klein / D. Hattrup)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Rothgangel, Martin: Naturwissenschaft und Theologie. Ein umstrittenes Verhältnis im Horizont religionspädagogischer Überlegungen (W. Sturm / R. Lachmann [Bamberg] / H. Schwarz)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Aussermair, Josef: KONKRETION UND GESTALT. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakralen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt (H. Schmidt-Lauber / A. Birmele)

Bodendorfer-Langer, Gerhard: „Durch dein Blut lebe!" Ez 16 in der rabbinischen Rezeption (E. Zenger [Münster] / G. Stemberger)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Jung, Martin: Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchton. Eine Untersuchung über das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (U. Köpf / J. Mehlhausen)

Schulz-Flügel, Eva: Gregorius Eliberritanus, Epithalamium sive Explanatio in Canticum Canticorum (L. Abramowski / U. Köpf)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Junker-Kenny, Maureen: Die Bedeutung der philosophischen Kritik an Habermas' Handlungstheorie für die Bestimmung eines Begriffs christlicher Praxis (N. Greinacher / D. Mieth)

Tiefensee, Eberhard: Philosophie und Religion bei Franz Brentano (1838–1917) (G. Wieland / P. Hünermann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Leeb, Rudolf: Der Missionsgedanke im frühen Mittelalter. Untersuchungen zu Missionsmotivation und universalmissionarischem Gedanken bis Bonifatius (A. Raddatz / G. Haendler / M. Zelzer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Mate-Toth, András: Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung (P. M. Zulehner / B. Teleki)

Schnider, Andreas: Vom Dialog zum Polylog – am Beispiel der Jugendzeitung „Punkt" (W. Langer / G. Hilger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Fuchs, Guido: Liturgie und Mahlstil. Untersuchungen zu Tischgebet und Tischritual (W. von Arx / R. Zerfaß)

Heininger, Bernhard: Paulus als Visionär (H.-J. Klauck / K. Müller)

Lüdecke, Norbert: Die Grundnorm des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität (R. Weigand / W. Simonis / K. Lüdicke [Münster])

Müller, Stephan: Krisen-Ethik der Ehe. Versöhnung in der Lebensmitte (B. Fraling / J. Schwermer [Paderborn])

Dissertationen im akademischen Jahr 1995/96

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Aginah, Cyprian Igwemadu: The Old Age Insurance as a Socioethical Responsibility (Nigeria in Transition) (A. Rauscher / A. Ziegenaus)

Düren, Peter Christoph: Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre (A. Ziegenaus / J. Piegsa)

Griesmayr, Gudrun: Die eine Kirche und die eine Welt. Die ökumenische Vision Kardinal Augustin Beas (H. Heinz / H. Immenkötter)

Hörwick, Ulrich: Das Denken der Religion. Die „Andacht" in der Religionsphilosophie Hegels (K. Kienzler / A. Halder)

Fak. Päd., Phil., Psych. der Univ. Bamberg

Löffler, Ulrich: Das Erdbeben von Lissabon – Untersuchungen zu seiner Deutung im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts (H. Weigelt / B. Hamm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Hieke, Thomas: Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (H. Irsigler / P. Hoffmann)

Wünsche, Peter: Kathedralliturgie im Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (F. Kohlschein / G. Ruppert)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Hirzel, Martin: Lebensgeschichte als Verkündigung. Joh. Heinrich Jung-Stilling – Ami Bost – Johann Kanne (U. Gäbler)

Huwyler, Beat: Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49 (K. Seybold)

Munz, Regine Beate: Religion als Beispiel: Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive (H. Ott)

Schubert, Benedict: Der Krieg und die Kirchen. Macht, Ohnmacht und Hoffnung in Angola, 1961–1991 (C. Lienemann)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, Benediktbeuren

Güntner, Diana: Das Gedenken mittels Psalmen im Neuen Testament. Zum Psalmengebrauch der frühen Kirche am Modell des Psalms 110 (A. A. Häußling / A. Schilson [Mainz])

Jeggle-Merz, Birgit: Ein Leben für die Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Laacher Benediktiner Athanasius Wintersig und der freie Schriftsteller Ludwig A. Winterswyl (A. A. Häußling / F. Kohlschein [Bamberg])

Inst. f. Ev. Theol. der FU Berlin

Jüngst, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoa

Kraft, F.: Religionsdidaktik zwischen Keuz und Hakenkreuz (Bloth)

Ninomiya, Tadahiro: Das Urchristentum und die Tsou: die vergleichende Forschung über die urchristliche Gemeinschaft und die Tsou-Gemeinschaft in Taiwan (F.-W. Marquardt)

Palmer, Gesine: Ein Freispruch für Paulus: John Tolands Theorie des Judenchristentums (C. Colpe)

Schäberle-Königs, Gerhard: Und sie waren täglich einmütig beieinander (F.-W. Marquardt)

Tippelskirch, Dorothee Célestine von: „Liebe von fremd zu fremd . . ." Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth (F.-W. Marquardt / M. Brocke)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Flogaus, Reinhard: Theosis. Eine Untersuchung der Theologie des Gregorios Palamas und der Aussagen Martin Luthers über die Vergöttlichung des Menschen als Beitrag zum ökumenischen Gespräch (C. Gestrich / U. Wikkert)

Galley, Susanne: Moshe ha-Navi$^{\supset}$. Studien zu Überlieferung und Wirkungsgeschichte der Deutung Moses als Prophet (S. Schreiner [Tübingen] / M. Köckert / P. Welten)

Glöckner, Dorothea: Das erste Problem der Freiheit – gibt es Wiederholung? . . . Eine Studie zum Freiheitsverständnis Sören Kierkegaards – durchgeführt an dessen Werk bis 1846 (W. Krötke / R. Schröder)

Luig, Ulrich: CONVERSION AS SOCIAL PROCESS. A history of missionary Christianity among the Valley Tonga, Zambia (H. Balz / K.-W. Tröger / W. Ustorf [Birmingham])

Metzner, Gabriele: Kompositionsgeschichte des Michabuches (M. Köckert / P. Welten)

du Toit, Davis S.: Theios Anthropos – Anlayse eines semantischen Feldes. Zugleich eine Studie zu seiner Relevanz für die Entstehung der Christologie (C. Breytenbach / U. Wickert / D. Zeller [Mainz])

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Finze, Holger: Von Graubünden an die Wolga. Pfarrer Johannes Baptista Cattaneo (1745–1831) (R. Dellsperger / M. George)

Kocher, Hermann: Schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und offizieller Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933–1948 (R. Dellsperger / M. George)

Neuenschwander, Bernhard: Mystik im Johannesevangelium (U. Luz / S. Vollenweider)

Stricker, Hans: Darstellung und Deutung religiöser Erfahrungen in spontan gemalten Bildern. Pastoralpsychologische Erkundungsstudie zur Korrelation von Symboltheorie und Maltherapie (C. Morgenthaler / C. Barben-Müller)

Wälchli, Stefan: Der weise König Salomo – Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in 1 Kön 3–11 (W. Dietrich / M. A. Klopfenstein)

van Wijnkoop, Marc: „La secte – c'est l'autre?" Rückblicke und Vorschläge zum Sektenbegriff (R. Dellsperger / W. Lienemann)

Kirchl. Hochschule Bethel

Diener, Michael: Walter Michaelis (1866–1953) – ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung (G. Ruhbach / M. Benad)

Lohmann, David: Diakonie-Management. Wirtschaftliche Analysen zur Entwicklung eines Management-Modells in theologischer Gesamtperspektive für diakonische Sozialeinrichtungen (A. Jäger / E. Mechels [Wuppertal] / E. Kahle [Lüneburg])

Ulland, Harald: Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13 (F. Vouga / A. Lindemann)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Baig, Yong-Gi: Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik (G. Brakelmann / W. Gräb)

Berner, Knut: Gesetz in Diskurs. Konsequenzen theologisch-philosophischer Wirklichkeitsdeutung (C. Frey / C. Link)

Foerst, Anne: Künstliche Intelligenz und Theologie. Ein Diskurs und seine Perspektiven auf der Grundlage (der Theologie) Paul Tillichs (C. Frey / C. Link)

Hwang, Duk Hyung: Barths Verständnis der „analogia fidei: Der Weg zur Andersheit Gottes im Diesseits der Welt" (C. Frey / C. Link)

Jacobi, Thorsten: „Christen heißen Freie" – Studien zu Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519 (J. Wallmann / R. Mau [Berlin])

Siebenhüner, Andreas: Perspektiven evangelicher Unternehmensethik. Theoretische Erwägungen in praktischer Absicht (G. Brakelmann / A. Jäger [Bielefeld])

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Korfmacher, Klaus: Romano Guardini. Ekklesiologische Aspekte eines zeugnisstarken Priesters und theologischen Denkers im Hinblick auf das II. Vatikanische Konzil (W. Knoch)

Morawa, Józef: Die communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers (H.-J. Pottmeyer)

Wolff, Ansgar: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne (H.-J. Pottmeyer)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Bock-Fersing, Martin: „Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?" (Mk 8,29) Christliche Fragestellungen im jüdisch-christlichen Gespräch nach 1945 (G. Sauter / M. Honecker)

Degkwitz, Sebastian: Wort Gottes und Erfahrung: Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jh. (G. Sauter / M. Honecker)

Engelke, Matthias Wilhelm: Kierkegaard und das Alte Testament (H. Schröer / W. H. Schmidt)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Bey, Horst von der: Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisierung (H. Waldenfels / G. Bitter)

Dahmen, Ulrich: Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien (H.-J. Fabry / F.-L. Hossfeld)

Hammes, Axel: Der Ruf ins Leben. Die Eschatologie des Johannesevangeliums als exegetisches Problem und im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte (H. Merklein / H.-J. Findeis)

Huber-Rudolf, Barbara: Vom Gottesstaat in die Religionsfreiheit. Beobachtungen zur Reformfähigkeit der Muslime in Europa (H. Waldenfels / G. Höver)

Kleinwächter, Marie-Therese: Das System des göttlichen Kirchenrechts. Der Beitrag des Kanonisten Hans Barion (1899–1973) zur Diskussion über Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts (H. Müller / P. Främer [Eichstätt] / J. Wohlmuth)

Kmiecik, Ulrich: Der Menschensohn im Markusevangelium. Eine synchronische Analyse zu den Menschensohn-Perikopen des Markusevangeliums (H. Merklein / H.-J. Findeis)

Langenfeld, Michael Felix: Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. Pastoralkonferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts (E. Gatz / G. Adriányi)

Poppke, Ilona: Theologie der Entscheidung. Zur Frage des christlichen Glaubens in Postmoderner Zeit (H. Waldenfels / K.-H. Menke)

Velden, Frank van der: Die Feindschädigungsaussagen der Psalmen als Beispiel für eine genretypische literarische Produktion und eine Exegese von Psalm 109 (F.-L. Hossfeld / H.-J. Fabry)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Folo Kafuti, Julius: Konzil oder Synode? Die Spezialversammlung der Bischöfe für Afrika 1994 (P. Krämer)

Hernoga, Jòzef: Das Priestertum. Grundlinien der nachkonziliaren theologischen Diskussion im deutschen Sprachraum (M. Seybold)

Phil.-Theol. Studium Erfurt

Das philosophische Studium Erfurt verleiht seine Promotionen im Auftrag der Universitas Gregoriana, was aus der besonderen Situation der Hochschule erwachsen ist. Daher wurden die dort erstellten Dissertationen bisher nicht in der ThRv angezeigt. Die Dissertationen bis 1992 sind verzeichnet in: Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hg. v. C.-P. März, Leipzig 1993 (EThSt 65), 154–158. Die Dissertationen, die in der Zwischenzeit abgeschlossen wurden, sind unten mit aufgeführt.

Baumgart, Norbert Clemens: Gott, Prophet, Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5) (G. Hentschel / B. Pittner [Juni 1994])

Frank, Günther: Die theologische Philosophie Philipp Melanchtons (1497–1560) (K. Feiereis /L. Ullrich [Juni 1994])

Harmansa, Hans-Konrad: Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1–9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel (C.-P. März / B. Pitter)

Kleiner, Michael: Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Analyse von 1 Sam 28,3–25 (G. Hentschel / B. Pittner)

Scholz, Bernhard: Theorien über Ursprung und Entwicklung der Familie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland (W. Ernst / J. Pilvousek)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Aschoff, Peter: Die Kirche im Leben und Werk von Gottfried Thomasius (Hamm / H. C. Brennecke)

Freudenberg, Matthias: Historia vitae magistra. Karl Barths Göttinger Professur 1921–1925 und die Rezeption der reformierten Theologie in seinen frühen Vorlesungen (Heron / H. C. Brennecke)

Herrmann, Christian: Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (N. Slenczka / Sparn)

Hung-Kil, Chang: Neuere Entwürfe zur Ethik des Neuen Testaments im deutschsprachigen Raum. Ihre Sichtung und kritische Würdigung (O. Merk / J. Roloff)

Langsam, Friedrich: Kon-kretion. Die Predigt Helmut Thielickes im Horizont seiner Biographie und Theologie (M. Seitz / M. Nicol)

Löffler, Ulrich: Das Erdbeben von Lissabon. Untersuchungen zu seiner Deutung im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts (H. Weigelt / B. Hamm)

Nieden, Marcel: Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan (Hamm / Brennecke)

Park, Young Whan: Diakonie und Mission. Eine Studie über die Legitimationsmuster der Inneren Mission, das Hilfswerk und des Diakonischen Werkes unter besonderer Berücksichtigung der missionstheologischen Konzeption Johann Hinrich Wicherns (N.-P. Moritzen / H. Brandt)

Schneider, Ulrich: Theologie als christliche Philosophie. Zur Funktion der biblischen Elemente im Denken des Clemens von Alexandrien (K. Beyschlag / H. C. Brennecke)

Schorn, Ulrike: Ruben (H.-C. Schmitt / G. Wanke)

Stenglein- Hektor, Uwe: Religion im Bürgerleben. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Studie zur Rationalitätskrise liberaler Theologie um 1900 am Beispiel Wilhelm Herrmann (W. Sparn / B. Hamm)

FB Ev. Theol. der Joh.-Wolfg.-Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Albert, Jürgen Peter: Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808–1881) (D. Stoodt)

Feld, Jens: Die Verschuldung von Schülerinnen und Schülern als Beispiel für die Kompabilitätsprobleme der theologischen Topoi von Freiheit und Versuchung (Y. Spiegel / G. Orth)

Kim, Jin: Der Dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkars (E. Weber)

FB Kath. Theol. der Joh.-Wolfg.-Geothe-Univ. Frankfurt/M.

Beuers, Dr. phil. Christoph: Die frühe religiöse Sozialisation von Kindern mit geistiger Behinderung (F. Kaspar / M. Raske)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

Correia Rodrigues Duque, João Manuel: Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz. Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamers (J. Splett / H.-L. Ollig)

Detmer, Martin: Zum offenbarungstheologischen Ansatz bei Wilfried Joest (P. Nauer / E. Kunz)

Gillner, Matthias: Bartholomé de Las Casas gegen die Eroberung des indianischen Kontinents. Das ethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Advokaten der Unterdrückten (P. Schmitz / M. Sievernich)

Häger, Peter: Die preußische Genehmigungspolitik gegenüber den katholischen Männerorden in der Provinz Westfalen zwischen Kulturkampf und Weimarer Verfassung (1887–1919). Untersuchung eines Teilaspektes des preußischen Staatskirchentums im 19. und 20. Jahrhundert (K. Schatz / H. J. Brandt [München])

Ike, Chikodi Jude: The Church as Locus of Man's Encounter with God. A Study of the Theology of Otto Semmelroth and its Implication for the Church in Africa (E. Kunz / M. Kehl)

Kolletzki, Claudia: „Christ is oure verie moder." Das Motiv „Christus, unsere Mutter" im Denken der Julyan of Norwych (W. Löser / G. Switek)

Leal de Assunção Martinho, Teresa Maria: Gott und Wort Gottes in der feministischen Theologie. Bilanz und Anfrage (P. Knauer / E. Kunz)

Möhring-Hesse, Matthias: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktion politisch dimensionierter Nachfolge unter Bedingungen gesellschaftlicher Pluralität (F. Hengsbach / P. Schmitz)

Raueiser, Stefan: Schweigemuster – Über die Rede vom Heiligen Schweigen (J. Splett / M. Schneider)

Sander, Ulrich: Ekklesiologisches Wissen: Kirche als Autorität. Die „Theologische Erkenntnislehre Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne“ (M. Kehl / E. Kunz)

Scharfenecker, Uwe: Die Katholisch-Theologische Fakultät Giessen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (Schatz / Wolf [Frankfurt/M.])

Zúñiga Zúñiga, Miguel Angel: EL HOMBRE RICO Y EL POBRE LAZARO. Envestigación exégetica sobre Lc 16,19–31 (J. Beutler / H.-W. Jüngling)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Bassler-Schipperges, Judith: Gebet aus dem Schweigen. Eine religionsphilosophische Untersuchung zur Gebetssprache (Casper)

Bösl, Anton: Unfreiheit und Selbstverfehlung. Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde (Schockenhoff)

Höffner, Bernhard: Gottesdienst-Vorbereitungs-Kreise. Ihre Existenzberechtigung, Zusammensetzung und Aufgabe bei der Vorbereitung gottesdienstlicher Feiern (vor allem) in der Pfarrgemeinde. Elemente einer liturgiewissenschaftlichen Theorie samt ausgewählten Ergebnissen der „Umfrage Liturgie“ durchgeführt in allen Pfarrgemeinden des Erzbistums Freiburg (Büsse)

Kaiser, Christoph: Theologie der Ehe bei Hans Urs von Balthasar (G. Greshake)

Kieser, Gabriele: Jesus Christus im Armen. Zur Bedeutung der Armut bei Léon Bloy (G. Greshake)

Kohl, Peter: Die Taufpredigt als Intervention. Eine Untersuchung zum homiletischen Ertrag des Interventionsmodells – dargestellt am Beispiel der Taufpredigt (Müller)

Pfaff, Heidemarie: Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1–39 (Ruppert)

Swiatek, Jörg Paul: „Um zu werden was Du bist.“ Überlegungen zu Berufung und Beruf. Theorie und Praxis einer erneuerten Beruf(ung)spastoral (W. Tzscheetzsch)

Tepe, Gerhard: Qualitätssicherung in der stationären Altenhilfe. Eine an Heimbewohnern orientierte empirische Studie zum Qualitätssicherungselement „Einrichtungsziele“ (Pompey)

Valentin, Joachim: Atheismus in der Spur Gottes. Ansätze zu einer Theologie nach Jacques Derrida (Verweyen)

Wohlfarth, Albert: Altenbesuchsdienst und Christliches Menschenbild – eine empirische Evaluationsstudie zur theologisch-psychologischen Qualifizierung Ehrenamtlicher (Pompey)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Arz de Falco, Andrea: Töten als Anmassung – Lebenlassen als Zumutung. Die kontroverse Diskussion um Ziele und Konsequenzen der Pränataldiagnostik. Eine Studie aus ethischer und moraltheologischer Sicht (A. Holdenegger)

Borghi, Ernesto: La vita cristiana è davvero un sacrificio logico? Romani 13–13. Esegesi e linee ermeneutiche (G. Rouiller)

Chardonnens, Denis: Dei providentia circa hominem. Providence divine et condition humaine selon l'Expositio super lob ad litteram de Thomas d'Aquin (J. P. Torrell)

Labeque, Marcel H.: Liberacion y Modernidad. Una relectura de Gustavo Gutierrez (L. Walsch)

Lehmann, Richard: Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Menschen. Ein Beitrag zur theologischen Deutung des menschlichen Antlitzes (C. Schönborn)

Narcisse, Gilbert: Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquinet Hans Urs von Balthasar (J. P. Torrell)

Perez-Torres, Ruben: Classical Pentecostalism in Puerto Rico. History, its Catholic Roots and its Theological Significance (R. Friedli / W. Hollenweger)

Rossier, François: L'intersession entre les Hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu (A. Schenker)

Ruhe, Bernd: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre (G. Vergauwen)

Schmidt, Georg: Der Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vaticanums und dem Codex Juris Canonici (P. V. Aimone)

FB 07 der Univ. Gießen

den Hertog, Cornelius: Studien zur griechischen Übersetzung des Buches Josua (V. Fritz / G. Dautzenberg / Hanhart [Göttingen])

Schmeer, Reinhard: Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union. Evangelische Kirche und CDU/CSU in den ersten Nachkriegsjahren (M. Greschat / H. Berding)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Jeong, Chon-Hun: Die deutsche evangelische Sozialethik und die Demokratie seit 1945. Der Beitrag der EKD-Denkschriften zur Demokratie (D. Lange / E. Busch)

Kim, Panim: Die Heilsgegenwart bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-theologische Untersuchung zu Sündenvergebung und Geistgabe (H. Stegemann / B. Schaller)

Kröger, Heinrich: „Plattdüütsch in de Kerk“ in drei Jahrhunderten Band I: 1700 bis 1900 (C. Bizer / B. Moeller / D. Stellmacher)

Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803–1873). Ein konservativer Kirchenpolitiker und konfessioneller Theologe (I. Mager [Hamburg] / D. Wendebourg / J. Baur)

Pritzke, Frank: Rechtfertigungslehre und Christologie. Eine Untersuchung zu ihrem Zusammenhang in der dogmatischen und homiletischen Arbeit und in den Predigten des jungen Iwand (M. Josuttis / C. Bizer)

Schwertfeger, Stephan: Die absolute Persönlichkeit Gottes in der Theologie Karl Barths (E. Busch / D. Lange)

Tae, Seung-Chul: Die göttliche Ontologie des Menschen bei Karl Barth. Zum „allein möglichen“ Weg einer theologischen Lehre vom Menschen (E. Busch / D. Lange)

Unger, Tim: Kirche und Konfession im Niederstift Münster (B. Möller / D. Wendenbourg)

Walther-Sollich, Tilman: Festpraxis und Alltagserfahrung. Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrhundert (M. Josuttis / C. Bizer)

Waubke, Hans Günter: Pharisäerdarstellungen in der deutschen protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts – Metamorphosen eines theologischen Symbols im Zeitalter historischer Kritik (B. Schaller / H. Stegemann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Esterbauer, Reinhold: Zeit als Vermittlung zwischen Natur und Gott? Wider eine Einheitsdisziplin von Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie (A. Kolb / G. Larcher)

Felix, Gottlieb: Heilige, Heiligkeit und Heiligenverhrung in den Religonsbüchern der ersten bis achten Schulstufe (1971–1991) (E. J. Korherr / H. Windisch)

Holzer, Walter: Besteuerungsmoral. Die Steuermoral des Staates (P. Inhoffen / H. Schwendenwein)

Stromberger, Christian: Die Kärntner Diözesansynode 1971–1972 (H. Schwendenwein/ M. Liebmann)

Unage, Michael: Demystification of Scared Violence. René Girard's Theory of Mimesis, Violence and Sacrifice as a Standpoint for a Dialogue Between Christianity and Melanesian Culture (G. Larcher / K. M. Woschitz)

Wessely, Christian: Mythologische Strukturen in der Unterhaltungsindustrie. Zur Relevanz mythologisch verschleierter Gewaltmechanismen im kommerziellen Film und Computerrollenspielen (G. Larcher / K. M. Woschitz)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Jeraraj, Daniel: Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (ca. 1706–1730) (Sames / Obst / Gensichen)

Printz, Markus: Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik. Pädagogische und praktisch-theologische Überlegungen (Grethlein / Winkler / Schmidt)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Brucker, Ralph: „Christushymnen“ oder „Epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (G. Sellin / T. Schramm)

Claussen, Johann Hinrich: Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie (H. Fischer / T. Koch)

Dörfel, Donata: Angelologie in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz am Beispiel von Ezechiel, Sacharia, Daniel und Erstem Henoch (K. Koch / I. Willi-Plein)

Emmendörffer, Michael: Der ferne Gott. Israels Ringen um die Abwesenheit Jhwhs in tempelloser Zeit. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder auf dem Hintergrund der altorientalischen Literatur (H. Spiekermann / S. Timm)

Freiherr von Schade, Prof. Herwarth: Zu Gottes Lob in Hamburgs Kirchen. Eine Hamburgische Gesangbuchgeschichte, Herzberg 1995 (I. Mager / B. Lohse)

Gruebener, Birgit: Gott und die Lebendigkeit in der Natur. Johann Arndts Liber Naturae (T. Koch / H. Fischer)

Grümbel, Ute: „Für Euch gegeben“ Abendmahl: Erfahrungen und Ansichten von Frauen und Männern. Anfragen an Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis in der Gegenwart (P. Cornehl / T. Schramm)

Klek, Konrad: Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend (P. Cornehl / W.-V. Lindner)

Läger, Karoline: Die Christologie der Pastoralbriefe (T. Schramm / G. Sellin)

Schwarze, Bernd: Faith in my Fashion – Faith Design. Eine theologisch-ästhetische Studie zur Religion in der Rock- und Popmusik (P. Cornehl / W. Grünberg)

Schweda, Torsten: Kirchliche Strukturentwicklung in der Stadt. Die evangelisch-lutherische Kirche in der Urbanisierung der Stadt Hamburg vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis 1937 (W. Grünberg / I. Mager)

Stahlberg, Thomas: Seelsorge im Übergang „zur modernen Welt". Studien zur Seelsorgetheorie bei H. A. Köstlin und O. Baumgarten (W.-V. Lindner / M. Kroeger)

Sun, Xiao-Ping: Dao für Aóyos – ein evangeliumsgemäßes Äquivalent? Eine Untersuchung der Inkulturationsprobleme des Christentums bei der Bibelübersetzung in China am Beispiel der Übersetzung des Logos-Begriffs im Johannes-Prolog in der chinesischen Unionsübersetzung (1890–1919) (T. Ahrens / O. Schumann / R. Malek)

Wendel, Ulrich: Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte. Ein Beitrag zur lukanischen Ekklesiologie (T. Schramm / G. Sellin)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Jamal, Helgard: Die Bedeutung des interreligiösen Lernens für Erziehung und Bildung (U. Becker / P. Antes / J. Lähnemann)

Lehmann, Christine: Freiarbeit – ein Lern-Weg für den Religionsunterricht? Eine Untersuchung von selbständigem Lernen im Horizont kritisch-konstruktiver Didaktik (H. Noormann / U. Becker / R. Dross)

FB IV der PH Heidelberg

Blum, Hans-Joachim: Synoptische Wundererzählungen im Religionsunterricht. Empirische Untersuchungen und religionspädagogische Ausblicke für die Sekundarstufe I (N. Scholl / H. Gollinger)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Ade, Annegret: Sklaverei und Freiheit bei Philo von Alexandria als Hintergrund der paulinischen Aussagen zur Sklaverei (G. Theißen / K. Berger)

Andjelic, Milenko: Reinhold Niebuhr und Walter Rauschenbach – der christliche Glaube als prophetische Religion (M. Welker / D. Ritschl)

Bauerochse, Lothar: Gemeinsam leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften (T. Sundermeier / C. Möller)

Frühling, Frank: Streiten und Bewahren. Die religionspädagogische Rezeption und Kritik der dialektischen Theologie (Heinz S. / G. Rau)

Goldmann, Manuel: „Die große ökumenische Frage . . ." Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (W. Huber [Berlin] / D. Ritschl / R. Rendtorff)

Hagenow, Gabriele: Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (K. Berger / C. Burchard)

Hagenow, Stephan: Heilige Gemeinde – sündige Gemeinde. Paulinische Denkmodelle im Umgang mit postkonversionaler Sünde (K. Berger / G. Theißen)

Koh, Deuk-Shin: Das Problem der Begründung des ethischen Urteils in der theologischen Ethik. Eine Untersuchung zur integrativen Ethik der Subjektivität und Intersubjektivität im Anschluß an Kant und die Diskursethik (H. Hofmeister / D. Ritschl)

Krusche, Roland: Die Übung des Schweigens in der Mystik – Überlegungen zu einer Hermeneutik des Schweigens (M. Welker / T. Sundermeier)

Lee, Hu-Chun: Theologie der Inkulturation in Asien: Das Inkulturationsverständnis bei methodistischen Theologien in Südkorea, Cheon-Seng Song/ Taiwan und Aloysius Pieris/Sri Lanka (T. Sundermeier / D. Ritschl)

Metz, Anette: Wachsamkeit als Thema neutestamentlicher Theologie (K. Berger / G. Theißen)

Reiss, Wolfram: Die Grundlage der Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der koptischen Sonntagsschulbewegung und ihres Beitrages zur Erneuerung der Koptisch-Orthodoxen Kirche in der Gegenwart (D. Ritschl / A. M. Ritter / R. G. Khoury)

Rim, Gol: Gottes Wort, Verkündigung und Kirche. Die systematisch-theologischen Grundlagen der Theologie Eduard Thurneysens (M. Welker / C. Möller)

Schlüter, Astrid: Die Selbstauslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums (G. Theißen / H. Thyen)

Schmidt, Kurt: Therapieziel und „Menschenbild". Zur ethischen Problematik therapeutischer Eingriffe und deren Zielsetzungen. Eine Auseinandersetzung aus evangelischer Sicht (D. Ritschl / J. Hübner)

Stahmann, Christian: Islamische Menschenrechtskonzepte und das Problem sogenannter „islamischer" Menschenrechtsverletzungen in Pakistan seit 1977 (W. Huber [Berlin] / T. Sundermeier / D. Conrad [Südasien-Institut])

Thomas, Günther: Medien – Ritual – Religion. Theologische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur religiösen Funktion des Fernsehens (M. Welker / T. Sundermeier)

Wabel, Thomas: Spiritus Proprius und „sprachlicher Leerlauf". Kriterien zur Abwehr des Mißverstehens bei Luther und Wittgenstein (D. Ritschel / H. Hofmeister)

Wecht, Martin Johannes: Wohl dem, der auf die Seite der Leidenden gehört. Jochen Klepper – ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal, dargestellt anhand seines Tagebuchs (T. Strohm / J. Thierfelder)

Winter, Dagmar: Das Differenzkriterium in der Jesusforschung (G. Theißen / K. Berger)

Zangenberg, Jürgen: Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium (K. Berger / G. Theißen)

Zitt, Renate: Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik. Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831–1905) (T. Strohm / J. Thierfelder)

FB I der Univ. Hildesheim

Kalloch, Christina: Bilddidaktische Perspektiven für den Religionsunterricht der Grundschule. Eine Auseinandersetzung mit den Grundschulwerken von G. Lange und H. Halbfas (Göllner / Werner / Schneider [Köln])

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Duran, R. Eduardo: Die Zukunft der Gruppen oder die Gruppen der Zukunft. Dargestellt am Beispiel der lateinamerikanischen Basisgemeinden (Schaupp / Schwager)

Guggenberger, Wilhelm: Theorie und Ethik des Gesellschaftssystems (Büchele / Battisti)

Haas, Reinhold: Christliche Leidensdeutung. Zur Theodizeefrage und ihrer pastoraltheologischen Relevanz (Schaupp / Lies)

Haunschmidt, Albert: Peccator manifestus. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Frage der Gewährung der Sakramente der Eucharistie und der Krankensalbung sowie des kirchlichen Begräbnisses an offenkundig schwere Sünder (Mühlsteiger / Darlap)

Koch, Christine: Der Abschied des Liebenden (Hasitschka / Gamper)

Ku, Keyeong Guk: Biblisch-christliche Umweltethik. Untersuchung zum rechten Verhältnis des Menschen zur Natur im Sinne einer lebensfreundlichen Welt (Rotter / Hasitschka)

Mvuanda, Mbaki Mabeka: Inkulturation als Forderung einer tiefen Evangelisierung. Vom Inhalt der traditionellen Initiation zu einer christlichen Initiation (Meyer / Messner)

Pandikattu, Kuruvilla: Christian Advaita as the hermeneutic Key to Bede Griffiths understanding of Religious Dialogue (Lies / Coreth)

Pranawa, Dhatu Em.: Die Gegenwart des Mysteriums Christi zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen (Lies / Meyer)

Reinstadler-Hajsinger, Judita: Christine de Pizan „Die Stadt der Frauen". Ein Plädoyer für die Gleichwertigkeit von Frau und Mann (Kriegbaum / Rotter)

Zahlauer, Arno: Die Erfahrung denken! Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild" der Theologie Karl Rahners (Neufeld / Rotter)

Zotz, Bertram: Ehe zwischen Liebe und Recht (Mühlsteiger / Rotter)

Theol. Fak. der Friedr.-Schiller-Univ. Jena

Wilk, Florian: Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (N. Walter / B. Schaller [Göttingen] / H. Stegemann [Göttingen])

FB IV der PH Karlsruhe

Brinkmann, Rüdiger: Vom Schöpfungsglauben zum Umwelthandeln – Umwelterziehung im Religionsunterricht (Engelsberger / P. Müller)

FB I der Gesamthochschule/Univ. Kassel

Eltrop, Bettina: . . . Denn solchen gehört das Himmelreich! (Mt 19,14) Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung (L. Schottroff / H. Schüngel-Straumann)

Erziehungswissenschaftl. Fak. der Univ. Kiel

Philipp, Gudrun: Lehrplanentwicklung im Fach Evangelische Religion in Schleswig-Holstein (Wrege / Kürzdörfer)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Ackermann, Dirck: August Klostermann und der Pentateuch. Ein forschungsgeschichtlicher Beitrag zum Pentateuchproblem (H. Donner / U. Hübner)

Hansmann, Birte: Vincent van Gogh und die Religion. Bilder und Symbole als religiöse Sprache (R. Preul / R. Schmidt-Rost)

Jochheim, Martin: Seelsorge und Psychotherapie (R. Schmidt-Rost)

Karle, Isolde: Seelsorge in der Moderne. Eine soziologisch-konstruktivistische Studie zur psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, ausgehend von der Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs (R. Schmidt-Rost / R. Preul)

Ramm, Hans-Joachim: Die theologische Komponente im militärischen Widerstand gegen Hitler (L. Hein / R. Staats)

Roggelin, Holger: Franz Hildebrandt. Ein lutherischer Dissenter in Kirchenkampf und Exil (R. Staats / J. Schilling)

Schöler, Kord: Das Ich im Gottesdienst. Die Stellung der einzelnen in der frühmittelalterlichen Meßliturgie untersucht an gregorianischen Meßproprien der vorösterlichen Fastenzeit. Ein Beitrag zur Theorie der Messe und zur Theorie der Gestaltung evangelischer Gottesdienste (R. Schmidt-Rost / J. B. Göschl)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Fritsch, Stefan: Die chassidische Seelsorge – alttestamentliche Wurzeln, pastoralpsychologische Aspekte und Impulse für die Poimenik (J. Ziemer / H. Seidel / R. Riess)

Liedke, Ulf: Naturgeschichte und Religon. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff im der Philosophie Theodor W. Adornos (M. G. Petzoldt / U. Kühn / H. Deuser)

Schubert, Friedemann: Tradition und Erneuerung. Studien zum Jubiläenbuch und seinem Trägerkreis (H. Seidel, M. Mathias, R. Stahl)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Araujo, Tania Aurora: Ist Entwicklung noch immer der neue Name für den Frieden? Beiträge zu einer sozio-ökologischen Ethik – ausgehend von einer kritischen Lektüre der Entwicklungsmodelle und ihrer Interpretation (F. Reisinger / J. Schasching)

Grausgruber, Heinrich: Gestalt-integrative Fortbildung mit Religionslehrer/innen. Theoretische und empirische Analysen zur Person, zum beruflichen Kontext und zu den Konzepten der Kompetenzerweiterung (M. Scharer / F. Uhl)

Sabin, Musang Kapend: Inkulturation und Kommunikation. Didaktisches Handeln in den Basisgemeinden in Zaire (M. Scharer / H. Sauer)

Sedmak, Clemens: Vorherwissen Gottes – Freiheit des Menschen – Kontingenz der Welt. Beitrag zu einer systematischen Diskussion (W. Raberger / F. Uhl)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Krauer, Armin: Liebeserfahrung und Ehesakrament im Dialog. Eheliche Lebenswirklichkeit sakramental gedeutet (K. Koch / R. Bärenz)

Schmocker, Katharina: Elpis oder Hoffnung. Christinnen und Christen der sogenannten 1. Welt in der Spannung zwischen 1 Petr 3,15 und dem Zusammenbruch der Biosphäre (W. Kirchschläger / I. Meyer)

Ev.-Theol. Fak. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Bechtold, Hans-Joachim: Die historische Bibelkritik im Judentum des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Vertreter und ihre Werke (G. Mayer)

Flegel, Christoph: Die lutherische Kirche in der Kurpfalz von 1648–1716 (G. A. Benrath)

Kerner, Jürgen: Die Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra. Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik (O. Böcher)

Lohmann, Johann Friedrich: Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief" und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths (E. Herms)

Meng, Wilhelm: Narzißmus in der modernen westlichen Kultur. Eine praktisch-theologische Studie zur Bedeutung des Narzißmus für die Bildung des Selbst des Menschen im Kontext seiner Lebens- und Lernbezüge in der heutigen Zeit (R. Volp)

Myers, Geffrey: Unfinished „Errand into the Wilderness". Tendenzen und Schwerpunkte der Homiletik in den USA 1960–1985 (G. Otto)

Mädler, Inken: Bild und Bewegung. Ein an Friedrich D. E. Schleiermacher orientierter Beitrag zur theologischen Urteilsbildung in der Streitsache Kirche und bildende Kunst der Moderne (R. Volp)

Nisslmüller, Thomas: Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte (R. Volp)

Panitz, Sunny: Bibliodrama. Teilhabe an Wirkung und Inhalt der Heiligen Schrift (G. Otto)

Schlenke, Dorothe: „Geist und Gemeinschaft." Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit. Eine Interpretation der Glaubenslehre (E. Herms)

Stroh, Ralf: Schleiermachers Gottesdienstheorie. Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von „Kurzer Darstellung" und „Philosophischer Ethik" (E. Herms)

Wagner, Andreas: Sprechakte und Sprechanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (D. Michael)

Wengenroth, Axel: Science of Man als Religionsphilosophie und Religionskritik bei David Hume und seinen Vorgängern (E. Herms)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Day, Hans: Moraltheologische Überlegungen zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens Technik (J. Reiter / A. Anzenbacher)

Piront, Emil: Fritz Tillmann (1874–1953) und sein Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie im 20. Jahrundert (J. Reiter / A. Anzenbacher)

Venino, Dr. Josef: Das literarische Werk Jakob Brands (1776–1833). Ein Beitrag zur katholischen Literatur der Spätaufklärung (I. W. Frank / S. Knobloch)

Weiler, Thomas: Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das II. Vatikanische Konzil. Aspekte eines Zusammenhangs (T. Schneider / B. Weiß)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Dalferth, Silfredo: Die Zweireichelehre Martin Luthers im Dialog mit der Befreiungstheologie Leonardo Boffs (H.-M. Barth / H. Leipold)

Fischer, Alexander: Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (O. Kaiser / J. Jeremias)

Ghattas, Michael: Die Christologie des Didymos des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura. Zur Entwicklung der alexandrinischen Theologie des 4. Jahrhunderts (W. Bienert / W. Hage)

Kong, Seong-Cheol: Gottes Wesen und Wille in den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen des 4. Jhs. von Nizäa 325 bis Konstantinopel 381 (W. Bienert / W. Hage)

Radeck, Heike: Ignatianische Exerzitien und Bibliodrama. Ein hermeneutischer Strukturvergleich (G. M. Martin / D. Stollberg)

Rottzoll, Dirk U.: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches (O. Kaiser / J. Jeremias)

Seifert, Elke: Die Verfügungsgewalt der Väter über ihre Töchter im Alten Testament (E. S. Gerstenberger / R. Kessler)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Buntfuss, Markus: Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (H. Timm)

Harteinstein, Friedhelm: Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum – Ein Beitrag zur Geschichte der Vorstellung vom Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (J. Jeremias)

Hoffmann, Heinrich: Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik (H.-W. Kuhn)

Ishikawa, Ritsu: Der Hymnus im Alten Testament und seine kritische Funktion (K. Baltzer)

Kuhaupt, Georg: Der öffentliche Streit um die sichtbare Kirche. Die kirchenpolitische Publizistik in der Ära der Religionsgespräche (November 1538 bis April 1541) (R. Schwarz)

Kunstmann, Joachim: Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Theologie und Kirche (H. Timm)

Lauster, Jörg: Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos (J. Rohls)

Marinkovic, Peter: Stadt ohne Mauern. Die Neukonstitution Jerusalems nach Sacharja 1–8 (K. Baltzer)

Slenczka, Wenrich: Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte anhand liturgischer und katechetischer Quellen des 3. und 4. Jahrhunderts (G. Kretschmar)

Voigt, Friedemann: „Die Tragödie des Reiches Gottes?" Ernst Troeltschs Rezeption von Soziologie und Kulturwissenschaft Georg Simmels (T. Rendtorff)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Anzenberger, Hans: Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm, Viktor Frankl) (G. Müller)

Babinsky, Ulrich: Den Armen die Frohe Botschaft verkünden. Zur diakonischen Dimension der Predigt (E. Schulz)

Baum, Wolfang: Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers: Eine Untersuchung auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas (R. Heinzmann)

Egger, Peter: Das „crimen" Jesus von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen (J. Gnilka)

Pauli, Judith: Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza (J. Gründel)

Rieks, Brigitte: Das Ehesakrament. Die Liebe christlicher Ehegatten als Analogie göttlicher Liebe (G. Müller)

Schneider, Birgit: Frauenforschung als innovative Kraft einer theologischen Ethik (J. Gründel)

Schulz, Michael: Sein und Trinität. System. Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und Die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar (G. Müller)

Schuster, Anton-Georg: Finaler Rettungsschuß. Theologisch-Ethische Untersuchungen zum finalen Rettungsschuß und seiner Kodifizierung als lex specialis (J. Gründel)

Siuda, Tomasz: Die Theologie des Geistes im lukanischen Doppelwerk (J. Gnilka)

Waltl, Manfred: Eigennutz und Eigenwohl. Ein Beitrag zur Diskussion zwischen Soziobiologie und theologischer Ethik (J. Gründel)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Cho, Nam-Shin: Das Spiel des Geistes mit dem Wort: Rudolf Bohren (Merkel / H. Schmidt)

Lee, Tai-Hoon: Gattungsvergleich der akkadischen Su-ila-Gebete mit den biblischen Lobpsalmen (H.-P- Müller / Albertz)

Shin, Meong-Sook: Inkulturelle christliche Seelsorge im koreanischen Kontext (K.-W. Dahm / W. Engmann)

Springhorn, Heinrich: Immanenz und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg (E. Lessing / M. Beintker)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Arntz, Klaus: Unbegrenzte Lebensqualität? Bioethische Herausforderungen der Moraltheologie (A. Autiero / F. Furger)

Goldstein, Jürgen: Der verborgene Gott und der Beginn der Moderne. Der theologische Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham (J. B. Metz / T. Pröpper)

Grümme, Bernhard: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht." Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (H. Vorgrimler / H.-G. Stobbe)

Kampert, Otmar: Das Sterben der Heiligen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das Sterben unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des vierten bis sechsten Jahrhunderts (A. Angenendt / H. Vorgrimler)

Kiefhaber, Martin: Christentum als Korrektiv. Untersuchungen zur Theologie Soeren Kierkegaards (J. B. Metz / J. Werbick)

Kroth, Jürgen: Negative Theologie. Untersuchungen und Versuche über politische Theologie in Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno (J. B. Metz / J. Werbick)

Lentes, Thomas: GEBETBUCH UND GEBÄRDE. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloser St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550) (A. Angenendt / Honemann)

Meurer, Hermann-Josef: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols „Gottesherrschaft/Reich Gottes" (H. Vorgrimler / J. Werbick)

Müllner, Ilse: Macht – Sexualität – Gewalt. Die Geschichte von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) im Kontext der „Thronfolgeerzählung" Davids (E. Zenger / M.-T. Wacker)

Nauerth, Thomas: Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches (P. Weimar / E. Zenger)

Rethmann, Albert-Peter: Wege zu einer ethisch verantworteten Asyl- und Migrationspolitik der Bundesrepublik Deutschland (F. Furger / A. Autiero)

Richter, Ingrid: Katholische Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Rassenhygiene und Sittlichkeitsparänese (A. Angenendt / Thamer)

Sanders, Mechthild: Der Heilsweg des Menschen nach der Schrift „De Isaac et anima" des Ambrosius von Mailand (W. Cramer / K. Richter)

Wysny, Andreas: Die Geschichte von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14 (E. Zenger / P. Weimar)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Gestrich, Reinhold: Die Seelsorge und das Unbewußte (R. Riess / D. Stollberg)

Kemmung, Numuc Z.: Nareng-Gareng: A Principle for Mission in the Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea (H. Wagner / N.-P. Moritzen / W.-V. Lindner)

Loscher, Klaus: Geschichte der Theologischen Schule in Norton Camp (1945–1948). Anfänge – Entwicklung – Abschluß. Zugleich ein Beitrag zu Birger Forells Kriegsgefangenenhilfe (W. Sommer / J. F. G. Groeters)

Sperber, Jutta: Christen und Muslime. Die Dialogveranstaltungen des Ökumenischen Rats der Kirchen und ihre theologische Grundlegung (H. Wagner / O. Schumann [Hamburg])

Strecker, Christian: Transformation, Liminalität und Communitas bei Paulus. Kulturanthropologische Zugänge zur Paulinischen Theologie (W. Stegemann / B. Malina [Omaha])

Inst. f. Ev. Theol. u. Religionspäd./FB 3 der Univ. Oldenburg

Leopold, Joest: Kosmos und Regeneration (Vierzig / Duerr)

Schirmer, Helmut: Religionslehrer zwischen kirchlicher Bindung und völkischem Bekenntnis (Roth / Heumann)

Zahlmann-Nowitzki, Klaus: Interreligiöses Verstehen und Handeln in der Tradition von Lessings „Nathan der Weise" (Roth / Twornschka)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Garske, Volker: Jesus von Nazareth in den Romanen Heinrich Bölls (Frankenmölle / Michels)

Theol. Fak. Paderborn

Neumann, Burghard: „Sakrament der Ökumene" Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart (A. Klein / D. Hattrup)

Steinbach, Joachim: „Das Inkardinationsrecht." Eine komparative Untersuchung der kodikarischen Normen des CIC und CCEO aufgrund der konziliaren Lehre (L. Gerosa / C. G. Fürst [Freiburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Stinglhammer, Hermann: Freiheit in der Hingabe bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik (P. Schäfer / S. O. Horn)

Inst. f. Ev.Theol. der Univ. Regensburg

Lim, Nag-Heoung: Ethische Relevanz neutestamentlicher Grundaussagen bei Werner Elert, Helmut Thielicke und Trutz Rendtorff (H. Schwarz / F. Schnider)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Kunz, Claudia Edith: Schweigen und Geist: Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens (C. Schütz / A. Seigfried)

Napiórkowski, Andrzej: Schrift–Tradition–Kirche. Glaubensquelle in Matthias Joseph Scheebens theologischer Erkenntnislehre (H. Petri / A. Seigfried)

Richthammer, Siegward: Die Systematik des Proslogionbeweises (A. Schurr / C. Schütz)

Riedl, Hermann: Zeichen und Herrlichkeit. Die christologische Relevanz der Semeiaquelle in den Kanawundern Joh 2,1–11 und Joh 4,46–54 (H. Ritt / G. Schuttermayr)

Szostak, Ryszard: Wert und Würde der Ergebnisse der Arbeit als Konsequenz der Würde des Menschen und der Würde der Arbeit (L. Schneider / K. Baumgartner)

Wenzel, Knut: Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht (A. Seigfried / M. Eckert [Tübingen])

Wilhelm, Wolfgang: Reflexion und Liebe. Erörterung der philosophischen Position J. G. Fichtes ab dem Jahre 1804 (A. Schurr / H. Petri)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Leonhardt, Rochus: Beatitudo als perfectio hominis. Die Glückseligkeitslehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems (U. Kühn [Leipzig] / U. Kern / H. Holze)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Fresacher, Bernhard: Gedächtnis im Wandel. Eine interdisziplinäre systematisch-theologische Studie über die Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche. Mit dem Fallbeispiel „Judentum" (G. Bachl / F. Schleinzen)

Krausgruber, Clemens: Zwischen Magister und Benedikt. Die Regel des Eugipysius XI. (G. Winkler / H. Paarhammer)

Nand, Arno: Das Katholische Reichsstift zum heiligen Kreuz in Nordhausen und seine Auseinandersetzung mit der evangelischen Reichsstadt (1648–1802) (G. B. Winkler / H. Paarhammer)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Lochmann, Andreas Christof: Studien zum Diakonat der Frau (J. Werbick / R. Schlüter)

Theol. Fak. Trier

Bätzing, Georg: Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens (K. Reinhardt / R. Weier)

Felten, Engelbert: Die Kirche in der Sicht der heutigen Fundamentaltheologie (H. Schützeichel / R. Weier)

Hildesheim, Ralph: Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer . . . Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1–49,16 (R. Bohlen / E. Haag)

Rigger, Hansjörg: Die Jahrwocheneinteilung des Buches Daniel. Untersuchungen zu Text, Textgenese, Form und Tradition in Dan 9 (E. Hag / J. Eckert)

Sand, Joachim: Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der KAB in der Diözese Trier von den Anfängen bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts (W. Ockenfels / J. Steinruck)

Sellier, Ulrich: Die Arbeiterschutzgesetzgebung im 19. Jahrhundert. Das Ringen zwischen christlich-sozialer Ursprungsidee, ideologisch begründeten Widerständen und kaiserlicher Gesetzgebung (W. Ockenfels / E. Nawroth)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Teil I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (M. Hengel / P. Stuhlmacher)

Gese, Michael: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief (O. Hofius / P. Stuhlmacher)

Raupp, Werner: Christian Gottlob Barth – Studien zur Biographie und Bibliographie einer führenden Gestalt der württembergischen Erweckungsbewegung (S. Raeder / P. Beyerhaus)

Renz, Günter: Zufall und Kontingenz. Ihre Relevanz in philosophisch-kosmogonischen, evolutionären und schöpfungstheologischen Konzeptionen (E. Jüngel / D. Rössler)

Schäfer, Rolf: Dichotomie. Die Struktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Prov. 1–9 (S. Mittmann / B. Janowski)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Arias Montes, Manuel: Y LA PALABRA DE DIOS SE HIZO INDIO. Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una proruesta desde Oaxaca-México (A. Biesinger / N. Greinacher)

Baron, Josef: Kirche zwischen Nationalismus und Kommunismus. Das Ringen der Apostolischen Nuntiatur Oppeln um eine zeitgerechte Seelsorge in Oberschlesien 1945–1972 (J. Köhler / N. Greinacher)

Casale Rolle, Carlos: El Envío. Tema fundamental y estructura formal de la obra de Hans Urs von Balthasar (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Disse, Andreas: Informationsstruktur im Biblischen Hebräisch. Sprachwissenschaftliche Grundlagen und exegetische Konsequenzen einer Korpusuntersuchung zu den Büchern Deuteronomium, Richter und 2 Könige (W. Groß / H. Niehr / M. Reiß)

Fliethmann, Thomas: Vernünftig glauben. Die Begründung der Theologie bei Georg Hermes (1775–1831) (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Gellner, Christoph: Unterwegs zur Weisheit. Hermann Hesse und Berthold Brecht. Ihre literarische Rezeption asiatischer Religion und Philosophie als Herausforderung christlicher Theologie (K.-J. Kuschel / D. Mieth)

Hofrichter, Claudia: Katechese als intervenierende Lebensdeutung. Darstellung, Kritik und Neuformulierung des Ansatzes „Leben Deuten Feiern" von D. Zimmermann am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen" (A. Biesinger / B. J. Hilberath)

Kos, Elmas: Verständigung oder Vermittlung? Die kommunikative Ambivalenz als Zugangsweg einer Theologischen Medienethik (G. W. Hunold / G. Wieland)

Mann, Dorothee: „Ich hoffe – für uns – auf dich zu." Grundzüge einer christlichen Theologie des Gebets (B. J. Hilberath / P. Hünermann)

Michel, Andreas: Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch von Gen 2,9 bis 2 Chr 36,22 (W. Groß / H. Niehr)

Philipp, Thomas: Die theologische Bedeutung der Psychotherapie. Eine systematisch-theologische Studie auf der Grundlage der Anthropologie Alexander Mitscherlichs (P. Hünermann / D. Mieth / G. Rudolf)

Ziegler, Gabriele: SINE DOLO DOCEBAT DOLOS. Augustinus als Vorbild der Predigt des Absalon von Springiersbach (H. J. Vogt / G. Wieland)

Zöller, Michael: Die theologische Konzeption des Liber „Scivias" der Hildegard von Bingen (1098–1179) (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Henner, Jutta: Fragmenta Liturgica Coptica. Edition und Kommentare liturgischer Texte der koptischen Kirche des ersten Jahrtausends. (Das älteste Fragment der Gregoriosanaphora sowie Handschriften aus dem Weißen Kloster) (K. Niederwimmer / H. C. Schmidt-Lauber)

Rampler, Herbert: Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen der Steiermark seit dem Toleranzpatent. Ein Beitrag zur österreichischen Presbyteriologie (P. F. Barton / G. Reingrabner)

Öhler, Markus: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum (K. Niederwimmer / G. Sauer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Belke, Annette: Lama Anägärika Govinda. Wegbereiter eines „schöpferischen Buddhismus" im Westen und Begründer des Ordens Ärya Maitreya Mandala (J. Figl / J. Weismayer)

Bilek, Martin: Die kanonistische Relevanz eines Kirchenaustritts unter der Berücksichtigung des Staatskirchenrechts in Österreich und der Bundesrepublik Deutschland (B. Priemetshofer / K. H. Frankl)

Cha, Dong Yeob: „Wortteilen" als ein Motor der Kleingemeinde-Entwicklung. Pastoraltheologische Reflexion des Projekts in Korea (P. M. Zulehner / W. Langer)

Dienberg, Thomas: „Ihre Tränen sind wie Gebete" (Elie Wiesel). Das ‚Gebet nach Auschwitz' in Theologie und Literatur (J. Weismayer / P. M. Zulehner)

Gansterer, Gerhard: Der Begriff der „Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer und in der aktuellen theologisch-ökologischen Diskussion. Probleme der Begründung in ökologisch-ethischen Entwürfen (G. Virt / U. Körtner)

Maier, Leo: Kreativität als Ressource. Die Förderung innovativer Prozesse in institutionellen Strukturen (P. M. Zulehner / H. J. Auf der Maur)

Pataky, Gábriel: Zur Geschichte der Entstehung der besonderen Rechtsstellung der Gebietsabtei von Pannonhalma innerhalb der ungarischen Kirche von den Anfängen bis heute. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Darstellung der Entwicklung der besonderen Privilegien der Erzabtei Pannonhalma (B. Primetshofer / K. H. Frankl)

Schnarrer, Johannes Michael: Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland: eine historisch, ethisch-systematische Studie zum Berufs- und Arbeitsethos (R. Weiler / G. Virt)

Schwens-Harrant, Brigitte: Erlebte Welt – erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart (W. Langer / P. M. Zulehner)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Schmitz-Kahmen, Florian: Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (H. J. Boecker / D. Vieweger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Becker-Spörl, Silvia: „Und Debora sang an jenem Tag." Untersuchungen zu Sprache und Intention des Deboraliedes (Ri 5) (T. Seidl / K. Müller)

Jahrstorfer, Elisabeth: „Teresa von Avila. Selbstverständnis und Situation einer Frau im ‚siglo de oro'" – untersucht anhand ihrer Autobiographie (B. Fralning / K. Wittstadt)

Kochuparampil, Thomas: The Concept of Reconciliation in Islam and Christianity. A Study in Contrast (A. Ganoczy / A. T. Khoury [Altenberge])

Leuser, Claudia: Theologie und Anthropologie. Die Erziehung des Menschengeschlechts bei Johann Gottfried Herder (E. Klinger / K. Wittstadt)

Rinke, Hans-Werner Josef (Johannes): Kerygma und Autopsie. Der Disput um die Christologie als Spiegel der Geschichte der johanneischen Gemeinde (H.-J. Klauck / K. Müller)

Schwab, Martin: Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Bundesrepublik Deutschland und der Diözese Würzburg 1947–1989 (K. Wittstadt / R. Zerfaß)

Treml, Hubert: Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik (P. Neuenzeit / B. Fraling)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Ebeling, Rainer: Die Gestalt der Kirche. Kirche Jesu Christi zwischen Volks- und Freiwilligkeitskirche. D. Bonhoeffers Fragen nach Gestalt und Ort der Kirche im Verhältnis zu freikirchlicher Ekklesiologie (H. F. Geisser)

Kunz, Ralf: Koinonia als Gestaltprinzip der Gemeinde. Aspekte einer Gemeindeaufbautheorie (W. Kramer)

Pezzoli, Olgiati Daria: Täuschung und Klarheit, zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung (H. Weder)

Schmid, Konrad: Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redakations- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (O. H. Steck)



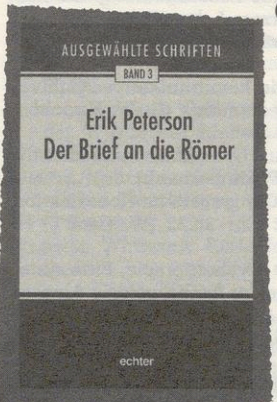
Vergegenwärtigung

224 Seiten, 6 Farb- und
2 Schwarzweißabbildungen.
20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 28,– / öS 204,– / SFr. 27,–.
ISBN 3-429-01854-4.

Suche nach Orten der
„realen Gegenwart" Gottes.

Erik Peterson

Der Brief an die Römer



Ca. 350 Seiten.
22,5 x 14 cm. Gebunden.
Ca. DM 98,– / öS 715,– / SFr. 93,–.
Subskriptionspreis bei Abnahme
der Gesamtausgabe:
Ca. DM 89,– / öS 650,– / SFr. 85,–.
ISBN 3-429-01887-0.

Die komplette Auslegung des
Römerbriefes – ein Meilenstein in
der Theologiegeschichte
des 20. Jahrhunderts.

Edith-Stein-Jahrbuch

Band 3 (1997):
Das Judentum

Ca. 368 Seiten.
24 x 16 cm. Broschur.
Ca. DM 58,– / öS 423,– / SFr. 55,–.
Fortsetzungspreis:
ca. DM 48,– / öS 350,– / SFr. 46,–.
ISBN 3-429-01884-6.
ISSN 0948-3063.





Jean-François Six

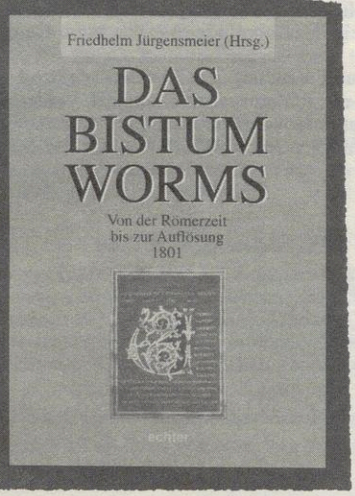
Licht in der Nacht

Die (18) letzten Monate im Leben
der Therese von Lisieux.

260 Seiten.
22,5 x 14 cm. Gebunden.
DM 48,– / öS 350,– / SFr. 46,–.
ISBN 3-429-01883-8.

Ein Schlüsselwerk zum Verständnis der
Spiritualität Thereses von Lisieux, deren 100.
Todestag 1997 begangen wird.

bücher
die
mehr
sagen



Das Bistum Worms

Von der Römerzeit bis
zur Auflösung 1801.

Ca. 312 Seiten,
30 Schwarzweißabbildungen
und 8 Farbtafeln. 24 x 17 cm.
Gebunden mit Schutzumschlag.

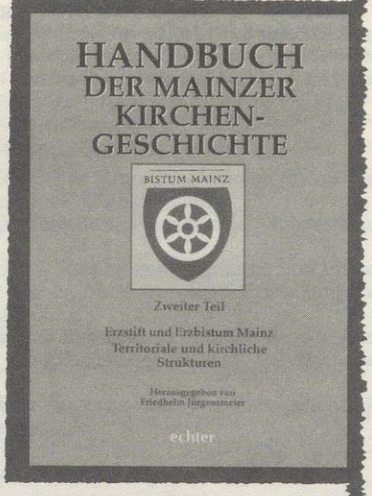
Subskriptionspreis bis 31.5.1997:
ca. DM 42,– / öS 307,– / SFr. 40,–.
Danach
ca. DM 48,– / öS 350,– / SFr. 46,–.
ISBN 3-429-01876-5.

Erste umfassende Darstellung der Geschichte
des ehemaligen Bistums Worms.

Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte

Ca. 660 Seiten.
24 x 17 cm. Gebunden.
Ca. DM 98,– / öS 715,– /
SFr. 93,–.
ISBN 3-429-01877-3.

Erste detaillierte
Darstellung
der Strukturen des
Erzbistums Mainz.



Diese Bücher bekommen Sie
bei Ihrem Buchhändler.

echter würzburg
Postfach 55 60 D-97005 Würzburg

ASCHENDORFF
VERLAG

Mechthild Dreyer

More mathematicorum

Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert

Im Prozeß der „Verwissenschaftlichung", der die Theoriegeschichte des 12. Jahrhunderts kennzeichnet, vollzieht sich die Selbstkonstitution der Theologie als Universalwissenschaft in Orientierung an der von Aristoteles entwickelten und von Boethius vermittelten apodeiktischen Methode. Die Untersuchung dieses Vorgangs setzt bei den antiken Voraussetzungen und deren Übermittlung an das Mittelalter an, behandelt dann die wissenschaftstheoretische Reflexion in den Boethius-Kommentaren des Gilbert von Poitiers, des Thierry von Chartres und des Clarembaldus von Arras und führt schließlich zu den deduktiven Theologieentwürfen des Alanus de Insulis und des Nikolaus von Amiens. Abschließend wird der philosophiegeschichtliche und systematische Ertrag der Auseinandersetzung des 12. Jahrhunderts um die deduktive Methode durch einen Vorblick auf die Entwicklung des 13. und 14. Jahrhunderts herausgearbeitet.

1996, VI und 250 Seiten, kartoniert
DM 98,– / öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-03998-2

Neue Folge, Band 47 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

ASCHENDORFF
VERLAG

Klaus Ganzer

Kirche auf dem Weg durch die Zeit

Institutionelles Werden und theologisches Ringen

Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Hg. von Heribert Smolinsky und Johannes Meier

Was sich als festgefügt und unveränderlich in der Kirche darstellt, entstand oft nach subtilen Überlegungen, heftigen Diskussionen und leidenschaftlichem Ringen der Kanonisten und Theologen, geistlicher und weltlicher Mächte. Diesem Weg der Institution „katholische Kirche", ihren Strukturen, Organen und Personen sind die Aufsätze gewidmet, die hier vorgelegt werden. Die Verbindung von Institutionen- und Geistesgeschichte sowie der Blick über die deutsche Forschung hinaus, wie ihn vor allem die Darstellung über die „Aspekte der katholischen Reformbewegungen" leistet, lassen die Intensität und die Spannbreite der wissenschaftlichen Arbeit des Würzburger Kirchenhistorikers erkennen.

Das Kirchenverständnis Gregors VII.

Das Römische Kardinalkollegium.

Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel im 12. und 13. Jahrh.

Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius.

Clesio e la riforma protestante.

Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrh.

Das Konzil von Trient 1545/1563 – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?

Das Konzil von Trient und die Annaten.

Die Ekklesiologie des Konzils.

Gallikanische und römische Primatsauffassung auf dem Konzil.

Benediktineräbte auf dem Konzil.

Zur Stellung der Prokuratoren abwesender Bischöfe auf der 3. Tagungsperiode.

Zur Frage der Ökumenizität des Konzils.

Ein unbequemer Reformer am Rande: Der Franziskaner Franziskus von Córdoba als Berater Kaiser Ferdinands I.

Das Trienter Konzil und die Errichtung von Priesterseminarien.

Das Konzil und die Volksfrömmigkeit.

Das Konzil und die theologische Dimension der kathol. Konfessionalisierung.

Die Trienter Konzilsbeschlüsse und ihre Durchführung während des Pontifikats Clemens' VIII. (1592–1605).

Zu den Geschäftsordnungen der drei letzten allgemeinen Konzilien.

Die Theologische Fakultät Würzburg im Spannungsfeld der 2. Hälfte des 19. Jahrh.

Albert Ehrhard und Herman Schell – Gemeinsamkeit und Widerspruch. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts.

Der Beitrag Sebastian Merkles zur Entwicklung des katholischen Lutherbildes.

1997, VIII und 740 Seiten,
DM 150,–. ISBN 3-402-03800-5
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte – Supplementband 4 der Reihe

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 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50**

Nummer 3 **1997** **93. Jahrgang**

14. 07. 97

Georg Scherer: Zwischen Vorurteil und Faszination. Neuerscheinungen zur Philosophie des Mittelalters . . . . . Sp. 177

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Gerhard B. Winkler u. a. (Adriaan H. Bredero)

Dolnikowski, Edith Wilks: Thomas Bradwardine: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought (Fritz Hoffmann)

Guillemus de la Mare: Scriptum in secundum librum sententiarum, hg. v. Hans Kraml (Ludwig Hödl)

Heinrich Seuses Philosophia Spiritualis. Quellen, Konzepte, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. 10. 1991, hg. v. Rüdiger Blumrich / Philipp Kaiser (Josef Sudbrack)

Kieninger, Josef: Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin (Klaus Hedwig)

Maidl, Lydia: Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin (William J. Hoye)

Georg Baudler: Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt. Zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie . . . . . Sp. 201

Gabriele Winkler: Der Heilige Geist, die Mutter: Anmerkungen zu neuen Veröffentlichungen . . . . . Sp. 207

Allgemeines . . . . . Sp. 211

Johann Heinrich Pestalozzi: Der Mut des Demütigen: Worte zum Glauben (Gerhard J. Bellinger)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 212

„. . . so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hg. v. Kuno Füssel / Franz Segbers (Rudolf Pesch)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 213

Ernst, Josef: Lukasevangelium. Stationen am Wege des Heils (Walter Radl)

Das Evangelium nach Lukas, übers. und erklärt v. Josef Ernst (Walter Radl)

Lohfink, Norbert / Zenger, Erich: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (Adrian Schenker)

Rösel, Martin: Übersetzung als Vollendung. Studien zur Genesis-Septuaginta (Adrian Schenker)

Tollington, Janet E.: Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8 (Henning Graf Reventlow)

Whybray, Roger: Proverbs. Based on the Revised Standard Version (Andreas Scherer)

Winter, Martin: Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13–17 (Klaus Scholtissek)

Kirchengeschichte / Theologiegeschichte . . . . . Sp. 225

Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. (Der Platonismus in der Antike, 3) (Maria-Barbara von Stritzky)

Neuer, Werner: Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche / Schlatter, Adolf: Erläuterungen zum Neuen Testament (Franz Mußner)

Petersen-Szemerédy, Griet: Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit (Rosemaria Nürnberg)

Johann Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, hg. v. Harald Wagner (Georg Schwaiger)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 231

Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte (Klaus Müller)

Dogmatik . . . . . Sp. 235

Freitag, Josef: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie (Michael Schneider)

Miles, Jack: Gott. Eine Biographie (Thomas Ruster)

Liturgie . . . . . Sp. 240

Krummacher, Christoph: Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik (Walter Opp)

Schützeichel, Harald: Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung (Winfried Haunerland)

Moraltheologie . . . . . Sp. 242

Gruber, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik (Konrad Hilpert)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 243

Dölken, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik (Joachim Hagel)

Schramm, Michael: Der Geldwert der Schöpfung. Theologie-Ökologie-Ökonomie (Joachim Wiemeyer)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 246

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung, hg. v. Andreas Bsteh (Wolfgang Beinert)

Religion in Africa. Experience and Expression, hg. v. Thomas D. Blakely / Walter E. A. van Beek / Dennis L. Thomson (Otto Bischofberger)

Philosophie . . . . . Sp. 248

Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus (Josef Kreiml)

Literatur . . . . . Sp. 250

Jürgenbehring, Heinrich: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll (Georg Langenhorst)

Mühlberger, Sigrid / Schmid, Margarete: Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 253

Bibliographie . . . . . Sp. 259

Zwischen Vorurteil und Faszination. Neuerscheinungen zur Philosophie des Mittelalters

von Georg Scherer, Essen

Die Rede vom *finsteren Mittelalter* ist unausrottbar. In ihr meldet sich ein auf den Renaissance-Humanismus zurückgehendes Vorurteil auch heute noch zu Wort. Die „Finsternis" des Mittelalters bezieht sich in dem gängigen Ausdruck nicht nur auf Inquisition und Kreuzzüge. Man zielt auch auf die Autoritätsgebundenheit mittelalterlichen Denkens, seine dogmatische Bindung an die Kirche, Dämonenfurcht und Aberglauben und eine geringe Entwicklung der technischen Zivilisation. Meist richtet sich das Zitat kritisch gegen gegenwärtige Zustände. Dabei wird es aber stets vom Überlegenheitsbewußtsein des modernen Menschen getragen, der seine aufgeklärte Fortschrittlichkeit jener Zeit unerleuchteter Finsternis gegenüberstellen will. Auch in der Philosophie sind Vorurteile gegenüber dem Mittelalter noch verbreitet. Für viele Philosophen beginnt die Geschichte der Philosophie mit Descartes. Andere wissen um die

BS: theol A 425

210

grundlegende Bedeutung der Antike, verstehen aber das Mittelalter als eine Zeit, welche einige Probleme, Begriffe und Gedankenfiguren von der Antike in die Neuzeit transportiert hat, ohne eigenes kreatives Denken entfaltet zu haben. Daher wird es weitgehend der Nichtbeachtung ausgeliefert. Für diese Situation sind auch die mit der Reformation aufgetretenen konfessionellen Gegensätze Mitursache. Das europäische mittelalterliche Denken gilt als katholisch. Die starke Bindung des katholischen Denkens in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jh.s bis zum II. Vatikanum durch die Neuscholastik bestärken den Verdacht, die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie sei überflüssig, da sie im Widerspruch zur Autonomie der philosophierenden Vernunft katholisch-dogmatischen Bindungen unterlegen habe.

Zugleich geht vom Mittelalter aber auch eine weithin wirkende Faszination aus. Ausstellungen mit mittelalterlicher Thematik finden ein starkes Echo. Die Geschichte des Mittelalters, seine Kunst und seine Lebensformen finden Interesse. Fortschritte in der Erforschung des Mittelalters hinsichtlich der verschiedenen Perspektiven seiner Kultur zeigen uns, daß wesentliche Wurzeln der Neuzeit über die Renaissance hinaus ins Mittelalter zurückreichen. V. a.: Wir erleben im Zuge der Wiederherstellung der Städte Europas die Gegenwart des Mittelalters in unserer eigenen Zeit in neuer Eindringlichkeit. Dabei besitzen viele Zeugnisse mittelalterlicher Architektur nicht nur historisch-museale Bedeutung. Sie funktionieren vielmehr innerhalb der heutigen Lebenswelt und dienen z. T. noch immer denselben Aufgaben, für die sie gebaut worden waren. Nicht selten stellen sie einen wichtigen wirtschaftlichen Faktor im Zusammenhang mit dem Massentourismus dar.

Im gesteigerten Interesse am Mittelalter spiegelt sich aber auch ein kritisches Bewußtsein gegenüber der eigenen Situation in der modernen Gesellschaft wider: Die Einseitigkeit der technisch-rationalen Zivilisation verlangt nach Korrekturen. Dabei wird wohl kaum jemandem das Mittelalter als ein verlorenes Paradies erscheinen, in welches man zurückstrebt, wie es dem Mittelalter-Verständnis der Romantik und der Hoffnung auf ein neues Mittelalter in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg entsprach. Es geht mehr um die Frage, ob für vergangen gehaltene Perspektiven des Selbst- und Weltverständnisses nicht doch eine kritische Aktualität in der Gegenwart erlangen könnten. In dieser Hinsicht spielen das Verlangen nach einer Interpretation des menschlichen Daseins durch Symbole, die Wiederentdeckung der Mystik und die Frage nach einem neuen Verhältnis zur Natur eine Rolle. Wenn Versuche gemacht werden, über den „Wirtschaftsstandort" Europa hinaus, Grundlagen für seine kulturelle Einheit zu finden, so kann das Mittelalter nicht übergangen werden, und es ist zu fragen, welche Impulse für Europa von ihm auszugehen vermögen. Ebenso weisen die aktuellen Probleme hinsichtlich des Islam auf das Mittelalter zurück.

Dieser allgemeinen Situation entspricht es, wenn wir unter den *Veröffentlichungen zur Philosophie des Mittelalters* grundlegende Einführungen finden. Sie wollen Studienanfängern und anderen Interessierten – etwa innerhalb des Studium Generale oder des Seniorenstudiums – einen Weg in die mittelalterliche Philosophie erschließen. Es finden sich aber auch zahlreiche Monographien im Rahmen der Erforschung des mittelalterlichen Denkens. Sie stehen auf dem Hintergrund von Perspektiven, welche sich dieser Zweig philosophiegeschichtlicher Forschung in den letzten Jahrzehnten erschlossen hat: Die Betrachtung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie als eines geraden Weges, der auf seinen Höhepunkt, die *Hochscholastik*, zusteuert, innerhalb derer Thomas von Aquin noch einmal als unvergleichliche Spitze galt, ist weitgehend überwunden. Andere Denker werden in ihrer eigenständigen Bedeutung erschlossen, wobei auch bisher weitgehend Unbekannte eine Aufwertung erfahren. Das mittelalterliche Denken erscheint so als von einer erstaunlichen Vielfalt der Persönlichkeiten, Denkstile und des Problembewußtseins bestimmt. Auch ist man sich der wichtigen Rolle islamischen und jüdischen Denkens im Mittelalter bewußter geworden. Natürlich spiegeln sich die philosophischen Interessen der eigenen Zeit in ihren philosophiegeschichtlichen Neigungen wider. So wundert es nicht, daß *Studien zur mittelalterlichen Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie* zu Schwerpunkten der Forschung geworden sind, zugleich aber auch zahlreiche Untersuchungen zur Geschichte der *Mystik* vorgelegt werden. Allerdings bewegt sich auch die Forschung hinsichtlich der Klassiker des mittelalterlichen Denkens weiterhin auf hohem Niveau. Ihre bleibende Bedeutung wird auch durch neue Textausgaben, z. T. zweisprachige, unterstrichen.

Richard Heinzmann verfolgt mit dem Bd *„Philosophie des Mittelalters"*[1] eine einführende Zielsetzung. Daher stand der Vf. vor der Aufgabe der Auswahl, wobei Kompromisse unvermeidlich waren. So wurde das heute mit Recht vielfach berücksichtigte soziokulturelle Umfeld philosophischer Theorien ebenso ausgeblendet wie die Spezialprobleme der Mediävistik. Die Mystik konnte nur hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit erkenntnistheoretischen Fragen berücksichtigt werden. Es ging H. darum, einen Zugang zu den Quellen zu eröffnen, um subjektive Verengung zu verhindern und dem Leser ein kritisches Urteil zu ermöglichen. Daher finden sich zahlreiche lateinische Zitate, so daß auch eine Hinführung zur mittelalterlichen Terminologie möglich wird. Der Leser wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß der Zugang zu philosophischen Problemen bei den mittelalterlichen Autoren oft nur über einen theologischen Kontext zu gewinnen ist.

Der Vf. folgt dem seit Christoph Cellarius geläufigen Einteilungsschema, wonach Mittelalter die vom Ausgang der Antike im 5. Jh. bis zum Beginn der Neuzeit im 15. Jh. dauernde Epoche zwischen Antike und Neuzeit bezeichnet. H. betont aber stark das eigenständige Profil der mittelalterlichen Philosophie. Um seiner ansichtig zu werden, ist es notwendig, sich die heterogenen Grundpositionen von griechischer Philosophie und christlichem Glaubenswissen zu vergegenwärtigen. „Unter gemeinsamen Grundworten wie Gott, Welt, Seele verbergen sich Traditionsströme eines je anderen Selbst- und Weltverständnisses." Von daher läßt sich die „Ausgangslage und grundsätzliche Problemstellung mittelalterlicher Philosophie begreifen und die angemessene Perspektive auf das Ganze ebenso wie auf die Einzelfragen eröffnen" (17). Hier besteht eine nicht immer bewußte, „aber im Untergrund" wirkende „Trennungslinie". Auf ihrem Hintergrund läßt sich eine „Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Glaubenswissen ... ohne Identitätsverlust auf der einen oder anderen Seite nicht realisieren". Gerade deswegen ist aber die mittelalterliche Philosophie „mehr und anderes als nur Kommentar zu Platon oder Aristoteles". Jedenfalls gilt das „insoweit sie christliche Philosophie ist" (18).

Diese Grundthese belegt der Vf. durch Gegenüberstellungen, welche aus der langwierigen Debatte über die Hellenisierung des christlichen Glaubens bekannt geworden sind: Das griechische Denken ist von einer *dualistischen Metaphysik* geprägt, d. h. vom Vorrang des Ewigen vor dem Vergänglichen, des Allgemeinen vor dem Einzelnen, der wissenden Vernunft vor den Sinnen, des Notwendigen vor der Geschichte. Gott wird hier nicht in seiner reinen Transzendenz gedacht, sondern bleibt letztlich eine Dimension der als ewig vorgestellten Welt. Der Mensch gilt in seinem Wesen als Geist und soll, aus dem Fall in Leib, Sinnlichkeit und Geschichte befreit, wieder Geist werden. Demgegenüber ist für den christlichen Glauben die Welt Schöpfung des schlechthin transzendenten Gottes aus dem Nichts. Er ist kein „starres, apathisches Seinsprinzip" sondern Liebe und „lebendiger dreipersonaler Lebensvollzug." Personsein und Relation werden für das Verständnis der letzten Wirklichkeit von entscheidender Bedeutung. Sie kann nicht primär „vom Wesen und der Substanz her" gedacht werden. Vielheit bedeutet hier keine Seinsminderung mehr. Vielmehr tritt die Geschichte mit ihren einmaligen Ereignissen und ihrer Richtung auf ein letztes Ziel hin in den Vordergrund. Darum gilt Zeit nicht mehr als bloßer Abfall in die Vergänglichkeit und als Entfremdung vom Ewigen, sondern als „die spezifische Weise, wie der Mensch seine Existenz als Geschichte mit Gott erfährt". Nicht Substanz und Wesen sind für das christliche Denken führend, sondern das „Daß des Seins, das sich Gottes schöpferischem Handeln verdankt. Nicht der Aufstieg zum Allgemeinen steht für den Menschen im Vordergrund, sondern der einzelne in seiner Entscheidungsfähigkeit und seinem Gewissen" (21ff).

Aus diesen Spannungen zwischen hellenistischer Philosophie und christlichem Glauben und den entstellenden Wirkungen, welche diese auf jenen in der Spätantike ausgeübt hat, wird häufig die Unvereinbarkeit von Philosophie und Glaube schlechthin gefolgert und zwar nicht nur auf theologischer, sondern auch auf philosophischer Seite (Heidegger). H. schlägt einen anderen Weg ein: Das Christentum läßt sich in keine „allgemeine, denknotwendige Idee

[1] **Heinzmann**, Richard: **Philosophie des Mittelalters.** – Suttgart u. a.: W. Kohlhammer 1992. 322 S. (Grundkurs Philosophie, 7), kart. DM 28,00 ISBN: 3–17–008461–5. In diesem Zusammenhang sei auf einen weiteren Bd H.s hingewiesen (Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten, Stuttgart 1994), dessen Besprechung in einer der folgenden Nummern der ThRv erfolgen wird.

umformen". Denn es ist und bleibt auf „ein einmaliges geschichtliches Ereignis" gegründet. Aber in ihm „zeichnen sich metaphysische Strukturen ab". In der Bibel selbst lassen sich Elemente und Grundlinien einer eigenständigen Metaphysik der Schöpfung aufdecken, deren bedeutendster Aspekt eine *personale Ontologie* ist, die ihren letzten Grund im Trinitätsglauben hat und philosophiegeschichtlich gesehen von größter Tragweite wurde. Die Überwindung der *Substanzmetaphysik* hat hier ihre Wurzel. Von dieser „philosophischen Komponente des Christentums" her konnten griechische Philosophie und christliches Glaubenswissen „trotz ihrer Verschiedenartigkeit im Ansatz letzlich doch vermittelt werden". Zugleich bleibt aber „die spannungsreiche Problematik des Verhältnisses von Metaphysik und Heilsgeschichte eines der zentralen Themen mittelalterlichen Denkens" (27).

So hat es *historisch-christliche Philosophie* gegeben. Der Vf. merkt an, daß dieser Begriff nicht nur mit dem in der Mönchstheologie des Mittelalters geläufigen verstanden werden darf. Wegen der wissenschaftstheoretisch stärkeren Differenzierung im 13. Jh. wird er weder bei Albertus Magnus noch bei Thomas von Aquin oder Duns Scotus gebraucht. Mit Recht weist er darauf hin, daß prägende Grundbegriffe der neuzeitlichen Philosophie mit ihren Wurzeln ins Mittelalter zurückreichen und ohne eine Vermittlung wohl kaum entstanden wären. Wenn freilich trotz der genannten Spannungen von antiker Philosophie und christlichem Glauben Vermittlungen stattgefunden haben, so mußte es dafür auf beiden Seiten trotz aller Gegensätze auch Affinitäten gegeben haben. Vor allem setzt die für das mittelalterliche Denken so belangreiche Frage nach einer möglichen Übereinstimmung von Vernunft und Glaube die Überzeugung voraus, der Mensch als Vernunftwesen habe nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich vor dem Forum der Vernunft selbst über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen. Ohne den Hintergrund dieser von der antiken Philosophie freigelegten Teilhabe der menschlichen Vernunft am Logos hätten auch die von H. mit Recht herausgestellten metaphysischen Komponenten des Glaubens kein möglicher Gegenstand einer christlichen Philosophie werden können. Dem Vf. ist zuzustimmen, wenn er fordert, pauschale Erklärungen über Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von Vernunft und Glauben zurückzustellen und darauf zu achten, in welcher Weise die mittelalterlichen Denker im Blick auf das jeweils zur Diskussion stehende Problem diese Spannung ausgetragen haben. Folgt man dieser Aufforderung, so wird man die wiederum mit Recht von H. als Komponente einer christlichen Metaphysik herausgestellte Ontologie der Person doch auch in ihrer Beziehung auf den Begriff der Substanz sehen müssen. Verstehen wir sie mit Thomas von Aquin nicht nur als Träger von Akzidenzien, sondern als *Selbstandwesen*, welches sich im Vollzug von *Subsistenz* mit sich zur Einheit zusammenschließt, so wie es sich als Selbstandwesen in sich stellt und zugleich aus sich herausstellt, so liegt die Person unbeschadet ihres relationalen Charakters doch auch auf der Linie eines Substanzdenkens. Es könnte sein, daß das mittelalterliche Denken in dieser Hinsicht den Fassungen von Person in der Neuzeit überlegen ist. Solche Diskussionspunkte sollen aber nicht das Verdienst des Vf.s verschleiern, die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie im Blick auf das Mittelalter erneut aktualisiert zu haben. Dabei wäre ein Vergleich seines Verständnisses von christlicher Philosophie mit dem E. Gilsons bedeutsam, vor allem auf die von Gilson herausgestellte *Exodusmetaphysik* mit ihrer Integration von griechischem und biblischem Verständnis des Seins.

Das Buch ist in fünfzehn Kap. gegliedert. Das *erste (A)* trägt die Überschrift *„Griechische Philosophie und christliches Glaubenswissen"*. Es behandelt die oben angesprochenen Fragen. Außerdem enthält es Hinweise auf die weltanschaulichen und religiös-philosophischen Einflüsse auf das Denken des frühen Christentums. Behandelt werden Stoa, Gnosis, Manichäismus und Philon von Alexandrien. Das *zweite (B) kurze Kap.* ist der *Patristik* gewidmet, wobei ihre Auffassungen vom Verhältnis von Philosophie und Glauben im Vordergrund stehen. Dabei wird die Patristik auch als eine philosophiegeschichtliche Epoche betrachtet. Denn in ihr ereignet sich die Philosophie der nachapostolischen Zeit, welche im 5. Jh. zu Ende geht. Im Anschluß daran werden im *dritten (C) Kap.* die *Anfänge der christlichen Philosophie* dargestellt. Dabei geht es um *Justin, Clemens von Alexandrien und Origenes. Augustinus* gehört ein selbständiges *Kap. (D)*, ebenso *Boethius (E)* und *Dionysius Pseudo-Areopagita (F)*. H. folgt hier also der oben erwähnten Epocheneinteilung nicht, wonach das Mittelalter etwa von 500 bis 1500 dauert, indem er Voraussetzungen des mittelalterlichen Denkens in der Spätantike aufsucht und den Anfängen der christlichen Philosophie nachgeht. Da diese Spätantike, Mittelalter und in gewisser Beziehung auch die Neuzeit umgreift, tritt die Frage nach dem Beginn des philosophischen Mittelalters in den Hintergrund und müßte eigens bestimmt werden. Vielleicht in dieser Hinsicht der Vorschlag des Rez.en hilfreich, die Philosophie des Mittelalters erst mit der Karolingischen Renaissance beginnen zu lassen[2]. Allerdings stoßen alle Epocheneinteilungen auf Schwierigkeiten und dürfen nicht überbewertet werden.

Nach einem *Kap. (G)* über *Scotus Eriugena* reflektiert *Kap. H* die *„Grundlagen und Merkmale"* der Philosophie des Mittelalters. Die *artes liberales*, die Scholastik als Methode und Gestalt mittelalterlicher Wissenschaft sowie die Aristoteles-Rezeption und die in ihrem Gefolge stehenden Auseinandersetzungen finden ebenfalls hier ihren Ort einschließlich des Einflusses des arabischen und jüdischen Denkens. Die *folgenden Kap.* sind *Anselm von Canterbury und Petrus Abaelard* gewidmet. Im Zusammenhang mit ihm wird der *Universalienstreit* dargestellt. *Kap. L* berichtet von den *Schulen des 12. Jh.s (Chartres und St. Viktor)*. Die *restlichen Kap.* gehören *Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Meister Eckhart und schließlich Nikolaus von Kues*. Diese Kap. beziehen sich auf Leben und Werk, die philosophischen Grundpositionen und Probleme der einzelnen Denker sowie ihre Wirkungsgeschichte einschließlich einer Würdigung. Alle Kap. schließen mit Hinweisen auf weiterführende Literatur. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis beschließt das Buch.

Der Vf. versteht es als Grundlegung im Sinne von Einführung in das Studium der mittelalterlichen Philosophie. Ein solches Vorhaben bedarf selber einer theoretischen Grundlegung als Horizonteröffnung des Ganzen des mittelalterlichen Denkens, innerhalb dessen sich die einzelnen Denker bewegen und in dem die Vielzahl der Einzelfragen spielt. Die Grundlegung hat hier sowohl hermeneutische als auch didaktische Bedeutung. Die Verschränkung beider ist dem Vf. in hervorragender Weise gelungen. Daher ist es zu wünschen, daß sein Buch viele Leser von der Notwendigkeit überzeugen wird, mittelalterliche Philosophie zu studieren und zu der Einsicht führt, daß Philosophiegeschichte ohne die Kenntnis der mittelalterlichen Epoche lückenhaft bleibt.

Der von Karl H. Kandler verfaßte Bd *„Christliches Denken im Mittelalter"*[3] entstand auf Anregung der Evangelischen Verlagsanstalt. Der Vf. hielt im Sommersemester 1990 in Leipzig Vorlesungen über das Thema des Buches und fand über das Gespräch mit den Teilnehmern zur endgültigen Gestalt seiner Veröffentlichung. Es verdient Beachtung, weil es von einem lutherischen Theologen verfaßt wurde, welcher der Überzeugung ist: Annäherung und vor allem Einigung der Konfessionskirchen kann es nur über das Studium der Heiligen Schrift selbst geben. „Aber in unserem Denken sind wir von dem unserer Vorfahren geprägt. Deshalb ist es unerläßlich, altkirchliches und mittelalterliches Denken ebenso zu kennen wie das reformatorische und neuzeitliche. Dazu möchte das vorgelegte Buch einen bescheidenen Beitrag leisten" (6). Es versucht eine Hinführung zum mittelalterlichen Denken insgesamt. Dabei geht der Vf. von der Voraussetzung aus, daß sich im Mittelalter Theologie und Philosophie nicht so voneinander abheben lassen, wie es K. Flasch in seinem Buch „Das philosophische Denken im Mittelalter" (1986) versucht hat. Die Trennung beider sei erst durch den Humanismus eingeleitet worden. Es ist sein Ziel, ein Jahrtausend christlichen Denkens darzustellen und „den Leser zum weiteren Nachdenken" anzuregen. Dennoch wird versucht, einige Punkte herauszustellen, an denen die Reformatoren mit ihrer Kritik mittelalterlicher Denker angesetzt haben (6).

Das frühe Mittelalter wird innerhalb der Reihe, in der das Buch erschienen ist, in einem eigenen Bd dargestellt. Daher kommt es im vorliegenden Bd verkürzt zur Geltung. Dem Spätmittelalter nach 1370 soll ebenfalls eine eigene Veröffentlichung gewidmet sein, so daß der Vf. mit Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini sowie einem Epilog mit dem Titel *„Vom Spätmittelalter zur Neuzeit"* (135–138) schließt. In diesem Rahmen wird das christliche Denken des Mittelalters in acht Kap.n dargeboten. Das erste beschäftigt sich mit Voraussetzungen für dieses Denken, welche bei Augustin, Boethius, Cassiodor, Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla und Pseudo-Dionysius Areopagita gesucht werden. Die *folgenden Kap.* widmen sich dem *frühen Mittelalter, dem Entstehen der Scholastik, der Früh-, Hoch- und Spätscholastik* mit einem eingeschobenem *Kap. VI* über die *Mystik*. Hier kommt auch ostkirchliche Frömmigkeit zu Wort und zwar im Zeichen des Hesychastenstreites. Die meisten Kap. beginnen mit einer allgemeinen Erläuterung der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation. Die einzelnen Denker werden durch kurze Biographien eingeführt und eine Information über ihre Werke gegeben. Es folgt eine Zusammenfassung ihrer Lehre mit Textbeispielen. Unterabschnitte von Kap.n sind außerdem der *Karolingischen Renovatio*, dem *Universalienstreit* und dem Eindringen des Aristotelismus in das christliche Denken des Mittelalters gewidmet. Der Streit um Aristoteles und das Entstehen eines heterodo-

[2] Vgl. Georg Scherer, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1993.

[3] **Kandler,** Karl-Hermann: **Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts,** hg. v. Ulrich Gäbler / Gert Haendler / Joachim Rogge. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993. 144 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, I/II), kart. DM 24,00 ISBN: 3–374–01429–1.

xen Aristotelismus werden in *Kap. V, 4* als *„Auseinandersetzung um Thomas"* (94) eingeführt, was dem Anlaß und Verlauf des Streites wohl kaum gerecht werden dürfte.

Das schon erwähnte *Schlußkap.* läßt *das 15. Jh. als „Inkubationszeit" der Neuzeit* erscheinen. Die religiöse Sehnsucht dieser Zeit, obwohl sie in mancher Hinsicht bibelfremd war, hat doch letztlich zur Reformation geführt, welche auch ohne den in dieser Zeit erfundenen Buchdruck nicht möglich geworden wäre.

Der Vf. versteht es, auf dem knapp bemessenen Raum einen ersten Zugang zu den vielgestaltigen Personen, Gedanken und Problemen des christlichen Denkens im Mittelalter zu eröffnen. Bevorzugte Erkenntnisinteressen sind dabei die Lehre vom Abendmahl, vor allem die Theorie von der *Transsubstantiation* – und die Frage der Bibelnähe und -ferne des mittelalterlichen Denkens und der verschiedenen Denker. Kritisch sei vermerkt: Es ist unzutreffend zu behaupten, bei Bonaventura sei das „philosophische Argumentieren ... immer an Aristoteles orientiert" (80). Bonaventura hat ganz im Gegenteil ein sehr differenziertes Urteil über die Vorzüge und Schwächen sowohl Platons wie des Aristoteles abgegeben und z. B. die platonische Ideenlehre gegen Aristoteles verteidigt. Bei Duns Scotus vermißt man einen Hinweis auf das univoke Verständnis des Seins gegenüber der Analogielehre, welches von großer philosophiegeschichtlicher Wirkung gewesen ist und einen Hauptunterschied gegenüber Thomas von Aquin bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem *Universalienproblem* trägt K. das verbreitete Vorurteil weiter, Thomas habe den allgemeinen Begriff des Menschen mit dessen Wesen gleichgesetzt. Richtig ist, daß Thomas bereits in seiner Frühschrift *De ente et essentia* erklärt, der definitionsmäßige Begriff des Menschen könne nicht mit dessen Wesen identifiziert werden, weil zu diesem die individuelle Ausprägung des Menschseins gehöre. Die wichtige Frage nach der Rechtfertigung durch Glaube und Liebe und ihrem Verhältnis bei Thomas und Luther leidet unter einem zu wenig differenzierten Vortrag der Lehre von der Liebe bei Thomas und scheint bei der Zitation des wichtigen Artikels S. Th. I/II, Q 113 a4 die der Meinung des Thomas entgegenstehenden Argumente von 1 bis 3 der Antwort des Thomas zuzurechnen (90). Die Lehre des Thomas müßte weitaus differenzierter vorgetragen werden.

Auch der Bd von Gillian R. Evans[4] gehört zu den Publikationen mit einführendem Charakter. Es ist als Bd 14,5 des „Sammelwerks für Studium und Beruf" in der Abteilung „Theologische Wissenschaft" erschienen, welche Grundlagenwissen aller Gebiete gegenwärtiger evangelischer Theologie vermitteln will. Das Buch ist aus dem Englischen von Mara Ruber (New York 1993) übersetzt und von Adolf Martin Ritter herausgegeben worden.

Das Buch gliedert sich in *drei Teile*. Der erste ist dem *Verhältnis von Philosophie und Theologie* gewidmet und geht den verschiedenen Begriffen von Philosophie und Theologie und den wechselnden Auffassungen zwischen beiden im Mittelalter nach. Dieser Teil endet mit einem Kap. über die *Wurzeln der mittelalterlichen Logik und Sprachlehre*. Nach Auffassung des Vf.s hat das Mittelalter in *Grammatik, Logik und Rhetorik*, also dem *trivium*, vielleicht „seine scharfsinnigsten und originellsten Leistungen" erbracht. Der *zweite Teil* entspricht in etwa der Gliederung der *summa*, wie sie sich vom 12. Jh. an entwickelt hat. Diese Anordnung des Stoffes wird gewählt, um „den modernen Leser auf ähnliche Weise in die mittelalterliche Gedankenwelt einzuführen, wie der mittelalterliche Student sie kennenlernte" (8). In drei Kap.n werden *mittelalterliche Auffassungen von Gott, dem Kosmos (Erschaffung und Erhaltung der Welt) sowie die Anthropologie* vorgestellt. Die beiden ersten Teile des Buches bieten ein knappes und „notgedrungen allgemein" (95) gehaltenes Referat zu den genannten Themen. Darum hält es der Vf. für notwendig an zwei „Fallbeispielen" zu illustrieren, wie im Mittelalter biologische Probleme mit philosophischen Problemen behandelt werden. E. wählt dafür die Kontroverse um die *Transsubstantiationslehre* sowie die Ethik einschließlich ihres Verhältnisses zur Politik aus.

Vf. betrachtet das mittelalterliche Denken unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Philosophie und christlicher Theologie. Er setzt mit Augustinus ein, obwohl dieser in Bd 14, 4 der Reihe bereits behandelt worden war, weil er Augustinus für denjenigen Autor hält, welcher einen unvergleichlich großen Einfluß auf das gesamte mittelalterliche Denken gehabt habe. Das Ende des Mittelalter zeichnet sich für E. im 14. Jh. ab, als man begann, die klassische Literatur nicht mehr nur als Steinbruch zu benutzen, um bestimmte Argumente zu illustrieren und zu stützen. Man lernte nun die antike philosophische Literatur nicht nur wegen ihrer Inhalte, sondern auch wegen ihres Stils zu schätzen, was besonders für Cicero gilt. „Der Drang zurück zu den Quellen" führte aber nicht nur zu einer gewissen „Romantisierung der romanitas", sondern man begann auch den griechischen und hebräischen Texten der Bibel mit einer neuen philologischen Gelehrsamkeit zu begegnen (117). E. weist auf die eigene „Art der Byzantiner" hin, „Theologie als Wissenschaft zu betreiben", indem sie durch den Spätplatonismus inspiriert zu einer stärker mystisch akzentuierten Theologie gelangen. Sie wird im Buch von E. mit nur wenigen Blicken gestreift, um den zur Verfügung stehenden Raum für „die viel breitere Palette von Themen" (7) im Westen freihalten zu können. Der Vf. faßt die Entwicklungen der Beziehungen von Theologie und Philosophie weithin sachgerecht zusammen und verdeutlicht, daß die Frage nach dem Verhältnis beider Wissenschaften im Mittelalter ständig im Fluß geblieben ist. M. E. wird aber ihr Verhältnis zu stark unter dem Gesichtspunkt gesehen, eine Synthese zwischen Antike und Christentum herzustellen, wobei die antike Philosophie oft als Magd der Theologie zur bloßen Lieferantin begrifflicher Stützen für theologische Argumentationen herangezogen wird. Der Aspekt inhaltlicher Umbildung von zentralen Begriffen (z. B. Sein, Analogie, Person, Idee, Substanz/Subsistenz) wird zwar nicht geleugnet, aber in seiner Tragweite unterschätzt, wenn es heißt, man dürfe nicht behaupten, „daß im Mittelalter keine wichtige neue Arbeit in der Philosophie geleistet worden wäre. Doch dies geschah sozusagen stückchenweise; man schob an bestimmten Punkten Grenzen hinaus, aber man schuf keine neuen Lebensgedanken und Denksysteme" (9). Da der Vf. die Bedeutung der Philosophie für die mittelalterliche Theologie vor allem im Bereich des Logisch-Begrifflichen sieht, setzt er ihre Bedeutung für die Sinnorientierung und die materiale Füllung der Ethik als zu geringfügig an.

John Marenbon versteht sein Buch[5] ausdrücklich nicht als eine Geschichte der spätmittelalterlichen Philosophie, sondern als eine Einführung. Daß es bereits in mehreren Aufl.n erscheinen konnte, beweist das starke Echo, welches zur Zeit Einführungen und Überblicke in philosophisches Denken überhaupt, aber auch in die Geschichte der Philosophie einschließlich der des Mittelalters finden.

Der Vf. gewinnt einen originellen Zugang zu seiner Einführung, indem er den *ersten Teil* des Buches mit einer *Darstellung des Lehrens und Lernens an den Universitäten von Paris und Oxford* beginnt. Die Lehrmethoden, die literarischen Gattungen philosophischer Veröffentlichungen, aber auch die Strukturen der mittelalterlichen Universität werden aufgezeigt. Es folgen Abschnitte über die logischen Verfahren und die Übersetzung antiker Texte. Islamische und jüdische Philosophie erfahren eine ihrer Bedeutung entsprechende Beachtung. Die Auseinandersetzungen um die Einheit des Intellektes und die sog. Ewigkeit der Welt werden vergegenwärtigt. Auch die Bemühungen verschiedener Denker, vor allem des Thomas von Aquin, um die Begründung der Theologie als einer wissenschaftlichen Disziplin kommen zur Darstellung.

Der *zweite Teil* beschäftigt sich mit dem *Problem der intellektuellen Erkenntnis*. Dabei geht es um das *Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft*. Von daher leuchtet der Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem auf. Auch spielt die Frage nach dem Erkenntnismodus nicht leibgebundener Vernunftwesen genauso eine Rolle wie die Frage nach der direkten bzw. indirekten Gotteserkenntnis. Nach einem Blick auf die antiken Quellen bei Platon, den Platonikern und Aristoteles werden die Auffassungen von Avicenna, Averroes, Wilhelm von Auvergne und Thomas von Aquin vorgelegt. Dabei wehrt sich der Vf. gegen eine Identifikation von Rationalismus und Aristotelismus und weist mit Recht darauf hin, es sei falsch, Thomas als aristotelischen Rationalisten zu verstehen. Weiter werden Boethius von Datien, Heinrich von Gent, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und andere behandelt.

Am Schluß des ersten Teils wird der Versuch einer Antwort auf die Frage vorgelegt: „Was ist mittelalterliche Philosophie?" Als unzureichende Antwort erscheint ihm die separationistische. Sie pocht auf einer klaren Unterscheidung der Philosophie des Mittelalters von seiner Theologie. Dieser Standpunkt tut den vorliegenden Texten genauso Gewalt an wie der Versuch, mittelalterliches Denken als christliche Philosophie zu verstehen, weil hier die Philosophie von geoffenbarten Prämissen abhängig sei. Stilähnlichkeiten sieht der Vf. zwischen der mittelalterlichen Philosophie und der anglo-amerikanischen Tradition der analytischen Philosophie. Er wendet aber mit Recht ein, daß hier häufig bestimmte Argumente in unzulässiger Weise im Sinne sprachanalytischer Fragestellungen isoliert werden. M. selber will mit seinem Buch den Ansatz der

[4] **Evans,** Gillian R.: **Philosophie und Theologie II.** Mittelalter, hg. v. Adolf Martin Ritter, übers. aus dem Engl. v. Mara Huber. – Suttgart: W. Kohlhammer 1994, 126 S. (Theol. Wissenschaft, 14,5), kart. DM 38,00 ISBN: 3-17-011410-7.

[5] **Marenbon,** John: **Later Medieval Philosophy (1150–1350).** An Introduction. – London/New York: Routledge 1993. XI, 237 S., kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06807-X.

historischen Analyse einnehmen. Sie vermag keine vollständige Rekonstruktion der Geschichte zu unternehmen, weil eine solche von modernen Vorverständnissen abhängig ist. So bleibt als Ausweg nur, sich auf genau definierbare Einzelthemen und ihrer Rekonstruktion zu beschränken. Genau dieses Verfahren setzt der Vf. in kraft, wenn er den zweiten Teil seines Buches ganz unter dem Gesichtspunkt des intellektuellen Wissens abfaßt. Es fragt sich aber, ob nicht gerade dadurch heutige, oft begrenzte Erkenntnisinteressen so zum hermeneutischen Horizont der Philosophiegeschichte werden, daß weite Bereiche des vorliegenden Materials ausgeblendet werden. Vor allem im Blick auf den Studienanfänger wird man eine solche Engführung kritisch betrachten müssen, da sie ihm notwendige Informationen vorenthält und zu einem verengten Problembewußtsein führen kann. Von M.s Buch wird wahrscheinlich Gewinn haben, wer schon eine auf breiterer Basis fußende Einführung in das Denken des Mittelalters hinter sich hat.

Bei dem Bd von Loris Sturlese handelt es sich um die deutsche Übersetzung des 1990 in Florenz erschienenen Werkes *„Storia della filosofia tedesca nel medioevo"*.[6] Für die deutsche Ausgabe wurde der Text überarbeitet und stark erweitert. Die Übersetzung wurde in Zusammenarbeit mit dem Vf. von Johanna Baumann erarbeitet.

Das Buch betritt Neuland in der Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Es hat sich zum Ziel gesetzt, die weitgehend in der Mediävistik herrschende Überzeugung zu korrigieren, die Scholastik stelle „den einheitlichen Ausdruck einer ebenfalls einheitlichen Kultur des Abendlandes" dar. Daher meint man, es handle sich hier um kein Feld, welches „für eine Betrachtung unter einem ‚nationalen' Gesichtspunkt geeignet ist. Nationalistische Überbetonungen deutscher Denker und deutschen Denkens im 19. Jh. und die späteren bekannten nationalsozialistischen Versuche einer ideologischen Aneignung haben das Thema einer deutschen Philosophie völlig in Mißkredit gebracht." Der nationale Gesichtspunkt erscheint so als „politisch verdächtig und wissenschaftlich fragwürdig". So gibt es bisher weder Modelle noch Vorarbeiten, auf die man für „eine Geschichte der deutschen Philosophie im Mittelalter" zurückgreifen könnte (9). Auch in angesehenen Arbeiten erscheint Deutschland jahrhundertelang als „eine öde Wüste" und ab der Mitte des 13. Jh.s als „philosophisch kärgliche Provinz". In ihr leben einige „seltsame Enzyklopädisten", auch „Epigonen aller Art". Am Rande die „eng begrenzte Episode der Deutschen Mystik" als exzentrisches Phänomen im Vergleich zur Scholastik. Es wird schließlich als Ausdruck einer Krise und des Herbstes des Mittelalters angesehen. Im übrigen ist die kulturelle Provinz Deutschland eine Welt ohne „höhere Bildung", welche von einer „reaktionären Theologie" beherrscht wird (10). Auch für den Vf. gilt, daß die deutsche Geisteswelt des Mittelalters in der Tat provinziell war im Vergleich zu Paris und Oxford. Aber ähnlich provinziell war auch die florentinische Geisteswelt im Anfang des 14. Jh.s, aus der dann doch Dante Alighieri hervorgegangen ist. Was heißt überhaupt „provinziell"? Gewiß sind Dei Girolami und Nikolaus von Straßburg „Zwerge im Vergleich zu den Riesen Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham". Deswegen darf man aber geistigen Welten, welche entfernt „vom damaligen Mittelpunkt der philosophischen Forschung", von Paris, lagen „Geschlossenheit und innere Lebendigkeit nicht absprechen" (11).

Damit ist der für S. entscheidende Punkt erreicht: Sein Buch versucht „zum ersten Mal ... den orientierenden Gesichtspunkt radikal zu wechseln. Es soll untersucht werden, ob sich die geistesgeschichtlichen Bewegungen, die im deutschen Mittelalter stattgefunden haben, nicht genauer und differenzierter bestimmen lassen, wenn man sie nicht mehr unter einer ‚Pariser' Perspektive, sondern unter einem ‚deutschen' Gesichtspunkt betrachtet" (12f). Freilich darf dieser Versuch, „von einer deutschen Philosophie" zu sprechen, nicht mit dem Plan verwechselt werden „die philosophischen Ideen nach ihrer nationalen Zugehörigkeit und Verwurzelung zu befragen". Es geht vielmehr um „regionale Philosophiegeschichte", welche unter vernünftiger und begründeter Umschreibung ihrer Grenzen ein neues Forschungsgebiet eröffnen soll (13). Bei Deutschland handelt es sich um eine Region, in deren Mittelalter die Wurzeln der Reformation ebenso zu suchen sind wie des begrifflichen Instrumentarium von Kritizismus und Idealismus als wesentlichen Beiträgen innerhalb der Philosophie der Neuzeit. In dieser Region wurden auch die Systeme Alberts, Meister Eckharts und des Nikolaus von Kues entwickelt, welche das europäische Denken bis heute mitbestimmt haben. Ermutigt wurde S. zu seiner Arbeit, nachdem er sein Projekt 1979 anläßlich des ersten Kolloquiums der Mitarbeiter am *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii aevi* vorgetragen und ein positives Echo gefunden hatte. Die Fülle der zu bearbeitenden Texte ließ es geraten erscheinen, keinen zu großen Zeitraum darzustellen. So wurde die Zeitgrenze des 13. Jh.s nicht überschritten. Das Buch bezieht sich auf eine repräsentative Auswahl „von großen, mittleren und kleinen Denkern, die durch eine einzige Eigenschaft verbunden sind: Sie schrieben, dachten und wirkten zwischen dem achten und dem dreizehnten Jh. in Deutschland" (14).

S. gliedert den trotz der Auswahl immer noch sehr umfangreichen Stoff in zwölf Kap. Das erste trägt den Titel *„Die Anfänge: die Antipodenfrage, die Philosophie der Mönche und der Streit um die Prädestination"*. Er setzt bei Bonifatius ein. Er hält ihn zwar für keinen Philosophen, aber Bonifatius ließ sich nachweislich bei Entscheidungen in wichtigen Einzelfragen von rationalen Begründungen leiten, wozu er auch andere aufforderte. Eine solche rationale Auseinandersetzung in Einzelfällen führt „zur Reflexion über allgemeine Ideen, und daraus ergeben sich Themen und Inhalte von philosophischer Relevanz. Hier ist genau der Punkt erreicht, an dem der Philosophiehistoriker gefordert ist" (18). In diesem Zusammenhang eines Erwachens vernünftigen Argumentierens gehört die Auseinandersetzung zwischen Bonifatius und Vergil von Salzburg über die Antipodenfrage. S. hält sie für die erste in Deutschland geführte philosophische Auseinandersetzung (19). Antipoden heißen die Bewohner der südlichen Halbkugel der Erde. Daß solche existieren, erschien manchen unter Berufung auf Augustinus mit der Abstammung aller Menschen von Adam nicht vereinbar zu sein. Denn die äquatoriale Zone galt als undurchdringbar, so daß die Antipoden ohne Erbsünde sind und des durch Christus gestifteten Heiles nicht bedürfen. Das Problem bewegte das mittelalterliche Denken immer wieder. Es war eine Diskussion, bei welcher auf der einen Seite platonische Wissenschaft, auf der anderen der Offenbarungsglaube stand. Sie wurde mit der Auseinandersetzung zwischen Bonifatius und Vergil eröffnet. Unter den „Anfängen" werden dann noch Hrabanus Maurus sowie der Streit um die Prädestination um Gottschalk den Sachsen erörtert.

Das *zweite Kap.* beschäftigt sich unter dem Titel *„Zwischen Platon und Aristoteles"* mit dem 10. Jh., wobei v. a. die Darstellung Notkar von St. Gallen und sein Begriff von Philosophie beachtet werden müssen. Das Kap. dürfte dazu beitragen, die oft zitierte Auffassung vom 10. Jh. als einem – philosophisch gesehen – schwarzen Loch der Philosophiegeschichte ein wenig zu korrigieren. Das *dritte Kap.*, mit *„Astrolabien, Horoskope und die heidnische Wissenschaft"* überschrieben, behandelt die kulturelle Monopolstellung der deutschen Benediktiner mit einem Akzent auf Hermann von Reichenau. Gegen die Philosophie und die klassische Bildung gerichtete Tendenzen zeigt das *vierte Kap.* über *„Die Rechte des Glaubens"* im Blick auf Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach auf. Außerdem wird ein Abschnitt der jüdischen religiösen Kultur im Rheinland gewidmet. Im *fünften Kap. „Die Antwort der Theologie"* geht es um das Verhältnis deutscher Mönche zu den französischen Schulen des 12. Jh.s. Ein Schwerpunkt liegt auf Rupert von Deutz mit dem Ziel, den bekannten Theologie- und Kirchenhistoriker auch als Philosophen auszuweisen. Er kennt einen Begriff der wahren Philosophie, welcher als Liebe der Weisheit verstanden wird und auf den sieben Disziplinen des *triviums* sowie des *quadriviums* aufruht. Rupert war aus der Sicht des Glaubens zu keinem Kompromiß mit dem heidnischen philosophischen Denken bereit, war aber doch in seiner Offenheit für die Freien Künste auch gegenüber der Dialektik aufgeschlossen (101). Eine antischolastische Reaktion auf die dialektischen Tendenzen in Frankreich stellt das Werk Gerhoch von Reichersberg dar. Allegorische Exegese, Christozentrismus, historisch-eschatologische Spekulation und Schriftabsolutismus sind bei ihm Motive einer antiphilosophischen und radikalen Ablehnung der rationalen Methode in der Dogmatik.

Das *sechste Kap.* firmiert unter *„Zwischen Anselm von Aosta und Johannes Eriugena: Der merkwürdige Fall des Honorius, des Mönches von Regensburg."* Hier geht es um die Korrektur des Bildes des Honorius von Regensburg, der nicht nur von seinem weitverbreiteten Werk *„Elucidarium"* verstanden werden darf. Er versuchte eine Antwort auf die Fragen, welche durch die Verbreitung griechischer Patristik und des Eriugena entstanden waren. Sie bezogen sich vor allem auf Kosmologie und Anthropologie. Seine Antwort vermochte er „auf den verschiedensten kulturellen Ebenen zu propagieren". Hierin besteht nach Meinung des Vf.s „seine Bedeutung für die Geschichte des philosophischen Denkens" (142). Es genügt nicht, ihn als bloßen Symbolisten zu betrachten. Im *siebten Kap.* geht es um Gilbert von Poitiers und seine deutschen Anhänger, die Philosophie am Staufischen Hof, den Dialog des Anselm von Havelberg mit dem byzantinischen Denken und die Geschichtsphilosophie Ottos von Freising. Seine metaphysische Begründung der Tendenz des Menschen zum Verfall, welcher nicht nur sein persönliches Leben, sondern die Geschichte und ihre Gestaltungen im Ganzen bestimmt aus dem Unterschied zwischen dem „Ungeborenen" und dem „Geborenen" dürfte auch heute noch der Diskussion würdig sein. Mit Recht weist der Vf. auf die

[6] **Sturlese,** Loris: **Die deutsche Philosophie im Mittelalter.** Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280). Aus dem Ital. übers. von Johanna Baumann. – München: C. H. Beck 1993. 439 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-406-37749-1.

eigenartige Analogie zwischen der hippokratischen Lehre vom „paraboli-schen" Verlauf der Gesundheit und der Geschichte im Sinne Ottos hin. Das *achte Kap.* stellt den *„Untergang der Domschulen und die ersten Dokumente des intellektuellen Lebens der Frauen im Rheinland"* dar. Wichtig ist die Frage nach der Stellung Hildegards von Bingen in der deutschen Geistesgeschichte. Der Vf. stellt die Visionärin mit ihren poetischen Bildern und ihre Prophetie als unphilosophisch dar, weil es hier kein Argumentieren gibt, sondern die Vision sich durch sich selbst beglaubigt, vor allem seit Hildegard sozusagen kirchenamtlich als Visionärin anerkannt war. Dem müssen aber die medizinischen Werke gegenübergestellt werden und hier habe das Wort nicht die Prophetin, sondern die Wissenschaftlerin. Analytische Übersicht, Auflistung von Pflanzen, Tieren und Mineralien hinsichtlich ihres jeweiligen Heilswertes, die Aufstellung von Grundsätzen präventiver und therapeutischer Medizin stehen auf dem Hintergrund einer kosmologischen und anthropologischen Konzeption. Sie wird weitgehend von antiken philosophisch-medizinischen Grundgedanken bestimmt (213ff).

Das *neunte Kap.* ist *„Philosophie, Platonismus und Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s in Deutschland"* gewidmet. Besondere Beachtung verdient hier die Abhandlung über ein in der Volkssprache abgefaßtes Prosawerk, welches unter dem Titel *„Lucidarius"* als Zwiegespräch zwischen einem Lehrer und seinem Schüler im letzten Drittel des 12. Jh.s verfaßt wurde. Es handelt sich um ein Kompendium theologischen und allgemeinen Wissens, welches für breite Kreise, vor allem für Laien, gedacht war. Es folgt im *zehnten Kap.* ein kurzer Exkurs über *das jüdische philosophische Denken im hochmittelalterlichen Deutschland*, Samuel dem Frommen, dessen Anhänger die „Frommen Deutschlands" *(Chasside Aschkenas)* genannt wurden, und die Theosophie Rabbi Eleasas von Worms mit ihrer Erfahrungsmystik, einer Moral, welche Analogien zur damaligen christlichen Ethik aufweist und der Anerkennung einer gewissen Bedeutung der Askese für die Mystik sowie Gottes Unendlichkeit und schweigende Allgegenwart stehen im Vordergrund. Das *elfte Kap.* bietet einen Überblick über *„Philosophische Florilegien, Enzyklopädien und Franziskanische Spiritualität in der ersten Hälfte des 13. Jh.s"*.

Das *letzte* und umfangreichste *Kap.* des Buches ist Albert dem Großen gewidmet. Es trägt die Überschrift *„Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen"*. Im Zusammenhang mit der Gründung der ersten Generalstudien der Dominikaner in Deutschland wird Alberts Karriere als „eines deutschen Intellektuellen" dargestellt. Das Jahr 1250 bedeutet für den Vf. eine entscheidende Wende im Denken Alberts. Bis 1248 hatte er „ganz als Theologe gehandelt und gedacht". 1250 hielt er eine Vorlesung über die Nikomachische Ethik des Aristoteles. Von da an begann Albert mit der systematischen Kommentierung der aristotelischen Schriften. Damit ist „eine entschiedene Verlagerung" seiner „Interessensschwerpunkte von der Theologie zur Philosophie" bei Albert gegeben (332). Gegenüber der verbreiteten These vom „christlichen Aristotelismus" bei Albert schlägt S. vor, „von einer Art ‚Erprobung des philosophischen Rationalismus'" (343) zu sprechen. Wenn auch die Texte des Aristoteles im Vordergrund stehen, so geht es doch nicht nur um Aristoteles, sondern um Philosophie überhaupt. Albert, der theologisch weithin in der platonischen Tradition verblieb, war ja der Überzeugung, es könne keine vollständige Ausbildung eines Philosophen geben, wenn er nicht Kenntnis der beiden philosophischen Grundrichtungen, der aristotelischen und der platonischen erlangt. Die aristotelische Philosophie bestach allerdings durch ihren umfassenden Charakter und die Geschlossenheit der Argumentationszusammenhänge. Als Naturwissenschaftler betrachtet Albert die Natur als einen gesetzlich geordneten Zusammenhang. Sie ist nicht in erster Linie Träger von Symbolen oder der Ort von wunderbaren Ereignissen. Freilich darf man dabei nicht an Naturgesetze im neuzeitlichen Sinn denken. Es geht um den inneren Zusammenhang und die Ordnung von Ursachen, Kräften, Elementen, Prinzipien, in deren Zusammenwirken die Ordnung des Ganzen begründet ist. Ausführlich geht der Vf. auch auf die hermetischen Einflüsse auf Albert ein. Das bedeutet vor allem: Auch die Sternenkonstellationen gehören zur notwendigen Verknüpfung der Naturordnung und wirken am Schicksal des Menschen mit. Was den Menschen angeht, so kommt ein magischer Zug in die Anthropologie des Albert. Er kann unter gewissen Bedingungen aus den Sternenbewegungen die Zukunft voraussagen und gewinnt Macht über die Dinge und Vorgänge. Der Mensch wird dann zum Bindeglied zwischen Gott und Welt und aufgrund der doppelten Forschungstätigkeit der Physik und der spekulativen Wissenschaft „Weltregent". Er erhebt sich über die Welt durch die Vernunft, in welcher seine Ähnlichkeit mit Gott gründet (383f). Der Vf. spricht hier im Anschluß an L. Hödl von einer „Naturalisierung" des Menschen bei Albert. Durch seine Auseinandersetzung mit der griechischen und arabischen Philosophie gelangt er zur Einsicht in die Möglichkeit einer „philosophischen mentalen Glückseligkeit", die durch das den Menschen von Natur aus eigene Prinzip der Vernunft ermöglicht wird (385). Die Thesen vom radikalen Wechsel Alberts von Theologie zu Philosophie und von der zugleich hermetischen als auch humanistisch rein auf die Natur begründeten Möglichkeit menschlicher Glückseligkeit werden sicher nicht unwidersprochen bleiben. Jedenfalls muß geklärt werden, wie sie mit der Weiterführung einer eher traditionellen Theologie bei Albert auch nach 1250 zusammengebracht werden können.

Das Werk besticht durch seine souveräne Kenntnis der Quellen, die Fülle der Mitteilungen über Details und die immer wieder bewährte Fähigkeit, Einzelaspekte in größere geschichtliche Zusammenhänge einzugliedern. Durch die Akzentuierung von bisher nicht bekannten oder übergangenen Gesichtspunkten bei den einzelnen Denkern und geistigen Bewegungen werden einseitige Festlegungen und Vorurteile überwunden, so daß in vieler Hinsicht ein differenzierteres Bild entsteht. Von diesen Voraussetzungen her muß der Versuch, das Neuland einer regionalen Philosophiegeschichte für Deutschland zu schreiben, ohne sie den allgemein europäischen Tendenzen zu entfremden, als gelungen angesehen werden. Bei der Rezeption des Werkes wird es sicher bezüglich der Tragfähigkeit der Untersuchungen hinsichtlich der einzelnen Autoren zu Meinungsverschiedenheiten kommen. Wichtig ist auch, daß der Vf. für weitere Forschungen immer wieder auf noch zu edierende oder interpretativ zu erschließende Texte oder noch ungenügend bearbeitete Themenfelder hinweist, so z. B. auf die Quellen der Herrad von Hohenburg, der Hypothese eines „ritterlichen Tugendsystems", die noch „durch Texte positiv zu belegen" ist (249) oder auf Uneditiertes zum „Lucidarius" und seinem anonymen Autor.

Werner Beierwaltes stellt als Hg. des Bdes *„Begriff und Metapher"*[7] einleitend den tragenden Gedankengang der Publikation vor. Die einzelnen Beiträge hat er so angeordnet, daß sie diesen Gesichtspunkt „in individuellen Aspekten widerspiegeln" (15).

Es geht um folgendes: Eriugenas Reflexion auf die Totalität der Wirklichkeit mit all ihren Bereichen umkreist Gott. Er ist der in ihnen allen „letztlich intendierte und umkreisend beschriebene Grund von Denken und Sprache" (11). Nun ist Gott nach Eriugenas tiefster Überzeugung unbegreifbar und unaussagbar. Bei ihm führt aber diese Einsicht nicht zu einem absoluten Schweigen über Gott. Sie wird vielmehr zur Herausforderung, „Weisen der Annäherung" für ein Denken zu entwickeln, welches sich seiner Differenz zum Ursprung bewußt ist, in der Wirklichkeit aber zugleich dessen „Spuren und Zeichen" entdeckt. Es muß sich im „Wahr-Scheinlichen" halten. Seine Annäherungen erfolgen durch Negation im Sinne negativer Theologie, in der Paradoxie, „die Gegensätzliches als Zugleich-Geltendes" von Gott aussagt, im analogen Bild (etwa: Gott ist wie die 1 in der Zahlenreihe) und der *Metapher* als „bildhaftes Zeichen für bestimmte Wesenszüge . . ., die über den Begriff hinausliegen". Metaphern stoßen sich vom Begriff ab, indem sie einen „aus ihm selbst herausstrebenden Überschuß des Gedankens" im Bild angemessener formulieren (11). Sie gehen vom Begriff aus und kehren in gewisser Weise zu ihm zurück, da sie ihn für ihre Auslegung als Metapher benötigen. Vom Wortsinn als *translatio* gelten Metaphern als uneigentliche Aussagen. Wenn sie aber dort einsetzen, wo die begrifflichen Kategorien die Wirklichkeit Gottes nicht zu fassen vermögen, wird das Uneigentliche zum Eigentlichen. Denn gerade in ihrer Uneigentlichkeit repräsentieren sie die Überwesentlichkeit Gottes, welche jeden Begriff sprengt und bringen so in ihrem Vollzug die Distanz zu dem gleichzeitig mit, auf das sie verweisen wollen. Darin kann die Metapher durch keine andere Aussageform überholt werden. Sie ist in diesem Sinne „absolut". Z. B. die Metapher „Licht" ist begrifflich oder terminologisch nicht ersetzbar, vor allem dann nicht, wenn sie paradoxal als Dunkelheit auftritt, um das Übermaß der Lichtfülle Gottes zu bezeichnen. Im Blick auf Eriugenas Denken trifft die Bestimmung von Metapher zu, welche H. Friedrich 1956 in Hinsicht auf die moderne Lyrik formuliert hat: „Die Metapher wird zum absoluten Bild, das nur noch entfernte Spuren eines Abbildes besitzt" (12, Anm. 4).

Für Eriugena wird die Welt als ganze Metapher, nämlich Theophanie. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß Gott in seiner Überwesentlichkeit sich in verschiedenen Weisen in der Welt zeigt und in ihr erscheint. Freilich ist zu betonen: Eriugena will durch seine Dialektik die Welt auch „wissenschaftlich" erfassen, so weit als möglich auch die Glaubenswahrheiten. „Beide Verfahrensweisen wirken – auf die Grenzen des Aussagbaren achtend – intensiv zusammen." Das geschieht im Bewußtsein, Denken und Sprechen seien nur in der Lage das „Daß und seine kategorialen Bestimmungen zu erfassen, während das Wesen ihnen entzogen bleibt" (13). So wird das Verhältnis von Begriff und Metapher bei Eriugena zur leitenden Perspektive der Publikation, in welcher sie von 12 Referaten unter verschiedenen Aspekten durchgearbeitet wird.

[7] **Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena.** Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums / Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.–29. Juli 1989, hg. v. Werner Beierwaltes. – Heidelberg: Carl Winter 1990. 233 S. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1990, 3), kart. DM 110,00 ISBN: 3–533–04258–8.

In den Vorträgen von Giolio d'Onoferio „*Über die Natur der Einteilung – die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken*" und Werner Beierwaltes „*Duplex theoria – zu einer Denkform Eriugenas*" geht es um Eriugenas Methode und ihre philosophischen Voraussetzungen, um Zentralbegriffe wie „*creatio diffusio*" oder „*processio*" und deren Verwandlung der Metapher zum Begriff ohne Verlust des metaphorischen Hintergrundes geht es bei Gangolf Schrimpf in „*Der Begriff des Elements in Periphysion III*". Gustavo Piemonte schreibt über „*Imago et contenu intelligible dans la conception 'Erigènienne de la ,diffusio dei'*". Ein schwieriges und strittiges Problem ist *Eriugenas Lehre vom Zusammenhang der innergöttlichen Selbstvermittlung mit der medietas als Bestimmungsgrund der Welt* (Gui H. Allard). Stephen Gersh („*The structure of the Return in Eriugenas Periphyseon*") widmet sich dem Dreischritt vom Principium, Medium und Finis. Dominik O'Meara „*The metaphysical use of mathematical concepts*" beleuchtet die metaphysische Relevanz der Mathematik bei Eriugena. James McEvoy behandelt die Metaphysik des Sehens und des Lichtes in ihrer universalen Bedeutung (*omnia quae sunt, lumina sunt*). Das Referat trägt den Titel „*Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena*". Auch die Anthropologie Eriugenas arbeitet mit Metaphern, ja der Mensch erscheint als Metapher, wie Alois M. Haas in „*Homo medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ,dritten Welt'*" deutlich macht. Rainier Brueren behandelt „*Die Schrift als Paradigma der Wahrheit. Gedanken zum Vorbegriff der Metaphysik bei Johannes Scotus Eriugena*". Der Schrift wird für die Wahrheitsfindung autoritative Bedeutung zugeschrieben. Dabei unterstreicht Eriugena aber auch die Rolle der reflektierenden Vernunft als kritischer Prüfungsinstanz. Zugleich kennt er die auf Allegorie und Metapher gegründete anagogische und mystische Bedeutung der Schrift. Willemien Otten in „*The universe of nature and the universe of man: difference and identity*" und Peter Dromke mit „*Eriugena's Earthly paradise*" vertiefen die anthropologische Perspektive von Begriff und Metapher im Hinblick auf den Hervorgang des Menschen und seine Rückkehr zum Heil.

Die Absicht des Colloquiums, das Denken Eriugenas unter der Hinsicht des Verhältnisses von Begriff und Metapher durch verschiedene Problembereiche zu verfolgen, ist weitgehend gelungen. Das zentrale Thema spiegelt sich auf vielfache Weise und erweist so seine wesentliche Bedeutung des Denkens Eriugenas. Dennoch, so berichtet der Hg., war es den Teilnehmern des Colloquiums bewußt, daß das Thema nicht erschöpft werden konnte. Vielmehr „steht hier sowohl im Grundsätzlichen als auch Spezifischen noch ein weites Feld offen" (15). Man möchte wünschen, die Exegese Eriugenas, von dem in der Gegenwart eine gewisse Faszination ausgeht, würde in die heutige Diskussion um den logischen Ort des Redens von Gott, die Grenzen des uns geläufig gewordenen Verständnisses von Rationalität, die Stellung des Menschen im Kosmos (Max Scheler) und die meist übergangene Frage nach der Legitimität eines Gebrauches von Metaphern durch die Vernunft einmünden. Hier wären manche verlorengegangenen Dimensionen des Verständnisses von Vernunft wiederzugewinnen und Vorurteile abzubauen.

Die Arbeit von Stephan Meier-Oeser[8] wurde vom Fachbereich Philosophie der Freien Univ. Berlin 1986 als Diss. angenommen. In ihr geht es um folgendes Problem: Nicolaus Cusanus wird seit der Frühphase der Cusanus-Forschung um die Mitte des 19. Jh.s gerne als Vorläufer neuzeitlicher Philosophie, vor allem von Schelling oder Leibniz angesehen. Man betrachtete sein Denken als Keim, in dem neuzeitliche Ideen schon vorgebildet sind. Ja, man sieht ihn wegen seiner *docta ignorantia* geradezu als Begründer der neueren Philosophie an. Es gibt aber auch extreme Gegenpositionen: Jeder Einfluß des Cusanus auf das philosophisch-theologische Denken der folgenden Jh.e wird geleugnet mit der einen Ausnahme des Giordano Bruno. Eine dritte Auffassung meint, Cusanus sei zwar lange vergessen und erst wieder von F. J. Clemens in seinem Buch „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa" 1847 wiederentdeckt worden. Dennoch sei es unmöglich, die Bedeutung des Cusanus für die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens zu überschätzen (H. Rombach). Von diesen Widersprüchen her ist dem Vf. sein „zentrales Anliegen" vorgegeben, die verschiedenen „Mythen" über die „neuzeitliche Vergessenheit oder Wirksamkeit der cusanischen Philosophie ein Stück weit aufzuhellen und so dem Umfang und der Form der innerneuzeitlichen Präsenz derselben präzisere Konturen zu verleihen" (4).

Zu diesem Ziel geht M.-O. einen eigenen methodischen Weg. Man muß, darauf verweist er mit Recht, der Versuchung widerstehen, in Cusanus „das Andere des Eigenen" wiederfinden zu wollen. Damit verzichtet man auf eine Einübung in das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein im Sinne Gadamers. Man gewinnt so aber erst den freien Blick auf des Cusanus Bedeutung für den Epochenwechsel vom Mittelalter zur Neuzeit aufgrund der historischen „Schwellenlage" des Cusanus (4). Des Vf.s Konzept von Rezeptionsgeschichte des Cusanus ist daher folgendes: Sie strebt nicht nach dem Nachweis einer cusanischen Tradition als einer geschlossenen Formation in der neuzeitlichen Philosophie. Es sollen vielmehr auf der Grundlage breiten Quellenstudiums einige Themen des cusanischen Denken „quer durch die Werke einzelner Verfasser" (4) verfolgt werden, so daß selbst weit entfernte Autoren zu untersuchen sind.

Aus diesen „gänzlich disparaten Themen" (4), um deren Rezeption es geht, ergibt sich die Gliederung des Buches. Es handelt sich um die Rezeption der *coincidentia oppositorum*, die frühneuzeitliche Rekonstruktion der *priscas apientia*, der Anteil des Cusaners an der Kopernikanischen Wende, das unbegrenzte All und die Vielheit der Welten und schließlich die neuzeitliche Transformation der *docta ignorantia*. Unter den zu befragenden Autoren begegnen Pico della Mirandola, Johannes Räuchlin, Johann Eck, Martin Luther und andere. Untersucht wird die Rezeption der cusanischen Kosmologie vor Bruno, die Frage nach den metaphysischen Grundlagen des Universums, das Problem der Weltenvielzahl, die Aufnahme der *docta ignorantia* in den verschiedenen Jh.en und ihr Einfluß auf Skeptizismus und Fideismus. In diesen – und anderen – Zusammenhängen werden wiederum Studien vieler, z. T. sonst unbekannter Autoren, aus den Jh.en notwendig, auf die sich das Buch bezieht.

Zweifellos gelingt es dem Vf. eine Fülle von Rezeptionen, Verwandlungen und Aufnahmen in einen anderen Kontext innerhalb des neuzeitlichen Denkens darzustellen, wobei auch Mißverständnisse und Ablehnungen zur Sprache kommen. So ist sein Buch eine Fundgrube gelehrter Spezialitäten. Man vermißt allerdings zusammenfassende Schlußfolgerungen hinsichtlich des zentralen Anliegens des Vf.s, von dem oben die Rede war. Daß sie ausbleiben, hängt wohl auch mit der Frage zusammen, ob es möglich ist, die Rezeptionsgeschichte des cusanischen Denkens nach „disparaten Themen" zu gliedern. Diese bilden nämlich im Werk des Cusanus selbst eine systematische Einheit. Wo sie losgelöst voneinander rezipiert worden sind, liegt der Verdacht gravierender Mißverständnisse des cusanischen Denkens auf der Hand. Freilich könnte es sein, daß der Titel des Buches präzise umschreibt wie es um die Anwesenheit des Cusanus im neuzeitlichen Denken steht. Es ist die Präsenz eines Vergessenen.

[8] **Meier-Oeser,** Stephan: **Die Präsenz des Vergessenen.** Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 1990. VIII, 440 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd X), kart. DM 112,00 ISBN: 4–402–03160–4.

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch, hg. v. Gerhard B. Winkler in Verbindung mit Alberich Altermatt u. a. – Innsbruck: Tyrolia. **Bd I (Traktate):** 1990. 866 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–7022–1732–0; **Bd II:** 1992. 1176 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–7022–1772–X; **Band III:** 1992. 1264 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–7022–1863–7; **Bd V:** 1994. 645 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–7022– 1966–8

Die Schriften Bernhards von Clairvaux (1091–1153) haben durch die Jh.e auf viele Leser Anziehungskraft ausgeübt, sind anfangs immer wieder abgeschrieben worden und später noch und nochmals im Druck erschienen. Kein Wunder also, daß sich eine umfangreiche Textgeschichte daran knüpft. Jeder, der eine kommentierte Neuausgabe dieser Schriften unternimmt, hat sich dieses Sachverhalts bewußt zu sein und ihn zu berücksichtigen, wenn er seiner Edition den Erkenntniszugewinn aus historischen und theologischen Studien über den mittelalterlichen Abt zugute kommen lassen will, der im zweiten Viertel des 12. Jh.s in Kirche und Gesellschaft eine so beherrschende Stellung eingenommen hat und durch seine Schriften innerhalb der Tradition als der letzte der Kirchenväter gilt. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß nicht jeder, der sich an eine Edition seiner Schriften heranwagt, hinreichend in der Lage ist, sie mit einem Kommentar zu versehen, der dem heutigen Erkenntnisstand entspricht. Das betrifft nun auch diese Edition – und zwar vor allem die Kommentare zu der Apologie an Abt Wilhelm und zu einer Reihe von Briefen Bernhards in den Bänden II und III.

Die Textgeschichte von Bernhards Schriften fängt schon zu seinen Lebzeiten an. Im Skriptorium seines eigenen Klosters müssen die Texte seiner Traktate, Briefe und Predigten (oder Expositionen) auf vielfaches Bitten von außen wiederholt abgeschrieben worden sein. So konnte man dort fast immer seine Texte ausleihen, um sie anderenorts erneut abschreiben zu lassen. Bernhard muß sich bietende Gelegenheiten zu Textrevisionen manchmal wahrgenom-

men haben. Nähere Untersuchungen der erhaltenen Handschriften ergaben, daß solche Überarbeitungen sich sehr wohl nachweisen lassen, vor allem die seiner Hoheliedpredigten, die insgesamt 86 Einzeltexte umfassen. Wie Ulrich Köpf und Gerhard B. Winkler in ihren Einleitungen zu den Bden V und VI dieser Edition darlegten, waren schon zu Bernhards Lebzeiten verschiedene kleinere und größere Teilsammlungen dieser Predigten in Umlauf.

Die oben angedeutete Art und Weise der Textverbreitung erklärt das Vorhandensein dreier eindeutig voneinander abweichender Fassungen von Bernhards sämtlichen Schriften in den erhaltenen Manuskripten noch nicht. Die verbreitetste Endfassung seiner Schriften stammt aus Clairvaux. Sie muß nach Bernhards Tod im Skriptorium dieses Klosters angefertigt worden sein, als dort ein Antrag auf seine Heiligsprechung vorbereitet wurde. Von dieser *recensio Claravallensis* ist auch der Archetypus überliefert. Er gehört zum Handschriftenbestand der Stadtbibliothek von Troyes, in die während der Französischen Revolution alle noch in Clairvaux befindlichen Handschriften gebracht wurden. Aus Handschriften anderer Herkunft geht hervor, daß neben dieser *recensio* seinerzeit zwei weitere *recensiones* von Bernhards sämtlichen Schriften definitiv in Umlauf gekommen sind. Deren Archetypen wurden jedoch nicht wiedergefunden. Diese unterschiedlichen Fassungen ließen sich anhand stereotyper Textunterschiede innerhalb des Gesamtbestandes erhaltener Handschriften nachweisen. Dies geschah bei der Vorbereitung der kritischen Textedition, der *Sancti Bernardi Opera*, die Dom Jean Leclercq (1911–1993) und Henri Marie Rochais im Laufe der Jahre 1959–1977 in acht Bden herausgaben.

Aufgrund der Herkunft der Handschriften, in denen die Textunterschiede angetroffen wurden, unterscheidet man heute neben der *recensio Claravallensis* eine *recensio Anglica* und eine *recensio Morimundensis*. Fand sich die an zweiter Stelle genannte Fassung namentlich in englischen (Kloster-)Bibliotheken, so die letztgenannte hauptsächlich in deutschen. Sie verdankt ihren Namen dem Kloster Morimond, von wo aus sie vor allem in Deutschland innerhalb und außerhalb des Zisterzienserordens Verbreitung fand. Daß diese zwei abweichenden Fassungen sich im Zisterzienserorden behaupten konnten, erklärt sich wohl daraus, daß zwischen einigen bedeutenden Zisterzienserklöstern gewisse Rivalitäten bestanden haben müssen. So zwischen Clairvaux und Savigny. Die 1112, also ein Jahr vor Clairvaux gegründete Abtei Savigny hatte sich 1147 zusammen mit 29 weiteren ihr angegliederten und z. T. in England gelegenen Tochterklöstern mehr oder weniger notgedrungen in den Klosterverband von Clairvaux aufnehmen lassen, danach aber als eigenständiger Zweig fortbestehen können. Rivalität gab es auch zwischen Morimond und Clairvaux. Beide Klöster waren 1113 am gleichen Tag gestiftet worden und versuchten in der Gründung von Filialklöstern nicht hintereinander zurückzustehen. Die Tatsache, daß Bernhards Schriften in beiden Klostergruppen viel Verbreitung erlangten, erlaubt die Folgerung, daß jene Rivalität nicht die Person dieses Abtes betraf. Ihr Ursprung ist vielmehr in der Stellung zu suchen, die Bernhard für sein Kloster innerhalb des Ordens in dessen Anfangszeit beanspruchte.[1]

Jahrhundertelang blieb die Textgeschichte der Bernhardinischen Schriften, von der hier nur der Anfang angedeutet werden konnte, im dunkeln. Dank einiger Artikel von Giles Constable aus den siebziger Jahren wissen wir jetzt, daß im späteren Mittelalter viele Bernhard-Texte erneut zwecks weiterer Verbreitung abgeschrieben wurden. Es spricht für sich, daß die damaligen Kopisten es als überflüssig ansahen, auf mehr als eine einzige Handschrift zurückzugreifen. Auf den Gedanken, dieselben Texte verschiedener Handschriften miteinander zu vergleichen, sollte vorläufig noch keiner kommen. Überdies enthielten jene Handschriften nicht nur sämtliche Schriften Bernhards, sondern oft auch Texte, die entweder irrtümlich oder in der Absicht, so eine größere Leserzahl zu erreichen, ihm zugeschrieben wurden. Noch im 16. und anfangs des 17. Jh.s, als Bernhards sämtliche Werke über vierzigmal im Druck erschienen, unterblieb der Handschriftenvergleich, wodurch auch in diese Folianten eine Anzahl nicht von Bernhard stammender Schriften unter seinem Namen aufgenommen wurden. Erst um die Mitte des 17. Jh.s änderte sich dies. Der in Köln tätige Pfarrer Jakob Merlo Horstius (1597–1644) und der Mauriner Jean Mabillon (1632–1707) gingen dazu über, für ihre jeweiligen Ausgaben der *Opera Bernardi* immerhin einige mittelalterliche Handschriften miteinander zu vergleichen.

Auch in ihre Editionen gingen pseudobernhardische Schriften ein, wenn auch unter Erwähnung ihrer fälschlichen Zuschreibung an diesen Abt. Später hat sich die weitgehende philologische Zuverlässigkeit dieser beiden Gelehrten herausgestellt. Zu diesem Befund gelangten Leclercq und Rochais bei der Vorbereitung ihrer Edition. Sie machten diese Geduldsarbeit, nachdem der Zisterzienserorden sie im Jahre 1953 darum gebeten hatte. Sie ließen ihrer Ausgabe eine ausgedehnte und systematische Handschriftensuche vorangehen. Leclercq berichtete darüber in einem fünfbändigen *Recueil d'études sur saint Bernard et le texte de ses écrits* (Rom, 1962–1992). Auch dieser *Recueil* blieb in der obengenannten Bibliographie unerwähnt. Obwohl ihre Textedition in den vergangenen Jahren auch auf einige Bedenken stieß, wird sie meistens hoch bewertet. Zweifellos aus gutem Grund, vor allem im Hinblick auf die Mabillonsche Textedition, wie sie Mitte des 19. Jh.s in der *Patrologia Latina* von J. P. Migne erneut zugänglich gemacht wurde. (Siehe Konkordanz in Bd I.) Wichtig ist ferner, daß in die Edition von Leclercq und Rochais drei bisher nicht herausgegebene Serien von *sententiae* einbezogen sind, als deren Urheber sie Bernhard ermittelt hatten.

[1] Vgl. Auberger, L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité? Cîteaux-Achel 1986; der Titel fehlt in der Bibliographie dieser Textedition.

Diese Neuedition wurde, wie gesagt, schon einige Male im fotomechanischen Verfahren wiederaufgelegt, in den achtziger Jahren gleich zweimal, erst unter Hinzufügung einer spanischen, dann einer italienischen Übersetzung. In den neunziger Jahren folgte die hier besprochene lateinisch/deutsche Ausgabe, während der Hg. der *Sources chrétiennes* dabei ist, sie nebst neuer französischer Übersetzung herauszubringen. Unbekannt ist, ob man eine analoge lateinisch/englische Edition von Bernhards sämtlichen Werken plant oder planen möchte. Hoffentlich geduldet man sich noch ein wenig, bis nämlich geklärt ist, was sich an diesen Neuauflagen von Bernhards Schriften noch verbessern läßt. An der Qualität der genannten mehr oder weniger standardisierten Editionen samt Übersetzungen, soweit bisher erschienen, bleibt neben der Feststellung zahlreicher Pluspunkte auch einiges zu beanstanden. Positiv zu vermerken ist die Korrektur von Druckfehlern und anderen Textungenauigkeiten, die Leclercq und Rochais hinterher in ihrer Edition noch aufspürten. Außerdem haben die Hg. in Bd. III der lateinisch/deutschen Ausgabe den Text von vier inzwischen wiederaufgefundenen Briefen Bernhards abgedruckt. Ansonsten unterscheidet sich der lateinische Textteil dieser Ausgabe nicht von der Ausgabe von Leclerq und Rochais. Das bedeutet, daß deren Unzulänglichkeiten auch die dieses Reprints sind.

Es wäre verfehlt, sie glatt zu ignorieren. Sie behindern Untersuchungen der Rezeption Bernhardinischer Schriften in späterer Zeit. Eine bedeutende Stellung unter ihren Lesern hat seinerzeit Luther eingenommen. Über seine Affinität zu diesem mittelalterlichen Autor sind wichtige Studien veröffentlicht, wie z. B. die von Theo Bell: „Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften" (Mainz 1993). In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage nach der Textpräsentation von Bernhards Schriften sowohl in handschriftlicher als auch gedruckter Form im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Zur besseren Bewertung solcher möglicherweise erhellenden Aspekte von Bernhards Nachwirken, das heute ein so lebhaftes Interesse auf sich zieht, wäre es sinnvoll gewesen, im kritischen Apparat der neuen Edition jene Lesarten etwas hervorgehoben anzugeben, die in den spätmittelalterlichen Handschriften bzw. in den frühesten Drucken von Bernhards Werken vorkommen. Bei der Wiederherstellung des lateinischen Urtextes – im Grunde das Hauptziel der Edition von Leclercq und Rochais – schien die Ermittlung und Angabe dieser Art später eingeschlichener Varianten noch überflüssig. Sie erweist sich aber jetzt in einer Reihe von Fällen im Hinblick auf Bernhards Nachwirkung von Interesse. Erlauben jene Lesarten doch Rückschlüsse auf die Art und Weise, wie im späteren und Spätmittelalter gelegentlich mit Bernhards Schriften umgegangen wurde und wie sie unter den damaligen Umständen an manchen Stellen Anpassungen erfuhren, wie dies mehr oder weniger vergleichbar im 19. Jh. geschah, als Jean Paul Migne in der *Patrologia Latina* in Bernhards Schriften auf den Passus *Deus est humanitas* stieß und ihn durch *Deus est humilitas* ersetzte.

In diesem Sinne ist die Außerachtlassung von Handschriften aus späteren Jh.en in den neuesten Textausgaben ein Versäumnis. Hoffentlich läßt es sich in einer vielleicht doch noch erscheinenden lateinisch/englischen Ausgabe wiedergutmachen. Freilich erfordert das eine sorgfältige und zeitraubende Kollationierung der heute vorliegenden lateinischen Editionen sowohl mit spätmittelalterlichen Handschriften als auch mit Frühdrucken. Ein kurzer, nur für einige Traktate von mir angestellter Vergleich der Edition von Leclercq und Rochais mit einer Textedition aus dem frühen 16. Jh. lehrt jedoch, daß eine solche Anstrengung durchaus sinnvoll ist.[2]

Ein ähnliches gegen diese Edition und damit gegen ihre Neuauflage anzumeldendes Bedenken betrifft ebenfalls Bernhards Nachleben. In die früheren Editionen seiner Schriften wurden, wie gesagt, ihm zu Unrecht zugeschriebene Traktate aufgenommen. Diese jetzt ausgelassenen Texte boten immerhin eine brauchbare Orientierung über den Kontext, innerhalb dessen Bernhards Fortwirken sich einst gestaltete. So richtig die Auslassung jener Traktate an sich auch sein mag, ihre Einbeziehung eröffnete Einblicke in sonst unzugängliche Kontexte. Diesem Bedenken vergleichbar ist ferner die Auslassung einer Reihe von Briefen, die in den Editionen von Horstius und Mabillon Aufnahme gefunden hatten. Insofern es sich um Dubletten von Bernhard-Briefen handelt, ist gegen ihre Auslassung nichts einzuwenden. Anders verhält es sich bei Briefen, die fälschlicherweise unter Bernhards Namen liefen. Auch sie gehören zum Kontext von Bernhards Fortwirken.

Da in diesen späteren Editionen die vorher schon übliche Numerierung der Bernhard-Briefe als selbstverständlich beibehalten wurde, findet sich unter den Nummern nicht von ihm stammender Briefe die Feststellung ihrer Falschheit, manchmal unter Hinzufügung des wirklichen Autorennamens. Hinweise auf die Stellen, wo die ausgelassenen Briefe in einer früheren Edition wohl abgedruckt

[2] Vgl. hierzu meine Rezension von Bd III der Edition von Leclercq und Rochais in den CCMéd 9 (1966), 323–327.

waren, fehlen aber. Dadurch erhält der Leser auch in dieser Hinsicht wenig Auskunft über Bernhards apokryphes Nachleben. Schließlich bleibt in den letzten drei Editionen wie schon in der von Leclercq und Rochais nur jenen Briefen an Bernhard ein Platz eingeräumt, die dieser und sein Sekretär dem Briefregister angefügt hatten. In den früheren Editionen von Bernhards Schriften sind auch Briefe an ihn abgedruckt, die er und sein Sekretär nicht in die Briefsammlung hereingenommen hatten. Horstius und Mabillon waren offenbar der Ansicht, daß diese Briefe mit zu seiner Korrespondenz gehörten. In den späteren Neuauflagen wurde Leclercqs und Rochais' Beispiel übrigens nicht konsequent gefolgt, denn beim Kommentar zur Korrespondenz zeigt sich, daß unter den Nummern der jetzt ausgelassenen Briefe dennoch hierauf sich beziehende Anmerkungen gemacht werden. Andererseits hielt der Hg. es offenbar für unnötig, in den Anmerkungen zu den drei Briefen an Bernhard, die schon im 12. Jh. ins Register eingegangen waren, jeweils den Grund für ihre damalige Einbeziehung anzugeben. Diese besonderen Gründe lassen sich leicht ermitteln. Sie sind aufschlußreich in bezug auf Bernhard selbst und auf sein Tun. Wurden sie etwa deshalb verschwiegen?[3]

Eine ins Auge springende und sehr umstrittene Ausnahme von Leclercqs Prinzip, dem Briefwechsel keine Briefe anderer hinzuzufügen, bildet der Brief, den Bernhard auf seinem Sterbebett an Ernald von Bonneval geschrieben haben soll (ep. 310, Bd III, 230–231; Anmerkungen, 1160–1162), den in Wirklichkeit nach meiner festen Überzeugung sein Sekretär Gottfried von Auxerre erst nach dem Tode seines Abtes geschrieben hat. Sehr viele weigern sich aber, der Auffassung zuzustimmen, diesen inhaltlich anrührenden Brief habe nicht Bernhard selbst geschrieben. Es hat sich herausgestellt, daß er in den ältesten Handschriften der umfangreichsten Version von Bernhards Briefregister, das nach seinem Tod vervollständigt wurde, fehlt. Er kommt erstmals in der ältesten Fassung des fünften Buches der *vita prima Bernardi* vor, die Gottfried erst nach dessen Tod schrieb. Von dort aus ist er danach ins Register gelangt. Leclercq nahm ihn in seine Edition mit der Anmerkung auf, daß seine Authentizität zweifelhaft sei. Er erwähnte dabei die von mir hierzu vorgebrachten Argumente, insofern sie sich auf die handschriftliche Überlieferung des Briefes im Register bezogen. Später hat sich aber auch Leclercq von meiner Auffassung deutlich distanziert, die inzwischen viel, vor allem emotionalen Widerstand hervorgerufen hatte. Argumente für seine Meinungsänderung hat er nie geltend gemacht, außer daß alle sich über die Echtheit einig seien. Dafür haben andere eine Reihe von Argumenten ins Feld geführt, so z. B. die Kommentatoren der lateinisch/italienischen und der lateinisch/deutschen Bernhard-Edition. Bedauerlicherweise gehen die Befürworter der Echtheit des Briefes in keinem Argument auf das Problem seiner handschriftlichen Überlieferung durch den wirklichen Autor ein.[4]

Im übrigen schließt sich der Kommentar zu Bernhards Briefen in der lateinisch/deutschen Ausgabe nahezu völlig jener der lateinisch/italienischen Ausgabe an. Letztere wurde von Ferruccio Gastaldelli besorgt, einem Historiker, der über Bernhards Leben und Wirken viel veröffentlicht und dabei gediegene und äußerst detaillierte Kenntnisse über Bernhards Person bewiesen hat. Dem steht jedoch gegenüber, daß er sich zu Deutungen der Schriften und des Tun und Treibens dieses Abtes immer dann äußerst reserviert verhält, wenn dieser darin nicht von vornherein als Heiliger hingestellt und gewürdigt, sondern in denen versucht wird, ihn zunächst einmal als einen Menschen, also mit menschlichen Vorzügen und Schwächen zu betrachten. Gastaldelli widersetzt sich grundsätzlich Interpretationen von Bernhards Person und Wirken, die sich nicht willig dem kultischen Bild fügen, das sich nach der Abfassung seines Heiligenlebens, die eine Initiative zur Erreichung seiner Kanonisation war, durchsetzte und das seitdem, tatsächlich bis auf den heutigen Tag, als historisch zuverlässig angesehen und tradiert wird. Und dieser Sicht begegnet man auch in einer Anzahl Kommentartexte dieser Ausgabe.

So findet beispielsweise im Kommentar zu den Briefen 17 und 18, mit denen Bernhard auf zwei Schreiben antwortete, die er im Frühjahr bzw. Sommer vom Kardinaldiakon Petrus von Santa Maria erhalten hatte, der Umstand überhaupt keine Beachtung, daß Honorius II. den Kardinallegaten nach Frankreich entsandt hatte, um in Erfahrung zu bringen, was sich in Cluny 1125 bei der Rückkehr von dessen früherem Abt Pontius von Melgueil während der Abwesenheit seines Nachfolgers abgespielt hatte (Bd II, 1057–1058). Es ist deshalb naheliegend, daß der Legat von Bernhard wissen wollte, inwiefern er in den Skandal verwickelt gewesen war, und sich bei ihm danach erkundigte, was er in diesem Zusammenhang geschrieben hatte; letzteres wegen der scharfen Kritik, die Bernhard in seiner Apologie an der Lebensweise in Cluny während des Abbatiats des Petrus Venerabilis geübt hatte, der nach Pontius' erzwungener Abdankung Abt von Cluny geworden war. Hierüber muß der Legat in Ausführung seines päpstlichen Auftrags Rechenschaft von Bernhard verlangt haben. Unter diesem Gesichtspunkt ist es außerdem vielsagend, daß Bernhard in seinen beiden überaus höflichen und freundlichen Briefen an den Kardinal vorgab, nicht zu verstehen, was dieser vom ihm verlange.[5]

Diesem Beispiel ließen sich weitere anfügen, wenn nicht ihre Erläuterung den Rahmen dieser Rezension sprengen würde. Deshalb sei hier der dritte Abschnitt von Brief 79 (Bd II, 212–213) nur angedeutet, über den jeglicher Kommentar fehlt, während Jacques Le Goff daraus 1964 folgerte und seitdem in mehreren Sprachen verbreitete, daß, wäre es nach Bernhards Willen gegangen, alle Mühlen abgerissen worden wären, um die dortige Prostitution zu beenden, auch wenn dies auf Kosten des technischen Fortschritts hätte gehen müssen. Desgleichen bleibt im Kommentar zu Brief 75, in dem Bernhard dem Abt von Preuilly von der Gründung eines Tochterklosters in Spanien abrät und ihm die Übernahme eines bestehenden Klosters in der näheren Umgebung seiner Abtei empfiehlt, ein Aspekt unerwähnt, der den Brief in ein etwas schräges Licht rückt; Bernhard erreichte mit diesem Rat nämlich, daß die drei Jahre später unternommene Ausbreitung des Ordens nach Spanien, deren Auftakt die Gründung des Klosters Moreruela war, Clairvaux vorbehalten blieb.[6]

Die meisten der obengenannten Unterlassungen könnte man stirnrunzelnd zur Kenntnis nehmen, wenn sie nicht insgesamt zu erkennen gäben, daß der Kommentar zu den Briefen in dieser Edition sich durch allzu respektvolle Zurückhaltung kennzeichnet und an der Tatsache vorbeigeht, daß Bernhards weltliches Wirken vielen Zeitgenossen als umstritten gegolten haben muß – ein Befund, auf den der aufmerksame Leser bei *close reading* schon im ersten Buch der Vita stoßen kann. Doch sein Autor Wilhelm von Saint-Thierry wußte darin den Abt so geschickt gegen zeitgenössische Kritik zu verteidigen, daß deren Einflechtung in das erste Buch den meisten Lesern bis in unsere Zeit hinein verborgen blieb. Infolgedessen ist die menschliche Seite dieses Heiligen in späteren Zeiten zu schwach belichtet worden. Diesem Im-Dunkeln-Lassen eines wesentlichen Aspektes von Bernhards Person begegnet man noch in dem hier besprochenen Kommentar, der damit seiner Funktion der Verdeutlichung von Bernhards Schriften nicht völlig gerecht wird.

Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß diese Neuausgabe besser unterblieben wäre. Der lateinische Text ist in hohem Maße zuverlässig, und gemessen an der Qualität zahlreicher früherer, z. T. unvollendet gebliebener deutscher Übersetzungen, von denen manche stilistisch unzulänglich erscheinen, andere völlig veraltet sind, sind die hier gebotenen Übersetzungen adäquatere Wiedergaben von Bernhards lateinischen Texten. Andererseits ist zu bedenken, daß die durch die Textedition von Leclercq und Rochais gewonnenen Einsichten in Bernhards Schriften in dieser Neuausgabe unberücksichtigt geblieben sind. Z. B. ist bei der Konkordanz der Editionen (Bd I, 842–844) der *Thesaurus sancti Bernardi Claravallensis*, erschienen 1987 in Turnhout, der eine sämtliche Schriften Bernhards erfassende Konkordanz bietet, nicht einmal erwähnt. Auch bei den einzelnen Texten hat man Hinweise auf korrespondierende Seitenzahlen der Edition von Leclercq und Rochais systematisch unterlassen; sie hätten es möglich gemacht, mit Hilfe der Mikrofiches dieses Thesaurus sämtliche Paralleltexte auf die einfachste Weise zu ermitteln, nämlich ungefähr so, wie Migne seinerzeit auf die Editionen verwies, die er unter Benutzung darin vorkommender Indizes neu auflegte. Ein gravierendes Versäumnis.

Aus dem Niederländischen übersetzt von A. Pistorius.

Amsterdam Adriaan H. Bredero

Dolnikowski, Edith Wilks: **Thomas Bradwardine:** A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought. – Leiden: E. J. Brill 1995. 250 S. (Studies in the History of Christian Thought, 65), geb. $ 77,25 ISBN: 90-04-10226-4

In der Mediävistik lassen sich heute zwei Forschungslinien unterscheiden, die allerdings aufeinander angewiesen und bezogen

[3] Vgl. A. H. Bredero, Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie, Stuttgart 1996, 229–230.

[4] Vgl. auch „Der Brief des heiligen Bernhard auf dem Sterbebett: eine authentische Fälschung", in: Fälschungen im Mittelalter, Teil V, Hannover 1988, 201–224, und „Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie", a.a.O. (vgl. Anm. 3), 88–95.

[5] Vgl.: Cluny et Cîteaux au douzième siècle, Amsterdam/Lille 1985, 289 u. 313.

[6] Vgl. Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie, a.a.O. (Anm. 3), 121–122 u. 215.

sind. Die eine bewegt sich auf dem Gebiet der Quellenforschung. Ihr literarischer Niederschlag sind vor allem die Editionen, die in unserem Saeculum einen wachsenden Umfang gewonnen haben. Sie sind die Voraussetzung für das zweite Unternehmen, das der *geistesgeschichtlichen Darstellung und Durchdringung* gilt und die ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen hat. Edith Wilks Dolnikowski hat sich eine Aufgabe gestellt, die auf dieser zweiten Linie liegt. Die Durchführung erfordert eine zweifache Tätigkeit: Erstens ist Schritt für Schritt der Quelle zu folgen, in diesem Falle dem literarischen Werk von Thomas Bradwardine. Durch die Weise, wie D. dies unternimmt, erhält der Leser einen lebendigen Eindruck vom Leben und Wirken dieses Magisters, von seiner Entwicklung, die sich auf die Kurzformel bringen läßt: vom Physiker und Mathematiker zum Theologen. Eine solche Darstellung kann heute aber nur unter Einbeziehung der Sekundärliteratur vorgelegt werden. Dieser zweiten Aufgabe kommt D. mit gediegener Sachkenntnis und in seriöser, stets begründeter Kritik nach.

Bradwardines Entwicklung vom Mathematiker zum Theologen: In seinen Frühwerken profiliert er sich als Mathematiker und Physiker. Das Thema *Zeit und Ewigkeit* spielt hier schon hinein. D. holt weit aus, um dieses Bild Bradwardines zu zeichnen. Platon und Aristoteles werden befragt (18–24). Von beiden sind Anregungen zum Thema *Zeit und Ewigkeit* in die Scholastik eingegangen. Platon war dabei mehr für die *metaphysisch-theologische Sicht* des Problems von Interesse (über Plotin und Augustinus, aber auch über Boethius), Aristoteles für die *physikalische*. Im Frühmittelalter bringen Anselm von Canterbury und Peter Abälard mathematische und grammatisch-dialektische Argumente in die Diskussion ein (25–44). Das Erbe der Antike wurde durch die arabischen und jüdischen Philosophen vermittelt. Doch ist zu beachten, daß sie nicht nur Vermittler, sondern ebenso eigenständige Denker waren. Die aus dem christlichen Glauben kommenden Magister standen vor der Aufgabe, ein doppeltes Erbe im Blick auf die christliche Offenbarung zu analysieren und wenn möglich zu integrieren. Dieser Prozeß läßt sich als kritische Assimilation bezeichnen, vergleichbar mit der Art und Weise, wie Clemens von Alexandrien mit der hellenistischen Philosophie umgegangen ist.[1]

Diese Rezeption war nicht immer unumstritten, sowohl grundsätzlich wie in Einzelfragen. Manche Diskussion und Kontroverse unter den Magistern der Scholastik haben hier ihren Ursprung, auch wenn dies nicht immer offen ausgesprochen wurde. Ein Grund für die Problematik dieser Rezeption liegt in der Tatsache, daß sich in dem Material die Linien überschneiden. Das Interesse an der Erkenntnis der Natur wurde überschritten in der *Suche nach einer metaphysischen und schließlich theologischen Deutung des Seins.* Der Titel der von D. vorgelegten Untersuchung deutet auf einen solchen Hintergrund: *„Ein Blick auf die Zeit und ein Schauen der Ewigkeit."* Das Phänomen „Zeit" ist für den Menschen ein augenfälliges Objekt der Erfahrung, „Ewigkeit" eröffnet sich dem gläubigen Schauen[2], diesen Begriff in der Bedeutung verstanden, die ihm Augustinus gegeben hat. Beide, Zeit und Ewigkeit, überkreuzen sich im Phänomen der grenzenlosen Zeit. Hg.in sieht im Zeitproblem „eine spezifische Komponente in der allgemeinen Diskussion über die aristotelische Philosophie an den westlichen Universitäten" im Mittelalter (44f).

Freilich läßt sich in den einzelnen Epochen eine Verlagerung des Interesses feststellen. Das 12. und 13. Jh. war mehr an den ontologischen Aussagen über die Natur, die Materie, über Zeit und Bewegung interessiert als an den genuin physikalischen, so daß von einer *Trennung zwischen Naturerkenntnis und Metaphysik (Theologie)* im 13. Jh. gesprochen werden kann (45f). Themen der Naturerkenntnis in den arabischen Werken werden nur eklektisch rezipiert. Dennoch ist der Beitrag der arabischen Philosophen für die weitere Entwicklung in der Scholastik besonders für das Verhältnis von Physik und Theologie nicht gering. Averroes brachte Aristoteles und den Koran in eine Relation der Konvergenz. Das war nicht ohne Wirkung für die christliche Theologie des 13. Jh.s; allerdings war es mehr ein Einfluß methodischer Art (48). Der Durchbruch zur Sachthematik kam im 14. Jh. Die Themen standen aber schon längst im Visier der christlichen Glaubensreflexion, speziell der Schöpfungstheologie. Die Zeit ist ein fundamentaler Faktor der Materie in bezug auf Bewegung und Wechsel. Von der irdischen Welt aus lenkte sich der Blick auf die himmlischen Körper, deren Wesenhaftigkeit, deren Bewegung und deren Einfluß auf alle andere Bewegung (48/49). Dabei ging den Magistern die Einsicht auf, daß manche Probleme wie das von Zeit und Ewigkeit nur durch ein Zusammenwirken von Philosophie und Theologie aufgehellt werden können (52–55). Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus gehen das Problem „Zeit" in unterschiedlicher Weise von der *ontologischen Seite* her an. Robert Grosseteste schlägt die Brücke vom frühenglischen Empirismus nach Paris. Dieses empiristische Denken kommt aber nicht wie ein Fremdkörper in die Theologie. Ein solches Urteil geht an dieser Theologie vorbei. In zweifacher Weise wird die Erfahrungswelt nun in die Theologie hineingeholt, negativ in der Aussage, daß der Mensch die Unendlichkeit von Raum und Zeit nicht begreifen kann (und damit auf die Endlichkeit verwiesen wird); positiv, daß Gott allein Zeit und Raum auch als unendliche umgreift. Zeit wird in ein mathematisches Problem verwandelt und als solches auch von Gott umgriffen, der in dieser Sicht ein *„mathematischer Gott"* wird. Bradwardine bringt das mathematische Denken und das Propositionen-Kalkül in die Theologie ein (67). *Zeit* ist ein *psychologisches Problem* (Augustinus); Zeit ist ein *theologisches Problem*; Zeit ist ein *Faktor und auch Funktor der Physik*. Alle drei Problemkreise werden im 14. Jh. nicht voneinander getrennt, sondern greifen ineinander. Die Relation der Zeit zur Ewigkeit ist nicht nur durch den Theologen zu reflektieren. Als Relation oder Gegenüber von Wandel und beständiger Dauer und Selbigkeit beschäftigte sie auch die Naturphilosophen und brachte diese zu gegensätzlichen, widersprechenden Thesen, wie es in dem heftigen Widerspruch, den Avampace gegen Aristoteles richtete, offenbar wird. Für den arabischen Philosophen ist alle Bewegung regelmäßig, beständig, geordnet; für den Griechen ist Bewegung eine Weise des Wechsels (89). Für beide ist die Zeit das Maß der Bewegung. Vor Bradwardine hat wohl Duns Scotus die Schwierigkeit, das Zeitproblem in den unterschiedlichen und doch miteinander verknüpften Richtungen aufzuspüren, am tiefsten gespürt. Sein Versuch einer harmonisierenden Lösung galt zugleich der Vermittlung zwischen Aristotelismus und Augustinismus (71). Der tiefste Sinn einer in dieser Weise vermittelnden Operation liegt in der Einsicht, daß es für den scholastischen Magister keinen physikalischen Erkenntnisgegenstand gab, der nicht irgendwann von theologischer Relevanz wurde. Unter diesem Vorzeichen ist auch Bradwardines Umgang mit der Mathematik zu sehen; er ist nicht gegen die Metaphysik gerichtet oder soll diese aus den Angeln heben. Seine *mathematisch-physikalischen Analysen* haben vielmehr, wie er selbst bekennt, ein *metaphysisches Ziel* (98f).

Bis einschließlich *Kap. 6* haben die naturwissenschaftlichen und mathematischen Komponenten des Phänomens „Zeit" den Vorrang vor der spekulativen, theologischen Durchdringung. Diese nimmt D. in *Kap. 7* an Hand von Bradwardines Werk *„De causa Dei"* vor. Der Übergang von der mathematischen zur theologischen Sicht ist nahtlos. Das theologische Ziel des Werkes besteht in dem Nachweis, daß Gott die Ursache für alles ist, auch Erstursache für jeden geschöpflichen Akt. Am Schnittpunkt des freien göttlichen Wirkens und des freien menschlichen Handelns ergeben sich die bekannten Probleme: *Wie ist die absolute Freiheit Gottes mit seinem absolut sicheren Vorherwissen und mit der Freiheit des menschlichen Wollens in Übereinstimmung zu bringen?* Bradwardine sieht die Lösung im Zeitfaktor. D. behandelt diese Kontroverse nicht nur bei den Zeitgenossen Bradwardines, sondern auch in deren Aufarbeitung bei den „modern historians" wie Leff, Oberman, Copelston (166f). Die Kontroverse bewegt sich, auf einen einfachen Nenner gebracht, um die Frage: Ist Bradwardine als *Theologe* oder als *Naturphilosoph aristotelischer Schule* einzustufen? Dazu bemerkt D. unermüdlich, daß Bradwardines Bemühen darauf gerichtet war, aristotelische Naturphilosophie mit augustinischer Theologie in Einklang zu bringen. Die Spekulation über die Zeit dient ihm als Weg zu diesem Ziel. D. kristallisiert daraus *drei Themenkreise:* (1) Die *Rolle der Zeit bei der Schöpfung* (Die Zeit ist ein Geschöpf Gottes und daher von begrenztem Sein[3], 177). (2) *Das philosophische Rätsel der Zeit.* (3) Die *Funktion der Zeit in der theologischen Diskussion über Sünde und Gnade.*

Die Kunst seiner mathematisch-methodischen Argumentation stellt Bradwardine in den Dienst einer Theologie, deren Ziel es ist, die Gutheit Gottes und die von Gott empfangene Gutheit der Schöpfung aufzuzeigen, nicht nur deren Verschiedenheit zu Gott (173). Diese Theologie, besonders ihre *Prädestinationslehre*, soll den Menschen trösten (168). *De causa Dei* ist von einem theologischen Optimismus durchzogen, der auch in der Lehre von der Sünde seinen Ausdruck findet. Sie ist nichts Positives, sondern besteht eigentlich in der Abwesenheit der Gutheit Gottes (198). Im göttlichen Schöpfungsplan hat sie ihren eigenen Platz (201). Solche Äußerungen brachten Bradwardine bei seinen Zeitgenossen die Klassifizierung als Determinist ein; bei Historikern der Gegenwart gelten sie als Zeugnis humanistischen Denkens (204).

In *Kap. 7* zieht D. in reichstem Maße die Literatur der Gegenwart heran, während wir im folgenden und letzten *Kap. 8* noch einmal und ausführlicher zu den Zeitgenossen Bradwardines geführt werden. Unter diesen gilt Wilhelm von Ockham und Robert Holcot die größte Aufmerksamkeit (211ff, 225ff). Beide Magister werden in der zusammenfassenden Schau moderner Historiker gesehen, ein Vorgehen, das neue, interessante Perspektiven eröffnet, manchmal auf

[1] Vgl. dazu die wichtige Studie: Johannes Bernard, Die apologetische Methode des Klemens von Alexandrien, Leipzig 1968.

[2] Ich vermeide den Ausdruck: *„Offenbarungsglauben"*, da schon Plotin, abweichend von Platon, eine Zuordnung und Abhängigkeit zwischen Zeit und Ewigkeit gelehrt hat. So auch D. auf S. 25: „Plotinus recognized the interdependence of time and eternity as a profound metaphysical truth."

[3] Für Crathorn, einen Zeitgenossen Bradwardines, ist die Zeit *„non aliqua res"*. Mit Ironie weist er die Aussagen des hl. Augustinus über die Zeit als Geschöpf Gottes zurück. Vgl. Fritz Hoffmann, Crathorn. Quästionen zum Ersten Sentenzenbuch, BGPhMA, N. F. Bd 29, Münster 1988, 458f.

Kosten notwendiger Differenzierungen. Bei Holcot wünschte man sich ein stärkeres Eingehen auf die Rolle von Logik und Sprachphilosophie in seiner Theologie.[4] Aber vielleicht würden solche Differenzierungen den Rahmen dieses in sich abgerundeten Werkes sprengen, das im Anhang eine sorgfältige Bibliographie und ein Personenregister bringt. Der Verlag Brill (Leiden) sorgte für eine gediegene Herstellung.

Erfurt Fritz Hoffmann

Guillemus de la Mare: Scriptum in secundum librum sententiarum, hg. v. Hans Kraml. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1995. 579 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, 18), kart. DM 155,00 ISBN: 3-7696-9018-4

1989 erschien der Kommentar zum 1. Sentenzenbuch des Franziskanertheologen Wilhelm von La Mare, der vor allem durch seine Thomas-Kritik in die Geschichte eingegangen ist. Die Handschriftenlage der Textüberlieferung hat sich im Vergleich zum vorgängigen Bd dadurch geändert, daß zu den fünf Codices des Kommentars zum 1. Buch zwei weitere hinzukommen. Da die beiden Florenzer Hss. textgeschichtlich zusammengehören, muß sich die Einleitung mit den verbleibenden sechs Textzeugen näher befassen. Deren Zeugnis ist vor allem durch zwei Tatsachen bestimmt: 1.) Die vielfachen Überlieferungen gehen auf einen Archetyp des Textes zurück, der die Sentenzenerklärung des Dozenten in Paris (?) oder in einem anderen Ordensstudium beinhaltet. 2.) Die Textüberlieferung ist „gespalten" (19*); vier Hss. stehen die beiden aus *Toulouse, Bibl. municip. 252* (= *T*) und *Avignon ms. 316* (= *A*) gegenüber.

Was bedeutet aber diese „Spaltung" für die Textwerdung und Textgeschichte? Auch T ist eine Kopie, wie die zahlreichen Lese- bzw. Hörfehler zeigen. Sie weist aber im Unterschied zur gesamten anderen Überlieferung längere Auslassungen (*omissiones*) auf, die überlieferungsgeschichtlich bedeutsam sind.

Diese Auslassungen in T betreffen in der anderen Überlieferung genauere Stellenangaben, z. B. 47,8 Augustinus, De Trinitate li. 6 ca. 6, et est li. 1. Sententiarum, dist. 8) et . . . 8 om. T; 227,13 Hugo, p. 6., ca. 34) p. . . . 34 om. T; 227,22 ab Hugone, 1. li., p.6, ca. 36) 1 . . . 36 om. T; 339,20 scilicet ca. 12) om. T. Die Auslassungen in T betreffen in der anderen Überlieferung zusätzliche Argumente: z. B. 14,3–5 Motus . . . Item) om. T; 246,38–42 Nota . . . pateretur) om. T (forte additio est); 312,28–36 Commentator . . . subiacent) om. T.

Andere *omissiones* in T lesen sich in der anderen Tradition als Ergänzungen und fortführende Gedanken: z. B. 168,42–45 Una . . . verum) om. T; 169, 80–87 nec . . . oportet) om. T. Gelegentlich hat aber auch T Argumente, die in der anderen Textüberlieferung fehlen und die der Editor in den Apparat verwiesen hat: z. B. 47,29; 87,14. Man liest 355,14–15 ein Argument in T als Marginaltext, der in den Hss. G und A fehlt. Erwägt man schließlich, daß T sehr konsequent die Quaestiones einfach mit „*Utrum*" einleitet, die ganze andere Textüberlieferung uneinheitlich mit „*Quaeritur utrum*", bzw. dem einfachen „*Utrum*" beginnt, so wird offenkundig, daß T möglicherweise eine frühe Wegstrecke der Textgeschichte spiegelt, die von der späteren breiten Tradition überholt wurde. T spiegelt die Textwerdung des Kommentars, der in der Schule mit- und nachgeschrieben, verbessert, ergänzt und überarbeitet wurde. T ist darum für die Textgeschichte und die Auslegung sehr wichtig. An einem Beispiel kann dieser Sachverhalt gut verdeutlicht werden. Dist. 3, q. 1, ed. 47–49 (zu vergleichen mit dist. 17, q. 2, ed. 217–219): Werden Engel und Geistseele des Menschen metaphysisch aus Materie und Form konstituiert? Diese Frage betrifft eine Unterscheidungslehre der ganzen Franziskanerschule. „*Aliqui celebres et magni*" – der Editor verweist mit Recht auf Thomas von Aquin (48,28) – sind der Meinung, daß die Engel nicht aus Form und Materie konstituiert sind. Was diese berühmten und großen Gelehrten aber auch „philosophieren" mögen, „Heilige und Philosophen" lehren das Gegenteil. Isidor von Sevilla und der Commentator Averroes werden als Zeugen aufgerufen. Des letzteren Autorität ist von Bedeutung! Die Reihe der Sentenzen des Averroes ist in T verschieden von der übrigen Tradition: in einem Strang derselben ist sie lückenhaft (vgl. 48,31–43). Die *Lectura* des Dozenten wurde in dieser kontroversen Frage angereichert. Die Reihung der Argumente des Averroes (48, 30–37, 37–41, 41–43) muß nicht ursprünglich sein. Die Konjektur „*(huc usque) Commentator*" (48,37) ist unwahrscheinlich: Die Aussage „*declaratur ex sermone*" (48,39) ist unklar. Ich erwäge eine andere Ordnung der drei Argumente: „*Commentator . . . generis*" (om. GB transpositio T) formuliert die philosophische Problemlage des Averroes und notiert die einschlägige „*propositio*" (48,40). Dann folgen die averroistischen Argumente. In der Ordnung des Textes in T erübrigt sich die Konjektur. Auch in der Parallelfrage nach der Form-Materie-Konstitution der (menschlichen) Geistseele argumentierte der Dozent mit Averroes (vgl. 218,29–37).

Diese Beweisführung mit den Sentenzen des Averroes zeigt das hohe philosophische Ansehen, das der Commentator auch in der Franziskanertheologie genoß, und zwar noch Ende der sechziger Jahre des 13. Jh.s. H. Kraml nimmt als Entstehungszeit des Kommentars die Jahre 1268–1270 an (23*). Die gegensätzliche Meinung, daß weder Engel noch Geistseele aus Form und Materie konstituiert seien, bezeichnet er auch hier, dist. 17, q. 2, ed. 218, 32f. als „*contra sanctos et contra Commentatorem*". Diese Option für Averroes hindert aber Wilhelm von La Mare nicht, ihn des Irrtums zu bezichtigen, weil er lehrt, „daß der intellectus possibilis in allen Menschen einer sei" und daß er diese Lehre auch dem Aristoteles unterschiebt (dist. 18, q. 3. ed. 234,48f.). Für Wilhelm besteht zwar kein Zweifel, daß der „*intellectus agens*" als Urgrund des gemein menschlichen Erkennens für alle Menschen einzig einer ist (ebd. 234,50f.), aber derselbe aktuiert nicht nur die Einzelerkenntnis, sondern ist auch durch den je einen und einzelnen „*intellectus possibilis*" jeweils singuläre Formwirklichkeit der menschlichen Geistseele. Die „*veritas catholica*" steht hier auf dem Prüfstand der Philosophie (235, 78–80). In diesem Zusammenhang erteilt der Dozent dem Commentator eine scharfe Zensur: „*error pessimus*" (235.69).

Diese sehr differenzierte Sicht des Averroes ist kennzeichnend für die geistesgeschichtliche Situation der sechziger Jahre des 13. Jh.s, der beginnenden Auseinandersetzung mit den *Averroistae*, die auch an dessen anstößigen Thesen der Erkenntnistheorie festhielten. Der Kommentar des Wilhelm von La Mare zeigt, Averroes war eine umstrittene, aber allseits beachtete und geachtete Autorität. Wilhelm selber war ein streithafter Dozent, der auch Thomas von Aquin des (philosophischen) Irrtums bezichtigte (dist. 3, q. 3, ed. 48,28). Er übte auch Kritik an einer Lehrmeinung im *Scriptum* des Bonaventura (dist. 24, q. 11, ed. 325,16–18); dieses hatte er als Schulbuch neben den Sentenzenbücher des Petrus Lombardus immer zur Hand. Seine eigene *Lectura*, das *Scriptum* des Ordenslehrers und die *Littera* des Lombarden sind die Handbibliothek des Dozenten und seiner Schüler. Diese Bibliothek bezeugt das scholastische Verständnis von Lehren und Lernen: kritische Übernahme des Gedachten und aktuelle Weitergabe des zu Denkenden. Editor und Hg. des Kommentars verdienen Dank und Anerkennung. Wenn die geleistete und zu leistende Arbeit noch durch zusätzliche Wünsche belastet werden darf – es kann wirklich nur eine Bitte sein! –, so sollten künftig doch die von Wilhelm angesprochenen Traditionsstücke aus dem *Scriptum* des Bonaventura im Quellenapparat ausgewiesen werden, und die zahlreichen Verweise auf die anonymen „*quidam*", „*aliqui*", „*alii*" verdienten die angestrengte Beachtung.

Corrigenda: simplicem 48,27; apprehensio 310.31; suppositionum 385,22 (Apparat).

Bochum Ludwig Hödl

Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. 10. 1991, hg. v. Rüdiger Blumrich / Philipp Kaiser. – Wiesbaden: Ludwig Reichert 1994. 271 S. (Wissensliteratur im Mittelalter, 17), Ln DM 98,00 ISBN: 3-88226-576-0

Die im Titel genannte Tagung wollte den mittelalterlichen „Mystiker" Heinrich Seuse auf dem Hintergrund der heutigen Forschung darstellen; am immer noch kolportierten Bild der *Deutschen Mystik* als undogmatische, am Rande der Kirche stehende *Erfahrungs-Religiosität* und insbesondere am *Seuse-Bild des liebreichen, emotionalen Herzens-Mystiker* (J. Maréchal oder H. Bihlmeyer, der Autor der klassischen Werkausgabe) werden wichtige Korrekturen angebracht. W. Williams-Krapps Beitrag zu *Seuses Aufgreifen der patristischen Mönchs-Spiritualität* ist anderswo (Festschrift Haug/Wachinger, 1992) und L. Sturleses Beitrag: „*Seuses ‚Buch der ewigen Weisheit'. Versuch einer vernünftigen Interpretation*", 32–48, erweitert als eigenes Buch erschienen.

Das Grundergebnis heißt schlicht und einfach: Der genuine Weg zur „Mystik" Seuses führt über seine historische Bedingtheit und sein philosophisch-theologisches Konzept. Der nur-sentimentale, sich „mystisch" nennende Zugang zu ihm verkennt seine wahre Größe. W. Senner (*Heinrich Seuse und der Dominikanerorden*, 3–31) zeichnet die Geschichte eines Menschen nach, der durch innere („depressive Grundstimmung" [acedia], Glaubenszweifel, Simoniefurcht) und äußere Schwierigkeiten (Häresie und andere Verdächtigungen, Absetzung) hindurchgegangen, und so zu einer tiefen Spiritualität gelangt ist, die ihn bis heute im wahren Sinn „liebenswert" macht. Auch „Seuses ‚Vita' (erhebt) keinen umfassenden biographischen Anspruch", sondern ist zuerst als „geistliches", „literarisches" Zeugnis einer „inneren Geschichte" zu lesen, aus der „historisch-biographische Informationen nicht auszuscheiden, sondern zu gewinnen" sind. Auf solchen Erkenntnissen aufbauend entwerfen Sturlese und Blumreich (*Die gemeinéler des „Büchleins der ewigen Weisheit"*, 49–70) die intellektuelle Grundlage seiner „Mystik", die weder blinde Erfahrung noch kalte Wissenschaft, sondern wahre „Weisheit" (sapientia) darstellt. Die weiteren Beiträge gehen den Quellen nach (Imbach

[4] Vgl. dazu Fritz Hoffmann, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot, BGPhMA, N. F. Bd 5, Münster 1972, bes. 143–150; Sachregister: Logik.

zum *Horologium* gegen P. Künzle: Trotz Thomas-Zitate nicht „thomistisch", sondern „eine originelle Schöpfung", tief mit Bernhard von Clairvaux verbunden); zeigen vom Stil des „Horologium" (B. K. Vollmann) her, wie tief Seuse denkend in der großen Literatur verankert ist; arbeiten den Unterschied zu Seuses Lehrer, M. Eckhart heraus (P. Kaiser: *Stärkere Christozentrik*; P. Ulrich: *Die Bedeutung des Leidens*). M. Endres wagt es, von der Mystik Seuses her Linien in die Moderne hinein zu ziehen: „Der exemplarische Charakter von Seuses mystischem Wissen für das Wissen der christlichen Mystik unter systematischem Aspekt" (167). Die weiteren Beiträge behandeln *überlieferungsgeschichtliche Aspekte* und weiten den Blick für Themen aus dem Gesamtbereich der *Deutschen Mystik*.

Auch ein fachkundiger Leser wird es nicht für nötig finden und kaum in der Lage sein, substantielle Aussetzungen an den Beiträgen zu machen. Aber er wird sich fragen: Wann endlich überschreiten diese Sach-Ergebnisse die Grenzen der Fachwissenschaft? Das gilt für wissenschaftliche Arbeiten wie für Chr. Ruhrbergs Buch: Der literarische Körper der Heiligen, Leben und Viten der Christina von Stommeln (Tübingen 1995), das bei aller Gelehrsamkeit eine stupide Unsensibilität gegenüber der mittelalterlichen Spiritualität zeigt; das gilt noch mehr für die Populär-Literatur, die sich gegen den intellektuellen Untergrund der Mystik Seuses sperrt. Wie wäre es mit einer gut betreuten Anthologie Seuses?

München Josef Sudbrack

Kieninger, Josef: **Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin.** – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Thommaso / Libreria Ed. Vaticana 1992. 263 S. (Stud Tomistici, 47), kart. Lit 35 000

In den letzten Jahrzehnten hat sich der Zugang zu historischen Texten radikal verändert. Die Möglichkeit, literarische Belege datentechnisch aufzufinden und auszuwerten, führt genau die Vorteile und Nachteile mit sich, die sich aus der Ablösung kognitiver Prozesse vom Menschen und aus deren Instrumentalisierung ergeben. Es ist im Vergleich zu den Arbeiten, die vor 20 Jahren geschrieben wurden, heute keine Schwierigkeit mehr, die Varianten und Nuancierungen der Licht-Terminologie bei mittelalterlichen Autoren – etwa bei Thomas v. Aquin – an einem Nachmittag bereitzustellen und bis in das kleinste Detail zu verfolgen. Diese technische Präzision ersetzt allerdings nicht den Prozeß des Verstehens, der das Vorrecht des Interpreten bleibt.

Die Arbeit von Josef Kieninger wird man an mehreren Maßstäben messen müssen. Das, was die Lektüre nicht gerade erleichtert, ist ein unguter, euphoristischer Stil der Darstellung, der die Nüchternheit des Aquinaten kaum nachvollzieht. Wenn man von dieser fehlenden Distanz absieht, kann man sagen, daß das Buch von der Textbasis her gut dokumentiert ist.

Die *Einführung* (15ff) gibt einen Überblick über das Thema, die Forschungslage und den Plan der Untersuchung. Der *Teil A (Die Natur des Lichtes*, 37ff) befaßt sich mit dem kategorialen Status des Lichtes, während *Teil B (Das geistige Licht*, 127 ff) die methodischen Probleme der *Transposition* anschneidet und das Licht als Interpretament geistiger Wirklichkeiten untersucht. Ein *Rück- und Ausblick* (222ff) faßt das Wesentliche zusammen und skizziert einige Perspektiven, die der Vf. jedoch mit einem Fragezeichen versieht (225). Die *Einleitung* und der *Schluß* verarbeiten die Fachliteratur, während der Haupttext vorwiegend auf Thomas-Texte zurückgreift. Das Verzeichnis der zitierten Stellen legt nahe, daß die Untersuchung den Lichtbegriff textuell wahrscheinlich komplett abdeckt (228ff) und in dieser Hinsicht über die älteren Arbeiten hinausgeht. In der Auflistung der Fachliteratur wurde eine Auswahl getroffen.

Der Lichtbegriff wird bei Thomas primär in den Kommentaren zu Aristoteles und den Ausführungen zum Hexameron entwickelt. Zu Recht betont der Autor, daß das Licht (als *lux*, *lumen*) ein empirisches Phänomen ist, das auf geistige Realitäten nur metaphorisch übertragen werden kann (43). Dabei ist zu unterscheiden, daß das Licht als *forma inhaerens* eines Körpers primär ein Gegenstand der Physik ist, während es als *forma transiens* – also als eine Qualität, die das Diaphanum der Luft, die Farben und anderes manifestiert – vom Geistigen im eigentlichen Sinn ausgesagt werden kann („*manifestatione magis proprie est in spiritualibus*", 44; vgl. auch 131f). Diese Differenzierung ist für den Einsatz der Analogie oder – enger gesagt – der Metaphorik wichtig, die nicht das physische Phänomen als solches transponiert, sondern das *Verhältnis*, in das ein Phänomen eintreten kann, hier die Beziehung des Lichtes zu seinem Effekt, der *manifestatio*. Der Vf. weist zu Recht darauf hin, daß das Licht als *lumen in aere* für Thomas nichts Geistiges ist (39f), kein Körper (46f), keine substantielle Form eines Körpers (60f), auch keine reduzierte, intentionale Entität (63), sondern daß es ein *esse reale et naturale* besitzt und gewisse Wirkungen (etwa Wärme, Leben) aus dem supralunaren Bereich an die Erde vermittelt. Das heißt, daß Thomas das Licht kategorial bestimmt als „*qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cuiuscumque alterius coporis a se lucentis*" (70). Die vorgelegten naturphilosophischen Interpretationen sind instruktiv und machen mehrere, bisher kaum beachtete Differenzierungen deutlich (69–126). In der „Übertragung" der Lichtterminologie auf das Intelligible hätte K. allerdings die Struktur der Metapher als Verhältnis von Verhältnissen exakter herausstellen müssen (134ff). Diese methodische Klärung ist deswegen wichtig, weil das Licht im strengen Sinn keine „Beschreibung" intelligibler Realitäten gibt (S. 142ff), sondern als Modell gebraucht wird, die *Realität des Geistes*, die wir nicht kennen, indirekt zu erschließen. Das methodische Verfahren des Aquinaten berührt sich hier mit den *modernen Metaphorologien* etwa bei M. Black, P. Ricoeur oder H. Blumenberg. Diese Methodenreflexion ist auch dann zu beachten, wenn Thomas das Licht auf *zentrale metaphysische Strukturen* anwendet (Akt u. Potenz, Ursache u. Wirkung, Partizipation) oder – inhaltlich weiter – auf Gott (153), die Engel (174), die Seele (184ff), die Gnade (199ff) und die Herrlichkeit (213). Sachlich interessant und bisher kaum bemerkt sind die Texte zum *lumen synderisis*, in denen das Handlungsobjekt mit der Farbe verglichen wird, während die Motivation des Handelns (*sub ratione boni*) dem aktuierenden Licht entspricht, auch wenn beides für den Willen – ähnlich wie für das Auge – nur „ein" Objekt ist (192ff). Die Forderung einer Klärung der methodischen Implikate der Lichtvergleiche, auch ihrer zeitbedingten, kosmologischen Einseitigkeiten, gilt vor allem für die Texte, die das „Sein" (*esse*) betreffen: „*Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito intfluxu solis*" (S. th. I, 104, 1 ad 1). Im strengen Sinn kann man daher auch nicht vom „Sein als Licht" (29) sprechen, sondern nur davon, daß das „Sein" als die Aktualität aller Akte ein „gewisses Licht" (*quoddam lumen*) ist, dessen explikative Funktion – nämlich die *manifestiatio* – sich im Rahmen der Analogie bestimmen läßt.

Die Arbeit listet die Lichtterminologie des Aquinaten nahezu umfassend auf, ordnet sie unter systematischen Gesichtspunkten und öffnet damit den Zugang zur Lichtmotivik in philosophischen und theologischen Teilgebieten, die bisher weniger gut überschaubar waren. Daß die Belege nicht immer kritisch auf ihre methodischen und zeitbedingten kosmologischen Implikate reflektiert werden, ist zu bedauern. Dieses Defizit hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß Thomas ungeschichtlich gelesen wird. Die Konsequenzen dieser Hermeneutik zeigen sich gewöhnlich darin, daß das, was ein Autor zu sagen hat, nicht mehr diskursfähig in die Geschichte eingebracht werden kann.

Herzogenrath Klaus Hedwig

Maidl, Lydia: **Desiderii interpres.** Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin. – Paderborn: Schöningh 1994. XXXVII, 359 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 38), kart. DM 64,00 ISBN: 3-506-79438-8

Die vorliegende, an der Univ. München entstandene Diss. zeichnet sich als eine gründliche, umfassende und luzide Studie der *Gebetstheologie des Thomas von Aquin* aus. Sie enthält sowohl eine ausführliche Darstellung der Systematik – zusammen mit einer sorgfältigen Würdigung der Lehrentwicklung – als auch eine Zusammenstellung der Quellen des Thomas. Im Hinblick auf die historische Stellung der thomistischen Position belegt die Arbeit überzeugend die Feststellung: „Vor Thomas war kaum so nüchtern über das Gebet gesprochen worden" (347).

Ein besonderes Charakteristikum der thomistischen Lehre liegt in der Herausstellung der natürlichen Grundlage des Gebets. Von seinem Wesen her, und nicht nur als Genugtuung für eine Sünde, ist der Mensch auf das Beten angewiesen. „In diesem Horizont der natürlichen Schöpfungsordnung spricht Thomas nicht mehr von Verpflichtung zum Gebet, sondern von Konvenienz" (44). Den Ansatz dieser Gebetstheologie lokalisiert Lydia Maidl zu Recht in dem Sehnen des Menschen nach Erfüllung, d. h. nach endgültigem Glück. So versteht Thomas das Gebet in erster Linie als die Deutung des eigenen Strebens nach Erfüllung, wobei er sich von derjenigen zeitgenössischen Auffassung absetzt, welche umgekehrt das Sehnen für die Stimme des Gebets hält. Daß darin die Wesensaussage zu sehen ist, unterstreicht Vf.in dadurch, daß sie diese in den Titel des Buches aufnimmt. „*Oratio est interpres desiderii nostri*" erweist sich also als der Schlüsselsatz der Sicht des Thomas. Damit entfernt er sich von gängigen Auffassungen, wie zum Beispiel der Ansicht, Gebet sei als ein Dialog mit Gott oder gar als eine Gotteserfahrung zu deuten. Für den Aquinaten handelt es sich keineswegs um eine direkte Gottesbegegnung, bei der Gott etwa als ein Inhalt oder ein Gegenüber aufgefaßt wird, sondern vielmehr als eine Art Fluchtpunkt. Seine Bedeutung liegt in der Eröffnung einer Perspektive, unter der das konkrete Leben in bezug auf seinen letzten Sinn betrachtet wird. Dementsprechend kann das ganze Leben zu einem Gebet werden.

Das Verlangen, um das es hier geht, ist das berühmte *desiderium naturale*, was auch sogar als *instinctus interior* bezeichnet und in Analogie zu dem natürlichen Appetit aller anderen Lebewesen gesehen wird. „Es ist die vorbewußte Eigentendenz des Menschen zu seiner Selbstverwirklichung, die zugleich seine Rückkehr zu Gott ist" (128). Das Gebet läßt sich mit anderen Worten als „inkarniertes *desiderium* und interiorisierter *reditus*" (139) kennzeichnen. Diese Kreisbewegung verkörpert eine Form der Liebe und artikuliert sich zugleich als Selbstliebe und als Liebe zu Gott. Das Gebet stellt infolgedessen einen Nachvollzug der Kreatürlichkeit des Menschen dar, was für Thomas von Aquin eine „intensive Realisierung des Grundzuges des homo

religiosus" (337) bedeutet. „Als Ausdruck der dem Menschen in der Schöpfungsordnung zukommenden besonderen Würde", so betont Vf.in, „ist es zugleich Unterordnung unter die Vorsehung Gottes und höchster Vollzug der Freiheit des Menschen, seine Berufung zu einem letzten, ewigen Glück" (337). Im Gebet kommt die Zielgerichtetheit aller Handlungen und damit zugleich ihre unvermeidliche Unerfülltheit zur Reflexion. „Alles Handeln soll im Bewußtsein der Fragmentarität erfolgen, soll das Sehnen hin auf die Vollendung steigern" (339). Demzufolge fungiert das Gebet als Knotenpunkt der kultischen und der sittlichen Bewegung hin zu Gott. So kann M. konstatieren, daß Thomas eine „Pragmatisierung, Demokratisierung, Individualisierung und Rationalisierung" (121) des Gebets herbeiführt.

Der Sinn des Gebets gründet demnach im wesentlichen auf die Vernunft. Die Leistung der Vernunft besteht für Thomas in der Verdolmetschung des naturgegebenen Strebens. Gleichwohl handelt es sich um eine Form des Glaubens, welche sich auch ohne Offenbarung, d. h. allein kraft des Verlangens, vollzieht: „Mittels des Sehnens kann sich dem Menschen Gott, die *veritas prima*, bezeugen, so daß der Mensch zum Glauben findet, daß Gott ist und uns vorsehend lenkt. Dies ist die Form des Glaubens, die nach Thomas' Meinung nicht die explizite Kenntnis der Offenbarungstatsache voraussetzt" (135). Der gemeinte Denkakt des Gebets reflektiert über den letzten Sinn des Lebens und bezieht dabei einzelne Elemente des konkreten Lebens auf das letzte Ziel, d. h., Gebet ist die Orientierung des Lebens an Gott, bzw. an das eigene Glück, und zwar vollzogen durch die Vernunft, insbesondere die praktische Vernunft. Insofern repräsentiert Gebet einen Einzelvollzug der Tugend der *religio*. Obwohl Vf.in dies zu Recht immer wieder erklärt, scheint sie hier dennoch einem Mißverständnis zu erliegen, denn sie bezeichnet das Gebet gleichfalls als eine Tugend (28–29, 183, 227). Für diese verwunderliche Behauptung, Gebet sei eine Tugend, führt sie allerdings keine Belege an. Zudem ist es für die thomistische Sichtweise wichtig, daß Beten gerade als ein Akt, also nicht als ein Habitus, verstanden wird. Dieser rationale Akt der Tugend der *religio* hat die Gestalt einer reflektierenden Hinordnung konkreter Praxis auf ihr wahres Ziel: „Beten ist nach Thomas also ein planender Akt des Menschen; er disponiert gewissermaßen in einer konkreten Situation in Hinordnung auf ein gewähltes Ziel, was durch wen geschehen solle und sucht dies zu veranlassen" (136). Das Gebet richtet sich daher gleichzeitig auf zwei Dimensionen, nämlich auf das Ziel und auf den Weg. Es geht mit anderen Worten zum einen um die Hinordnung auf das sich in Gott erfüllende Glücksverlangen und zum anderen um die konkrete Einzelgestaltung des Weges auf dieses Ziel hin. Anders betrachtet: Nicht Gott soll durch das Gebet beeinflußt werden, sondern der Betende. Das Bittgebet bedeutet somit eine Übereignung an Gott: „Durch sein Bitten übergibt der Mensch nicht irgendetwas an Gott, sondern er vertraut ihm seinen höchsten Teil, seinen Geist (*mens*) und damit sich selber in seinem ganzen Sein an" (47). Im Beten kommt sowohl das konkrete, vielfältige „horizontale" Leben als auch die „vertikal" gerichtete Religion zur Geltung. Genau betrachtet ist das Gebet ein Vollzug der praktischen Vernunft, welche in einer teleologischen Struktur denkt.

Dank der klaren Herausarbeitung dieser Definition des Gebets, ist M. in der Lage, die thomistische von anderen Auffassungen, insbesondere von denjenigen, die das gesprochene Gebet oder den Willen in den Mittelpunkt rükken, zuverlässig zu unterscheiden. Das gesprochene oder sonstwie geäußerte Gebet gilt für Thomas lediglich als der Ausdruck des eigentlichen Gebets. Ebensowenig darf der Wille als der Ort des Betens interpretiert werden, wenngleich Beten genaugesehen den *rationalen Nachvollzug des Willensstrebens* repräsentiert. Die im frühen 13. Jh. gängige, dem hl. Augustinus zugeschriebene Bestimmung des Gebets als „frommer auf Gott gerichteter Affekt" erfährt bei Thomas eine Umdeutung, indem er sie nicht als Wesens-, sondern als Materialbestimmung auffaßt. Vf.in macht darauf aufmerksam, daß in der *Summa theologiae* im Unterschied zum *Sentenzenkommentar* alle Äußerungen Augustins, die den Eindruck verleihen, das Gebet sei vom Affekt her zu definieren, wegfallen. Ist Gebet nicht die affektive Erhebung des Herzens zu Gott, so darf es für Thomas, wie Vf.in erkennt, noch weniger als ein Vollzug der theoretischen Vernunft, d. h. eine Form der Kontemplation, definiert werden. Gebet vollzieht sich zwar als eine Gottesbeziehung, aber die unmittelbaren „Teilziele" des irdischen Lebens verlieren dabei keineswegs ihren Wert. Besonders in der *Summa* behandelt Thomas das Gebet „nicht in mystagogischer, sondern in metaphysischer und phänomenologischer Weise" (121).

M. befaßt sich mit der schwierigen Frage, ob Thomas eine Erfahrung Gottes bejaht. In der Tat hat der Aquinate ausdrücklich gelehrt, daß wir Gott nicht direkt erfahren, sowie daß wir mit Gott nur als dem Unbekannten verbunden werden können. Leider wird die Aussage des Thomas, daß wir nicht wissen, was Gott ist, von M. falsch zitiert; sie schreibt (320, Anm. 40) nämlich „*quia est*" statt „*quid est*". Dies ist bedauerlich, zumal damit eine Gelegenheit verpaßt wird, die „Nüchternheit" der thomistischen Gebetstheologie tiefer zu ergründen. Denn mit der doppelten Lehre, daß wir von Gott zum einen nicht wissen, was er ist, aber zum anderen wohl, daß er ist, erfährt die behauptete Bedeutung Gottes im Gebet eine Begründung, die es verständlich macht, wieso Gott als Ziel, aber nicht als Inhalt der Gebetsreflexion vorkommt. Mit dieser Zurückhaltung entfernt Thomas die Gebetstheologie von der Mystik. Nach ihm ist es vielmehr die Liebe, die den Menschen in unmittelbare Berührung mit Gott bringt. Solange Beten noch möglich ist – so ließe es sich m. E. formulieren –, bleibt eine Gotteserfahrung ausgeschlossen. Mystik, im Sinne einer Gotteserfahrung oder einer Entrückung hier auf Erden, ordnet Thomas der Prophetie zu. „Durch die weitgehende Scheidung von Mystik und Prophetie", meint Vf.in, „bietet Thomas den Boden für die spätere Trennung von Theologie und Mystik. Die Mystik wird esoterisch, die Theologie nüchtern-rational" (122).

Das Buch umfaßt noch erheblich mehr das Gebet betreffende Einzelfragen; einige bedenkenswerte Aspekte seien nur stichwortartig genannt: Gebet als Verleiblichung der theologischen Tugenden, das Verhältnis zur Prädestination, das Vaterunser, die Psalmen, Freude und Traurigkeit beim Gebet, die Rolle des Bittgebets und des Lobpreises, das Gebet für die Feinde, das Fürbittgebet der Heiligen im Himmel, die Bedeutsamkeit des lauten Betens, Beten in der Meßfeier, das Stundengebet, die Länge des Gebetsaktes, die trinitarische Struktur des Gebetes. Noch erwähnenswert ist die Behandlung der angesichts der unfehlbaren Prädestination schwierigen Frage nach der *Freiheit des Menschen*. Vf.in kommt zu der scharfsinnigen Differenzierung: „Das Beten des Menschen (. . .) will nicht die göttliche Disposition ändern, sondern ist vorgesehen, sie auszuführen: Durch sein Bitten kann der Mensch das erwirken, worüber Gott verfügt hat, daß es durch die Bitten der Heiligen sich erfüllen solle" (145). Eine solch subtile Beobachtung fehlt weitgehend in der heutigen Theologie, wird, wie M. zeigt, beispielsweise von G. Greshake nicht verstanden. Deshalb nicht beten zu wollen, weil alles durch die unveränderliche Prädestination Gottes schon vorherbestimmt ist, vergleicht Thomas mit der Absurdität, nicht gehen zu wollen, um zu einem Ort zu gelangen, oder nicht essen zu wollen, um sich zu nähren. Mit Berufung auf Pseudo-Dionysius Areopagita erklärt der Aquinate, das Göttlichste, was einem Geschöpf zuteil werden könne, sei, *cooperator* Gottes zu werden. Dieser Grundzug des Gebets wird bei M.s besonders aufschlußreicher Behandlung des Gebets Christi auf die Spitze getrieben. Nach Thomas wird zum Beispiel bei Christus deutlich, daß es dem Menschen sogar erlaubt ist, „gemäß seinem natürlichen Affekt etwas zu wollen und zu erbitten, was Gott nicht will" (304). Im Rahmen ihrer Behandlung der Fürbitte der Heiligen gelangt Vf.in zu einem analogen Ergebnis: „Unser Gebet an die Heiligen dient nicht dazu, daß Gott Kenntnis von unseren Bitten erhalte, sondern umgekehrt: Daß Gott Kenntnis von unseren Gebeten hat, ist die Voraussetzung dafür, daß wir zu den Heiligen beten können" (265).

Zusätzlich zu der systematischen Darstellung bietet das Buch kurze, aber gezielte Vergleiche zu anderen mittelalterlichen Theologen, was der Lehre des Thomas deutlichere Konturen verleiht. Seine Quellen werden von Vf.in vielfältig beschrieben, wobei Augustin als Hauptautorität angesehen wird. Die Behandlung einzelner Werke des Thomas zeigt plastisch die Entwicklung innerhalb seiner Lehre. Besondere Hervorhebung verdienen schließlich die informativen, hervorragend gestalteten Fußnoten. Die hier bezeugte Sorgfalt im Detail ist charakteristisch für diese feinsinnig aufbereitete Studie.

Münster William J. Hoye

Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt. Zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie.

von Georg Baudler, Aachen

Der Denkansatz

Überblickt man das beeindruckend reiche literarische Schaffen Eugen Bisers, fällt auf, daß der Vf. sich in seiner Themenwahl stark von den Problemen und Fragestellungen leiten läßt, die in der jeweiligen Entstehungszeit des Werkes virulent sind. Von Hause aus Fundamentaltheologe, ist Eugen Biser lebenslang darum bemüht, aus den verschiedenen geistigen Entwicklungen und Strömungen der Zeit jeweils die Brücke zu biblischer Überlieferung und Theologie zu schlagen und so zu verhindern, daß sich Theologie und Kirche in ein Ghetto abschließen. In diesem Zusammenhang mag es etwas überraschen, daß der Vf. 1995 eine Anthropologie[1] vorlegte, von der er im Vorwort sagt, daß „ihre Prämissen nicht der Glaubens-

[1] **Biser**, Eugen: **Der Mensch – das uneingelöste Versprechen.** Entwurf einer Modalanthropologie. – Düsseldorf: Patmos 1995. 334 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–77965–0.

welt entnommen" sind (8). Ausdrücklich sagt er, es handele sich aus diesem Grund „nicht um die Ausarbeitung einer christlichen Anthropologie", sondern „um den Fall einer christologisch integrierten Anthropologie" (ebd.).

Den vom Sprachlichen her nicht leicht zu erfassenden Unterschied zwischen einer *christlichen* und einer *christologisch integrierten* Anthropologie sieht der Vf. darin, daß er sich bemüht, ohne vorgegebene theologische Prämissen einfach als mitleidender und mithoffender Zeitgenosse nach dem Menschen zu fragen. Der Theologe B. tritt im vorliegenden Werk von seinem Denkansatz her aus dem geschützten Raum von Theologie und Kirche heraus und stellt sich auf die Seite des Menschen, dem Theologie und Kirche fremd geworden sind und der deshalb von sich aus nach Antworten auf seine Nöte und Fragen suchen muß. B. kann dies ohne Verrat am Glauben tun, weil er weiß, daß der postmoderne Mensch, so sehr er sich den Abgründen seines eigenen Wesens und der Geschichte ausgeliefert fühlt und so sehr er sich in seinem Leben und Wirken auf sich selbst gestellt weiß, sich doch nicht mehr, wie noch der Mensch des 19. und beginnenden 20. Jh.s in den engen Rahmen eines naturwissenschaftlichen und positivistischen Denkens einschließt, sondern offen ist für das, was B. mit Goethe „die teilnehmende Liebe von oben" (7) nennt. Dabei bleibt er auch noch durchaus im Rahmen weltlichen Denkens, wenn er erklärt, daß diese von oben zu erwartende Hilfe im abendländischen Kulturraum in erster Linie „von der fortwirkenden Lebenstat Jesu ausgeht" (ebd.). Denn – so formuliert – ist dies ja eine kultur- und geistesgeschichtliche Aussage, die der Vf. mit einer persönlichen individuellen Erfahrung verbindet. Letztere muß der Leser und Zeitgenosse nicht teilen; doch in der Art, wie B. von ihr spricht, wirkt sie authentisch und auf diese Weise überzeugend. So spricht B. gleichzeitig als säkularisierter Zeitgenosse und als jener Christ der Zukunft, der nach Karl Rahner notwendig ein Mystiker ist.

Aus praktisch-theologischer Sicht ist dies ein faszinierender Ansatz. Er läßt die bedrängenden und in den letzten Jahrzehnten immer wieder neu aufgeworfenen Fragen der sog. *Tradierungskrise des Glaubens* hinter sich. Er fragt nicht mehr danach, wie den zunehmenden Kirchenaustritten zu begegnen ist und wie den Menschen Kirche und Glauben wieder „schmackhaft" zu machen sind. Vielmehr stellt er sich in seinem Denkansatz auf die Seite derer, die draußen sind, wobei er nichts anderes mit nach draußen nimmt als seine Erfahrung von der „fortwirkenden Lebenstat Jesu", eine Erfahrung, die ihn den Draußenstehenden nicht entfremdet, sofern diese auch selbst alle von einer je verschieden ausgeprägten Hoffnung bewegt sind und nach einem tragenden Lebenssinn suchen (wobei sie, wie etwa der Marxist Machovec in seinem Jesusbuch, durchaus auch von der Jesuserfahrung angesprochen werden können). Selbst auf der Seite dieser Suchenden stehend, kritisiert B. die pastorale Praxis der Kirchen, der er vorwirft, „von einem durch die aktuelle *conditio humana* längst überholten Menschenbild auszugehen, das sich auf einen von einem übermächtigen Lebenswillen getragenen, von einem unersättlichen Lebenshunger gepeinigten und von Leidenschaften umgetriebenen Menschen bezieht, während in Wirklichkeit der der pastoralen Sorge aufgegebene Mensch „längst seinem Gegentypus gewichen" ist, dem „Menschen des gebrochenen Lebenswillens, der künstlich stimulierten Lebensgier und jener Exzesse, die letztlich seiner Verzweiflung und Angst entstammen" (8). Vielleicht muß man den Schritt von drinnen nach draußen gemacht haben, um den Zeitgenossen in dieser seiner wirklichen Situation sehen zu können.

B. nennt sein Buch: „Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie." Was also von seinem Ansatz aus zentral in den Blick kommt, ist das, was der Mensch sein könnte und sein sollte, aber nicht ist. Der Begriff Modalanthropologie orientiert sich an den sog. *Modalverben* (z. B. möchten, können), die in unserer Sprache dann eingesetzt werden, wenn eine Aussage nicht eine Wirklichkeit feststellt, sondern einen Wunsch, eine Hoffnung oder eine Befürchtung zum Ausdruck bringt. Modalanthropologie ist also die Anthropologie, die das am Menschen in den Blick zu fassen sucht, was um ihn zu befürchten und was von ihm zu erwarten und zu erhoffen ist. Zweifellos ist dies an der Wende zum dritten Jt. nach den furchtbaren Erschütterungen der Welt im ausgehenden Jh. und angesichts der überwältigenden neuen technischen Möglichkeiten der Zeit dasjenige, was dem Menschen, wo immer er seiner weltanschaulichen Überzeugung nach auch steht, auf den Nägeln brennt.

Der inhaltliche Spannungsbogen

B. unterteilt das von seinen noch ausstehenden Möglichkeiten her ins Auge zu fassende Dasein des Menschen in drei Aspekte: *Dasein im Anruf, Dasein auf Abruf* und *Dasein im Ausblick*. Er geht aus von dem „Einbruch" (14), den der Kosmos menschlichen Denkens, Handelns und Fühlens durch die drei großen „Kränkungen" erlitten hat, die mit den Namen Kopernikus, Darwin und Freud verbunden sind: Erkenntnisse, die den Menschen aus der Bahn geworfen und ihm sein Gefühl, einen verläßlichen Ort im Universum innezuhaben und zu bewohnen, von Grund auf geraubt haben. Seither ist das Denken, Dichten und Schaffen des Menschen von einem „Aufschrei" (23) geprägt. Der klassischen Fragestellung der Philosophie – nach Kant zusammengefaßt in den vier Fragen: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch? – geht als die eigentliche anthropologische Grundfragestellung die biblische Urfrage nach dem „Ort" des Menschen in Universum und Geschichte voraus: „Und Gott der Herr rief den Menschen und sprach: Wo bist du?" (Gen 3,9).

Kierkegaard, der als erster diese Grundfrage der Anthropologie aufgedeckt und ins Wort gebracht hat, ist damit für B. auch der Entdecker und erste Vertreter der Modalanthropologie. Denn die Unmöglichkeit des Menschen, diese an ihn gestellte Urfrage zu beantworten, zeigt ihn als den, der noch kein bleibendes Zuhause gefunden hat, sondern noch unterwegs ist hin zu dem Ort, an dem er seine noch nicht realisierten Möglichkeiten einholt und zu sich selbst kommt. Eindrucksvoll und durchwoben von ausdrucksstarken Zitaten aus den verschiedensten Denktraditionen der abendländischen Geistesgeschichte, zu denen in bevorzugter Weise auch die biblischen Traditionen gehören, beschreibt B. die Spannungsfelder, von denen das Unterwegssein des Menschen getrieben ist. Ausgespannt zwischen „Größe und Elend" (45), „Freiheit und Repression" (54), „Identität und Entfremdung" (64), „Bewußtsein und Wahn" (73) geht er, zuinnerst von Angst erfüllt, seinen Weg als eine Gratwanderung über den „Abgrund" (81). Dabei ist ihm der sonst stets in der Angst zu ahnende transzendente Halt durch eine Theologie und Pastoral verhüllt, in der er Gott nicht als bergende Macht, sondern als „‚erdrückende Übermacht', also als neuerliche und schlimmste Bedrohung empfindet" (83).

Angesichts dieses so in den Blick genommenen ausgesetzten Menschen fragt B. nach dessen „Herkunft und Zukunft". Stichworte sind ihm dabei das Nietzsche-Wort vom Menschen als dem „noch nicht festgestellten Tier" (90), und davon ausgehend dann „Evolution und Geschichte" (95), „Natur und Kultur" (100), „Solidarität und Aggression" (105), sowie „Selbstbehauptung und Selbstgefährdung" (108). In diesen Kap.n werden die Schwierigkeiten des eingangs dargestellten neuen fundamentaltheologisch-pastoralen Ansatzes B.s deutlich. Davon soll unten in der kritischen Würdigung des Werkes genauer die Rede sein. Deutlich wird, daß von seiner Herkunft her im Menschenwesen alle Möglichkeiten schlummern: die Hölle mörderischer Aggression und Zerstörungswut ebenso wie der Himmel eines menschlich zugewandten Seins und Lebens.

Während der Mensch die Hölle seiner Möglichkeiten im ablaufenden Jh., in Auschwitz und Hieroshima, weitgehend schon realisiert und sichtbar gemacht hat, steht sein Erfüllungsziel noch aus. B. stellt es in dem mit „Dasein auf Abruf" überschriebenen zweiten Teil seines Werkes im Anschluß an Hermann Brochs Roman „Tod des Vergil" als das „‚Urbild aller Bilder', das ‚menschliche Antlitz in kampflosem Frieden', das Bild des Knaben im Arme seiner Mutter" vor Augen (140). In diesem Bild löst sich das „Sklavenjoch der Todesfurcht" (114), das den Menschen niederdrückt, auf, und „der tägliche Tod: die Angst" (122), die ihn umklammert, fällt von ihm ab. Angesichts dieses durch die Lebensleistung Jesu erschlossenen endzeitlichen Gottesbildes zerbricht auch die unheilvolle „Verklammerung von Erlösung und Sünde", jene „Peitsche, die Unzählige immer wieder in die Kirchen trieb" (136), und die Theologie schafft endlich den notwendigen Denkraum für eine Pastoral des menschenfreundlichen Gottes.

In diesem so erschlossenen Denkraum kann sogar „der dunkle Bescheid des Sterbenmüssens" (139) seine verstörende Wirkung verlieren und einen tröstenden, friedvollen Glanz gewinnen. Im Ende wird ein „Überstieg ins Unendliche" denkbar (138); theologisch gesehen, fällt „etwas von dem Licht der Verklärung des Auferstandenen" (ebd.) auf das Leben; der Tod wird zum „lockenden Schrecken" (137). Nichts spricht „so sehr für den Tod als Tor zu Gott wie die Erfahrung, daß er in derselben Ambivalenz von Faszination und Schrecken erscheint wie er" (137). Wenn aber der Tod den Blick zu Gott als dem bedingungslos Liebenden öffnet, dann ist es nicht mehr der „Sog des lokkenden Abgrunds" (159), den der Schrecken des Todes beinhaltet, sondern es ist die fortwirkende Lebenstat Jesu, die den Menschen zur „Annahme des Unannehmbaren" (152) und damit zur Annahme seiner selbst als eines endlichen Wesens befreit. In dichten Bildern artikuliert B. dann „die Fallstrecke" (162–186), an der der Weg des Menschen entlangführt: die „Absurdität" des Daseins (162), die unentrinnbare Geschichtlichkeit des Menschen (168), seine „Formen der Selbstverfehlung" (173), seine Unterwerfbarkeit (180) und sein Ausgeliefertsein an die „Sinnfrage" (182), die im Tod kulminiert, so daß jede Verzweckung des menschlichen Todes – auch und gerade die Verzweckung des qualvollen Sterbens Jesu zu unendlicher Sühneleistung und Rechtfertigung (185) – den möglichen Sinn des Menschenlebens zerstört. Doch diese Gefährdungen des Menschseins werden aufgefangen in dessen „Selbsttranszendenz" (187–211): in seinem „utopischen", durch die biblische Urfrage ‚Wo bist du' als noch ortlos ausgewiesenen Wesen (187), seinem im Inneren vernehmbaren „Gewissensruf" (191), der auch ein Urteil über Wahrheit und Schönheit einschließt und ihm mögliche „Bilder des Gelingens" vor Augen stellt (196), in seiner „Selbstfindung im anderen" (200) und in der unauslöschbar ihm eingeprägten „Gegenfrage" nach dem ihn rufenden Gott (204).

Von hier aus öffnet sich die Sicht zum dritten Aspekt, dem *Dasein im Ausblick* (213–301). Es spricht für die tiefe Verwurzelung des Denkens B.s in der Welt und ihrer Geschichte, daß er – so weit ich sehe als bisher einziger Theologe – die weltgeschichtliche Wende zur Freiheit, wie sie sich im Herbst 1989 vollzog, in ihrer auch theologischen Bedeutsamkeit sieht und beschreibt. In dieser ersten unblutigen Revolution der Weltgeschichte wird die Wirkkraft des biblischen Befreiergottes, des „Gottes von Ägypten her" ein Stück weit in der Zeitgeschichte sichtbar und der Mensch gewinnt Halt in dem Versuch, die Utopie eines freien, durch keine Mauern mehr abgegrenzten Lebens zu realisieren (214). Die biblischen Bilder, die den Menschen als einen „Schattenwurf" des biblischen Befreiergottes vor Augen stellen, seine „Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft" (219), steigern das menschliche Kräftepotential in der Realisierung eines freien, von Liebe geprägten menschlichen Lebens, wie es Jesus als Gottesherrschaft vor Augen stellt und der Mensch es als „inneren Zuspruch" erfährt (228). In dem Jesus-Wort, „das die Absage an jede Form von Gewaltanwendung mit der Forderung eines Herrschens im Geist der Dienstbarkeit verbindet (Mk 10,42ff)" (244), sieht B. das „überlegene Sozialkonzept", wie es die biblische Tradition beinhaltet (234). Verbunden mit dem innerlich erfahrbaren Zuspruch erschließt sich hier die Möglichkeit einer Gesellschaft, die Biser in den Worten von Simone Weil als die weltliche Umschreibung des Gottesreiches versteht: „Eine lebendige, durchseelte Gemeinschaft voller Intimität, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit" (243).

Freilich steht der Realisierung dieser Utopie das konkrete „*Menschsein in der Zeitenwende*" (250–272) hart entgegen. Was die abendländische Metaphysik in theoretischen Begriffen als das Menschenmögliche erkundet, versucht die moderne Technik mit hartem Zugriff soweit wie möglich in Realität zu übersetzen: „Technik ist angewandte Metaphysik" (250). Damit reißt sie gewaltsam die Attribute des Göttlichen in den menschlichen Bereich hinein und erzeugt jene metaphysische Leere, jene Abstumpfung und Unempfindlichkeit gegenüber einer das sinnlich Wahrnehmbare übersteigenden Wirklichkeitsdimension, wie sie in der postmodernen Zeit unvermittelt neben einer ausufernden Esoterik steht.

Vor allem in der modernen Medientechnik sieht B. eine „persuasive Diktatur" (254), die – der Vision von Huxleys ‚Brave New World' folgend – die Terrorpeitsche moderner Diktaturen gegen das Zuckerbrot unbegrenzter Zerstreuungen und pausenlosen Lustgewinns vertauscht und damit das freie Selbst des Menschen gründlicher zerstört als Terror und Folter totalitärer Regime es je vermögen. Die audio-visuellen Medien, durch Einsatz des Computernetzes unbegrenzt und weltweit abrufbar, ersetzen den oft als widerständig erfahrenen unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit durch einen lustvoll aufbereiteten Wirklichkeitsersatz, aus dem alles Widerständige getilgt ist. Dadurch bewirken sie einen „progressiven Realitätsentzug" (255), der zu einem völligen Wirklichkeitsverlust führen kann und letztlich auch die Möglichkeit einer Gotteserfahrung entzieht; diese wird durch suggestive, den Menschen oberflächlich „verzaubernde" Bilder ersetzt. B. spricht in diesem Sinne vom „strukturellen Atheismus" der modernen audio-visuellen Medien (255). Auch der Mitmensch wird schließlich nur noch als „unliebsame Störung" in der „Weltabgeschiedenheit" des Medienkonsumenten empfunden (257).

Fraglich bleibt bei dieser grundsätzlich zweifellos richtigen Medienkritik, ob sich nicht auch hier, ebenso wie bei der Unterdrückung durch terroristische Diktaturen, bei stärkeren Charakteren anstelle der erwarteten Selbstaufgabe die „große Weigerung" einstellt und der Mensch – zumindest partiell – dann nicht doch die angebotene ihn einlullende Ersatzwirklichkeit einfach abschaltet; eine Möglichkeit, mit der B. nicht rechnet (vgl. 254).

Indem der Mensch in der modernen Technik die göttlichen Attribute an sich reißt, wird er zu dem, was Sigmund Freud den „Prothesengott" (257) genannt hat: „Recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen" (Zitat Freud 259). In dieser künstlichen „Gottähnlichkeit" wird er zur „Metapher seiner selbst" (262) und wird, kulturgeschichtlich gesehen, „auf den Status eines vorgeschichtlichen Bewußtseins mit prälogischen Denkformen" zurückgeworfen. Verbunden mit dem Wirklichkeitsentzug durch die audio-visuellen Medien gerät er auf „schwankenden Boden" (267) und droht allen Halt zu verlieren.

Im letzten, mit *Die Verantwortung* (273–301) überschriebenen Kap. wendet sich B. den Kräften zu, die therapeutisch auf das verzerrte Leben und Streben des Menschen einzuwirken und ihm Heilung zu bringen vermögen. Dabei steht ihm als „die neue Kardinaltugend" (278) der grundlegend in der biblischen Tradition enthaltene Appell vor Augen, den Nikolaus von Kues in die Worte „Sei dein eigen" (273) faßte und den Guardini als „Annahme seiner selbst" umschrieb. Der Satz „Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen", den der Kusaner in seiner mystischen Erfahrung von Gott her zu sich sprechen hört, durchzieht vom Anfang bis zum Ende B.s Modalanthropologie. Wenn der Mensch sich „in die Mitte seines Selbstseins versenkt", erfährt er dieses als ein „ergreifendes Ergriffensein" und also den ihn immer schon umgreifenden Gott (195). Zusammen mit den „bleibenden Konstanten" (282) Hoffnung, Freiheit und Liebe gelangt der Mensch in dieser Annahme seiner selbst in eine „existentielle Gleichzeitigkeit" zum Jesus-Geschehen (288). Indem er sich von Hoffnung, Freiheit und Liebe ergriffen erfährt, tritt für ihn der in den kirchlichen Traditionen „dogmatisch umschriebene und lehrhaft definierte" Jesus „aus dem Gehäuse der Vergegenständlichungen hervor, um erneut das Wort zu ergreifen und im Zuspruch des ‚inwendigen Lehrers' die Seinen zu belehren" (291). Unerkannt wirkt er in den Menschen der verschiedenen Zeitepochen. Sein Wirken ließ den Menschen erwachen „zu seinem personalen Selbstbewußtsein und zum Wissen um seine unvertretbare Würde und seine unveräußerlichen Rechte. Erschrocken erkennt und bekennt der Theologe B., daß diesem unerkannten Wirken Jesu oft ein barbarischer Rückfall gerade dort gegenübersteht, wo Menschen ausdrücklich im Namen Jesu lebten und dachten: „Unbegreiflich, daß Theologen vom Rang des Thomas von Aquin so sehr vom Zeitgeist geblendet blieben, daß ihnen der Einspruch des Evangeliums gegen Hexenwahn und Todesstrafe entging" (299). Auch die in unserem Jh. begangenen Schreckenstaten zeigen, daß sowohl der kirchlich geprägte wie der weltliche Mensch „das noch uneingelöste Versprechen" (296) ist.

Kritische Würdigung

Dort, wo sich B. im Raum der abendländischen Geistesgeschichte bewegt, d. h. in dem Raum, der vom kirchlich-theologischen Denken her integriert und durchleuchtet ist, fasziniert der Vf. nicht nur durch seine profunden Kenntnisse und das oft faszinierende Zusammenspiel der Namen, Positionen und Zitate; er vermittelt darüber hinaus auch den Eindruck, daß er hier existentiell „zu Hause" ist, und wie ein guter Hausvater öffnet er dem Zeitgenossen die Schatztruhe dieser Tradition, um ihm hilfreiche Perspektiven für seine Nöte anzubieten. Anders jedoch ist es, wenn sich der Vf. auf das Gebiet der Evolutionstheorie, der Verhaltensbiologie und der Vorgeschichtsforschung begibt. Wie das das Kap. „Herkunft und Zukunft" (90–111) einleitende Stichwort Nietzsches vom Menschen als dem „noch nicht festgestellten Tier" zeigt, ist er geneigt, die auf diesem Gebiet anstehenden Fragen und Themen zu rasch in den Horizont der abendländischen Philosophie einzuordnen und sie zuwenig in ihrer Eigendynamik zu verfolgen.

Gewiß ist der Mensch von „Natur aus ein Kulturwesen" (100), aber eben dies besagt doch, daß er sich immer schon, von den ersten Äußerungen seines Menschseins an, und nicht erst seit dem Aufbrechen seiner personalen Subjektivität in der Verkündigung des Propheten Jeremias und der daran anschließenden christlich-abendländischen Geistesgeschichte in einer geistigen Dynamik bewegt, einer Dynamik, die als erste auch prägend ist für alle folgende Geschichte, auch für die Geschichte des abendländischen Denkens. Statt die Anfänge des Menschseins von Nietzsche aus zu denken, wäre es sachgemäßer, Nietzsche von diesen Anfängen her zu interpretieren (soweit sich – aber das ist in gewissem Umfang doch schon möglich – gesicherte Aussagen über diese Anfänge machen lassen). Jedenfalls muß eine „christologisch integrierte" Anthropologie davon ausgehen, daß auch das frühe, noch weitgehend in die Natur eingebettete menschliche Lebewesen in der Dynamik seines Lebens schon vor dem einen Gott aller Menschen steht, den Jesus seinen *Abba* nennt.

Diese Dynamik geschichtlich ursprünglichen Menschseins kommt bei B. zuwenig als eigenständige Größe in den Blick. Es werden nur einzelne, sich anbietende Elemente und Bruchstücke in den vorgegebenen philosophisch-abendländischen Denkhorizont hineingenommen. So wird die wichtige Frage nach der Entstehung der Sprache in Kategorien Johann Gottfried Herders und Wilhelm von Humboldts erörtert und dabei mehr im Vorbeigehen auf das Feld der „für das Überleben so wichtigen Jagd" (92) als dem möglichen Anfang der Sprachentwicklung hingewiesen. Dabei steht es fest, daß die erst mit dem *homo erectus* einsetzende Jagd ein relativ spätes Entwicklungsstadium der Menschheit darstellt und der Mensch vorher schon jahrmillionenlang als Sammler und Aasesser lebte. Auf die gerade auch für ein christliches Menschenbild so wichtige Frage, ob wirklich die Jagd und nicht etwa die Mutter-Kind-Beziehung Ursache und auslösendes Moment für die Entwicklung der typisch menschlichen Verhaltensweisen (vor allem auch der Sprache) war, geht B. nicht ein. Wenn diese und ähnliche Fragen auch im Horizont der Feminismus-Diskussion verhandelt werden, so ist dies dennoch kein Grund, sie auszuklammern. So bleibt z. B. das 1981 in Amerika und 1994 in Deutschland erschiene Buch von Nancy M. Tanner „Wie wir Menschen wurden. Der Anteil der Frau an der Entstehung des Menschen", ein Buch, das der amerikanische Prof. für Anthropologie an der Univ. in Berkley, F. Clark Howell, „eine der anregendsten und einflußreichsten Veröffentlichungen des gesamten Jahrzehnts auf dem Gebiet der Anthropologie" genannt hat, unberücksichtigt.

Doch diese Kritik bezieht sich nur auf einen Teilaspekt des Bdes. Das im ganzen entworfene Bild des Menschen als des noch uneingelösten Versprechens wird dadurch nicht in Frage gestellt, es hätte allenfalls von dieser etwas „unterbelichteten" Vorgeschichtsforschung her noch stärker begründet werden können.

Am stärksten wirken die Aussagen des Buches dort, wo sein eingangs aufgewiesener *fundamentaltheologisch-pastoraler Ansatz* an die Oberfläche kommt. Dies geschieht besonders in den letzten Kap.n. Ganz unaufdringlich und untendenziös spricht hier eine tief erfahrene Jesus-Mystik zum Leser. Diese hebt den Standpunkt des Vf.s als eines von den gegenwärtigen Nöten zutiefst bewegten Zeitgenossen nicht auf, sie wächst vielmehr aus dieser Not heraus. Während B. als unermüdlich schaffender Theologe zusammen mit seinen Kollegen darum bemüht ist, den „garstig breiten Graben", der uns nach Lessing von der Zeit und Welt des Jesus-Geschehens trennt, durch geschichtliche und systematische Studien zu überbrücken, erfährt er im Zuge dieser seiner Arbeit, daß der Totgeglaubte „die ‚garstige' Distanz schon immer, wenngleich oft unbemerkt, hinter sich gelassen hatte, sofern er sich in Akten der Selbstvergegenwärtigung jedem Ort und jeder Zeit einstiftet, weil seine Gegenwart, zusammen mit den vergegenständlichenden Kategorien, die Anschauungsformen von Raum und Zeit suspendiert" (291). In der heutigen Neuentdeckung Jesu, die nicht bloß das Werk suchender und forschender Menschen, sondern die lebendige Selbstvergegenwärtigung Jesu in unserer Welt und Zeit ist, sieht B. die große geschichtliche Wende, die seiner Überzeugung nach trotz allen gegenteiligen Anscheins sowohl dem christlichen Glauben wie auch der vielfach bedrohten gegenwärtigen Welt eine Zukunft erschließt. Statt sich mit der Geschichte der christlichen Mystik zu beschäftigen und Meister Eckhart und andere Mystiker immer wieder neu zu thematisieren, sollten die an Mystik Interessierten sich stärker an dieser von B. eingebrachten Jesus-Mystik orientieren und ihre verschiedenen Spielarten und Ausdrucksweisen zu erfassen suchen. Mystik will gelebt, weniger geschichtlich studiert werden.

Nicht als Katechismus-Wahrheit, sondern als tiefsten Sinngehalt seiner lebendig begegnenden Person bringt Jesus in seiner von B. erfahrenen „Geistesgegenwart" (290) seine die bisherige Religionsgeschichte revolutionierende Lebensleistung, die Einsicht und Erfahrung vom bedingungslos liebenden Gott, zu dem in seinem Lebenswillen gebrochenen, von Wirklichkeitsverlust, Verzweiflung und Angst umgetriebenen Menschen unserer Zeit. „Ersatzlos" ist in solcher Begegnung der vom Prophetenwort angesagte „Tag der Rache" gestrichen (57) und der „Schatten des Furcht- und Schreckenerregenden" aus dem Gottesbild getilgt (271). Was aufscheint, ist das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters, der auch den zeitgenössischen Menschen, wie sehr auch dem Glauben und der Kirche entfremdet, doch dazu einlädt, ihn zusammen mit Jesus in der „kindlich-kühnen Anrede ‚Abba', Vater " anzusprechen. Zwar hebt B. zuwenig hervor, daß diese Lebensleistung Jesu nicht plötzlich vom Himmel gefallen, sondern tief im jüdisch-alttestamentlichen Denken verwurzelt ist. Doch um so deutlicher macht er auf die notwendigen Konsequenzen dieser das Christentum begründenden *Gotteserfahrung Jesu* aufmerksam. Dazu gehört (neben einem neuen Konzept der Pastoral) vom Inhaltlichen her vor allem die Überwindung eines Verständnisses des Todes Jesu, das diesen zum Sühnopfertod und zur Rechtfertigung des Sünders verzweckt und instrumentalisiert. Diese vor allem im Hebräerbrief entwickelte und von Anselm von Canterbury aufgegriffene Theologie verfolgt eine „Immunisierungsstrategie", die verhindert, daß die im Jesus-Ereignis gegebene Gottesoffenbarung wirksam werden kann. Deshalb „muß, zusammen mit der Verklammerung von Heil und Sünde, auch der Ballast dieser funktionalen Deutung des Todes Jesu abgeworfen werden, wenn der Christenheit der Einzug ins dritte Jahrtausend gelingen soll" (146).

Es mutet gewiß seltsam an, wenn eine Anthropologie, die – wie aufgezeigt – so intensiv auf Bibelstellen Bezug nimmt, ja von einer tiefen Mystik durchtränkt ist, vom Vf. ausdrücklich nicht als christliche, nicht auf den Grundsätzen des Glaubens aufgebaute Anthropologie vorgestellt wird (8). Doch man sollte in dieser Frage nicht Bibelzitate zusammenzählen und auch nicht die von mystischer Erfahrung geprägten Einsichten des Vf.s ins Feld führen. Aus der gesamten Anlage und dem Duktus des Werkes spricht tatsächlich nicht ein theologisch-kirchlicher Lehrer, sondern ein engagierter Zeitgenosse, der in diesem seinem Engagement notwendig auch seine innere religiöse Überzeugung offenlegt. Sein Ziel ist es nicht, den Menschen von außen her zu belehren, sondern ihn in all seiner Gefährdung und Bedrohung, die der Vf. mit ihm teilt, zur Annahme seiner selbst zu bewegen und zum Hören auf die Stimme des je eigenen „inwendigen Lehrers" hinführen. So hat sich in seinem Buch der eingangs dargelegte neue fundamentaltheologisch-pastorale Ansatz bewährt. Es wäre gut, wenn dieser Ansatz Schule machen würde. Er könnte sowohl unserer gefährdeten Welt wie auch dem von Erosion bedrohten christlichen Glauben hilfreiche Impulse geben.

Der Heilige Geist, die Mutter: Anmerkungen zu neuen Veröffentlichungen

von Gabriele Winkler, Tübingen

In letzter Zeit sind außer der interessanten Arbeit von Helen Schüngel-Straumann über den Begriff *rûaḥ* im AT,[1] der als Vorlage für den frühen syrischen Sprachgebrauch diente,[2] zwei weitere Arbeiten über den Heiligen Geist als Mutter in den Quellen der Frühzeit bis ins Mittelalter, einschließlich heutiger Vorstellungen, erschienen.

Hier wäre als erstes die mit einem Stipendium des Cusanuswerkes geförderte, umfangreiche wie inhaltlich informative Untersuchung von Verena Wodtke-Werner zu nennen mit dem Titel: *„Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter: Eine Untersuchung von Texten und Bildern"*[3], die 1992 als Diss. unter Leitung von H.-J. Vogt an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen vorgelegt wurde und 1994 als 3. Bd der Reihe: „Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven" erschienen ist. Als Ausgangspunkt dieser Arbeit diente das Trinitätsfresko von Urschalling im Chiemgau aus dem Ende des 14. bis Anfang des 15. Jh.s. Diese Studie, die sich neben kunsthistorischen Erörterungen v. a. mit dem reichhaltigen wie schwierigen Quellenmaterial auseinandersetzt, das den Heiligen Geist als weibliche Gestalt aufgefaßt hat, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Wenn an dieser Stelle einige Korrekturvorschläge zur Untersuchung der frühen orientalischen Quellen gemacht werden, soll damit keineswegs das Verdienst dieser wichtigen Arbeit geschmälert werden. Im zweiten Hauptteil geht die Vf.in im 3. Kap. auf die „mütterlichen Züge des Geistes in der syrischen Theologie" ein, und auf diesen Abschnitt bezieht sich hauptsächlich meine Kritik.

Bei den Hinweisen auf die *syrische Bibelgestalt* (373, Anm. 19 *passim*) genügt es sicher nicht, auf einen 14seitigen Art. von P. J. Jacob („The Motherhood of the Holy Spirit", in: The Journal of Dharma 5/6 [1980/81]) hinzuweisen, sondern es müssen zumindest zusammenfassende Arbeiten zum syrischen AT und NT herangezogen werden. Als erste Orientierungshilfe könnten z. B. die Beiträge von S. P. Brock und B. Aland in der TRE VI/1–2 dienen: „Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments", 161–161, 181–189 (= AT), 189–195 (= NT), 195–196 (= Literaturangaben); detaillierter in K. Aland, Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 5, Berlin 1972), darunter der wichtige Beitrag von M. Black, „The Syriac Versional Tradition", 120–159, und schließlich der wegen seiner Klarheit besonders zu empfehlende Überblick von B. M. Metzger, The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations, Oxford 1977 („The Syriac Versions", 3–98). Ein eingehenderes Studium dieser Beiträge hätte so manche Unsicherheit bei der Darstellung des syrischen Befunds mit vagen Formulierungen wie „in sehr alten syrischen Texten" (373), gemeint war die *Vetus Syra*, beheben können.

[1] H. Schüngel-Straumann, *Rûaḥ* bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (Stuttgarter Bibelstudien 151), Stuttgart 1992.

[2] Siehe dazu v. a.: R. Murray, Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition, Cambridge 1975; S. Brock, The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (The Syrian Churches Series 9), Poona 1979; W. Cramer, Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (Münsterische Beiträge zur Theologie 46), Münster 1979; ferner T. Jansma, Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis, in: Oudtestamentische Studien 12 (1958), 69–181; T. Kronholm, Motivs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition, Uppsala 1978; R. J. Owens, The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 3), Leiden 1983.

[3] **Wodtke-Werner,** Verena: **Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter:** Eine Untersuchung von Texten und Bildern. – Tübingen 1994. 573 S. (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven, 3), brosch. DM 88,00 ISBN: 3–89085–871–6.

Auf S. 372–374 (Anm. 24) wird außerdem behauptet, daß sich „ein ausdrücklich weiblicher Bildgebrauch" in den Schriften Ephräms nicht nachweisen läßt, was so nicht behauptet werden kann (vgl. Murray, 318f), ganz abgesehen davon, daß es nicht genügt, sich bei der Analyse der Schriften Ephräms auf seine *Hymni de Fide* zu beschränken.

Wenn auf S. 378 das syrische *rahhep* (mit Verdoppelung) wiedergegeben wird, so muß das auch für das gleich anschließende Verb *aggen* gelten (wie überhaupt die Transliteration des Syrischen uneinheitlich und nicht immer richtig ist). Zu diesem Terminus technicus vgl. mehrere Arbeiten von S. P. Brock: Passover, Annunciation and Epiclesis: Some Remarks on the Term *Aggen* in the Syriac Versions of Lk 1:35, in: Novum Testamentum 24 (1982), 222–233; ders., The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the Earliest Syriac Terms for the Incarnation: Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission (hg. von W. L. Peterson), Notre Dame, London 1989, 117–131; ders., From Annunciation to Pentecost: The Travels of a Technical Term, in: Studia Anselmiana 110 (1993), 71–91; die letzten beiden Beiträge konnten der Vf.in im Gegensatz zu der vorangehenden Studie aus zeitlichen Gründen nicht mehr bekannt sein.

Auf S. 390 (Anm. 116) wird behauptet: „Die Schreibweise des Namens Afrahat ist uneinheitlich"; diese irrtümliche Annahme beruht wohl darauf, daß die Vf.in nicht den Unterschied zwischen griechischer *(Aphraates)* und syrischer *(Afrahat)* Schreibweise kennt. Bei den Schriften des Afrahat wird im allgemeinen nicht mehr auf die Ausgabe von W. Wright von 1889 verwiesen (so S. 391), sondern auf die zweibdige Edition mit lateinischer Übersetzung von D. J. Parisot in der *Patrologia Syriaca* (von 1894 und 1907); dazu erschien kürzlich eine neue deutsche Übersetzung von P. Bruns in der Reihe *Fontes Christiani* V, 1–2 (1991), die somit die Übersetzung von Bert (von 1888) abgelöst hat.

Wenn die Vf.in zur *frühen syrischen Tauftheologie* (402) meint, daß sich die westsyrische Kirche auf die johanneische (Joh 3, 5) und die ostsyrische auf die paulinische (Röm 6, 3–4) Tauftheologie stützt, so ist dies falsch: Die frühen syrischen Quellen (bis Ende des 4. Jh.s) zitieren niemals Röm 6, um ihre Auffassung über die Taufe darzulegen. In der zweiten Hälfte des 4. Jh.s kam es *in Syro-Palästina* (also an den griechisch sprechenden Küstengebieten) zu einer Fusion von Joh 3,5 und Röm 6, 3–4; der heutige maronitische Initiationsritus hat jedoch die älteste syrische Tauftheologie bewahrt (d. h. es liegt keine paulinische christozentrische Todesmystik vor, was sich auch noch im armenischen Ritus widerspiegelt); vgl. dazu G. Winkler, Das armenische Initiationsrituale . . . (= Orientalia Chr. Analecta 217), Rom 1982, wo neben dem armenischen auch ausführlich der syrische Traditionsstrang untersucht wird[4]; ferner dies., The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications. A Study of the Armenian, Syriac and Greek Terminology, in: Worship 52 (1978), 24–45 (insbes. 44–45); und die Rezension von A. Mouhanna, Les rites de l'initiations dans l'Église maronite, in: Oriens Christianus 69 (1981), 227–228.

Ungenau ist ebenso ihre Feststellung zum „Schoß des Wasser" und „Schoß des Geistes" in der syrischen Überlieferung (402): „Die Texte erwecken häufig den Eindruck, als ob die beiden letzten Schöße austauschbar wären." Hier wäre zu präzisieren, daß erstens die Taufe als Geburt oder als „Geburt von oben" (und nicht wie in griechischen Quellen als „Wiedergeburt") dargestellt wird, und diese Geburt nach den frühesten syrischen Quellen aus dem „Schoß des Geistes" erfolgt, was in späteren Quellen zunehmend auf den „Schoß des Wassers" ausgeweitet wird, wie ich in meinem Beitrag: Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip . . .: Liturgie und Frauenfrage (hg. von T. Berger und A. Gerhards), 21–23, versuchte darzulegen. Diese Geburt ist primär geistgewirkt (auf S. 404 nicht richtig dargestellt) und sie hat überhaupt nichts mit der paulinischen Tauftheologie (Röm 6, 3–4) zu tun, wie die Vf.in fälschlich annimmt. Dem pneumatisch orientierten syrischen Tauftypus mit seinem Bezug auf den Schöpfungsbericht und auf die Taufe Jesu mit der Herabkunft des Geistes einschließlich der geistgewirkten Geburt (Joh 3) steht die christo-zentrische Todes-Mystik des griechisch-lateinischen Tauftypus mit seiner Bezugnahme auf den Sündenfall, der Taufe als Reinigungsbad und dem Eintauchen in den Tod Jesu und seinem Begrabenwerden (Röm 6) als Gegensatz gegenüber, wie ich dies in mehreren Veröffentlichungen beschrieben habe. Anspielungen auf die Öffnung der Seite Jesu am Kreuz (Joh 19, 34), wie sie die syrische Literatur im Zusammenhang mit der Erörterung der Taufe kennt, dürfen auf keinen Fall mit der paulinischen Tauftheologie in Röm 6 assoziiert werden, sondern müssen in eine engere Verbindung mit der Öffnung der Seite Adams im Genesisbericht 2,21 gesetzt werden: So wie die Seite Adams geöffnet wurde, und eine Neuschöpfung daraus hervorging, so wurde auch die Seite des anderen Adam am Kreuz geöffnet, was wiederum eine Neuschöpfung bewirkte. Was die Vf.in (404–405) dazu sagt, ist also richtigzustellen. Hierzu liegen eine Reihe von Arbeiten bekannter Syrologen wie R. Murray und S. Brock vor.[5] Der gesamte Überblick über den syrischen Traditionsstrang (376–406) bedarf einer Überarbeitung, um die Akzente richtig zu setzen und die historische Entwicklung genauer nachzuzeichnen.

[4] Vgl. dazu die *johanneische Tauftheologie*: 77, 162, 211, 424–425, 427–430, 434, 443–446, 448, 462; *paulinische Tauftheologie:* 77, 163, 416, 429–430, 432, 434–438, 440–441, 444–446, 448, 452, 454, 462; *syrischer Tauftypus*: 81, 143, 165, 168, 398, 446–448.

[5] So z. B.: R. Murray, The Lance which Re-opened Paradise, in: Orientalia Chr. Periodica 39 (1973), 224–234, 491; S. Brock, The Mysteries Hidden in the Side of Christ, in: Sobornost VII / 6 (1978), 462–472; ders., Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh, in: Orientalia Chr. Analecta 205 (1978), 329–334; ders., Spirituality in Syriac Tradition (Seeri Correspondence Course on Syrian Chr. Heritage 2), Kottayam 1989, insbes. 93–96 (= The Pierced Side of Christ).

Bei der *armenischen Überlieferung* (406–407) könnte außer auf die bereits zitierte Untersuchung zum armenischen Initiationsrituale (von 1982), die in einer liturgie-vergleichenden Untersuchung dem armenischen, syrischen und griechischen Befund nachgeht, und der Vf.in offensichtlich unbekannt war, auch noch auf die Studie einzelner Troparien verwiesen werden, die den Heiligen Geist als Mutter darstellen: G. Winkler, Die Tauf-Hymnen der Armenier. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut: Liturgie und Dichtung I (hg. von H. Becker u. R. Kaczynski), St. Ottilien 1983, 381–419. Außerdem ist der Vf.in (auf S. 406) entgangen, daß Joh 3, 5 in einer der ältesten armenischen Quellen mit einer äußerst aufschlußreichen Erweiterung zitiert wird, und dies, nur um herauszustreichen, daß der Heilige Geist wirklich als Mutter aufzufassen ist: Dabei ist nicht wie in Joh 3, 5 vom „Wasser und Geist " die Rede, sondern es wird ausdrücklich betont, daß die Geburt „aus dem Wasser und dem *Mutterleib (i yargandē)* des Geistes" erfolgt!

Bei dem Überblick über die *Rolle des Geistes in der Eucharistie* (407–410) mit der Besprechung der Epiklesen vermißt man die Erörterung des syrischen Kronzeugen schlechthin, d. h. die Untersuchung der syrischen (wie griechischen) Thomasakten, die eindeutig erkennen lassen, daß der Heilige Geist als Mutter aufgefaßt wurde. Vgl. dazu nun G. Winkler, Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten, in: Oriens Christianus 80 (1996, 177–200), sowie eine frühere Arbeit dazu in der ThQ 174 (1994), 214–231.

Beim Endergebnis über die *orientalischen Quellen* (410–411) wäre die Behauptung zu revidieren, daß die liturgischen Texte angeblich keinen „so deutlichen weiblichen Bildgebrauch" benutzt hätten „wie die . . . behandelten Väter." Dieser Bildgebrauch ist in der syrischen (wie armenischen und teilweise koptischen) Literatur, ganz gleich ob patristischer oder liturgischer Provinienz, generell nachweisbar.

Wenngleich die Darstellung der frühen orientalischen Überlieferung einige Mängel aufweist, so ändert dies jedoch nicht die Substanz ihrer Argumentation, nämlich, daß der Heilige Geist als Mutter aufgefaßt wurde. Die Untersuchung eines sehr weitgefaßten Quellenmaterials, das den Osten wie den Westen, zugleich auch noch eine erhebliche Zeitspanne umfaßt, und somit mehrere Fachbereiche berührt, stellt eine beachtliche Leistung dar.

Außer dieser Arbeit wäre kurz auf die von Elisabeth Moltmann-Wendel herausgegebenen „Studien zur Feministischen Theologie" mit dem Titel: *„Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes"*[6] von 1995 einzugehen (vgl. hierzu auch die Rez. in: ThRv 92 [1996], Sp. 424–427). Dabei haben eine Reihe von Vf.innen aus mehreren Ländern (Deutschland, England, Indien und Korea) mit unterschiedlichem akademischen Hintergrund mitgewirkt.

Der Bd ist in vier größere Abschnitte gegliedert: *I. Ursprünge und* II. Geschichte (mit jeweils zwei Beiträgen), *III. Reflexion* (mit zwei theologischen Aufsätzen) und einem *IV. Teil*, mit dem Titel: *„Aufbrüche"*, dem mit vier Beiträgen das größte Gewicht zukommt. Aus fachlichen Gründen wäre es m. E. vorteilhafter gewesen, Teil I (der atlichen und ntlichen Ausgangsbasis) und II (den historischen Zeugen) größere Bedeutung einzuräumen, was das berechtigte Anliegen der Vf.innen historisch wie theologisch auf eindringlichere Weise abgesichert hätte.

Bei dem Aufsatz von Christine Gerber („*Das Pneuma weht, wo es will.' Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma*", 38–53) hätte es sich angeboten, auch die apokryphen Texte zum NT mit heranzuziehen, womit die zusammenfassenden Thesen erheblich modifiziert hätten werden können, denn mit den erhaltenen Fragmenten zum sog. Hebräer-Evangelium wäre nachzuweisen gewesen, daß judeo-christliche Kreise die Taufe Jesu in midraschartiger Weise dargestellt und dabei den Heiligen Geist als *Mutter* Jesu beschrieben haben.[7] Daß diese Anschauung keineswegs regional begrenzt, sondern in der Frühkirche verbreitet war, zeigen ebenso koptische Quellen, wie z. B. das Thomas-Evangelium (Log. 101).[8]

Neben dieser judeo-christlichen Evangelien-Überlieferung, die in lateinischen Fragmenten auf uns gekommen ist, und den in koptischer Sprache tradierten Logien des Thomas-Evangeliums, wären die in einer syrischen und

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

[7] Vgl. Murray, Symbols (s. o. Anm. 2), 313–314; G. Winkler, Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis der Ruhe in Mt 11, 27–29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen, in: Le Muséon 96 (1983), 267–326; dies., Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer und lateinischer Quellen, in: Oriens Christianus 78 (1994), 177–229 (insbes. 206–207); dies., Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip . . .: Liturgie und Frauenfrage (hg. von T. Berger und A. Gerhards), 8–11.

[8] Vgl. Cramer, Der Geist Gottes (s. o., Anm. 2), 28; Winkler, Überlegungen zum Gottesgeist (s. o., Anm. 7), 16.

griechischen Textgestalt überlieferten Thomasakten anzuführen gewesen, wo zwar interessanterweise im syrischen Original die entsprechenden Stellen, die auf die Rolle des „Geistes der Heiligkeit" (so die frühe syrische Formulierung) als *Mutter* eingehen, etwas abgeschwächt bzw. purgiert wurden, während die ursprüngliche Textgestalt in der griechischen Übersetzung noch erhalten geblieben ist.[9]

Wenn nun manchem vielleicht vorschweben mag, daß die Vf.in recht hatte, sich auf den griechischen Text des NT zu beschränken, so ist dem entgegenzuhalten, daß sich die Auffassung vom Heiligen Geist als Mutter nicht nur bis in die Anfänge des Christentums zurückverfolgen läßt, wie judeochristliche Quellen belegen, sondern sich sehr lange im syrischen Raum gehalten hat und hier wiederum keineswegs auf Syrien beschränkt gewesen ist, sondern auf weite Gebiete der Christenheit ausgestrahlt hat, was dadurch bewiesen ist, daß sich diese Vorstellung z. B. auch in Armenien nachweisen läßt. Deshalb ist es bedauerlich, daß die Vf.innen wie die Hg.in nicht die Chance genutzt haben, diesen ntlichen und patristischen Quellen in syrischer, armenischer, koptischer und lateinischer Sprache nachzugehen, was ihrer Argumentation, daß die Ökumene einmal wesentlich nuanciertere und somit reichhaltigere Vorstellungen vom Geist und der inner-göttlichen Beziehung hatte (wie sich auch „die Tradition" nicht auf griechische oder lateinische Texte beschränken läßt) ganz erheblich gestärkt hätte. An dieser Stelle sei nur auf die längst bekannten und bereits oben mehrmals zitierten Arbeiten zum syrischen, armenischen und koptischen Traditionsstrang verwiesen, wobei jedoch noch angemerkt sei, daß es sich bei der koptischen Überlieferung durchaus lohnen würde, ihren Übereinstimmungen mit bzw. Abweichungen vom syrischen Gedankengut nachzugehen und sich dabei zeigen dürfte, welche große Ausstrahlungskraft Syrien einst gehabt hat.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die vorliegenden beiden Publikationen, wobei die von E. Moltmann-Wendel herausgegebene Studie nicht einheitlich ausgefallen ist, einen weiteren anregenden Beitrag zu frauenspezifischen Arbeiten leisten.

[9] Vgl. G. Winkler, Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (s. o.) und den Beitrag in: ThQ 174 (1994), 214–231; Überlegungen zum Gottesgeist (s. o.), 17–19.

Allgemeines

Pestalozzi, Johann Heinrich: **Der Mut des Demütigen.** Worte zum Glauben. Ausgewählt und eingeleitet von Hermann Horn. – Zürich: Theologischer Verlag 1996. 152 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-290-10995-X

Rechtzeitig zum 250. Geburtstag Johann Heinrich Pestalozzis (12. 1. 1746 – 17. 2. 1827) ist eine Textsammlung in Zürich, dem Geburtsort dieses großen schweizerischen Sozialpädagogen, erschienen, die dessen Aussagen über seinen biblisch begründeten Glauben enthält, und deren authentische Zeugnisse zugleich dokumentieren, wie tief sein Humanismus im christlichen Glauben verwurzelt war. Zwar ist in der Vergangenheit schon öfter versucht worden, Pestalozzis Beziehungsverhältnis zur Religion darzustellen, so u. a. von R. Pfleger (1912), L. Cordier (1914), W. O. Nicolay (1920), F. Delekat (1926), P. Wernle (1927) und H. Hoffmann (1944), jedoch wird hier der für Pestalozzi, ein Vorbild selbstloser Liebe und Hilfsbereitschaft zu den Armen und Verlassenen, *wesenhafte Zusammenhang von Liebe und Glaube* wie selten zuvor sichtbar.

Der Hg. Hermann Horn, der als Professor für Allgemeine Pädagogik bereits 1969 die Monographie: „Glaube und Anfechtung bei Pestalozzi" verfaßte, hat aufgrund einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem literarischen Werk dieses Klassikers der Pädagogik, das in seiner Kritischen Ausgabe insgesamt 42 Bde umfaßt, jetzt eine Auswahl von Texten aus seinen Briefen, Reden und Schriften im Originalwortlaut unter dem Gesichtspunkt des biblischen Glaubens vorgelegt. Dabei umfaßt das Spektrum der zur Sprache kommenden großen Themenbereiche: *I. Formen und Fehlformen des Glaubens* (12–35), *II. Glauben als bestimmende Macht im Leben des Einzelnen* (36–66), *III. Glauben in der Verbundenheit der Gemeinde* (67–90), *IV. Glauben und Bildung zur Verantwortung in der Welt* (91–120), *V. Glauben im Bereich des Staates und der Gesellschaft* (121–141). Ein Verzeichnis von Stichworten zu Pestalozzis Leben, von Wort- und Sacherklärungen über heute ungewöhnliche Wörter und Redewendungen in einzelnen Texten, Auskünfte über erwähnte Personen im Leben Pestalozzis und eine Auswahl-Bibliographie im Anhang runden diesen auch bibliophil gestalteten Bd ab.

H. hat es aus seiner umfassenden Kenntnis der Biographie Pestalozzis verstanden, die jeweilige zeitgeschichtliche Situation der ausgewählten und unter thematischen Gesichtspunkten eingeordneten ca. 150 Originaltexte durch prägnante einleitende Bemerkungen (in kursiver Schrift) über Abfassungszeiten, Adressaten und Grundgedanken zu erhellen. Am Ende eines jeden Textes findet der Leser immer den betreffenden Quellenhinweis.

In den verschiedenen Lebensphasen Pestalozzis – 1774–80 Leiter der von ihm gegründeten Armenanstalt auf dem Neuhof, 1780–98 Schriftsteller auf dem Neuhof, 1798–99 Waisenvater in Stans, 1800–25 Institutsleiter in Burgdorf, Münchenbuchsee, Iferten – sind seine existentiellen Glaubensentscheidungen zwar unterschiedlich akzentuiert, aber sie bleiben „spannungsreich bezogen auf Vorstellungen der Mystik, der Reformation, der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung" (9).

Glaube und Liebe waren für den Waisenvater Pestalozzi, der in seinen Anstalten in Andachten und Reden selbst als Hauspriester wirkte, wesentliche Elemente der sittlichen Bildung. Wie sehr für ihn, dessen Lebensarbeit ein ständiges Ringen um die Verwirklichung seines Humanitätsideals war, Glaube und Liebe untrennbar zusammengehören, läßt er im 3. Teil von „Lienhard und Gertrud" (1785) durch den Pfarrer begründen: „Denn es ist umsonst, daß du dem *Armen* sagest: es ist ein Gott, und dem *Wayslein*, du hast einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten lehrt kein Mensch den andern Gott kennen. Aber wenn du dem *Armen* hilfst, daß er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott; und wenn du das Wayslein erziehest, das ist, wie wenn es einen Vater hätte, so lehrst du ihns den Vater im Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß du ihns erziehen mußtest." (Kritische Gesamtausgabe III, 231f; bei H. Horn auf S. 29f)

Pestalozzi, der mit seinen sozialpädagogischen und didaktischen Ideen internationale Anerkennung erreichte, hat auch mit seiner religiös-sittlichen Bildungs- und Erziehungslehre auf katholische Religionspädagogen seiner Zeit, wie J. M. Sailer und Ä. Jais, und deren Schriften zur Pädagogik und Katechetik wesentlichen Einfluß ausgeübt (vgl. G. Fischer: J. M. Sailer und J. H. Pestalozzi, Freiburg 1954).

Dieses wegweisende Lesebuch „*Worte zum Glauben*" vermittelt Einblicke in Pestalozzis paulinisch-reformatorisches Verständnis des Glaubens sowie in dessen Ringen um jenen Glauben, der in Zweifel und Anfechtung den Sinn des Lebens in Liebe und Glaube wahrnimmt. Es läßt in seinen Texten nicht nur die wechselvolle Lebens- und Glaubensgeschichte Pestalozzis, der mehrere schwere Lebenskrisen erlebt und die Bedrängnisse äußerster Anfechtung – eine Reihe seiner Unternehmungen scheiterten – erfahren hat, erkennen, sondern zeigt auch noch dem heutigen Leser, daß gelebter und reflektierter Glaube, die in einer unauflöslichen Beziehung zueinander stehen und sich wechselseitig begründen und begrenzen, eine tragfähige Lebensbasis bilden.

Dortmund Gerhard J. Bellinger

Bibelwissenschaft

„. . . so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hg. v. Kuno Füssel / Frans Segbers. – Salzburg / München: A. Pustet 1995. 366 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7025-0324-2

Kuno Füssel und Franz Segbers haben 21 Beiträge von 16 Vf.innen und Vf.n (365f vorgestellt: P. Arzt, W. Bindemann, H. C. Binswanger, M. Ernst, K. Füssel, G. Jankowski, C. Janssen, J. Kegler, R. Kessler, R. Lamb, D. Pauly, D. Schirmer, L. Schottroff, F. Segbers, T. Veerkamp, U. Wegner) zusammengefügt, die unter verschiedenen Aspekten erarbeiten, was die Bibel zu Problemen der Ökonomie und der Arbeitswelt zu sagen hat.

„Die Bibel zu Rate ziehen", lautet die programmatische *Einleitung* (9–19) der Hg., die den Bd viergeteilt haben: *I. Ökonomie im Alten Orient und in der Antike; II. Ökonomische Probleme und Fragestellungen in den neutestamentlichen Schriften; III. Wirtschaftsethische Impulse aus der Bibel; IV. Anhang* (mit Materialien, d. h. kurzen Texten aus antiker hellenistischer und jüdischer Literatur sowie gegenwärtigen kirchlichen Verlautbarungen, Schriftstellenverzeichnis, Sachregister). Die Hg. beklagen, daß viele kirchliche Sozial- und Wirtschaftsethiken zu den biblischen Grundlagen, die ein Urteil über Fragen der Ökonomie formulieren, schweigen, und wollen diese Lücke schließen: „Der biblische Umgang mit der Marktökonomie der Antike kann lehren, in die Gegenwart hinein Impulse zu mehr Gerechtigkeit und Humanität im globalen Markt zu geben" (19).

Werden sie solchem Anspruch gerecht? Wieweit halten die einzelnen Beiträge ihm stand? Nennen wir gleich Fragliches. Gerhard Jankowski, *„. . . UND HATTEN ALLES GEMEINSAM" (APG 4,32). Ökonomische Fragen in der Apostelgeschichte* (139–146) meint, E. Haenchen habe „den letzten großen Kommentar zur Apostelgeschichte geschrieben" (139), und ignoriert die Kommentare von G. Schneider, J. Roloff, R. Pesch, mit Folgen: Er erkennt nicht einmal, daß das Hauptgebot mit der Wendung „mit aller Kraft" das Vermögen, den Besitz im Auge hat und übersetzt in Apg 4,32–35 modernistisch „mit aller Dynamik". Damit übersieht J. jedoch einen wesentlichen Schlüssel zur Auslegung der Berichte über die Gütergemeinschaft

der Urgemeinde. Die Hg. hätten diesen Mangel nicht übersehen dürfen. Doch verwundert auch bei KUNO FÜSSEL, *„GEBT DEM KAISER, WAS DES KAISERS IST, UND GOTT, WAS GOTTES IST!" ABER WER UND WAS GEHÖRT ZU WEM? Eine materialistische Lektüre von Mk 12,13–17* (149–159) die Bezugnahme auf den populären Autor P. Lapide anstelle von Bezugnahmen auf exegetische Fachliteratur. Fraglich sind Beiträge, welche den biblischen Texten (mitunter allzu rasch) Stellungnahmen im Widerstreit der Ökonomien entnehmen, ohne ihren Bezugsrahmen – die freie Vergesellschaftung von Gemeinden – sorgfältiger zu beachten. Andererseits liefern eine Reihe von Beiträgen solide *Informationen zur Ökonomie der antiken Gesellschaften* z. B. zum *Zollwesen* (M. ERNST) oder zum *Wirtschaftsrecht der Tora* (R. KESSLER). Manche Beiträge sind Wiederveröffentlichungen (D. PAULY), bei L. SCHOTTROFF angereichert durch ihre feministische Fragestellung: „Die Option für die Armen entscheidet sich an der Option für die Frauen und Kinder" (205). Nicht ohne Anhaltspunkte spricht sie vom „Reichtum der biblischen Traditionen" und „ihrer Verdunkelung durch die akademische Exegese", aber sozialgeschichtliche, sozialkritische und feministische Fragestellungen neigen, wie dieser insgesamt sehr anregende Bd belegt, auch nicht selten zu Reduktionen. Wenn das biblische Wirtschaftsrecht „das Herz der gesamten biblischen Tradition ist" (SCHOTTROFF), dann eben als „das einem befreiten Volk zur Bewahrung seiner Freiheit gegebene Gebot als Einweisung in die neugeschenkte Freiheit" (PAULY 191).

Bad Tölz Rudolf Pesch

Exegese des AT und NT

Ernst, Josef: **Lukasevangelium.** Stationen am Wege des Heils. – Paderborn: Bonifatius 1995. 198 S. (Kontur, Bd 8717), kart. DM 26,80 ISBN: 3–87088–871–7

Der kleine Bd geht auf Vorlesungen der Seniorenakademie der Theol. Fak. Paderborn im Wintersemester 1994/95 zurück. Er behandelt neben allgemeineren Fragen (nach der Herkunft des Evangelisten – Heiden- oder Judenchrist –, der Gestalt des Johannes, der Heilsgeschichte und den sozial-ethischen Anliegen) konkret die folgenden Texte: Lukas 1,1–4; 4,14–21; 3,1–6; 1,26–38.39–56; 2,1–20; 6,20–49; 10,25–37; 11,1–13; 7,11–17.36–50; 13,10–17; 23,27f (die letzten vier unter dem Thema *„Lukas und die Frauen – Spuren eines christlichen Humanismus"*) und 15,1–32. Diese Perikopen entsprechen im wesentlichen, wie meistens auch vermerkt, bestimmten Evangelienlesungen des Kirchenjahres. Das hat zur Folge, daß die große programmatische Szene der Antrittsrede Jesu in Nazaret wie in der Liturgie geteilt und hier sogar nur die erste Hälfte ausgelegt wird. Voran steht jeweils eine eng an den Urtext angelehnte Übersetzung, und den Abschluß bilden immer Anregungen „zur Besinnung". Die eigentliche Auslegung ist allgemeinverständlich und weitgehend frei von wissenschaftlichen Problemstellungen und Auseinandersetzungen. Sie enthält manche Erklärungen, die Fachleute nicht brauchen, und umgekehrt ist manches nur angedeutet oder zwischen den Zeilen zu lesen, was den Fachmann interessiert.

Zum letzteren mögen ein paar Bemerkungen gestattet sein, wegen der gebotenen Beschränkung nur zu Lk 1–2, wo ja auch der Schwerpunkt dieser Vorlesungsreihe liegt. Zu 1,26–38 wird man sicher fragen müssen, ob V. 37 richtig übersetzt ist („Wort" statt „Ding", „kraftlos" statt „unmöglich") oder ob Maria hier wirklich die Tochter Zions bzw. die Bundeslade verkörpern soll (70); aber die grundsätzliche Erklärung zur Verkündigungserzählung ist, so wie ich sie verstehe, sehr gut gelungen: „Ein Glaubensbekenntnis der jungen christlichen Kirche, das wir bei Paulus im Römerbrief (1,3f) finden, ist auf den Lebensanfang zurückprojiziert worden . . . Entscheidend ist hier das Bekenntnis zu Jesus, der durch Gottes Kraft, d. h. durch Überschattung mit Heiligem Geist, als Sohn Gottes gezeugt worden ist – was nicht als biographische Ausmalung eines Bekenntnisses gedeutet werden darf, sondern als ein fortschreitendes oder rückwärts gerichtetes Bewußtwerden eines christologischen Faktums: Jesus ist der Sohn Gottes von Anfang an" (63f). Im Unterschied zu dieser historisch-kritisch sachgemäßen Auslegung der Jungfrauengeburt als Christologumenon spricht die Erklärung der Bethlehemgeburt allerdings eine ganz andere Sprache. Hier ist von der „Textsäuberung im Säurebad der Kritik" (91) und von den „hyperkritischen Verwerfungen Betlehems" (95) die Rede. Mit Zustimmung wird (der Nichtfachmann) A. Läpple mit dem Schlagwort vom „Weihnachtsinfantilismus" zitiert; er bezeichnet damit nämlich nicht das naive, sondern das historisch-kritische Verständnis des Textes (91).

Diese Ausführungen sind die einzigen, in denen Polemik und dazu noch eine recht fragwürdige zu hören ist. Ansonsten handelt es sich um ausgewogene, abgeklärte, in jahrzehntelanger Beschäftigung mit Lukas gereifte Überlegungen und Einsichten, die auch Nichttheologen die Botschaft des dritten Evangeliums erschließen.

Augsburg Walter Radl

Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt v. Josef Ernst. – Regensburg: Friedrich Pustet 1993, 6., überarbeitete Aufl. 558 S. (Regensburger Neues Testament), Ln DM 98,00 ISBN: 3–7917–1393–0

Nach der 1977 erschienenen Neubearbeitung des Lk-Kommentars im RNT, den vor ihm J. Schmid betreut hat, legt JOSEF ERNST hier eine wirkliche Überarbeitung, eine neue Fassung seines Werkes vor. Gegenüber der *ersten Aufl.* ist der Kommentar nicht nur stark gekürzt (mit 558 statt 728 S.); er ist auch auf weite Strecken neu formuliert und akzentuiert. Bei jeder Perikope wird nun nach der (sehr wortgetreuen) Übersetzung ausdrücklich der Dreischritt Analyse – Exegese – Besinnung durchgeführt.

Gliederung und Perikopenabgrenzung sind im wesentlichen geblieben, einschließlich der Unschärfe bei 2,21 (die Übersicht zu Lk 1–2 von S. 89 ist leider entfallen); nur 1,23–25 wird jetzt als Einheit für sich behandelt, nicht mehr dagegen 9,49f, während andererseits 9,43b–50 unter V den „Ersten Teil" 4,14–9,50 abschließt. Dieser ist nach wie vor mit „galiläische Tätigkeit" überschrieben, obwohl 4,44 der Sache nach von der Ausweitung auf das ganze „Judenland" und E. selbst entsprechend seiner nicht ganz zutreffenden, aber buchstäblichen Übersetzung von „Judäa" spricht (142).

In der Sache ist diese *zweite Aufl.* entsprechend der im Vorwort beschriebenen Zielsetzung stärker auf die unmittelbaren „Bedürfnisse des Lesers" ausgerichtet. Die wissenschaftliche Diskussion kommt jetzt weniger zur Geltung. Die literarischen Analysen erscheinen im Kleindruck, griechische Wörter in Umschrift. Exegetische Thesen, Argumente und Einzelbelege sind weithin ausgeblendet. Im Gegenzug rücken die theologischen Fragen stärker in den Vordergrund. Das zeigt sich in der *Einleitung*, in den *Exkursen* und bei der *Einzelauslegung*.

In der *Einleitung* treten die theologischen Themen auch optisch deutlicher hervor. Neu sind darin die Hinweise zur *lukanischen Soteriologie*, die allerdings bei der Auslegung der programmatischen Stelle 19,10 stärkere Wirkung zeigen könnten. Immerhin: „Heilszuwendung und Rettung ereignen sich nicht erst im Tod, sondern schon im Leben." (391) Bei den *Exkursen* ist der zum Zensus des Quirinius von dreieinhalb S.n auf eine S., der zur „jungfräuliche(n) Geburt Jesu" von fünfeinhalb S.n auf eineinhalb zusammengestrichen, wobei der letztere dementsprechend eine angemessene neue Überschrift bekommen hat: *„Die menschlichen Anfänge des Gottessohnes im Bekenntnis des Lukasevangeliums."* Auch in der *Auslegung* wird der Leser weniger mit der exegetischen Diskussion konfrontiert, sei sie nun historisch-kritischer, literarkritischer oder philologischer Art. An die Stelle von Argumenten und Gegenargumenten tritt dann manchmal einfach die Auskunft, daß eine Frage nicht klar zu entscheiden sei, z. B. zur Bedeutung von 1,1 (46), oder nur ein vorsichtiger, halbherzig wirkender Hinweis auf eine Lösungsmöglichkeit, z. B. zum literarischen Charakter von 1,34 (61).

Freilich gibt es neben Kürzungen und Ergänzungen auch Änderungen, in denen E. Ergebnisse der neueren Forschung – das Literaturverzeichnis enthält viele neue Titel – übernimmt. So streicht er z. B. zu 1,1 die Kritik des Evangelisten an seinen Vorgängern deutlicher heraus (46). Während er früher bei 4,16–30 eine Ergänzung der Mk-Vorlage durch Sondergut angenommen hat (168), sieht er darin nun eine Komposition des Evangelisten „auf der Basis von Mk 6,1–6" (obwohl er gleichzeitig, zumindest mißverständlich, von der „perfekten Verarbeitung verschiedener Vorlagen" spricht; 130). Bei 9,28–36 hat er früher „die Annahme einer zweiten Quelle (oder einer mk Traditionsvariante? . . .)" für „vertretbar" gehalten (302); inzwischen vertritt er ziemlich entschieden ausschließlich „Mk-Abhängigkeit" (233). Hat er bei der Passionsgeschichte früher für eine lk Sonderquelle plädiert (644), so sprechen ihm inzwischen „die besseren Gründe für Sonderguteintragungen und lk-red Überarbeitungen der Mk-Passion" (494). Diese Entscheidung hält er allerdings nicht klar genug durch, wenn er zu 22,66–71 meint, daß man hier „auf die Annahme einer Sonderquelle kaum verzichten kann" (471). Andererseits distanziert er sich von der Theorie einer Sonderquelle besonders deutlich bei der Behandlung von 23,1–5 (474) und 23,33–43.44–49 (484.489).

Trotz solcher Änderungen ist die Grundeinstellung des Kommentars geblieben. E. geht sehr behutsam und zurückhaltend an den Text und seine Probleme heran. Alles andere als hypothesenfreudig, läßt er lieber Fragezeichen stehen, als verwegene Thesen zu vertreten. Freilich vermißt man bei historischen und literarischen Fragen dann doch manchmal eine kritische Entscheidung. Der wissenschaftlich Interessierte wird darum eher zur ersten Aufl. greifen; sie bietet immerhin Argumente und Belege für das eigene Urteil. Insofern ist die Neubearbeitung für ihn – anders vielleicht als für den „Arbeiter vor Ort" (Vorwort) – kein Fortschritt. Beide Fassungen haben ihr Recht; die erste sollte deshalb weiter zu erwerben sein.

Augsburg Walter Radl

Lohfink, Norbert / **Zenger**, Erich: **Der Gott Israels und die Völker.** Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 213 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 154), kart. DM 59,00 ISBN: 3-460-04541-8

Das anzuzeigende Buch hat *zwei Schwerpunkte*, den *jüdisch-christlichen Dialog* und die *kanonische Auslegung des Jesajabuches und des Psalters*, bes. der Ps 24–25, 33, 87, 90–106. Das zeigt sofort seine Bedeutung: einerseits exegetische Arbeit auf höchstem Niveau, verbürgt durch die beiden Vf., anderseits keine Exegese im Elfenbeinturm der Spezialisten, sondern im Dienste einer Problematik von großer kirchlicher und gesellschaftlicher Relevanz und mit anspruchsvoller systematischer theologischer Reflexion. Um es gleich vorwegzunehmen: das Buch ist mit einer stilistischen Brillanz geschrieben, die in der theologischen und exegetischen Literatur ihresgleichen sucht. Man liest es mit Spannung und Genuß. Die beiden Vf.er gehören heute wohl zu den produktivsten und einfallsreichsten Vertretern ihres Fachs. Die Weiträumigkeit der Fragestellung, in die die auslegerische Arbeit einbezogen ist und für die sie fruchtbar werden soll, hebt dieses Buch weit über reine Fachliteratur hinaus. Es ist ein hervorragendes Beispiel für biblische Theologie im Gespräch mit echten, drängenden Fragen der Zeit.

Das *Anfangs- und Schlußkapitel (I und VII)* skizziert die Gesprächssituation zwischen Juden und Christen und definiert das Ziel dieses Buches (wie übrigens auch anderer Schriften der beiden Vf.): es will die *Konzeptionen vom Verhältnis zwischen Israel und den andern Völkern* aufdecken, welche das Ende der alttestamentlichen Kanonbildung prägten, noch bevor das Neue Testament einerseits und das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 anderseits entstanden waren. Dieser historische Moment muß Gegenstand des Gesprächs zwischen Juden und Christen werden, bevor die jüdischen, christlichen und gemeinsamen Konsequenzen aus diesem „Befund" diskutiert werden (179).

Kap. II–VI führen dieses Programm für das Buch Jesaja und für mehrere Psalmen durch, die im Rahmen der Redaktion des Psalters interpretiert werden. Hier liegt eine Originalität, die hervorgehoben zu werden verdient. Die Psalmen werden im Sinne einer neuen Forschungsrichtung nicht als isolierte Einheiten oder im Hinblick auf Gattung und Sitz im Leben untersucht, sondern als Teile eines Buches, das eine Gesamtkomposition darstellt, deren Teile, die Psalmen, vielfältig aufeinander bezogen sind und in ihrer Abfolge und Plazierung ernstgenommen werden müssen. Diese „kanonische Interpretation" ist hier das Programm der Psalmenexegese und wird systematisch durchgeführt.

Norbert Lohfink steuert *die drei ersten Kapitel* bei *(II–IV)*, die er ganz unter das Stichwort des Bundes stellt, und in denen er ein gemeinsames Thema durch Jesaja und Ps 25 und 33 hindurch verfolgt. Es ist das Thema der Wallfahrt der Völker zum Zion (Jes 2,1–4), in welcher diese Anteil an der Tora erhalten (Jes) und in den „Bund eintreten" (Ps). In einer subtil argumentierten, mit stupender Belesenheit abgestützten Interpretation der untersuchten Texte in ihrer kanonischen Endfassung ergibt sich das überraschende Bild einer durch Israel an die Völker vermittelten Tora und die Konzeption vom Zugang der Menschheit zu JHWH, dem Gott, der auf dem Zion gegenwärtig ist und dort von der gesamten Menschheit verehrt wird. Das ist die Botschaft auf der kanonischen Textebene von Ps 25 und 33! Die beiden *Kap.* von Erich Zenger (V–VI) betreffen zuerst Ps 87 im Rahmen der *Korachpsalmen* (42–49 und 84–85; 87–88) und im Anschluß an die *Asafpsalmen* (73–83). Es ergeben sich dabei sehr einleuchtende Einsichten in die Kompositions- oder Redaktionsgeschichte des Psalters, und wie bei den Untersuchungen L.s finden sich hier sorgfältige Analysen zum Aufbau (Struktur) der Psalmen. In *Kap. VI* wird das *theokratische Konzept* als das prägende Profil von Buch 4 des Psalters (Ps 90–106) herausgearbeitet. Den Höhepunkt stellt darin Ps 100 dar, in dem die Menschheit als ganze sich die Bundesformel zu eigen macht: JHWH ist Gott, und wir sind sein Volk und die Herde seiner Weide!

Diese Interpretation von Jesaja und dem Psalter ist in ihrer Neuheit faszinierend. Ganz neue Perspektiven sind aufgetan, die die Psalmenexegese wieder spannend werden lassen. Die Methode der Interpretation des Psalters und seiner Teile als Gesamtkompositionen ist m. E. überzeugend durchgeführt. Die Psalmen sind keine Monaden, sondern auf der Ebene des kanonischen Textes aufeinander bezogen, wie die lexematische, thematische und inhaltliche Analyse klar und plausibel zeigt.

Das heißt freilich nicht, daß alle Ergebnisse des Buches die gleiche Überzeugungskraft besäßen. Für meinen Teil frage ich mich, ob Ps 24–25 und 100 tatsächlich die Völkerwallfahrt nach Zion meinen. Man kann die entscheidende Stelle 24,6 im MT ja wohl so verstehen: Das ist das Geschlecht derer, die dich suchen; die es nach deinem Antlitz verlangt, (die sind) Jakob! Dann kann das bedeuten: die Völker sind „Jakob", aber es kann auch bedeuten: innerhalb Israels sind nur jene Jakob, die es nach deinem, JHWHs Antlitz verlangt. Vielleicht ist diese Mehrdeutigkeit Absicht! In Ps 100,1 heißt es: Jubelt JHWH zu, ganze Erde! Es heißt gerade nicht: *Völker*. Kann man die Metapher „ganze Erde" einfach mit den Völkern gleichsetzen? Wegen Stellen wie Ps 96,11–13; 97,1–5; 98,7–9 ist mir das fraglich. Natürlich gehören auch die Völker zur ganzen Erde, aber in der ganzen Erde ist mehr enthalten als die Völker, und dieses Plus fällt, wenn ich richtig verstehe, aus der Interpretation heraus, die hier die Völker in den Tempel einziehen sieht. Ein nicht signalisierter Vokativwechsel in einer Reihe von Aufforderungen zum Lob liegt jedenfalls in Ps 96 vor: V. 1 die ganze Erde, V. 3 Israel (die ganze Erde kann ja nicht aufgefordert werden: erzählt unter den Völkern seine Ehre, unter allen Nationen seine Wundertaten!). Derselbe Subjektwechsel wiederholt sich in 96,7–10. Analog dazu läßt sich das Invitatorium Ps 100,1–3 deuten: die Aufforderung richtet sich zuerst an die ganze Erde und dann ohne Signal des Vokativwechsels an Israel, das einstimmt in das kosmische Lob. Man kann auch Ps 47 vergleichen: Invitatorium an die Völker (V. 2), JHWH dafür zu loben, daß er sie Jakob, seinem Geliebten, unterworfen hat, für den er einen Erbbesitz erwählt hat (V. 4f), d. h. das Lob, zu dem die Völker aufgerufen werden, hat ihre klare Unterordnung unter Jakob zum Gegenstand.

Zur Präsentation: damit der Bd den für SBS-Bde üblichen Umfang nicht überschreitet, wurde eine kleine Schrift gewählt, die eine noch kleinere Schrift für die Anmerkungen nötig macht. Besonders leserfreundlich ist das nicht. Bei computergesetzten Manuskripten muß man sorgfältig auf die Zeilenumbrüche hebräischer Texte achten, damit die richtige Wortfolge erhalten bleibt. Diese ist hier nicht überall richtig (z. B. S. 103, 107, 108).

Fribourg Adrian Schenker

Rösel, Martin: **Übersetzung als Vollendung der Auslegung.** Studien zur Genesis-Septuaginta. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. VIII, 290 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 223), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-014234-1

Das vorliegende Buch ist eine Hamburger Diss. von 1993. Sie behandelt, was der Titel nicht erkennen läßt, Gen 1–11 (25–227) in der Weise eines philologischen Kommentars. In einem Schlußteil wird die *Septuaginta* der Gen als Ganzes gewürdigt, wobei auch Beobachtungen zu Gen 12–50 eingeführt werden. In diesem Schlußkap. zieht Martin Rösel Folgerungen zur Übersetzungsweise und zum Zweck und Milieu der Septuaginta der Genesis.

Konkret bietet das Buch eine Übersetzung von Gen 1–11, die den Text der Göttinger LXX, hg. von J. W. Wevers, zugrunde legt, diesen aber gelegentlich diskutiert und verläßt. Die deutsche Übersetzung R.s ist graphisch so dargeboten, daß der Leser die Unterschiede zum masoretischen Text (Überschüsse, fehlende Elemente, freie Wiedergaben und dergleichen) auf den ersten Blick sieht. Auf die Übersetzung folgt ein Kommentar v. a. zur Wortwahl, aber auch zu syntaktischen und textgliedernden Fragen. Weiter ausgreifenden Punkten (so die Beziehungen zwischen Platos Timaios und LXX Genesis und das chronologische System der LXX in Gen) sind ausführliche Exkurse gewidmet.

Als Ergebnis hält Vf. fest, daß der Übersetzer der Genesis in LXX ein guter, oft wörtlicher Interpret ist, der aber im Interesse des besseren Verständnisses auch expliziert, aktualisiert und verdeutlicht, was seine Vorlage in dieser Form nicht enthalten hatte. Das *chronologische System der Gen* stehe in einer Spannung zu dem des Exodus (und späterer Bücher des AT), und dies erkläre sich am besten durch die Annahme, daß Gen vor den andern Büchern des *Pentateuch* und der restlichen Bibel entstanden sei. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Folgerung, daß die LXX wohl nicht offiziell als Legalisierung der Rechtsbasis der alexandrinischen jüdischen Gemeinde übersetzt wurde. Sie ist aber auch nicht als gottesdienstliche Übertragung zu erklären, die für die Synagogengottesdienste notwendig geworden wäre, weil die Juden das Hebräische nicht mehr verstanden hätten. Nach R. ist die Übersetzung der Gen ins Griechische vielmehr als Dokument der religiösen und philosophischen Beschäftigung von Juden mit ihrer Tradition im Vergleich mit dem hellenistischen religiösen und philosophischen Denken zu werten. Eine solche Auseinandersetzung ist geschichtlich in der Nachbarschaft der Akademie und des Mouseions von Alexandrien im 3. Jh. gut vorstellbar. Ein Hauptargument für diese Erklärung der LXX Gen ist für Vf. die Übersetzung von Gen 1–2, die nach ihm bereits die Erschaffung einer Ideenwelt (Gen 1–2,4) und die der konkreten Welt unterscheidet, wie Philo später in *De opificio mundi* die sog. beiden Schöpfungsberichte erklären wird.

Das Buch stützt sich fortlaufend besonders auf die ähnlichen Kommentare, die der ganzen Gen oder Teilen der Gen in LXX gewidmet sind und von J. W. Wevers (Gen 3), A. Schmitt (Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist), M. Harl (La Bible d'Alexandrie, 1 La Genèse) u. a. vorliegen. Daraus ist eine nützliche Synthese der LXX Forschung zu Gen entstanden, zumindest zu Gen 1–11. Das Werk ist sorgfältig geschrieben und mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis und zwei Registern ausgestattet.

Es sind mir nur wenige materielle Fehler begegnet. Im einzelnen gäbe es manchen diskussionswürdigen Punkt. Eine wiederkehrende Eigentümlichkeit ist die Interpretation, die Vf. für die hebräische

Vorlage der LXX Gen aufgrund moderner exegetischer Auslegung für die gültige hält, an der er dann die LXX mißt, ohne dieser das Recht einer andern, aber durchaus legitimen Deutung zuzugestehen, z. B. zu Gen 3,5 (91), wo LXX versteht „ihr werdet sein wie *Götter*", während R. meint, das Hebräische *müsse* gedeutet werden: ihr werdet sein wie *Gott*; *hamas* sei „Gewalttat", wie Baumgartners Hebräisch-Aramäisches Lexikon den Begriff bestimmt, daher sei die griechische Wiedergabe mit *adikiai* unzutreffend (165, 234), wie wenn ein Kollektivbegriff nicht durch einen Plural wiedergegeben werden dürfte; ferner unterscheidet R. zwischen eigentlichen Sünden gegen Gott und Verfehlungen „nur" unter Menschen, wobei LXX für die erste Kategorie *hamart-*, für die zweite eben *adik-* gebrauche (234). Aber es ist klar, daß in Gen 42,21; 50,17 u. ö. *hamartia* das Verbrechen gegen Joseph meint. Oder es wird das semantische Feld von *sdq* im AT bestimmt und dann mit griechischem *dik-* in ausschließlich philosophischen Texten verglichen (232–4), so daß ungleiche Größen miteinander verglichen werden. An wenigen Stellen ist mir die Übersetzung fraglich, z. B. ist in Gen 4,24 das Perfekt, das zum Präteritum in V. 23 paßt, als Futurum wiedergegeben; Gen 3,6 „es (unpersönlich) ist angenehm zu verstehen" ist doch wohl auf Baum und Frucht zu beziehen (wie der parallele Ausdruck davor): „und daß er (der Baum) . . . vorzüglich zum Ansehen und daß er reizend zum Verstehen ist", also in (fast) wörtlicher Wiedergabe der Vorlage, und anderes mehr.

Das große Verdienst des Buches ist es, die Genesis der LXX als einen wichtigen Zeugen der Wirkungsgeschichte der Bibel ganz ernst zu nehmen und zu zeigen, daß sich dies lohnt.

Fribourg Adrian Schenker

Tollington, Janet E.: **Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8** – Sheffield: Sheffield Academic Press 1993. 266 S. (JSOT, Suppl. 150), geb. £ 30,00 ISBN: 1–85075–384–9

Das Interesse an der nachexilischen Prophetie ist in letzter Zeit gestiegen, wie man an dem häufigen Erscheinen von Arbeiten über Prophetenbücher aus dieser Periode sieht. Eines davon ist die vorliegende Oxforder Diss.

Sie verrät bereits in ihrem Titel außerdem ein anderes neuerdings in den Vordergrund getretenes Forschungsinteresse: die traditionsgeschichtliche Untersuchung. Hierbei setzt T. aber sogleich (*Kap. 1*) eine besondere Voraussetzung fest. Unter den drei anfangs (11f) genannten Prämissen erscheinen zwei als Gemeingut der historischen Forschung: die Annahme verschiedener Redaktionsschichten innerhalb der untersuchten Prophetenbücher und der Möglichkeit ihrer Datierung. Anders ist das bei der dritten: Vf.in nimmt an (11ff), daß in frühnachexilischer Zeit vorexilische Prophetenbücher schon in schriftlicher Form (wenn auch nicht in der heutigen Endfassung) zur Verfügung standen und von den nachexilischen Propheten benutzt werden konnten. Von dieser Voraussetzung aus scheint ihr der jeweils genaue Nachweis möglich, welche Stellen aus diesen Büchern von Haggai und Sacharja für ihre Verkündigung aufgegriffen worden seien. Vorausgesetzt wird dabei auch die Literarkritik der betreffenden Bücher: In den Fällen, wo eine bestimmte Stelle im Buch eines vorexilischen Propheten von der Kritik als eine spätere (nachexilische) Ergänzung angesehen wird, scheidet sie als mögliche Vorlage aus (in einem Grenzfall, wie Sach 6,10–11.14, wo T. eine Abhängigkeit von Ex 25,1–3; 30,10–11; Num 7,1–84; 31,54 annimmt [121–124], kommt sie zu dem Schluß, da es sich um Stellen aus P-Schichten handelt, sei das Material möglicherweise erst in der letzten Entstehungsstufe des Sacharjabuches kompiliert worden). Was Hagg und Sach 1–8 selbst betrifft, ist die Vf.in konservativ: Zwar wird eine redaktionelle Bearbeitung angenommen, aber der größte Teil des Stoffes beider Bücher (bei Hagg außer dem Rahmen 1,1.3.12–13a.14–15; 2,1–12.10.20–21a; bei Sach außer den Überschriften 1,1; 1,7; 7,1) geht auf die Propheten selbst zurück (vgl. 23f). Sogar die Überschriften könnten von Sach stammen (!; vgl. 24 u. Anm. 2). Nur die Anordnung von Visionen und zwischengeschobenen Wortabschnitten (sowie Sach 4,12 und 8,23) ist redaktionell. Im Hinblick auf die Vision Sach 3,1ff betont die Vf.in die Echtheit (das soll nicht bestritten werden), hat aber auch sonst keine Bedenken, sie in die Reihe der übrigen Visionen einzureihen, so daß insgesamt acht Visionen gezählt werden. Formgeschichtliche Gesichtspunkte werden nicht berücksichtigt. Sach 4,6b–10a ist (mit Wellhausen u. a.) ein redaktioneller Einschub, der eine theologische Umdeutung des Materials durch einen Hg. bezweckte (45f), besteht aber aus echtem Material. Am Ende dieses Kap.s (47) wird festgestellt, daß die Redaktion von Hagg und Sach 1–8 zur selben Zeit und möglicherweise durch dieselbe Person erfolgt sei. Dies könne auch Sacharja gewesen sein (!; – wenn nicht, ein naher Vertrauter, vgl. 180).

Kap. 2 (48–77) handelt von der *prophetischen Autorität Haggais und Sacharjas.* Danach stehen beide in der Tradition der klassischen Prophetie und waren keine Outsider in der Gesellschaft. *Kap. 3* (78–124), über *Stil und Form der Prophetie in Hagg und Sach 1–8,* enthält vermischte Beobachtungen. So soll Hagg 2,11–14 auf ein verbessertes Verhältnis zwischen Priester und Propheten in nachexilischer Zeit weisen (82f; – war es vor dem Exil generell schlecht? Hier wird von Einzelaussagen, wie Am 7,10–17, verallgemeinert). Mit seinen Visionen steht Sacharja in der klassischen prophetischen Tradition – sie waren keine Träume (89). Religiöse persische Einflüsse sind nicht festzustellen, auch nicht im Vorkommen des Deuteengels in Sacharjas Visionen (91ff). Für das Auftreten des Satans (Sach 3,1ff) gilt, daß die Himmelsszenen in Hiob, da später, von Sach abhängig sind (116). Einflüsse auf Sacharja werden statt dessen von vorexilischen (zum ersten Tempel gehörigen) Traditionen her angenommen. *Kap. 4* über die *Leitung der nachexilischen Gemeinde und Messianismus* (125–181) führt aus, daß Sacharja Serubbabel und Josua eine gleiche Autorität zubilligen wollte. Messianische Erwartungen habe er nicht mit Serubbabel verbunden; der „Sproß" (Sach 6,12) verkörpere eine messianische Erwartung für die Zukunft (172). Dagegen stammt Sach 6,13 aus der frühen Wirksamkeit Sacharjas und bezieht sich auf Zerubbabel. Die „Ölsöhne" in Sach 4,14 meinen die von Jahwe *gesegneten* beiden Leiter der Gemeinde Josua und Zerubbabel (178). Aus *Kap. 5* über *Gericht und Strafe an Israel* (182–215) ist hervorzuheben, daß die Motive in Hagg 1,9–11 nach T. aus der Fluchtradition stammen. Die Vf.in schließt also durchaus nicht immer auf literarische Abhängigkeit. Auch für die Gedanken von Zorn Jahwes und Zerstreuung in Sach 7,12.14 gilt, daß Sacharja „adopted ideas and motifs in common usage and did not draw on any specific tradition" (210). *Kap. 6* (216–244) läßt sich so zusammenfassen, daß nach Ansicht der Vf.in Sacharja in seiner Erwartung, auch nichtisraelitische Völker könnten im Gottesvolk aufgenommen werden, auf verschiedene prophetische Überlieferungen (im Zusammenhang mit der Zionstradition) zurückgriff, sie aber zu einem echten Universalismus, der nicht mehr von einer beherrschenden Stellung Israels ausging, erweiterte (243). Im ganzen (vgl. das Schlußkap. 7; 245–248) will die Vf.in gezeigt haben, daß beide Propheten auf vorexilische prophetische Traditionen zurückgriffen, aber die veränderten Umstände ein neues religiöses Bewußtsein mit gewandelten Verkündigungsinhalten hervorbrachten.

Kann dem letzten Halbsatz zugestimmt werden, muß doch gefragt werden, ob die Vorstellungen der Vf.in von einer zu Exilsende schriftlich vorliegenden Prophetie, auf die Haggai und Sacharja zurückgreifen konnten, plausibel sind. Positiv zu werten ist, daß sie diese Option klar ausspricht, während andere ähnliche Arbeiten an diesem Punkt unklar bleiben.

Aber das Bild von bücherlesenden Propheten, das im zweiten vorchristlichen Jh. aktuell war (vgl. Dan 9,2), ist doch wohl für das sechste Jh. anachronistisch. Die Abhängigkeit von einzelnen Bibelstellen ist oft schwer nachzuvollziehen, die Vf.in dort stärker, wo sie nur eine allgemeine Tradition annimmt. Man muß mit einer stärker memorierenden altisraelitischen Kultur rechnen, wie sie sogar für das moderne Judentum zutrifft. T. ist sich selbst unsicher, wieweit ihre Annahmen über eine schriftliche Überlieferung prophetischer Bücher wahrscheinlich sind (18f).

In manchen Einzelheiten bleiben ebenfalls Fragen übrig. Über Zerubbabel wissen wir etwas mehr seit den Siegelfunden über die davidischen Statthalter von Juda (vgl. N. Avigad, Bullae and Seals for a Postexilic Judea Archive. Qedem 4, 1976, bei T. nicht erwähnt), so daß auch der Gedanke einer plötzlichen Rückberufung an Plausibilität verloren hat (gegen 23, Anm. 2). Die letzte Vision (Sach 6,1–8) kann wegen ihrer andersartigen Thematik keineswegs mit der ersten (Sach 1,8–15) verbunden werden (gegen 36, Anm. 3). Ca. 538 v. Chr. ist keinesfalls Serubbabel, sondern allenfalls Scheschbazzar aus Babylon zurückgekehrt (obwohl das Datum für eine Rückkehr ohnehin zu früh sein dürfte, gegen 52).

Der Gesamteindruck der Arbeit bleibt etwas gemischt. Doch enthält sie Gesichtspunkte, die bei einer künftigen Kommentierung der Bücher zu berücksichtigen sein werden.

Bochum Henning Graf Reventlow

Whybray, Roger N.: **Proverbs.** Based on the Revised Standard Version. – London: Harper Collins Publ. 1994. XXXII, 446 (New Century Bible Commentary), kart. £ 24,99 ISBN: 0–551– 02831–9

Mit „Proverbs" legt Roger Norman Whybray, der ohne Zweifel als einer der beschlagensten Kenner atl. Spruchweisheit gelten darf, bereits seine zweite durchgängige Kommentierung des Proverbienbuches vor. Der neue Kommentar nimmt sich freilich gegenüber der ersten Bearbeitung (The Book of Proverbs, CNEB, 1972) ungleich umfangreicher und aufwendiger aus, so daß er gerade auch für wissenschaftliche Zwecke herangezogen werden kann. Obwohl für die Kommentierung – gemäß der Zielsetzung der Reihe – die „Revised Standard Version", also eine gängige englischsprachige Bibelausgabe, vorausgesetzt wird, beschäftigt W. sich in seinen Einzelauslegungen fortwährend mit dem hebräischen Text des Sprüchebuches. Dabei werden neben textkritischen auch philologische Fragen behandelt. Daß W. den Eindruck bester Vertrautheit mit seinem Gegenstand erweckt, kann angesichts seiner zahlreichen Beiträge

zur atl. Sprücheforschung[1] kaum verwundern. Drei weitere Arbeiten W.s, die seit der Fertigstellung des Kommentars erschienen sind[2], lassen erwarten, daß sein Interesse an der „Wisdom of Sages" auch in Zukunft nicht erlahmen wird.

Die Bedeutung des Kommentars für die kritische Forschung liegt vor allem in seinem besonderen Interesse an *literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen* Fragen begründet. Mit diesen Fragestellungen, die sonst bestenfalls im Zusammenhang mit den dafür relativ leicht zugänglichen Komplexen Prov 1–9; 22,17–24,34 und 31f zur Sprache kommen, konfrontiert W. auch die klassischen Sentenzensammlungen Prov 10,1–22,16 und 25–29. Natürlich ist es spätestens seit Erscheinen der Kommentare von Meinhold (ZBK.AT 16.1 u. 2) und Garrett (NAC 14) keine Neuigkeit mehr, daß auch in diesen Bereichen mit Kontextbildungen zu rechnen ist. Den Versuch, hier ursprüngliche Bausteine und spätere Ergänzungen herauszuarbeiten, hat aber meines Wissens noch kein Kommentator so durchgängig und ernsthaft unternommen, wie jetzt W. Allerdings bleibt W. eine konsequente redaktionsgeschichtliche Zu- und Einordnung der verschiedenen Materialien in vielen Fällen schuldig. Das redaktionsgeschichtliche Interesse ist bei ihm also gleichsam erwacht, jedoch ohne daß die entsprechenden Beobachtungen durchgängig systematisch ausgewertet würden.

Von der Darstellungsart her ist der Kommentar so konzipiert, daß auf zunächst noch relativ allgemeine Einleitungen und Erklärungen schließlich immer konkretere Ausführungen folgen. So ist dem Ganzen erwartungsgemäß eine grundlegende Einleitung vorangestellt. Hier geht es W. vornehmlich um die Bedeutung des Begriffes חכמה im Rahmen des Sprüchebuches und um religionsgeschichtliche, formgeschichtliche und strukturanalytische Fragen. Im Zuge der eigentlichen Auslegung werden nicht nur den Hauptabschnitten des Buches, sondern auch den von W. jeweils erarbeiteten Unterabschnitten vergleichsweise ausführliche Einführungen vorangestellt. Mit Spezialfragen beschäftigt sich dann die Einzelauslegung.

In der knapp gehaltenen, doch inhaltsreichen *Einleitung* (3–20) bemüht sich W. zunächst um ein grundsätzliches Verständnis von חכמה im Proverbienbuch, um dann zu fragen, wie diese „Weisheit" im Text des Sprüchebuches konkret Gestalt gewonnen hat. Obwohl die Weisheit der Proverbien regelrecht mit „*life*-skill" (4) identifiziert werden kann, haben wir es dabei keineswegs mit einem rein säkularen Unterfangen zu tun. Ethik, Glaube und ein erfolgreiches, gelingendes Leben sind unauflöslich ineinander verwoben. W. bringt diese Einsicht mit geradezu definitorischer Schärfe zum Ausdruck: „Morality and religion are presented as essential features of the pursuit of wisdom because they lead to prosperity; but they achieve this because they are in themselves intrinsically good and desirable" (ebd.).

Bei der Frage nach der *Entstehung der Weisheit*, die uns im vorliegenden Proverbienbuch offensichtlich als Literatur begegnet, hält W. an der für ihn typischen Aversion gegen den Königshof fest (vgl. z. B. Intellectual Tradition, bes. 55–61). Natürlich sieht er, daß einige Abschnitte des Buches – er denkt dabei wohl an Stücke wie Prov 1–9 und 31,10–31 – von vornherein schriftlich abgefaßt wurden, und zwar von professionellen Schreibern. Aber er bringt diese „learned scribes" (5) nicht mit dem Königshof in Verbindung. Auch die erzieherische Absicht, die besonders in Prov 1–9; 22,17–24,22 und 24,23–34 zutage tritt, führt W. nicht an den Königshof. Er denkt vielmehr an traditionelle Schreiberfamilien, in denen der Vater den Sohn unterrichtet (vgl. 6). Das volkstümliche Material aus Prov 10,1–22,16 und 25–29 geht für ihn auf Sprichwörter zurück, die ursprünglich mündlich unter dem einfachen Volk kursierten. Ihre jetzige Anordnung, sowie das ganze Buch in seiner Endgestalt, sind freilich wieder als das Werk von Schreibern anzusehen. Die Überschriften in 10,1 und 25,1 – das größere Gewicht liegt hier sicherlich auf der zweiten Stelle – nötigen ihm sogar die Anerkenntnis ab, daß wenigstens die für die so eingeleiteten Abschnitte verantwortlichen Sammler mit dem Königshof verbunden waren (vgl. 149).

Obwohl das Sprüchebuch sein spezifisches Gepräge z. T. außerisraelitischen Einflüssen verdankt, steht es keineswegs so sehr am Rande des JHWH-Glaubens, wie man in der bisherigen Forschung oft angenommen hat. Zu dieser Fehleinschätzung konnte es überhaupt erst kommen, weil man die Religion Israels einseitig heilsgeschichtlich definiert hat. Dadurch wurde aber der Aspekt individueller Frömmigkeit, die Frage nach der Beziehung des einzelnen Israeliten zu seinem Gott, sträflich vernachlässigt. Hier vermittelt das Sprüchebuch Einsichten, die sonst kaum zugänglich wären. Gerade in seiner besonderen Abzweckung, in seiner Konzentration auf das Individuum in seiner Alltagswelt, stellt es viel eher eine Ergänzung als einen Gegensatz zur heilsgeschichtlich orientierten Glaubenstradition Israels dar. Auch wenn die persönliche Frömmigkeit in den Sentenzen des Proverbienbuches gewiß nicht an der Oberfläche schwimmt, spiegelt sich in ihnen die Bedeutung des göttlichen Segens für das Leben des frommen Israeliten wieder: „It was in the down-to-earth everyday life of which Proverbs speaks that the ordinary Israelite felt the presence of God" (10).

Im Zuge der formgeschichtlichen Darlegungen W.s sind seine Überlegungen zum Verhältnis von *short proverb* (Sentenz/Einzelspruch) und *instruction* (Mahnrede/Lehrrede) wegweisend für die Forschung. Nahm man früher an, die aufwendigere Mahnrede sei – gemäß einer allgemeinen kulturellen Aufwärtsentwicklung – aus der schlichteren Sentenz herausgebildet worden und stelle damit zwangsläufig eine jüngere Form dar (vgl. z. B. Eissfeldt, Einleitung, ³1964, 640 und jetzt wieder Kaiser, Grundriß der Einleitung 3, 1994, 65), so setzt W. dem entgegen, daß der Umfang eines Textes noch nichts über sein literarisches Niveau aussagt. Wichtiger ist sein Hinweis auf vergleichbare außerisraelitische, im besonderen ägyptische Texte (15). Daraus ergibt sich, daß beide Formen, sowohl die Sentenz als auch die Mahnrede, nicht nur in Israel, sondern auch in anderen alten Kulturen zeitgleich existiert haben. Beispielsweise stellt der ziemlich junge Papyrus Insinger einen durchstrukturierten Text dar, während die kaum ältere Lehre des Anchscheschonqi anthologischen Charakter hat und einzelne Lehren und Sprüche umfaßt.

Recht unscharf äußert W. sich in der allgemeinen Einleitung zu den Gegebenheiten der Textstruktur im Sprüchebuch. Insbesondere redaktionsgeschichtliche Fragen werden hier zunächst nur sehr vage angegangen. Dafür wird der Leser in den spezielleren Einführungen zu den Haupt- und Unterabschnitten des Buches auch in dieser Hinsicht mit konkreteren Informationen versorgt. Vorderhand beschäftigt sich W. mit der Textanordnung in ihrer Endgestalt und mit der darin intendierten Wirkung auf die Leser.

Die strukturelle Einheit des Buches ist das Werk eines „final editor" (15), der an sich disparates Material zusammengefügt hat, um ein „compendium of the whole corpus of Israel's wisdom literature" (ebd.) zu erstellen. Dabei sind Prov 1–9 und insbesondere Kap. 1,1–7 mit der Spitzenaussage von V. 7, in der יראת יהוה geradezu mit ראשית דעת identifiziert wird, offenbar ganz bewußt an den Anfang gesetzt worden. So erhält der Leser eine Leitlinie zum rechten Verständnis aller folgenden Abschnitte. Auch der Abschluß des Buches ist mit Bedacht gewählt. Die zum mindesten stark idealisierte Frau aus Prov 31,10–31 dient dem Herausgeber/Endredaktor als Erinnerung an ‚Lady Wisdom' (17) aus Prov 1–9. Leider kommt W. redaktionsgeschichtlich nicht über das disparate Material hinaus, das dem Endredaktor vorgelegen haben soll. Die einzelnen Wachstumsphasen des Buches werden nicht präzise in den Blick genommen (vgl. dagegen jetzt Snell, D. C.: Twice-Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs, 1993, bes. 79f). Dabei besteht die Möglichkeit, daß bestimmte Sammlungen, wie beispielsweise Prov 1–9 und 10,1–22,16, bereits miteinander verbunden waren, bevor sie in den weiteren Redaktionsprozeß involviert wurden (vgl. Grintz, J. M., „The Proverbs of Solomon", übersetzt aus dem Iwrith ins Englische von D. C. Snell, in ders.: Twice-Told Proverbs, bes. 111). Denkt W. an solch eine Möglichkeit, wenn er im Zuge der Exegese von 22,14f formuliert: „both sections of the book (chapters 1–9 and 10:1–22:16) have been finally edited in the same spirit" (322)? Dem widersprechen aber die konkreteren Aussagen, die W. später in „Composition" zum Problem der Redaktionsgeschichte des Buches macht (vgl. dort 164f). Auch im Kommentar scheint sich an anderer Stelle eher anzudeuten, daß W. einen ursprünglichen Anschluß von Prov 25–29 an 10,1–22,16 annimmt (vgl. 357).

Prov 1–9 (23–149)

Prov 1–9 werden von W. im wesentlichen in folgende Abschnitte aufgegliedert: Allgemeines Vorwort (1,1–7); 10 Lehrreden (1,8–19; 2,1–22; 3,1–12; 3,21–35; 4,1–9; 4,10–19; 4,20–27; 5,1–23; 6,20–35; 7,1–27); 2 Weisheitsreden (1,20–33; 8,1–36); Diptychon (9,1–18).

Die Lehrreden richten sich mit pädagogischer Abzweckung an junge Männer, die soziologisch im „upper class" (24) – Milieu anzusiedeln sind. Eine große Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Texten, gepaart mit thematischen Wiederholungen, macht eine gemeinsame Verfasserschaft für alle unwahrscheinlich. W. schließt daraus, daß sich verschiedene Verfasser am selben literarischen Genre erprobt haben und daß die jeweiligen Ergebnisse nachträglich zusammengestellt wurden.

Im Zusammenhang mit den beiden Weisheitsreden stellt sich natürlich sofort die Frage nach einem eventuellen mythologischen und polytheistischen Hintergrund. Das Problem wird von W. auch gesehen, und er skizziert die gängigen Forschungshypothesen[3], leider ohne selbst klar dazu Stellung zu

[1] In Auswahl seien hier nur genannt: *Wisdom in Proverbs.* The Concept of Wisdom in Proverbs 1–9, SBT 45, London 1965; *Some Literary Problems in Proverbs I–IX*, VT 15 (1966), 482–496; *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlin/New York 1974; Yahweh-Sayings and their Contexts in Proverbs, 10:1–22:16, in: M. Gilbert (Hg.), La Sagesse de l'Ancien Testament, BEThL LI, Gembloux/Leuven 1979, 153–165; *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield 1990.

[2] Es handelt sich dabei um: *Thoughts on the Composition of Proverbs 10–29*, in: E. Ulrich et al. (Hg.): Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism, FS J. Blenkinsopp, JSOT.S 149, Sheffield 1992, 102–114; *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT.S 168, Sheffield 1994; *The Book of Proverbs.* A Survey of Modern Study, History of Biblical Interpretation Series 1, Leiden 1995.

[3] Vgl. z. B. Albright, W. F.: Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, VT.S 3 (1955), 7f; Lang, B.: Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined, 1986.

beziehen, auch wenn er später wenigstens Langs Ansatz als „unduly speculative" (44) zurückweist. Davon abgesehen, daß er in Kap. 8 in der Art der literarischen Darstellung tatsächlich polytheistisches Erbe wahrnimmt (vgl. 119f), interessiert ihn vor allem die Funktion der personifizierten Weisheit in ihrer theologischen Relevanz. In jedem Falle hat die Weisheit eine vermittelnde Aufgabe, entweder zwischen Gott und Mensch oder zwischen „wisdom tradition and traditional Yahwism" (28). Später schränkt W. die zuletzt genannte Einschätzung – mir nicht ganz verständlich – wieder ein, indem er die Weisheit aus Kap. 2,20–33 als „antithesis" (44) zu den Frevlern der vorangegangenen Mahnrede bezeichnet.

Bei der Textanalyse der einzelnen Abschnitte von Prov 1–9 kann W. in starkem Maße an seine beiden früheren Arbeiten „Wisdom in Proverbs" und „Some Literary Problems" anknüpfen. Die überaus scharfsinnigen Einzelanalysen führen ihn immer wieder zu literarkritischen Entscheidungen. Besonders die Bezugnahme auf JHWH, die in einigen Versen und Passagen hergestellt wird, erscheint W. als ein sekundäres Phänomen, das er dem Stichwort ‚theologizing' (25) zuordnet. Als Ergänzungen in diesem Sinne sind 1,7; 1,29b; 2,5–8; 3,19f; 5,21; 8,13a.35b und 9,10 zu betrachten. Auch Textbestandteile, in denen die Weisheit, abgesehen von Kap. 1,20–33 und 8,1–36, teilweise personifizierte Züge trägt, werden von W. als sekundär eingeordnet. Gelegentlich bemüht er sich darum, eine Beziehung zwischen beiden Ergänzungstypen herzustellen. Als Paradebeispiel dafür kann seine Analyse von 2,1–22 gelten. Die ursprüngliche Mahnrede (VV 1.9.16–19 und vielleicht noch 20–22) hatte ausschließlich die Unterweisung eines menschlichen Lehrers zum Gegenstand. Mit VV 2–4.10f einerseits und VV 5–8 andererseits kommen zwei völlig neue Aspekte ins Spiel. Die an sich recht bodenständige Unterweisung des Lehrers wird zunächst mit der Weisheit als Quelle wahrer Lehre identifiziert. Dann wird diese Weisheit JHWH zugeordnet. Aus seiner Autorität heraus ergreift sie das Wort. W. denkt hier offenbar an ein sukzessives Anwachsen des Textbestandes. An dieser Stelle ist eine konsequente redaktionsgeschichtliche Auswertung der literarkritischen Beobachtungen, wie sie der Leser sonst oft entbehren muß, deutlich zu erkennen. Vergleichbar geht W. auch in Kap. 3 zu Werke. Auf den an sich selbständigen Abschnitt VV 1–12 folgt mit VV 13–18 eine Passage, in der die Weisheit im Zentrum steht. Abgeschlossen wird das Kapitel mit zwei Versen, die sich mit JHWH beschäftigen (VV 19f), ein Bezug, der hier allerdings auch im ersten Abschnitt keineswegs fehlt (vgl. VV 5.7.9.11 und 12). Besonders überzeugend ist W.s Unterscheidung zwischen dem menschlichen Lehrer und der partiell personifizierten Weisheit in Kap. 2. Hier sind tatsächlich unterschiedliche Texte nachträglich kombiniert worden. Auch die Erwähnungen JHWHs liegen offenbar auf einer anderen Ebene als die ursprüngliche Mahnrede des menschlichen Lehrers. Problematisch erscheint mir die Vorstellung, daß die JHWH-Passage dem Text noch später angefügt worden sein könnte als die Ausführungen zur Weisheit. Die Weisheit soll ja – gemäß W.s eigener Erwägung (s. o.) – eine Mittlerfunktion wahrnehmen. Das kann sie aber nur, wenn die beiden Parteien, zwischen denen vermittelt werden soll (Weisheitstradition und JHWH-Tradition oder Mensch und Gott), im Text auch wirklich anwesend sind. Sonst müßte man annehmen, daß die inhaltliche Funktion der Weisheit und der Zeitpunkt ihrer Aufnahme in die Textstruktur sich disparat zueinander verhalten. Daraus ergibt sich, daß die beiden Versgruppen aus Kap. 2, die zum einen die personifizierte Weisheit und zum andern JHWH betreffen – mögen sie ursprünglich auch unabhängig voneinander existiert haben, – entweder gleichzeitig, d. h. auf derselben Redaktionsstufe, zum ursprünglichen Text hinzugefügt worden sind oder daß die JHWH-Partie dem auf die Weisheit bezogenen Teil vorausgegangen ist.

Prov 10,1–22,16 (149–323):

Das sprachliche Niveau, das die im Parallelismus membrorum abgefaßten Sprüche aus Prov 10,1–22,16 (und auch aus Prov 25–29) auszeichnet, veranlaßt W. nicht dazu, die These von einer volkstümlichen Herkunft dieses Materials (s. o.) aufzugeben. Er verweist u. a. auf den Aufsatz von Westermann (Weisheit im Sprichwort, in ders.: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II, TB 55, 1974, 149–161) und die Untersuchung von Naré (Proverbes salomoniens et proverbes mossi, EHS.T 283, 1986), die Sprüche aus vorliterarischen afrikanischen Gesellschaften mit biblischem Spruchgut vergleichen und erstaunliche Übereinstimmungen feststellen. Letztlich kann es sich dabei aber nur um Parallelentwicklungen handeln, die zudem auch noch zeitlich weit auseinanderliegen. Deshalb halte ich W.s sozio-ökonomische Argumente, die er schon in „Wealth and Poverty" (vgl. dort bes. 60f) vorgebracht hat und die er im Kommentar noch einmal kurz zusammenfaßt (vgl. 150), im Zusammenhang mit der Frage nach der ursprünglichen Herkunft der Sentenzen des Sprüchebuches für viel bedeutsamer, weil sie direkt aus den biblischen Texten erschlossen sind.

Formal unterteilt W. die „short individual proverbs" (149) in die Kategorien Aussagespruch (‚statement', 151) und Mahnspruch (‚admonition', ebd.). Er ist sich aber darüber im klaren, daß beide Spruchtypen in ihrer Funktion im jetzigen Kontext kaum zu unterscheiden sind. Denn auch ein Aussagespruch wie Prov 10,5 hat einen deutlichen mahnenden Unterton. W. äußert sich zurückhaltend über die Möglichkeit, die Struktur der Endgestalt von Prov 10,1–22,16 präzise zu erfassen (vgl. 155). Dagegen bemüht er sich immer wieder darum, „smaller collections" (153), die er für ursprünglich selbständig hält und denen noch kleinere Untereinheiten zugrunde liegen sollen (vgl. dazu ausführlicher „Composition", bes. 129f.), aus dem jetzigen Textbestand zu lösen.

In diesem Sinne erscheinen ihm Prov 10,1; 13,1 und 14,1 jeweils als Markierung für den Einsatz kleinerer Sammlungen (vgl. 199). In der Tat könnten dort – wenigstens auf der kompositorischen Ebene – gewisse Einschnitte vorliegen. Untereinheiten will W., um nur zwei Beispiele zu nennen, in 10,27–32 und 12,13–23 ausmachen. Bemerkenswert an W.s Vorgehen ist, daß er bei seinen Beobachtungen nicht nur wörtliche Wiederholungen und wurzelidentische Stichwortverbindungen beachtet, sondern auch thematische Zusammenhänge und Verbindungen auf der Wortfeldebene in den Blick bekommt (vgl. dagegen Scoralick, R.: Einzelspruch und Sammlung, BZAW 232, 1995, 160f). Fraglich ist aber, ob die Untereinheiten sich wirklich scharf aus ihrem Kontext lösen lassen. Vor allem in bezug auf die ursprüngliche Selbständigkeit der betreffenden Partien bleibe ich skeptisch. So setzt die ethische Kontrastierung, die W. für den Bereich 10,27–32 konstatiert, schon mit V. 24 ein. Außerdem scheinen die Schlußverse von Prov 10 (VV 31f) mit dem Thema „Rede" auf den ersten Hauptabschnitt des Kapitels, nämlich VV 6–21, zurückzuweisen, so daß insgesamt der Eindruck übergreifender kompositioneller Geschlossenheit entsteht. Auch Prov 12,13–23 wirken nicht in sich abgeschlossen. Die Rückbindung von V. 13 an V. 12 ist nicht zu übersehen. Denn die „böse Falle" (מוקש רע) aus V. 13 bezieht sich eindeutig zurück auf das „böse Fangnetz" (מצוד רעים) in V. 12. Außerdem kommt die Gerechter-Frevler-Thematik über VV 13–23 hinaus im ganzen Kapitel zum Zuge. Die Art, wie die verschiedenen Aspekte und Themen in den Texten zwanglos ineinander überfließen, läßt – auch wenn man gewisse Höhepunkte kompositioneller Geschlossenheit durchaus anerkennt – eher an einen geschickten Sammler/Redaktor denken, der größere Komplexe gestaltet hat, als an die erst nachträgliche Zusammenstellung ursprünglich selbständiger Klein- und Kleinstgruppen. Es gelingt W. ja auch nicht, die verschiedenen entstehungsgeschichtlichen Ebenen, die er für die Texte voraussetzt, in ein klar durchschaubares redaktionsgeschichtliches Schema zu überführen. Hält er die Zeit dazu noch nicht für gekommen, oder erscheint ihm das Unterfangen selbst als unmöglich? Wahrscheinlich ist letzteres der Fall (vgl. „Composition", 131).

Ähnlich wie schon im Bereich von Prov 1–9 rechnet W. auch innerhalb von Prov 10,1–22,16 (und 25–29) mit späteren Zusätzen theologischer Art. Viele JHWH-Sprüche sind, wenn man W. folgen will, erst nachträglich in ihre jetzigen Kontexte eingefügt worden, um die Sprüche um sie herum ins Licht der JHWH-Frömmigkeit zu rücken.

Diese Auffassung hat W. bereits in seinem damals von der Forschung stark beachteten Aufsatz „Yahweh-Sayings" vertreten. An einer entscheidenden Stelle hat W. seine Meinung allerdings inzwischen revidiert: Die Sprüche, in denen JHWH nicht ausdrücklich genannt wird, betrachtet er jetzt deswegen nicht mehr als ‚secular' (152). Inhaltlich bringen die JHWH-Sprüche nichts den anderen Sprüchen gegenüber wesensfremdes zum Ausdruck. Eher kann man davon sprechen, daß die JHWH-Sprüche den theologischen Gehalt des ihnen vorgegebenen Materials stärker unterstreichen und so zum Vorschein bringen wollen (ebd.). W. hat die große Bedeutung der JHWH-Sprüche für ihre Kontexte verdienstvoll erkannt. JHWH-Sprüche wollen tatsächlich Kontexte interpretieren und gelegentlich wohl auch vor Fehlinterpretationen bewahren. Dennoch wurden sie nicht in so großem Ausmaß, wie W. annimmt, erst nachträglich in die Textzusammenhänge eingefügt. Beispielsweise sind die JHWH-Sprüche aus dem Bereich Prov 20,22–21,3 für ihren Kontext zusammen mit den dortigen Königssprüchen von derart substantieller Bedeutung, daß sie dort – gegen W., der von einer „coherent collection of once independent proverbs into which Yahweh-proverbs have been inserted" (299) spricht – gar nicht herausgelöst werden können.

Prov 22,17–24,34 (323–356):

Der Abschnitt stellt bekanntermaßen keine Einheit dar, sondern zerfällt in die Hauptstücke 22,17–24,22 und 24,23–34. Doch auch den ersten Teil hält W. nicht für einheitlich. Im Anschluß an Niccacci (Proverbi 22:17–23:11, SBFLA 29 [1979], 42–72) versteht er den Bereich 22,17–23,11 als eine geschlossene Lehrrede, die aus einer Einleitung (22,17–21) und insgesamt zehn Ermahnungen besteht. 23,12–24,22 gliedert er dann – anders als Niccacci – in zahlreiche Unterabschnitte, zu denen z. B. die kurzen Lehrreden 23,15–18 und 19–21 gehören.

Bemerkenswert ist im Zusammenhang mit 22,17–24,22 auch die starke Zurückhaltung W.s gegenüber der häufig vertretenen These, dieses Textstück sei von der ägyptischen Lebenslehre des Amenemope direkt abhängig (vgl. z. B. Kaiser, Grundriß der Einleitung 3, 1994, 66). Auch wenn W. sich zu keiner eindeutigen Aussage durchringen kann, wird deutlich, daß er eher allgemeine Bezüge des biblischen Textes zu einem verbreiteten „Egyptian instruction genre" (324) für möglich hält, als direkte literarische Abhängigkeit von einem bestimmten Text. Dabei ist ein textkritisches Problem aus 22,20 von besonderer Bedeutung: Die meisten Ausleger lesen dort am Schluß von 20a שְׁלִשִׁים und suchen nach einer Korrespondenz zwischen dem so erhaltenen Zahlenwert („dreißig") und der Anzahl der Kapitel, aus denen die Lehre des Amenemope besteht. W. dage-

gen bleibt beim Ketib des masoretischen Textes (שְׁלִשֹׁם = „vorgestern") und mißt dem Wort im Zusammenhang eine bekräftigende Funktion zu: ‚I have (certainly) written . . .' (328).

Prov 25–29 (356–406)

Das Material aus Prov 25–29 stammt nach W. z. T. aus anderen Quellen und wurde auch von anderen Sammlern zusammengestellt als die Sprüche aus Prov 10,1–22,16. Dennoch ist ein gemeinsamer sozialer Hintergrund für die ursprünglich selbständigen Einzelsprüche aus beiden Bereichen nicht zu verkennen. Innerhalb von Prov 25–29 unterscheidet W. Kap. 25–27 einerseits und 28f andererseits als eigenständige Sammlungen. Zwar werden Kap. 28f nicht durch eine eigene redaktionelle Überschrift eingeleitet, dafür sind 25–27 aber durch spezifische Merkmale deutlich von den beiden folgenden Kap. unterschieden. Dazu gehören z. B. das fast gänzliche Fehlen von Bezugnahmen auf JHWH, die große Vorliebe für Vergleiche und bildliche Ausdrücke und ein nur geringes Vorkommen des antithetischen Parallelismus. Kap. 28f verhalten sich genau entgegengesetzt.

Prov 30f (406–431)

In Kap. 30f haben sich nach gängiger Forschungsmeinung verschiedene Anhängsel des Proverbienbuches zusammengefunden. Interessant ist in diesem Bereich in erster Linie W.s Analyse von Kap. 30. Die mit „Worte Agurs" überschriebene Einheit läßt W. dort nur bis einschließlich V. 4 fortdauern. In V. 4 sieht er – anders als Plöger (Sprüche Salomos, BK XVII, 1984, 359) und McKane (Proverbs, OTL, ^{5}1992, 647) – nicht mehr Agur als Redenden. Vielmehr antwortet hier Gott oder ein „human ‚orthodox' interlocuter" (407) auf Agurs verzweifelte oder skeptische Beteuerung mangelnder Einsicht mit Fragen, die den Gottesreden im Hiobbuch (vgl. Hi 38–41) vergleichbar sind. In Wirklichkeit ist Gott für Agur kein Unbekannter. Er offenbart sich vielmehr in der Schöpfung. VV 5 und 6 stellen als sekundäre Erweiterung der Agursprüche den Schöpfungsaussagen Betrachtungen über das göttliche „Wort" zur Seite. Schon VV 7–9 haben nach W.s Einschätzung nichts mehr mit den Sprüchen Agurs zu tun. Im weitesten Sinne können sie bereits den Zahlensprüchen zugerechnet werden, die den größten Teil des weiteren Kapitels ausmachen.

W.s Kommentar, der hier bei aller Liebe zum Detail nur skizzenhaft vorgestellt werden konnte, gehört unbestreitbar zu den wichtigsten neueren Arbeiten auf diesem Gebiet. Frei von jeglichem Zwang zur Originalität und bestens vertraut mit der älteren und neueren Forschungsliteratur, gelingt es W. immer wieder, auch eigene Akzente zu setzen. Seine Auslegung ist in gleicher Weise durch Solidität wie Kreativität gekennzeichnet. Das äußert sich gerade auch in der Einzelversexegese, die in unserer Darstellung weitgehend unberücksichtigt bleiben mußte. Wenn unsere Besprechung gelegentlich auch die kontroverse Diskussion mit W. gesucht hat, so mag das als Zeichen für die anregende Wirkung seiner Ausführungen gelten. Die Verpflichtung zu kritischer Unparteilichkeit kann eine gewisse Begeisterung bei der Lektüre dieses Kommentars nicht unterdrücken.

Bochum Andreas Scherer

Winter, Martin: **Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter.** Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13–17. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 370 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 161), Ln DM 118,00 ISBN: 3-525-53843-X

Mit der hier zu besprechenden Monographie legt Martin Winter die leicht überarbeitete Fassung seiner im Sommersemester 1992 ander Augustana-Hochschule in Neuendettelsau eingereichten Habil.schrift (Gutachter: W. Schrage, H. Weder) vor. W. wendet sich mit den joh Abschiedsreden einem Textcorpus zu, das in der neuesten Forschung als Schlüsseltext für die Erhellung joh Theologie und Theologiegeschichte zunehmend die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der methodische Zugang, von dem sich W. über die umstrittenen Fragen der Literarkritik zu Joh 13–17 hinaus einen exegetischen Fortschritt verspricht, ist die eingehende Berücksichtigung und Auswertung der Gattungsgeschichte der von ihm so genannten *„Vermächtnisrede"* (= VR).

Einleitend (9–36) gibt W. einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur *Gattungskritik des Testaments* bzw. der (joh) *Abschiedsrede* (vgl. E. Stauffer; J. Munck; K. Baltzer; H.-J. Michel; A. B. Kolenkow; E. Cortès; E. von Nordheim; A. Hultgard; J. Becker; J. Blank; K. Berger; J. Beutler). Da sich die bisherigen Arbeiten weitgehend auf die *Testamente der 12 Patriarchen* (= TestXII) beziehen, sieht W. zu Recht die Notwendigkeit, den weitaus umfassenderen Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Gattungsgeschichte zu berücksichtigen. Mögliche Analogien in der griechisch-römischen Antike (vgl. K. Bergers These eines Einflusses der „Trostrede" bzw. der *„ultima verba"* auf die neutestamentlichen Abschiedsreden) schließt W. nicht aus, billigt ihnen aber keine maßgebliche Prägungskraft für die neutestamentlichen Texte zu (vgl. 33f.36.39–41).

Als Gattungsbezeichnung für die von ihm untersuchten Textcorpora führt W. den Begriff *„Vermächtnisrede"* ein (36–38). Diese sei genauerhin als „eine spezielle Form der Abschiedsrede" zu interpretieren und bestehe aus „dem typischen berichtenden Rahmen und dem eigentlichen Redekorpus" (38; vgl. auch das Schema S. 212). M. E. reicht der Hinweis auf die unspezifische Verwendung der Begriffe „Testament" und „Abschiedsrede", die ja nicht ganz zufällig ist, nicht aus, um eine neue Gattungsbezeichnung einzuführen. Dies um so weniger, als sich durch die gesamte Arbeit von W. zeigt, wie schwer es ist, schon hinsichtlich ihres Umfanges enorm divergierende Texte den doch sehr allgemeinen Gattungsmerkmalen eindeutig zuzuordnen (vgl. 208–213). Der relativ offene und insofern vielleicht unbefriedigende Gebrauch der Gattungsbezeichnungen „Testament" oder „Abschiedsrede" hat auch mit den Texten selbst zu tun. Wie wenig eindeutig die Definition der Vermächtnisrede von W. ist, zeigt seine den Rez. nicht überzeugende Zuordnung aller *Teil*kapitel in Joh 13–17 zur Gattung VR. Insgesamt ist die gattungstheoretische Reflexion angesichts des gewählten Themas zu blaß (vgl. 38f die Unterscheidung von „Form" und „Gattung").

Weiterführend hingegen ist sein Hinweis auf die „Zwei-Ebenen-Struktur" der VR: die fiktive Ebene der Figurenkonstellation in der erzählten Welt einerseits und die zeitgeschichtliche Ebene der Kommunikation zwischen dem Autor und seinen Hörern bzw. Lesern andererseits. Letztere gilt es soweit wie möglich zu erhellen und für die Interpretation zu berücksichtigen.

(I.) Der *erste* umfangreichste Block (45–213) der Monographie von W. bietet eine *umfassende Analyse und Interpretation des gesamten alttestamentlich-frühjüdischen Textmaterials unter literarkritischen, gattungs- und traditionsgeschichtlichen (vgl. Sitz im Leben) Gesichtspunkten.*

Für das AT untersucht er Gen 27,1–40; 47,29–50,14; 50,22–26; Dtn (bes. 31–34); Jos 23–24; 1 Sam 12; 1 Kön 2,1–10; 1 Chr 28–29 (22,[5]6–16); Tob 4,1–21; 14,1–11; 1 Makk 2,49–70; aus dem Bereich der frühjüdischen Schriften äthHen; slHen; Jub; LibAnt; AssMos; TestIs; TestHiob; syrBar; IV Esr; TestXII (TestIss).

Neben vielen wertvollen Detailbeobachtungen, die hier nicht angeführt werden können, stellt sich heraus, daß es zwei Haupttypen der VR gibt: (1) die an 1 Kön 2 und Gen 27; 47–50 anknüpfenden VR (Ausgangspunkt ist hier der Ritus des Sterbebettsegens), (2) die von der deuteronomistischen Schule geprägte Weiterführung.

Zu (1): Die vom Sterbebettsegen geprägte VR besteht ursprünglich aus der Einheit von rechtlichem und geistlich-religiösem Vermächtnis, sie sucht die Neuorientierung der betreffenden Gruppe und die Sicherung ihrer Zukunft zu gewährleisten und bietet Ansatzpunkte für literarische Erweiterungen (vgl. 205). Die ersten Autoren einer Sterbebettszene haben sich „eines literarisch-fiktiven Rahmens bedient, um damit ihre historische Aussageabsicht, die Legitimierung politischer Machtansprüche, zu realisieren" (ebd.).

Zu (2): Die deuteronomistische Schule führte neue Elemente in die VR ein: den offiziell-öffentlichen Rahmen, die Nennung eines religiös-politischen Nachfolgers, die Tora in mündlicher oder schriftlicher Form, sowie die Dreiteilung der Rede in Rückschau auf die Vergangenheit, Paränese und Zukunftsansage (vgl. 205f). Diese Konzeption sei „mit dem Ziel entworfen, die durch das Exil in eine radikale Krisis geratenen Israeliten durch den Hinweis auf die Tora als Basis und Norm ihres Lebens zu ermahnen und zu ermutigen" (206).

Die weitere Entwicklung der Gattung VR zeige apokalyptische und weisheitliche Einflüsse (vgl. 206f).

Die literarische Gattung VR hat eine *eminente hermeneutische Kompetenz:* (a) Sie ermöglicht die Bewältigung von Krisensituationen (vgl. die Spiegelung der zeitgeschichtlichen Situation in der erzählten Welt); (b) sie ist eine ansprechende Form, Tradition zu vergegenwärtigen; (c) die Pseudonymität erlaubt es dem Autor, sich einer fremden, hohen Autorität zu bedienen und so seine Schrift zu legitimieren (vgl. 212f).

(II.) Im *zweiten Block* (214–320) befragt W. Joh 13–17 mit einem von den bisher erzielten Ergebnissen geschärftem Blick *gattungsgeschichtlich:* Nach einer einführenden Diskussion des Forschungsstandes zur Literarkritik bzw. Einheitlichkeit von Joh 13–17, in der er sich mit guten Gründen als Vertreter der Position zu erkennen gibt, die damit rechnet, daß sich in den joh Abschiedsreden die theologiegeschichtliche Entwicklung der joh Gemeinde niederschlage (vgl. 214–231), begründet W. ausführlich seine Gliederung der Kap. 13–17 aufgrund thematischer und formaler Signale: 13,1–30; 13,31–14,31; 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b–33; 17,1–26 (231–260).

Die gattungskritische Analyse der Sinnabschnitte in Joh 13–17 (vgl. 260–290) versteht 13,1–30 als Eröffnungsszene, 13,31–14,31 als erste VR, 15,1–17; 15,18–16,4a und 16,4b–33 als in dieser chronologischen Folge nachgetragene, und aneinander anknüpfende VR, die mit dem Abschiedsgebet in Joh 17 gattungsgemäß schließen.

M. E. beinhaltet dieses Ergebnis (vgl. bes. 289f) eine Unklarheit: W. entscheidet sich nicht wirklich, ob er die Kap. 13–17 auf der Ebene der synchronen Interpretation des Endtextes insgesamt als *eine* VR versteht, oder ob es sich um mehrere addierte VR handelt (er neigt freilich zu letzterer Position, wenngleich seine Analyse von 13,1–30 für erstere spricht). Die daraus resultierende Verlegenheit spiegelt sich auch in der sichtbar bemühten Klassifizierung der Passagen 15,1–17 und 15,18–16,4a als VR. Auch für Joh 17 lösen seine Ausführungen die Spannung zwischen der Kennzeichnung VR einerseits und Abschiedsgebet als Teilelement einer VR andererseits nicht auf (wie W. auf S. 310 selbst sieht).

Sitz im Leben der joh VR, die in der Zeit nach der Abfassung des Evangeliums und vor dem 1 Joh eingefügt worden sind, sei die Bewältigung des Synagogenausschlußes durch die parānetische und parakletische Intention der VR (vgl. 290–297).

Insbesondere die von W. betonte Zweigliederung des JohEv in die Kap. 1–12 und 13–20(21), die in 1,11f vorabgebildet sei, zeige, daß die VR hermeneutisch wie theologisch die Mitte des JohEv darstellen (vgl. 297–303): Der Evangelist und seine Schüler erörtern in ihnen (a) das Verhältnis von Jesuszeit und Gemeindegegenwart und (b) die grundlegende Frage von Tradition und Interpretation: Es gelingt ihnen dabei, die Prärogative der Jesuszeit zu wahren, ohne die Gegenwart der joh Gemeinde abzuwerten, und das Christusgeschehen in der Weise der *Vergegenwärtigung der Tradition* neu zu interpretieren. Beide Anliegen betreffen das gesamte JohEv, werden aber in den joh VR in besonderer Weise erkennbar.

Im Vergleich zwischen den joh und den alttestamentlich-frühjüdischen VR (vgl. 304–320) profiliert W. zu Recht die „Nachfolger"-Funktion des *Lieblingsjüngers*, der im JohEv erstmals im Eröffnungsrahmen der VR begegnet(!), und des *Parakleten*. Zugleich betont W. die grundlegende christologische Differenz.

M. Winter hat mit seiner Habilitation einen wegweisenden Beitrag zur Gattungsgeschichte der Abschiedsrede und ihrer literarischen, hermeneutischen und theologischen Kapazität vorgelegt. Für die Analyse und Interpretation der joh Abschiedsreden liegen hiermit weiterführende neue Einsichten und wertvolle Anknüpfungspunkte vor.

Würzburg Klaus Scholtissek

Kirchengeschichte / Theologiegeschichte

Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar. Begr. v. Heinrich Dörrie, fortgeführt v. Matthias Baltes. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993. XVIII, 440 S. (Der Platonismus in der Antike, 3), Ln DM 695,00 ISBN: 3-7728-1155-8

Mit dem vorliegenden 3. Bd wird das von H. Dörrie konzipierte und initiierte Unternehmen der *Beschreibung des antiken Platonismus* durch M. Baltes zum Abschluß gebracht.

Die Publikation, deren zeitlicher Rahmen durch den Untertitel abgesteckt wird, bietet zunächst einen Überblick über die Stellung der Platoniker innerhalb der antiken Gesellschaft, die durch die Fürsorge der Städte und Kaiser sowie durch Ehrendekrete dokumentiert wird (Baustein 73–76). Den Hauptteil nehmen die Zeugnisse über die Kommentatorentätigkeit der vorwiegend mittelplatonischen Philosophen zu Platons Dialogen und zu Hauptpunkten seiner Lehre ein (Baustein 77–97). Den Schluß bildet zum einen die Beurteilung der Platoniker durch Außenstehende, zum anderen eine Würdigung Platons durch zeitgenössische Schulangehörige (Baustein 98–100).

Vor dem Hintergrund der trümmerhaften Überlieferung des platonischen Schrifttums der in Rede stehenden Zeit ist die Akribie hervorzuheben, mit der B. auch entlegenste Fragmente aufgelistet hat, die, selbst wenn sie nicht über die Titelangabe eines Werkes hinausgehen, einen Einblick in den Reichtum der philosophischen Auseinandersetzung mit der Lehre Platons gewähren.

Durch den ausführlichen Kommentar, der an die einzelnen Bausteine angegliedert ist, werden dem Leser wertvolle Hinweise gegeben, die ihm die Zusammenhänge erschließen und eine Vorstellung davon vermitteln, welche geistige Macht der Platonismus der Kaiserzeit darstellte.

In der letzten Abteilung über die Platoniker im Urteil Außenstehender kommen die Christen Justin und Augustin zu Wort, wobei bei Justin noch eine persönliche Betroffenheit deutlich wird, Augustin sich jedoch eher einer unter Christen verbreiteten *communis opinio* in seiner Einschätzung anschließt (Baustein 98,4.7).

Mit großer Erwartung darf man den folgenden Bden entgegensehen, die der Kommentierung und philosophischen Erörterung der Lehre des Platonismus gewidmet sein werden.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Neuer, Werner: **Adolf Schlatter.** Ein Leben für Theologie und Kirche. – Stuttgart: Calwer Verlag 1996. XVIII, 937 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-7668-3390-1

Schlatter, Adolf: **Erläuterungen zum Neuen Testament.** Broschierte Ausgabe im Schuber in 10 Bänden. Neuausg. 1995 der 1961–1965 neu durchgesehenen und sprachlich überarbeiteten Ausgabe. – Stuttgart: Calwer Verlag 1995, brosch. DM 220,00 ISBN: 3-7668-0294-1

W. Neuer, von 1983 bis 1986 Leiter der Forschungsstelle der Adolf-Schlatter-Stiftung, legt eine umfangreiche Biographie des Systematikers und Exegeten Adolf Schlatter (1852–1938) vor. Bei der Erarbeitung standen N. nicht bloß die zahlreichen Veröffentlichungen Schlatters zur Verfügung – über 400 an der Zahl –, sondern auch die in verschiedenen Archiven lagernden ungedruckten Quellen: Briefe, Dokumente und Manuskripte *von* A. Schl. (allein tausend Briefe an seinen Sohn Theodor!); Briefe *an* A. Schl.; Briefe, Dokumente und Manuskripte *über* A. Schl.; mündliche Mitteilungen von Freunden und Schülern A. Schl.s.; dazu noch Stellungnahmen (Rezensionen) zu Veröffentlichungen A. Schl.s. So entstand eine Biographie, die wohl nicht mehr überboten werden kann.

Wie jeder, der sich mit dem Werk Schl.s beschäftigt, weiß, nahm Schl., wie N. mit Recht bemerkt, eine „eigentümliche Sonderstellung" unter den theologischen Zeitgenossen ein, die N. mit seiner Biographie ins Bewußtsein rufen will. Fünf Gesichtspunkte leiteten ihn lt. Vorwort bei der Erarbeitung: Seine Darstellung will umfassend, authentisch, dokumentarisch, verstehend und analytisch sein; „verstehend" meint dabei, daß „die innere Logik von Schlatters (oft als rätselhaft empfundenem!) Leben und Werk" nachgezeichnet werden sollte. Und: „Bei der Beschreibung von Schlatters *Werk* war mir die Verdeutlichung der *systematisch-theologischen* und *hermeneutischen Grundlagen* seiner theologischen Arbeit besonders wichtig" (XV).

Selbstverständlich ist es im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, den ganzen Reichtum dieser Biographie in Kürze vorzulegen. Ich muß mich auf weniges beschränken.

Nach seinem philosophisch-theologischen Studium in Basel und Tübingen und Pfarramt in Keßwil habilitierte sich Schlatter in Bern, war dort Privatdozent, schrieb hier sein Werk *„Der Glaube im Neuen Testament"*, das ihn in der theologischen Welt bekannt machte (1885; ^{6}1982) und das ihm den Ruf nach Greifswald einbrachte (hier für ihn wichtige Begegnung mit Hermann Cremer). 1893 folgte Schlatter einem Ruf nach Berlin, um hier gewissermaßen als „Gegengewicht" gegen die liberale Berliner Fak. (*„Apostolikumsstreit"*, A. v. Harnack) zu fungieren. Daran schlossen sich 40 Jahre Lehrtätigkeit in Tübingen (1898–1938), für Schlatter abschließender Höhepunkt seines Wirkens mit wachsendem Lehrerfolg, an.

Schlatter war nicht bloß Exeget, sondern ebenso und mit Leidenschaft Systematiker, u. zw. als Philosoph, Dogmatiker und Ethiker – vor allem die Ethik lag ihm besonders am Herzen. Fragt man nach den spezifischen Kennzeichen und Tendenzen der exegetisch-theologischen Arbeit Schl.s, so scheinen sie mir, belehrt durch die Biographie N.s, in folgenden Punkten zu liegen:

Schl.s Theologie ist nach seinem eigenen Verständnis „Theologie der Wahrnehmung". Das bedeutet für seine Exegese Wahrnehmung des Textes mit allen Mitteln der Philologie, damit der Leser der Bibel im „Sehakt" erkennt, was sie uns sagen will u. zw. in ihrem Endtext – Schl. hielt nicht viel von der formgeschichtlichen Arbeit an der Bibel. Und das bedeutet für seine systematische Arbeit Wahrnehmung der geschöpflichen Gegebenheiten – Schöpfung und Erlösung gehören für Schl. unlösbar zusammen. Die Natur war für ihn eine Offenbarungsstimme Gottes. Schl. verfügte über ein enormes botanisches Wissen! Wahrnehmung ist für Schl. „die Wurzel alles Denkens" (N. 606; vgl. auch 531ff).

Schl.s Theologie ist eine radikal an der Bibel orientierte Theologie. Für ihn war die Heilige Schrift nicht vergangenes Menschenwort, so sehr er sich um die Zeitumstände ihrer Entstehung in seiner Arbeit auch bemühte, vielmehr bleibend gültiges Wort des lebendigen Gottes. Dennoch war er kein „Biblizist"; seine systematischen Interessen hinderten ihn daran.

Schl. bezog das altjüdische Schrifttum in umfassender Weise in seine exegetische Arbeit ein. Seine hervorragende Kenntnis des Hebräischen und Griechischen befähigten ihn dazu. So konnte er die *Rabbinica* im Urtext lesen. Die Werke des Flavius Josephus begleiteten ihn durch sein ganzes Gelehrtenleben. Im Nachlaß finden sich 23 Konvolute mit handgeschriebenen Josephusstudien; und ein Lexikon des Neuen Testaments, verglichen mit Josephus (2 Bände), das dann die Grundlage für die von Schl.s Schüler K. H. Rengstorf herausgegebene Josephuskonkordanz wurde. 1932 erschien seine umfassende Darstellung der Theologie des Josephus unter dem Titel *„Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus"*. Freilich muß man auch festhalten, daß Schl. sich trotz seiner umfassenden Kenntnisnahme des altjüdischen Schrifttums nicht völlig von antijüdischen Schablonen freimachen konnte, besonders was den Pharisäismus angeht. In seiner Schrift mit dem mißverständlichen Titel *„Wird der Jude über uns siegen. Ein Wort für die Weihnachtszeit"* betont er zwar, daß Jesus „ohne Vorbehalt mit der Judenschaft verbunden" war und „die ganze Geschichte Jesu, nicht nur einzelne Erzählungen und Sprüche . . . die eines Juden" sei, aber es finden sich in ihr auch harte Worte über die Juden, mit denen er freilich in Wirklichkeit die Nazisten meinte, was diese auch alsbald begriffen. Vgl. dazu bei N. 757–760 und F. Mußner, Geleitwort zur 3. Auflage des Kommentars Schl.s zum Jakobusbrief (Stuttgart 1985) XIII, Anm. 1. In seinem Kommentar zum Römerbrief finden sich, gerade in der Auslegung von Röm 9–11, hervorragend positive Sätze über die „verstockten" Juden (dazu N. 788f).

Ein Grundanliegen der ganzen theologischen Arbeit Schl.s war die Einheit von Glauben und Werk, weshalb ihm gerade der Jakobusbrief mit seiner Mahnung, nicht bloß Hörer, sondern Täter des Wortes zu sein, so sympathisch war (dazu N. 699ff). Er beginnt seinen Kommentar mit den Sätzen: „Was Jakobus sagt, steht weit über dem, was bisher befestigter und wirksamer Besitz unserer Kirchen, auch unserer evangelischen, geworden ist. Sie haben sich dadurch ernsthaft geschädigt, daß sie Jakobus nur ganz oberflächlich Gehör gewährten", zumal uns im Jakobusbrief eine Stimme erreicht, „die aus der nächsten Nähe Jesu und dem engsten Kreise der ersten Jünger kommt. Ein Bruder Jesu spricht hier". Deshalb auch Schl.s Engagement für die Ethik!

Schl.s Theologie ist bewußt eine Theologie für die Kirche. Er verstand seine ganze theologische Arbeit als Arbeit für die Kirche, heute müßte man eher sagen: für die Kirchen. Schl. war von seiner Schweizer Herkunft her ein reformierter Theologe, aber im Grunde stand er über den Konfessionen. Er übte Kritik an M. Luthers Römerbriefverständnis, aber ebenso an der *„Dialektischen Theologie"* seines Landsmannes K. Barth. Seine Vorliebe für den Jakobusbrief brachte ihn in die Nähe katholischer Rechtfertigungslehre. Und so darf man Schl. mit Recht als einen ökumenischen Theologen bezeichnen, ja als einen „Lehrer der Kirche(n)", dessen umfassendes Werk nicht der Vergangenheit angehört. Seine 10 Bde *„Erläuterungen zum Neuen Testament"*, in der sprachlichen Bearbeitung von 1961–1965 durch seinen Sohn Theodor, sind eine bleibende Meditations- und Predigthilfe; ihr Ziel ist, wie es Theodor Schlatter formuliert, „zu hören und zum Gehör zu bringen, was geschrieben ist", getreu dem hermeneutischen Grundprinzip Schl.s: gehorsame „Wahrnehmung" dessen, was im Text steht.

Schl. war ein Schwerarbeiter ersten Ranges, ausgestattet mit einer zuverlässigen Gesundheit. In einem Brief an seinen Freund W. Lütgert vom 29. Juni 1929 schreibt er: „Ich weiß nichts mit mir anzufangen, wenn ich nicht arbeite." Es ist unglaublich, welche Arbeitsleistungen er vollbrachte, gerade auch noch nach seiner Emeritierung. Jetzt schrieb er seine großen Kommentare zum Mt-Evangelium (1929, ^{7}1982), zum Joh-Evangelium (1930), zum Lk-Evangelium (1931), zum Jakobusbrief (1932, ^{3}1985), zu den Korintherbriefen (1934, ^{4}1969), zum Römerbrief (1935, ^{6}1991), zum Mk-Evangelium (1935, ^{2}1984), zu den Pastoralbriefen (1936, ^{3}1983) und zum 1. Petrusbrief (1937). Dazu kam seine umfassende Predigt- und Vortragstätigkeit, besonders auch in der Zeit des Kirchenkampfes, in den er sich aktiv einschaltete (dazu N. 753–780). Neuer urteilt über Schl.s systematische Theologie, wie die seines ihn stark prägenden Tübinger Lehrers J. T. Beck, so: Sie „ist wie die Becks durch die positive Zuordnung von Gesetz *und* Evangelium, Rechtfertigung *und* Heiligung, Gnade *und* Zorn Gottes, Offenbarung *und* Vernunft, Glaube *und* Verstehen charakterisiert. Auch die ungewöhnlich positive Würdigung von Schöpfung und Natur als Offenbarung der göttlichen Güte und Herrlichkeit, die Rückbindung des menschlichen Erkennens an das Leben und die Betonung der Ethik als Vollendung und Wahrheitskriterium der Dogmatik verbinden Becks Denken mit Schlatters späterer Theologie. Beide Theologen vertraten einen *Realismus*, dem die prinzipielle Vorordnung der Wirklichkeit vor das Denken und die Betonung des rezeptiven Charakters allen menschlichen Erkennens und Glaubens eigen war" (ebd. 71).

Man kann Neuer zu dieser umfassenden, instruktiven und mustergültigen Biographie des unvergeßlichen Schlatters nur gratulieren. Er verdient den Dank aller, denen Schlatter wichtig ist.

Passau Franz Mußner

Petersen-Szemerédy, Griet: **Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike.** Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 239 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 54), geb. DM 68,00 ISBN: 3-525-55162-2

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Diss. „Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit", die im Jahr 1990 von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen wurde.

Auf das Einleitungskap., in dem Vf.in das *frauenspezifische Erkenntnisinteresse* ihrer kirchengeschichtlichen Forschung darlegt (vgl. dazu w. u.), folgt im 2. Kap. die *Darstellung und Analyse* der Quellen, zuerst die der „Asketinnen als Autorinnen" (17–22). Hier gibt es allerdings nur einige wenige in männlichen Antwortschreiben enthaltene Zitate. Da die Briefe weiblicher Absender generell nicht aufgehoben wurden, bleibt auch umstritten, ob Ep. 46 in der Briefsammlung des Hieronymus mit dem Titel „Paulae et Eustochae ad Marcellam" tatsächlich von den genannten Frauen oder nicht doch von ihm selbst an Marcella geschrieben wurde. Erwähnt wird der der römischen Aristokratin Faltonia Betitia Proba zugeschriebene „Cento Vergilianus de laudibus Christi", der allerdings ohne jeden Aufschluß über das Leben der römischen Asketinnen ist.

Es folgen „Asketinnen in den Werken männlicher Autoren" (22–35). Von Hieronymus geht es dann über Ambrosius, Augustinus, Johannes Chrysostomus u. a. bis hin zur *Vita Melaniae* des Gerontius und einigen Inschriften. Die insgesamt als glaubwürdig bewerteten schriftlichen Quellen will Vf.in u. a. „nach Frauen befreienden oder einengenden Aspekten der asketischen Lebensweise – aus meiner eigenen, heutigen Perspektive und meinem Interesse heraus, Frauen ins Zentrum zu stellen" (38), befragen, mahnt aber zugleich „ein großes Maß an Offenheit und Unvoreingenommenheit den Texten gegenüber" an.

Der Schilderung des Hintergrundes, der allgemein spätantiken *politischen und sozialen Verhältnisse* (3. Kap., 41–62), folgt im 4. Kap. (63–85) die Zeichnung der „römischen Frau in der Spätantike" mit ihrem „äußeren Erscheinungsbild" (63–68), mit ihrem „Lebenszyklus" (68–82), geordnet nach „Kindheit und Jugend", „Ehe und Mutterschaft", „Witwenschaft", „Freizeit und Beruf", mit „Wunsch und Wirklichkeit" (82–85), geprüft im Hinblick auf die Ideale der *castitas* und *pudicitia*, *univira* und *matrona*. Bei der in diesem Zusammenhang betrachteten „weiblichen Homosexualität" bezieht sich Vf.in auf ein einziges aus dem behandelten Zeitraum bisher bekanntes christliches Zeugnis, das allerdings nicht – wie angegeben – von Augustinus selber stammt, sondern eindeutig später eingefügt wurde (vgl. L. Verheijen, La Règle de S. Augustin I, Paris 1967, 310f).

Im 5. Kap. wird *„Das pagane und das christlich-häretische Umfeld der römischen Asketinnen"* im Hinblick auf „asketische Tendenzen" und „Bedeutung untersucht (86–131), i. e.: „Der Mithraskult", „Der Kult der Magna Mater (Kybele)", „Der Isiskult", „Der Kult der Vesta"; „Das Judentum" (ein wenig unpassend hier subsumiert), „Der Manichäismus".

Nach einem Exkurs über „Die weibliche Dummheit als Topos paganer männlicher Polemik" folgen „Der Montanismus", „Der Priscillianismus", „Der Streit um Origenes", „Der Pelagianismus", und „Weitere Häresien und schismatische Bewegungen", z. B. Novatianer, Nestorianer, Donatisten.

Vf.in stellt nun im 6. Kap. *„Die Wegbereiter/innen: Frauen-Vor-Bilder"* (132–161) vor. In Frage kommen „Frauen aus der paganen Geschichte und Literatur", „Frauengestalten der Bibel", die bei den römischen Asketinnen besonderes Interesse finden, was „sich auch an ihren Reisezielen im Heiligen Land erkennen" läßt (141), und „Martyrerinnen und Martyrer", denen sie durch ihr „tägliches Martyrium" besonders nahe waren (150); darüber hinaus „die Begegnung mit den asketischen Vorläufer(inne)n" aus dem Bereich des östlichen Mönchtums, u. a. mit den Bischöfen Petrus und Athanasius von Alexandrien in Rom und dessen Vita Antonii in ihrer Wirkung auf Marcella; neben zwei Asketinnen, Alexandra und Pomnia (Poimenia), denen Melania d. Ä. auf ihrer Reise durch Ägypten begegnet, sind ausschließlich männliche Asketen, die auch von Paula und Eustochium, Melania d. J., Albina und Pinian aufgesucht werden. Außerdem werden die von Hieronymus zur Lektüre empfohlenen asketischen Schriften, u. a. des Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyprian, Tertullian nicht ohne Einfluß auf die Asketinnen geblieben sein.

Im Kap. 7 wechselt der Blick von Umfeld und Hintergrund der römischen Asketinnen auf ihre *„Gelebte Askese"* (162–203). Unter dem Aspekt „Askese als Ortswechsel" behandelt Vf.in zunächst die verschiedene Lebensbereiche betreffende „Absage an die Welt": Die Trennung von der Familie läßt sich oft nur gegen den Widerstand der Angehörigen durchsetzen, so daß der Tod von Ehegatten oder Kindern oft „mit erschreckendem Gleichmut" hingenommen wurde, teilweise „als Befreiung zum asketischen Leben" (164). Hier fand man nun „neue Familienangehörige", Mütter, Töchter und Schwestern, unter denen man sich „offenbar wie in einer Familie aufgehoben fühlte" (170). Das mit dem Entschluß zur Askese verbundene Verlassen der Heimat stellte sich unterschiedlich dar. Während z. B. Asella im asketischen zurückgezogenen Leben mitten „in der unruhigen Stadt die Wüste der Mönche fand" (Hieronymus; Ep. 108, 6), zogen sich andere auf ihre Landgüter zurück, z. B. Marcella, Principia, Marcellina, Lea, oder brachen in die Fremde, nach Ägypten bzw. Palästina auf wie Melania d. Ä., Winter 372, Paula und Eustochium, 385, Fabiola, Herbst 394, Melania D. J. um 410 und Demetrias. Die weiten Reisen (aber auch die eigenen Landgüter) lassen auf z. T. großen *Besitz* schließen, auf den die Asketinnen quasi sukzessive verzichteten, indem sie in Rom zunächst große Teile den Armen vermachten, auf ihren Reisen und in ihrer neuen Heimat großzügig davon verteilten bzw. zur Gründung von Klöstern verwandten und völlig besitzlos starben.

Konnte man sich in der Entscheidung für die Askese von Verwandten, Heimat und Besitz trennen, den *eigenen Körper* konnte man nicht verlassen. Man konnte ihn aber duch Geschlechts- und v. a. Nahrungsaskese „vernachlässigen". Das Vergessen der eigenen Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit gipfelt im Ideal der *„männlichen Frau"* (188), d. h. in der Übernahme der als männlich qualifizierten Tugenden, allerdings unter Beibehaltung des weiblichen äußeren Erscheinungsbildes, wie Hieronymus vehement verlangt (67, 190). A. Jensen bezeichnet dieses Denkmuster in ihrer von Vf.in nicht eingesehenen, sehr fleißigen, z. T. aber anzufragenden Arbeit „Gottes selbstbewußte Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?" (Freiburg 1992, 110) als androzentriertes „Assimilierungsmodell", dem sie das egalitäre Geschlechtslosigkeit idealisierende „Transzendierungsmodell" gegenüberstellt. Es ist zu fragen, warum Vf.in hier nicht das dem letzten Modell entsprechende Ideal der geschlechtslosen *vita angelica* miteinbezogen hat, obwohl sie

andererseits abschließend mit K. Thraede gerade die Geschlechtslosigkeit als einzigen Weg zur Gleichstellung von Frau und Mann betont, also selber auf das, wenn auch nicht so benannte, „Transzendierungsmodell" abhebt.

Darauf folgt endlich ein Abschnitt, der „*Das Leben als Asketin*" darstellt. Endlich, so sagt man sich voller Erwartung, die der Titel der Studie bezüglich der konkreten Lebensgestaltung der römischen Asektinnen bzw. christlichen Frauen Roms geweckt hat, und ist zugleich enttäuscht, daß auf nur 7½ (von 210) S.n „Die tägliche Beschäftigung" mit Gottesdienst, Beten, Lesen sowie „Die Wirkung der Asketinnen als Vorbilder für andere" abgehandelt werden. Ein „Ausblick" auf „Die Wirkungsgeschichte der römischen Asketinnen" beschließt dann diesen Abschnitt „Gelebte Askese". Bei den hier genannten Beispielen aus den verschiedenen Jh.en bis heute sollte – auch wenn „ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht erhoben wird" (198) – Teresa von Avila nicht fehlen, die durch die Lektüre der an die römischen Asketinnen gerichteten Briefe des Hieronymus den letzten entscheidenen Anstoß zum Eintritt in den Ordensstand erhielt (vgl. Vida 3,6).

Das letzte, 8. Kap., bringt eine Zusammenfassung unter dem Aspekt „*Askese und Frausein:* Die Motivation asketischen Lebens und seine Auswirkungen auf die Stellung der Frau im Christentum der Spätantike" (204–210). Spätestens hier wird deutlich, daß die Vf.in mit einem ungeklärten bzw. verengten Askesebegriff umgeht, wenn behauptet wird, das erwähnte „Konzept der ‚männlichen Frau'" zeige den „wesentlichen Unterschied" „zwischen den Geschlechtern" „in der Motivation zur Askese und in ihrer Auswirkung auf das Selbstbild des oder der asketisch Lebenden" (208).

Diese Beobachtung wird unterstützt, wenn sich Vf.in dabei der Meinung von E. Castelli (vgl. Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity, in: Journal of Feminist Studies in Religion 2 [1986], 61–88) anschließt: „Nach wie vor sei die weibliche Sexualität kontrolliert und wie eine Ware, ein Tauschobjekt behandelt worden; der Körper einer Jungfrau habe nun nicht einem irdischen Mann, sondern dem himmlischen Bräutigam gehört. Es sei die Frage, ob es sich für die Frauen gelohnt habe, diesen hohen Preis zu bezahlen" (208f). Auch die Feststellung „Weder die Asketinnen noch ihre männlichen Freunde setzten sich für eine andere Kirche ein, in der Männer und Frauen gleichberechtigt – auch in der Ämterfrage –, geschwisterlich und menschlich statt männlich miteinander hätten leben können, als Ehefrauen und -männer, Mütter und Väter, Alleinlebende etc. Deshalb können sie m. E. auch für uns heute keine Vorbilder sein, denn wir sind als Christen und Christinnen ja gerade dazu befreit, ganze Menschen, mit unseren weiblichen und männlichen Anteilen, zu sein" (209), verdeutlicht ihr eingangs formuliertes, frauenspezifisches Anliegen: „Das Schreiben von Frauengeschichte" (14). Die Methodik begründet sie mit einem Zitat von R. Albrecht[1]: „Kirchengeschichte wird dann lebendig, wenn ich meine eigenen Lebensauffassungen in das Gespräch mit den historischen Texten einbringe. Wenn ich meine eigenen Fragen an die aus einer anderen Zeit stammenden schriftlichen Quellen herantrage, kann es gelingen, daß die Gegenwart sich mir neu entschlüsselt" (15). So steht hinter dem „Wunsch nach Vollständigkeit und Wahrheit" der „Wunsch, die wiederentdeckten Frauengestalten endlich ihre Wirkung auf Frauen von Heute entfalten zu lassen", so daß als „wichtiges Ziel dieser Arbeit" benannt wird, „in einen Dialog mit den Quellen zu treten, um sie in unsere Gegenwart hinein wirken zu lassen" (14f).

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Vf.in den Ertrag ihrer Untersuchung, die reiches Material gesichtet und verarbeitet hat, aufgrund ihres feministischen Erkenntnisinteresses selber reduziert, wenn nicht sogar minimalisiert, wenn sie als Ergebnis feststellt: „Das Wissen davon (sc. der Geschichte von Frauen) kann uns dabei helfen, Entwicklungen zu verstehen, die bis in unsere heutige Zeit reichen, vielleicht, wenn wir aufmerksam werden gegenüber einem Frauenbild, das Frauen einerseits in geschlechtslose Neutra – etwa im Beruf, dessen Ausübung nicht durch Schwangerschaft etc. gestört werden darf – und andererseits in weiblich gekleidete und geschminkte, schlanke Wesen aufteilen bzw. beides in einer Frau vereint sehen möchte. Daß dieser Weg nicht gangbar ist, wenn Frauen wirklich menschlich leben und so behandelt werden wollen, zeigt das, was in dieser Arbeit über die Asketinnen in Erfahrung gebracht werden konnte, deutlich genug. . . . Durch diese Untersuchung . . . wurde deutlich, daß Frauen – Christinnen – auch im 4. und 5. Jh. n. Chr. nicht unscheinbar und still waren, sondern sich voll Engagement für die Sache einsetzten, die sie als richtig erkannt hatten" (210).

[1] R. Albrecht, Kleider machen Leute. Entdeckungen feministischer Kirchengeschichtsforschung am Beispiel der Katharina von Siena (1347–1380) und der Euphrosyne (5. Jh. n. Chr.), in: Theologie feministisch. Disziplinen. Schwerpunkte. Richtungen, hg. v. Marie-Theres Wacker, Düsseldorf 1988, 80–114, bes. 86.

Bei einer Arbeit, die in der renommierten von A. M. Ritter hg. Reihe der „Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte" aufgenommen worden ist, würde man bei den Quellenverweisen die Angabe der jeweiligen Ausgabe mit Seitenzahl erwarten. Ebenso vermißt man jegliche Art von Register. Außer der schon erwähnten 1992 erschienen Arbeit von A. Jensen wurde z. B. auch nicht die Studie von S. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, Stuttgart 1992, eingesehen. Bei der Klage über mangelnde Aufmerksamkeit auf die frühchristlichen Frauen (vgl. 11–13) erstaunt, daß die von W. Schamoni herausgegebene Quellensammlung in deutscher Übersetzung: Heilige Frauen des Altertums – Heilige der ungeteilten Christenheit Bd 4, Düsseldorf 1963, nicht berücksichtigt wurde.

Köln Rosemaria Nürnberg

Johann Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, hg. v. Harald Wagner. – Paderborn: Bonifatius 1996. 208 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 20), kart. DM 48,00 ISBN: 3-87088-939-X

Die zehn Beiträge des Sammelbdes – mit einem Vorwort von Bischof Walter Kasper von Rottenburg-Stuttgart – bringen die Referate eines Symposions, das im März 1996 anläßlich des *200. Geburtstages von Johann Adam Möhler* in Paderborn gehalten wurde; zwei Beiträge gehen auf Referate eines aus gleichem Anlaß im Mai 1996 veranstalteten Symposions der Akademie des Bistums Rottenburg-Stuttgart in Hohenheim zurück. Die Vf. sind Fachleute, fast durchweg durch frühere Publikationen als Kenner Johann Adam Möhlers oder der theologischen Entwicklung des 19. Jh.s ausgewiesen.

Der Inhalt in Kürze: Rudolf Reinhardt (*Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert*), der beste Kenner der katholischen Tübinger des vorigen Jh.s, bringt eine knappe Übersicht der theologischen Entwicklung Möhlers und die Phasen seiner Rezeption. Harald Wagner (*Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils*) zeichnet die Wirkungsgeschichte Möhlers nach, speziell seinen Einfluß auf die „Römische Schule" des 19. Jh.s, worunter heute vor allem die Jesuiten der Gregoriana Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johann Baptist Franzelin verstanden werden. Möhlers „Einheit", seine „Symbolik" und sein mystischer Kirchenbegriff wurden hier nachweisbar deutlich wirksam.

Victor Conzemius (*Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende*) entwickelt hochinteressante Entwicklungslinien zwischen zwei großen Theologen, die an der Univ. München kurze Jahre gemeinsam lehrten, freundschaftlich verbunden und doch mit merklicher Differenzierung des bereits vom frühen Todesleiden gezeichneten Möhler, dem das scharf Kämpferische des jungen Döllinger wachsendes Unbehagen hervorruft. Die von der Sache her anders gearteten Beziehungslinien des anderen großen Zeitgenossen, John Henry Newman, der wie Döllinger das ganze Jh. erlebte und erlitt, thematisiert Günther Biemer (*Leben als d a s Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi:* Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman).

Vier Vf. untersuchen bedeutende systematische Aspekte der Theologie Möhlers: Gerhard Ludwig Müller (*Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers*); Bischof Paul-Werner Scheele (*Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil*); Reinhold Rieger (*Johann Adam Möhlers Auslegung des Römerbriefs und seine theologische Hermeneutik*); Magnus Striet („*Wer dürfte eine Theodizee wagen?*" [J. A. Möhler] – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem).

Bot Möhler bereits einen hoffnungsvollen Ansatz, innerhalb der katholischen Theologie ein gerechteres Bild Martin Luthers zu zeichnen? Dieser Frage geht Aloys Klein (*Das Lutherbild Johann Adam Möhlers*) nach und kommt zu dem Ergebnis: „Möhler hat unter den Bedingungen seiner Zeit einen behut- und einfühlsamen Wandel im katholischen Lutherbild eingeleitet, der in der Folgezeit leider nicht zur Reife kam. Erst in den dreißiger Jahren unseres Jh.s kamen die Keime neuer Sichtweisen und Wertungen der Person und des Werkes Martin Luthers allmählich zur vollen Entfaltung" (175).

Abschließend faßt der Hg. Harald Wagner wesentliche „*Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposion in Paderborn*" zusammen.

Der verdienstvolle Sammelbd kann als Quintessenz der gegenwärtigen Möhler-Forschung verstanden werden, der den Ehrentitel „Kirchenvater der Moderne" voll rechtfertigt. Bischof Walter Kasper, wissenschaftlich um die Möhler-Forschung und die Bedeutung der großen Tübinger des vorigen Jh.s hochverdient, schreibt im Vorwort: „Johann Adam Möhlers Werk blieb unvollendet. Es enthält jedoch prophetische Gedanken für die Zukunft, die auch heute Ansporn, Impuls, Auftrag und Ermutigung sein können, die Kirche nicht durch Anpassung an den Geist der Zeit, sondern aus den Quellen heraus zu erneuern und zu verlebendigen" (9). Dennoch gilt in der Rückschau auf das vorige Jh. und seine gerade in Deutschland machtvoll aufbrechende theologische Arbeit: Johann Adam Möhler sind durch seinen frühen Tod viele Prüfungen erspart

geblieben, die auf so vielen der Besten seiner Generation wenig später schwer gelastet haben, darunter auch Möhlers Freunde und Schüler. „Er war nicht mehr dem Drängen jener Geister ausgesetzt, die auch er gerufen hatte." So der nachdenklich stimmende Schlußsatz des Beitrags von Rudolf Reinhardt (33).

München Georg Schwaiger

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Pannenberg, Wolfhart: **Theologie und Philosophie.** Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 367 S. (UTB für Wissenschaftliche Uni-Taschenbücher, 1925), kart. DM 49,80 ISBN: UTB 3-8252-1925-9 / Vandenhoeck & Ruprecht 3-525-03290-0

Gelegentlich hat man aus akademischen Veranstaltungen Wolfhart Pannenbergs berichten hören, der Münchener ev. Dogmatiker habe dort die Studienordnungen kath. Fak. gerühmt, weil sie bis heute eine mehrsemestrige Auseinandersetzung mit Philosophie vorsehen (eine etwaige Differenz zwischen der *Quaestio facti* und der *Quaestio iuris* mußte dabei gewiß nicht sein Problem sein). Insofern (und in Anbetracht früherer einschlägiger Publikationen) kann gar nicht überraschen, daß P. mit angezeigtem Werk nun die schriftliche Fassung einer von ihm über Jahrzehnte für Studierende der evangelischen Theologie regelmäßig gehaltenen Vorlesung (5) herausbrachte. Welches Gewicht P. diesem Unternehmen zumaß, kommt nicht zuletzt dadurch zur Geltung, daß er mit ebendieser Vorlesung seine offizielle akademische Tätigkeit beendete und das Buch mit seiner letzten regulären Vorlesung in München schließen läßt (359–367).

Einschlägige Werke, die nicht nur eine Einführung in Philosophie für Studierende der Theologie bieten, sondern kontinuierlich das Verhältnis, genauer noch: die Wechselwirkungen zwischen Theologie und Philosophie thematisieren, gibt es wahrlich nicht so viele[1], daß man nicht mit Spannung zu diesem Buch griffe. Der Untertitel bewahrt dabei vor einer falschen Erwartung: P. legt sein Projekt historisch an. Damit freilich geht er hinsichtlich des Umfangs seines Programms eine Verpflichtung ein, die sich nur durch Schwerpunktsetzungen einerseits, durch summarische Raffung in der Darstellung bestimmter Epochen andererseits einlösen läßt. Dabei fallen P.s Akzentsetzungen außerordentlich markant aus: Unübersehbar heißen seine philosophischen Favoriten Platon und Hegel. Andere Bereiche wie etwa das Mittelalter und die Philosophie der neueren und jüngsten Gegenwart fehlen vollständig, und das befremdet ebensosehr wie die mit wenigen Worten begründete Ausklammerung der sprachanalytischen Philosophie und der Wissenschaftstheorie, die P. deswegen nicht berücksichtigt, weil sie (unbeschadet einer gewissen Bedeutung für die Grundlagendebatte der Theologie) für das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch nichts beizutragen hätten (6). So kommt es, daß mit den Stärken des Werks erhebliche Hypotheken zu verrechnen sind. Im Detail:

In der *Einleitung* (11–19) erinnert P. kurz daran, daß die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie als ein Ursprungsverhältnis beginnt: Okzidentales Philosophieren setzt – nicht nur, aber wesentlich – als Kritik frühgriechischer Religion ein und geht mit sachlogischer Notwendigkeit unter dem Titel „*αρχη*" zur Ausarbeitung eines Gottes- sowie eines ihm korrespondierenden Weltbegriffs über. Frühgriechische Philosophen verstanden sich als die „besseren" Theologen (im Vergleich zu den von ihnen kritisierten Mythenerzählern und Orphikern). Wie sich dieses Verhältnis durch das Auftreten des Christentums wandelt, zeichnet P. im *1. Kap.* durch eine Analyse der „*Typen der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie*" (20–36) nach. Christlich gesehen konnten ja prinzipiell zwei Basisvarianten von Verhältnisbestimmung konzipiert werden: entweder ein Konfrontationsmodell oder ein Modell wechselseitiger Zuordnung. Ersteres wurde durch Tertullian mittels einer Radikalisierung paulinischer Vorbehalte gegen die (gnostisch verstandene) *σοφια* grundgelegt und erfreut sich bis heute einer Wirkungsgeschichte, die erheblich über die von P. genannten Repräsentanten Petrus Damiani und Luther hinausgeht (z. B. die antiphilosophische Bewegung in der ersten Hälfte des 11. Jh.s, die der Mönch Othloh aus dem Regensburger OSB-Konvent St. Emmeram anstieß, die Invektiven eines Bernhard von Clairvaux, die auf den intellektuell überlegenen Abaelard zielten, Pascal, desgleichen Theologen der Gegenwart, die gern gegen die angebliche Arroganz bestimmter Kollegen mit dem Slogan „*piscatorie, non aristotelice*" das Hohelied der sogenannten „einfachen Gläubigen" singen). Gewiß trifft P.s Hinweis zu, daß selbst die (von ihm berücksichtigten) Vertreter dieses Konfrontationsmodells gelegentlich ein anerkennendes Wort für Vernunft und Philosophie finden. Aber insgesamt mutet die Analyse dieser Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie harmonistisch an.

Anders im Fall der Zuordnungs-Variante. Ein mit Justin dem Märtyrer einsetzender, durch Augustinus zu einem ersten Höhepunkt kommender Strang von Theologie erkennt in den Wortmeldungen der Philosophie Vorausbilder der eigenen Wahrheit – mit der Folge, daß christliche Theologie sich als die wahre Philosophie verstehen kann und mit Klemens v. Alexandrien erstmals so verstanden hat. Anfangs war das einigermaßen unproblematisch möglich. Spätere Epochen erzwangen eine innere Differenzierung dieses Einheitsmodells. So enstand das vor allem durch Thomas von Aquin entwickelte Stockwerkmodell aus natürlicher Theologie und übernatürlicher Offenbarung, in der Neuzeit dann die von Hume über Kant bis Schleiermacher konzipierte Gegenüberstellung von vernünftiger Allgemeingültigkeit und der Subjektivität als Refugium des genuin Religiösen, bei Hegel schließlich – in dialektischem Umschlag der ursprünglichen Zuordnungsidee – die Aufhebung des Religiösen in das Medium des philosophischen Begriffs. Die theologischerseits konsequenteste Ausformulierung dieses Modells, die Anselm von Canterbury vorgelegt hat, findet mit keinem Wort Erwähnung. Nach diesen eher prinzipiellen Klärungen geht P. zu der Durchmusterung historischer Brennpunkte der Begegnung von Philosophie und Theologie über. „*Die christliche Rezeption des Platonismus*" (37–68) eröffnet diesen Parcours. Besonders erhellend nehmen sich die Hinweise zu den dabei geschehenden christlichen Korrekturen am platonischen Denken (58–65) sowie zur Wirkungsgeschichte (65–68) aus. Allerdings wäre im Kontrast zu den zahlreichen Platon-Renaissancen bis heute auch ein Hinweis auf ebenso geschehene (und nicht selten auch jüdisch-christlich inspirierte) antiplatonische Revolten (z. B. der Nominalismus, der Existenzialismus, der Historische Materialismus) im Gang des okzidentalen Denkens notwendig gewesen. Doch das hat wohl P.s Faible für Platon verhindert, weil er sich von einer neuen Platon-Rezeption, speziell eines von ihm diagnostizierten Zuges von Zukünftigkeit in der Idee des Guten offenkundig Schub für den entscheidenden Grundgedanken seiner eigenen Theologie erhofft, nämlich in Gestalt einer proleptischen Denkfigur „die Zukunft der Gottesherrschaft als Bestimmungsgrund alles Gegenwärtigen und Gewesenen" (68) einsichtig machen zu können. Vom *Plato christianus* zum *Pannenberg platonicus* braucht es nur einen kleinen Schritt.

Insofern kann nicht überraschen, daß die *Erwägungen zu Aristoteles* (69–89) deutlich zurückhaltender ausfallen. Sie konzentrieren sich im wesentlichen auf das Universalienproblem. Die meisten anderen großen Themen der „*Metaphysik*" und aristotelischen Ethik, die die mittelalterliche Theologie beschäftigt haben, bleiben unerwähnt, aber das hat wohl mit P.s Ausblendung dieser Epoche zu tun. Die Erwägungen zur Wirkungsgeschichte des Stagiriten erwähnen zwar, daß Albert der Große und Thomas von Aquin im Ausgang von Aristoteles den für die Philosophie der Neuzeit zentralen, für die Philosophie von heute strittigen Gedanken des autonomen Vernunftsubjekts entwickeln (80–82), lassen aber unerwähnt, daß ebendarin die Bewegung der sog. *Deutschen Mystik* ihre eigentlichen Wurzeln hat, was gemeinhin dazu führt, die einschlägigen Vf. einem spirituellen Sonderweg zuzurechnen und damit zu übersehen, daß sie der Sache nach nichts anderes tun, als eine Mitte des 13. Jh.s eröffnete philosophische Option zukunftsträchtig auszubuchstabieren. P.s Bemerkungen über „*Die Neuzeit und Aristoteles*" (87–89) bleiben ausgesprochen unbefriedigend, weil sie bei A. N. Whitehead enden und von der Aktualität des Stagiriten in der analytischen Philosophie angelsächsischer Provenienz wie der kontinentalen praktischen Philosophie der letzten 25 Jahre nichts wissen.

Aufschlußreich demgegenüber aber wieder das, was P. zum „... *Verhältnis des christlichen Denkens zur stoischen Philosophie*" (90–105) mitzuteilen weiß. Über den Logosbegriff, den Gedanken der Pneuma-Begabung, den der Vorsehung, die Erkenntnislehre – speziell die Frage der Gotteserkenntnis –, den Gewissensbegriff und schließlich die Ethik ergeben sich zum Teil enge Berührungen zwischen christlicher Theologie und Stoa. P.s abschließende Bemerkungen über „*Die Bedeutung stoischer Motive für die Ablösung der Neuzeit vom Christentum*" (102–105) kommen an dieser Stelle zu früh (zur Sache vgl. unten).

Dann folgt eines der stärksten Kap. des Buches: „*Beiträge des Christentums zum Themenbestand der Philosophie*" (106–128). Der Wert dieser Seiten ergibt sich dabei nicht aus besonders spektakulären Neueinsichten, sondern daraus, daß P. im Gegensatz zu vielen anderen einschlägigen Publikationen zur Geltung bringt, daß und inwiefern es im Verhältnis von christlicher Theologie und Philosophie nicht nur die berühmt-berüchtigte Hellenisierung des Christentums gab, sondern daß umgekehrt genauso durch die christliche Tradition in das philosophische Denken Themen Eingang fanden, die aus den Quellen der okzidentalen Philosophie überhaupt nicht – oder zumindest nicht in der uns heute vertrauten Form – hätten aufkommen können. Im einzelnen

[1] P. erwähnt als in diesem Sinn unzureichende Werke das Buch von Wilfried Härle, Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten, München 1982, ²1987; sowie Heimo Hofmeister, Philosophisch denken, Göttingen 1991 (vgl. 5, Anm. 1). Der gleichen Kritik würden auch zwei von P. nicht zur Kenntnis genommene Werke verfallen: die von Ludger Honnefelder und Gerhard Krieger herausgegebene, auf vier Bde geplante „*Philosophische Propädeutik*", die seit 1994 (Paderborn/Münster/Wien/Zürich) im Erscheinen begriffen ist (vgl. die Rez. von Matthias J. Fritsch zu Bd 1, Sprache und Erkenntnis, in: ThRv 93 [1997], Sp. 60f); sowie Diogenes Allen / Ernstpeter Maurer, Philosophie für das Theologiestudium. Mit einer Einführung von Gerhard Sauter, Gütersloh 1995. Auch dieser Bd überspringt – wie P. – das Mittelalter vollständig und geht von Aristoteles unmittelbar zu Kant über.

betrifft das nach P. den Gedanken der Kontingenz der Welt, denjenigen der Individualität, den der Welt als Geschichte, die positive Einschätzung des Unendlichen gegenüber seiner substantiellen Unbestimmtheit im griechischen Denken und schließlich die Konsequenzen des christlichen Inkarnationstheorems. Mit Verwunderung nimmt man zur Kenntnis, daß P. in diesem Zusammenhang weder auf den Gedanken der Freiheit noch auf den des Gewissens zu sprechen kommt.

Speziell im Rahmen der Erwägungen zur Individualität macht sich aber noch ein inhaltliches Defizit bemerkbar, das zugleich auf ein konzeptionelles Fehl zumindest verweist: Die zum Teil sehr dichten (aus Traditionsstücken kompilierten) Bemerkungen zum Personbegriff stehen mehr oder weniger unverbunden vor den weitaus knapperen zum Subjektbegriff, die ihrerseits eine starke Verengung aufweisen. P. bestimmt Subjektivität als das, wodurch Menschen sich produktiv zu ihrer Umwelt verhalten (117). Damit bleibt unausgesprochen, daß Subjektivität zugleich auch Selbstverhältnis bedeutet und daß das Weltverhältnis überhaupt erst aus letzterem aufkommen kann. Möglicherweise nimmt P. diese Halbierung von Subjektivität in Kauf, um den Begriff des Selbstbewußtseins zu vermeiden, gegen den er schon in seiner „*Anthropologie*" von 1983[2] umfängliche Vorbehalte angemeldet hatte. Die konzeptionelle Anfrage ergibt sich daraus, daß P. für das Aufkommen des Individualitätsgedankens dem nachexilischen Judentum eine vorbereitende Funktion zuspricht und damit die Relevanz jüdischer Traditionen in dieser Frage und für die abendländische Philosophie insgesamt entschieden unterbelichtet läßt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Talmudische Traditionen haben sich von Anfang an immer auch als Philosophien der Subjektivität verstanden; und ohne den Fundus genuin jüdischer Grundgedanken wäre ein erheblicher Teil der modernen Sprach- wie Religionsphilosophie überhaupt nicht zu denken. Insofern bestünde Grund, dem Kap. mit den Beiträgen des Christentums zur Philosophie eines mit den Motivationsquellen des Judentums an die Seite zu stellen.

Von diesem Abschnitt geht P. direkt zum Problem der „*Emanzipation der neuzeitlichen Kultur vom Christentum*" (129–141) über, so daß das Fehlen eines eigenen Mittelalter-Kap.s im ersten Moment gar nicht auffallen muß. P. referiert einen Teil der Debatte um die schon sprichwörtlich gewordene Legitimität der Neuzeit und sieht – gegen H. Blumenberg – den entscheidenden Epochenumbruch von der frühen Neuzeit zur Moderne durch die Konfessionskriege des 16. und 17. Jh.s und den durch sie bedingten Verschleiß der Autorität des Christlichen verursacht. Damit dürfte in der Tat der unmittelbarste Auslöser für die in Frage stehenden Emanzipationsprozesse benannt sein. Trotzdem scheint mir nicht verzichtbar, darauf hinzuweisen, daß zumindest untergründig auch ganz andere und noch weit früher anzusetzende Faktoren dem traditions-, speziell christentumskritischen Epochenumbruch vorgearbeitet haben: Ganz ohne Belang sind weder der Nominalismus geblieben noch die Erschütterung durch die großen Pestepidemien noch diejenige durch das abendländische Schisma. Als weiteres, genuin philosophisches Moment muß wohl auch die Wirkungsgeschichte des – wie oben bereits erwähnt – im Gang der christlich-theologischen Aristotelesrezeption des Mittelalters grundgelegten Begriffs der autonomen Vernunft in Rechnung gestellt werden (an diesem Punkt bemerkt man das Fehlen der mittelalterlichen Philosophie bei P. am nachhaltigsten).

Vor dem Hintergrund dieser Skizze zum Problem der Neuzeitgenese fragt P. dann nach den für die nunmehr anbrechende Epoche wichtigsten *philosophischen Neueinsätzen und ihren theologischen Konsequenzen* (142–173). Unter dem Eingeständnis, damit andere wichtige Konzeptionen zu übergehen, widmet er sich dazu exemplarisch R. Descartes und J. Locke. An ersterem interessiert ihn dessen Erneuerung einer philosophischen Theologie in Gestalt der Wiedergewinnung des Gottesgedankens durch die Selbstreflexion des Menschen. Durch Locke wird das wirkmächtige Paradigma des *Empirismus* einschließlich der Frage nach dem Verhältnis von Naturerkenntnis, Gotteserkenntnis und Glaubwürdigkeit der Offenbarung aufgerufen. Es wäre beckmesserisch, gegen P.s ausdrücklich als methodisch begründete Beschränkung auf die Hinzuziehung anderer Autoren zu insistieren. Dennoch erweist der Fortgang der Lektüre, daß ein näheres Eingehen auf Spinoza unbedingt notwendig gewesen wäre, weil P. auf dessen Denken mehrfach rekurrieren muß, ohne es zuvor wenigstens in seinen Grundzügen zugänglich gemacht zu haben (vgl. etwa 201; 224; 231); v. a. in dem mit „*Der Frühidealismus*" betitelten Kap. (216–256) schlägt das zu Buche.

Diesem Abschnitt vorgeschaltet erörtert P. das Themenfeld „*Kant und sein Einfluß auf die Theologie*" (174–215). Beschränkung auf wenige Schwerpunkte versteht sich von selbst: der vorkritische Kant; die Gottesbeweisproblematik; die philosophischen und theologischen Konsequenzen, die sich aus einem radikalen Ernstnehmen der Endlichkeit der Vernunft ergeben; die Verlagerung der Gottesfrage in den Raum der praktischen Vernunft; P.s Nachzeichnung von Kants Religionsphilosophie beschränkt sich im wesentlichen auf die für sie charakteristische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion. Die Pilotfunktion seiner Schrift „*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*" für die Religionsphilosophie als einer eigenständigen Disziplin, die Voraussetzungen dafür, daß und warum eine solche überhaupt aufkommen konnte, finden keine Erwähnung. Desgleichen kommen die drei Spitzendiskussionen der unmittelbar nachfolgenden Sattelzeit der neuen Disziplin, der *Pantheismusstreit*, der *Atheismusstreit* und der „*Streit um die göttlichen Dinge*" (wenn überhaupt) nur fragmentiert, also ohne Rücksicht auf ihren inneren Zusammenhang und darum auch auf das Kant-, das Frühidealismus- und das zentrale Hegel-Kap. verteilt, zur Sprache. In der Bilanz der „*(. . .) theologischen Wirkungen Kants*" (203–215) schildert P. relativ breit die unwiderruflich Vergangenheit gewordenen evangelischen Aneignungen (203–214). Ihnen gegenüber stehen die einschlägigen Bemühungen katholischer Provenienz aus konfessioneller Perspektive verständlich, aber wirkungsgeschichtlich nicht ganz gerecht, mit Hinweisen im Umfang von nicht einmal einer S. etwas sehr im Abseits.

Durch diese Verknappungen wird reichlich Platz für den neben Platon wichtigsten philosophischen Gesprächspartner P.s: Hegel. Schon ein Gutteil des „Frühidealismus"-Kap.s ist ihm gewidmet (auch in den Erwägungen zu Fichte, Schelling und Schleiermacher fällt dabei häufig sein Name). Dem schließt sich ein ganzes Kap. über „*Hegels Systemgedanke*" (257–293) an. Um diese Gewichtung auf einen gewissen Nenner zu bringen: P. findet im Denken Hegels durchaus problematische Momente, allem voran die Bestimmung des Absoluten als Subjekt, sofern sie den Zugang zum Spezifikum der christlichen Trinitätslehre verbaue, und mehr noch der Notwendigkeitsanspruch, unter den Hegel auch das stellt, was christlich vom Schöpfungsgedanken über den Sündenfall bis zur Erlösung in die Figur der „Heilsgeschichte" gefaßt wird. Ungeachtet dieser Grenzen erblickt P. das bleibend Bedeutende an Hegel darin, daß er (gegen Kant) als Ermöglichungsbedingung jeder erkenntniskritischen Stellungnahme die Setzung einer mehr als nur subjektiv gültigen Wahrheit ausweise, auch wenn die begriffliche Einholung ebendieser Wahrheit ihrerseits – wie von Hegel selbst anerkannt – antizipatorisch bleiben müsse. So legt sich wie zuvor von Platon auch von Hegel her jener für P. fundamentale Gedanke der „Antizipation" bzw. „Prolepse" nahe – wobei (dies nebenher) bis heute bei P. niemals wirklich klar wurde, wie etwas, von dem noch gar nicht heraus ist, was es denn mit ihm auf sich haben werde, konstitutives Bestimmungsmoment dessen sein könne, was realiter schon ist.

Der wirklich problematische Teil des Buch kommt jenseits dieses Einwands. P. anerkennt, daß die Endlichkeit des einzelnen einschließlich der Endlichkeit der ihn zu erfassen trachtenden Denkbewegung nicht mehr in Hegel selbst, sondern nur gegen ihn zur Geltung gebracht werden kann (293). Die Weise, wie das faktisch im Gang des philosophischen Denkens geschieht, erörtert er in dem der Sache nach abschließenden Kap.[3] des Bdes unter der Überschrift „*Die Wendung zur Anthropologie*". Diese Titulierung aber erscheint in fünffacher Hinsicht problematisch: (a) Das Philosophieren nach Hegel erschöpfte sich nicht nur in einer neuen philosophischen Thematisierung des Menschen. Unter dem Vorzeichen einer grundsätzlichen Abwendung von der Philosophie herkömmlicher Gestalt etablierte sich vielmehr ein ganzes Bündel von systematischen Hinsichten, die je für sich philosophischen Anspruch erhoben: Neben den Problemen der Wissenschaft, der Geschichte, der Hermeneutik, der Wertfrage, der irrationalen Unmittelbarkeit der Lebensphilosophie und den Anläufen zu einer nachidealistischen Metaphysik in Gestalt einer radikal neugestellten Seinsfrage macht die Anthropologie nur ein Diskurssegment aus.[4] (b) Man kann für Feuerbach und Stirner, Marx, Nietzsche und Kierkegaard bis hin zu Jaspers und Heidegger nicht so einfach in dem Sinn eine Gemeinsamkeit unterstellen, daß sich ihre jeweiligen Thematisierungen des Menschen zu einer Anthropologie subsummieren ließen. (c) O. Marquard hat hinlänglich einsichtig gemacht, daß die *Philosophische Anthropologie* als Disziplin ihre zentrale Auftrittsbedingung im Zerfall geschichtsphilosophischer Optionen hat. Insofern kann gerade etwa Marx nicht einfach unter dem von P. gewählten Obertitel abgehandelt werden, und in gewissem Sinne auch nicht Heidegger. (d) Durch die Orientierung an der Anthropologie gerät für P. ausgerechnet der strukturell theologiehaltigste Strang der Philosophie des 20. Jh.s aus dem Blick: das gesamte Philosophieren aus der Vernunftform gesellschaftlicher Kritik von Horkheimer, Adorno, Benjamin und Bloch bis zu Habermas und Apel. (e) Sofern P. Heideggers „*Sein und Zeit*" – erklärtermaßen gegen dessen eigene Intention – als Fundamentalanthropologie liest, interessiert er sich auch nicht mehr für die Wirkungsgeschichte Heideggers, wie sie sich in der Wendung zur hermeneutischen Philosophie durch Gadamer und schließlich der Relecture Heideggers durch die Vertreter der Postmoderne geltend macht. Nimmt man die schon eingangs erwähnte Ausblendung der analytischen Sprachphilosophie (einschließlich der von der Exegese

[2] Vgl. Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

[3] Bei dem noch folgenden Kap. handelt es sich um P.s letzte reguläre Münchener Vorlesung, die inhaltlich nichts mehr austrägt.

[4] Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.

stark rezipierten Sprechakttheorie!), der Wissenschaftstheorie und der neueren Wendung der Analytik zur „philosophy of mind" als ihrer Leitdisziplin hinzu, so hat P. in seine Überlegungen weniger als ein Drittel der Philosophie dieses Jh.s einbezogen. Der Abschnitt über *„Die Ausweitung (sc. der Anthropologie; K. M.) zur Naturphilosophie"* (345–358), der Bergson und Whiteheads Prozeßphilosophie behandelt, ist zwar aufschlußreich und als Erinnerung nötig, macht jenes Defizit aber um so unübersehbarer.

Unangesehen anderer, vielleicht auch inhaltlicher Motive für P.s selektive Wahrnehmung der Gegenwartsphilosophie wird man sagen müssen: Der berechtigte Versuch, sich nicht in der Vielzahl zeitgenössischer Positionen zu verstricken, legitimiert nicht ein reduktionistisches Bild von der philosophischen Diskussionslage. Aber vielleicht ist das auch der Preis der historischen Perspektive, in der P. nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie fragt. Ein systematischer Zugriff in Form einer themenorientierten Aufarbeitung philosophischer Fragefelder einschließlich einer Verlängerung der jeweiligen Diskussionslinien ins Theologische erlaubte wohl einen elastischeren Rekurs auf die Ressourcen der Argumentationsgeschichte. Solchermaßen von chronologischen wie doxographischen Zwängen befreit, erwiese sich das Verhältnis von Theologie und Philosophie zukunftsträchtiger, als P.s Darstellung erwarten läßt.

Münster Klaus Müller

Dogmatik

Freitag, Josef: **Geist-Vergessen – Geist-Erinnern.** Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. – Würzburg: Echter 1995. XIV, 459 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 15), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-01688-6

Die vorliegende Arbeit wurde 1994 von der Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. als Habil.schrift angenommen. Nach einer hinführenden Darstellung von Leben, Weg und Werk des russischen Theologen *Vladimir Lossky* (1903–1958) und einer kurzen Stellungsnahme zum Vorwurf des Christomonismus in der abendländischen Theologie wird das Thema in zwei Teilen ausführlich dargestellt.

Der *erste Teil* widmet sich der *Pneumatologie Losskys* (60–114), der *zweite* der *Frage nach dem Heiligen Geist in den dogmatischen Traktaten westlicher (und d. h. hier: deutschsprachiger) Theologen* (115–398).

Das Anliegen, nämlich Losskys Theologie bzw. Pneumatologie aufzugreifen und in den westlichen Kontext zu „übersetzen", formuliert der Vf. zu Beginn wie folgt: „Die Reichtümer, die Leistungen und der Glaubenssinn der Orthodoxie sollen für den Westen fruchtbar gemacht und im westlichen Horizont rezipiert und entfaltet werden, ohne Verschiedenheit und Vielfalt einzuebnen oder alles unter ein Prinzip zu zwingen" (2); um dies durchzuführen, sind für einen abendländischen Theologen, wie der Vf. bemerkt, erste Schritte zu machen (1). Lossky darf als größter Verfechter des Vorwurfs der Geistvergessenheit (*Christomonismus*) gelten. Ein Blick in repräsentative dogmatische Handbücher und theologische Lexika der zeitgenössichen Theologie läßt erkennen, daß Losskys Vorwurf der Geistvergessenheit damals in der westlichen katholischen (und evangelischen) Theologie zu Recht bestand (39–57). Diese Vergessenheit wird damit begründet, daß die westliche Trinitätslehre vor allem von der einen Natur Gottes und weniger von den drei Personen ausgeht. Für Lossky besteht das Spezifikum der Sendung des Heiligen Geistes darin, daß er seine Natur, nicht seine Person mitteilt, und dennoch als etwas Neues gegenüber dem Wirken des Sohnes zu gelten hat. Die Sendung des Geistes versteht Lossky als eine eigenständige, da Christus in der Menschwerdung zwar die menschliche Natur vergöttlicht, der Mensch aber erst durch die Sendung des Geistes als Person in das vergöttlichende Leben eingeführt wird. Eine Pneumatologie, die ganz auf die Theosis des Menschen hin ausgerichtet ist, hat für die konkrete Glaubensgestalt zur Folge, daß der Gläubige nicht bei Christus stehenbleiben darf (*Imitatio* als Verähnlichung mit Christus), sondern sich in das Leben des dreieinen Gottes aufnehmen läßt (*Pneumatisierung*); ein Prozeß, bei dem sich jeder Mensch in personaler Vielfalt vom anderen unterscheidet. Vom Prozeß der Vergöttlichung her, nicht – wie in der westlichen Theologie – von der Ekklesiologie her, begründet Lossky auch die pneumatische Dimension des Amtes. Eine Neuorientierung findet ferner in der Schöpfungslehre und Eschatologie statt, die in ihrer Einheit gesehen werden, da die Rolle des Geistes für die Schöpfung von deren Neuschöpfung und Vollendung her betrachtet wird: Der Heilige Geist ist der Geist der Neuschöpfung und darum schon an der Schöpfung beteiligt. Die Eschatologie stellt Lossky in engen Zusammenhang mit der Ökonomie und Soteriologie, da sie in gleicher Weise auf die Vergöttlichung ausgerichtet sind; das Ende ist nicht statisch, sondern der immer erneuerte Beginn einer nicht endenden vergöttlichenden Vereinigung.

Im *zweiten Teil* seiner Arbeit vergleicht der Vf. die *Perspektiven der östlichen Pneumatologie*, wie sie Lossky entfaltet, mit den Ansätzen westlicher Theologen und bringt sie in ein Gespräch. Die Studie endet mit Perspektiven und neuen Aufgabenstellungen in der abendländischen Pneumatologie bzw. Theologie (418–421).

Die Studie des Vf.s, die vorzüglich gearbeitet, klar in der Sprache, überzeugend im Aufbau und stringent in der Gedankenführung ist, steht in einer Reihe anderer Studien westlicher Dogmatiker, die gerade in den letzten Jahren auf neue Weise das Gespräch mit den Kirchen des Ostens aufnehmen. Dies wird von Byzantinisten nicht gerne gesehen, soweit sie ihr Fach eher rein historisch betreiben und verstanden wissen wollen. Doch die vorliegende Studie zeigt, daß es in der einen Kirche aus Ost und West wichtige theologische Impulse zu bedenken gibt.

Frankfurt a. M. Michael Schneider

Miles, Jack: **Gott. Eine Biographie.** Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer. – München: Hanser 1995. 498 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-446-17414-1

Was mag Gott gefühlt haben, als er Eva das Fellgewand um den warmen, bloßen Leib legte (Gen 3,21)? Woher diese aufwallende Zärtlichkeit nach dem Höhepunkt seiner Wut anläßlich des Sündenfalls? War es, daß er, nachdem Adam und Eva die Begierde in sich entdeckt hatten, sich auch selbst als Begehrender erkannte und darüber Scham empfand? Fragen wie diese haben wahrscheinlich dem Buch des ehemaligen Jesuiten M., der Studien in Theologie, semitischen Sprachen und Religionsgeschichte an der Gregoriana und an der Hebrew University absolvierte, 1985 als Literaturredakteur bei der „Los Angeles Times" eintrat und seit 1995 Prof. am Humanities Center der Claremont Graduate School in Kalifornien ist, seinen Platz in den Bestsellerlisten und auch den Pulitzer-Preis für Biographie 1995 eingetragen. Überwiegend enthusiastische Reaktionen vor allem der amerikanischen Kritiker auf ein Buch, das allein über Gott handelt, und zwar den Gott der Bibel, ohne alle mythologische, tiefenpsychologische oder sinnstiftende Aufladung, das sollte Theologen verwundern. Haben wir nicht schon genug über Gott geschrieben? Was hat M. anders gemacht?

M. schreibt eine *Biographie* über Gott. Er rekonstruiert die Lebensgeschichte Gottes aus den Schriften der hebräischen Bibel. Dabei legt er *drei Voraussetzungen* zugrunde: 1. Gott hat eine Geschichte, er ist nicht unveränderlich. Also läßt sich seine Geschichte auch beschreiben. 2. Die Bibel ist ein Stück Literatur, das sich „literarkritisch" (wie die Übersetzung etwas mißverständlich sagt) auf das Leben ihres „Helden" hin auslegen läßt (und nicht nur „textkritisch" auf die Intentionen der Autoren und die Bedingungen der Entstehung). 3. Da die Bibel ein literarisches Werk ist, ist es adäquat, sie vom Anfang zum Ende hin zu lesen, d. h. die Reihenfolge des Kanons ist für die Darstellung ausschlaggebend. M. hält sich an den jüdischen Tanach, der im Unterschied zum christlichen AT die Propheten vor den „Schriften" aufführt; dabei legt er die palästinische Fassung zugrunde, nicht die erweiterte der LXX. Er setzt voraus, daß die Redaktoren des Tanach „Überlegungen über die potentielle ästhetische oder polemische Bedeutsamkeit der Reihenfolge" (30) angestellt haben.

Mit seiner Gottesbiographie will M. ausdrücklich keine theologischen Interessen verfolgen; allerdings enthält das Buch genug implizite und explizite theologische Aussagen und muß die Reaktion der Theologie herausfordern. M. geht es vielmehr um eine Art *Archäologie des abendländischen Subjekts*, um die Freilegung der Ursprünge unseres Menschenbildes: angehalten zur beständigen *imitatio Dei* und über Jh.e aufs Intensivste konfrontiert mit den Texten der Bibel, ist der Mensch des jüdisch-christlichen Kulturraums tatsächlich „nach dem Bilde Gottes" erschaffen. Diese Prägung kann er auch dann nicht ablegen, wenn er aufgehört hat, an Gott zu glauben. Die dramatische Spannung der biblischen Gottespersönlichkeit setzt sich um in unsere Hochschätzung des komplexen, abgründigen Charakters gegenüber gradlinigen, langweiligen Leuten. Vielleicht ist es zuletzt sein Anspruch, die Ursprünge unserer verwickelten kulturellen Identität aufzudecken, der M.s Buch sein enormes Interesse verdankt.

M. geht *„naiv"* – d. h. nicht nach den Methoden der historisch-kritischen Exegese, allerdings auch nicht uninformiert über ihre Ergebnisse – an die Texte der Bibel heran. Er nimmt die Bibel beim Wort. Wenn es heißt ‚Gott sprach' oder ‚Gott machte', dann nimmt er das als die Worte und Taten des Protagonisten Gott, von wem und unter welchen Bedingungen es auch aufgeschrieben worden ist. Die Ergebnisse seiner fortlaufenden Bibellektüre sind verblüffend, und vor aller fachgelehrten Entrüstung sollte die Theologie dieses Expe-

riment einer *sui ipsius interpres*-Auslegung der Schriften auf sich wirken lassen. Gott erscheint als jemand, der sich selbst nicht kennt und die Wirkungen seiner Taten nicht abschätzen kann. Er erschafft den Menschen nach seinem Bilde, um Klarheit über sich zu gewinnen. Seine Biographie liest sich als die Geschichte eines Wesens, das keine eigene Persönlichkeit besitzt, sondern diese erst von seinen menschlichen Partnern borgen muß. So kommt es zu seiner Entwicklung, die zwar nicht nach den Stadien Jugend – Erwachsenenzeit – Alter verläuft, aber doch in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Erfahrungen mit der menschlichen Entwicklung vergleichbar ist und zu immer größerer Komplexität führt. Am Anfang hat er den Menschen nicht mehr mitzugeben als das, was er gerade an sich erfahren hat: Schöpferkraft und Fruchtbarkeit. Je mehr aber seine Geschöpfe eigenständig handeln, um so mehr neue Seiten lernt Gott an sich kennen. Jedes neue Eingreifen Gottes in die Geschichte hat für ihn *unabsehbare* Folgen. Was schlecht ist und was gut ist, was er tun und lassen darf, das erfährt er erst aus den Wirkungen seiner Taten. Erschreckend an ihm ist die „Aura der Macht, gekoppelt mit dem Fehlen jedes üblichen Hinweises darauf, wie diese Macht gebraucht werden könnte" (110). Gott macht Fehler, lernt aus seinen Fehlern, begeht wieder neue; er verändert sich und verwickelt sich zunehmend in unauflösliche Widersprüche. Er versucht, die neuen Seiten seiner Persönlichkeit mit seiner Geschichte in Einklang zu bringen, aber schließlich kann er seine Widersprüchlichkeit nicht mehr verbergen und zieht sich zuerst in das Geheimnis, dann in Schweigen und Abwesenheit zurück. Gott, gescheitert und im Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit für das menschliche Elend, verschwindet aus der Welt, ohne doch gestorben zu sein. Sein Volk bleibt sich selbst überlassen. Dies ist die aufregendste „theologische" These von M.: Das *Entschwinden Gottes* aus der Welt ist kein Ereignis, das erst in unserem Jh. stattfindet, es vollzieht sich bereits am Schluß des Tanach. Das neuzeitliche Bewußtsein ist gut biblisch, wenn es Gott verabschiedet. M.s Buch bietet, in dieser Perspektive gelesen, die Rechtfertigung für den modernen Atheismus und leistet für diesen die Aufarbeitung der religiösen Tradition.

In knappen Zügen soll M.s gedankenreiche, stilistisch immer glänzende (und auch brillant übersetzte) Darstellung nachgezeichnet werden. Schon bald nach der Erschaffung der Menschen gerät Gott in Wut über deren Fruchtbarkeit, d. h. über ihre *Gottähnlichkeit*. Eifersüchtig offenbart er sich zum ersten Mal als grausamer Zerstörer, sowohl gegenüber Adam und Eva wie bei der Flutgeschichte. Mit Abraham beginnt ein unwürdiges Gerangel um dessen Fortpflanzungsfähigkeit, die ihm Gott in besonderem Maße vorbehalten hat. Abraham verhält sich Gott gegenüber reserviert und will sich auf seine Bedingungen nur ungern einlassen; die von ihm verlangte Opferung Isaaks „hätte er vielleicht nie getan" (77), wenn Gott nicht klugerweise vorher eingelenkt hätte.

Bei Jakob und Joseph wandelt sich Gott zum persönlichen *Schutzherrn* der Familie, der sich größtenteils um das Arrangement von Schwangerschaften kümmert, während seine Schutzbefohlenen ihr Schicksal alleine meistern. Bei der Befreiung des Volkes aus Ägypten nimmt er Züge des Kriegsgottes Baal an (ohne dessen Sexualität). Nicht Mitleid ist es, was sein Exodushandeln motiviert, sondern die Demonstration seiner Macht und die Demütigung seiner Gegner. Sein Charakterbild enthält nun schon folgende Züge: Schöpfer – Zerstörer – persönlicher Gott – Krieger. In der Wüste erweist er sich als grausam, unberechenbar und versessen auf blutige Opfer. Nur die Beziehung zu seinem Freund Mose bringt ihn zur Mäßigung. Die Gesetzgebung am Sinai verpflichtet auch ihn auf die Einhaltung von Regeln am Maßstab der Gerechtigkeit, er wird berechenbarer. Im Buch Numeri dominieren Reizbarkeit, Quengeligkeit, Klage und Denunziation die Beziehung zwischen Gott und Israel (nur der Einfluß des klassisch-griechischen Gottesbildes habe diese Züge aus unserem Bewußtsein von Gott getilgt, merkt M. hier an, 159).

Das Deuteronomium kombiniert alle bisherigen Elemente Gottes zu einer erträglichen, konsistenten *Zusammenschau* und hat damit das biblische Gottesbild bis in die heutige Zeit bestimmt. Bis zum Ende von 2. Könige bricht diese Synthese nicht mehr auseinander, neu hinzu kommt aber: Gott entdeckt sich gegenüber Davids Sohn Salomo als Vater, d. h. er nimmt die Unwiderruflichkeit der Vater-Sohn-Beziehung gegenüber der revidierbaren Rolle als Bundespartner für sich in Anspruch (zu 2 Sam 7,2–17; 200), und er offenbart sich gelegentlich der Affäre von David und Batseba zum ersten Mal als der Schutz der Schwachen. Zum Ende der Königsbücher nimmt das Motiv des Zweifels an der Geschichtsmächtigkeit Gottes zu; das leise Säuseln, das Elia am Horeb hörte, bedeutet vielleicht auch „Skepsis gegenüber der Macht des Herrn" (214).

Nach dem Untergang von Samaria und Juda ist Gottes Projekt mit seinem Volk eigentlich gescheitert, die Bundesbeziehung beendet. Soll es einen neuen Anfang geben, muß sich Gott wiederum wandeln, und die Konditionen des Bundes müssen geändert werden. Die großen Propheten spielen – in einer Explosion der Metaphern – alle Möglichkeiten des neuen Anfangs durch. Gottes Worte an die Propheten zeigen ihn in einer *tiefen Krise*. Unvereinbares (Friedensreich und universale Zerstörung) steht beziehungslos nebeneinander. Deswegen spricht er nun erstmals (in Jes 40–66) von sich als einem Geheimnis. Zugleich mit seinen großen, neuen Verheißungen ist jetzt zum ersten Mal auch von der Liebe Gottes die Rede; er, dessen Charakter bisher nur von Teilnahmslosigkeit, Zorn und Mißvergnügen gekennzeichnet war, ist bereit, seine untreue Gattin Israel wieder aufzunehmen (275ff). Die „kleinen Propheten" – M. geht nur auf Haggai, Sacharja und Maleachi ein – belegen das Nichteintreffen von Gottes vollmundigen Ankündigungen. Die Zeit seiner *Abwesenheit* kündigt sich an. Die Psalmen vollziehen die Zähmung Gottes im Rahmen der Torafrömmigkeit, in den Sprüchen drängt sich menschlich-frauliche Weisheit vor und Gott tritt in den Hintergrund.

Den *Höhepunkt des göttlichen Dramas* erblickt M. im Buch Hiob. Der Gerechte konfrontiert Gott mit seiner satanischen Seite. Gott hat seine Unschuld endgültig verloren und muß hinfort schweigen. Was bei Hiob nur literarische Gestalt ist, wird bei Hesekiel als historische Möglichkeit angedeutet: Gott ist verantwortlich für die Leiden Israels! Nach Hiob vollzieht sich der gestaffelte Abschied Gottes. Im Hohenlied, bei Rut, dem Prediger und Ester ist er fast nicht mehr präsent. Bei Daniel wird er noch einmal als der „Alte an Tagen" sichtbar, müde und alt, der wohl das ganze Panorama der Weltgeschichte wie einen Film ablaufen läßt, aber sie nur noch durch seine Engel zu Ende führen will. Das Volk oder einzelne Personen – Ester, Daniel, Esra, Nehemia – nehmen jetzt selbst die Dinge in die Hand; sie tun das, was Gott früher gegenüber dem Pharao getan hat. Gott und die Menschen haben die Rollen getauscht, Gottvertrauen ist durch Selbstvertrauen ersetzt (430). M. spricht von der *„Einverleibung"* Gottes in das jüdische Volk und zieht selbst die Parallelen zum christlichen Gedanken der „Fleischwerdung": Mensch zu werden ist vielleicht das einzige, was Gott bleibt. Als letztes Buch des Tanach rekapituliert die Chronik noch einmal die ganze Geschichte, um in ihrem Schlußvers wieder in den Anfang des Buches Esra zu münden. Der Kanon wird zum Kreiskanon, dessen Kehrvers lautet: „er ziehe hinauf nach Jerusalem", bzw., in der liturgischen Fassung des späteren Judentums: Nächstes Jahr in Jerusalem. Die lange gehegte Entgegensetzung von biblisch-linearer versus mythisch-zyklischer Geschichtsauffassung wäre also irrig.

Nur ein Bruchteil der umwerfenden Ideen des Buches ist damit genannt. M.s Auslegungen führen tief in die Texte der Bibel hinein, lassen Ungeahntes entdecken, entfesseln eigenes Nachdenken außerhalb eingefahrener Bahnen. Darin liegt die Stärke seines Buches. Es ist, als hätte er die Bibel neu erfunden, und doch hat er nur das Ei des Kolumbus gefunden, diesen klassischen Text einmal *ohne jede gläubige Vorentscheidung* einfach als Literatur über Gott zu lesen. Das ist der erste Eindruck nach der Lektüre, der Anlaß zu höchstem Respekt vor dem Scharfsinn und der Originalität des Vf.s gibt. Ein zweiter Eindruck tritt sofort daneben: Das ist marcionitisch! Alles das, was der grandiose Häretiker Marcion im 2. Jh. über den Gott des Alten Bundes zu sagen wußte – daß er launig, unbeständig, zuweilen grausam, jedenfalls schwach und unfähig sei – findet sich bei M. wieder. Wie bei Marcion muß diese Auffassung nicht zu Antijudaismus führen (wenn auch für die Tradition der judenfeindlichen Motive sensible Ohren die Art und Weise, wie hier das Judentum als Religion ohne Gott decouvriert wird, kaum erträglich ist), vielmehr kann auch, und so scheint es in diesem Buch zu sein, der Respekt vor einem Volk, das eine solche Literatur hervorbringen konnte und damit lebt, mit jeder gelesenen Seite anwachsen. Aber wie Marcion selbst werden sich Christen durch M. gedrängt fühlen, ihre gläubige Zuflucht allein bei dem Gott Jesu Christi zu suchen, dem neuen und ‚fremden Gott'. Sind nicht im NT die düsteren und unerträglichen Seiten des atl. Gottes abgemildert oder ausgeschieden? So richtet sich die christliche Anfrage, die von dieser Gottesbiographie ausgeht, auf die sachliche Einheit des biblischen Kanons und die Möglichkeit, von dem „Gott der ganzen Bibel" zu sprechen.

Die Fragen an M. müssen bei seinem *Kanonverständnis* ansetzen. Die Grundlage dieser Biographie Gottes ist die Reihenfolge der Bücher im Tanach. Ihr Aufeinanderfolgen wird, bei allen eingestandenen Brüchen, auf die „Entwicklung" Gottes bezogen. M. erkennt darin die Abfolge Handeln – Reden – Schweigen; also hat die Reihenfolge für ihn eine immanente Logik. Ist es aber sinnvoll, aus der Zusammenstellung des Kanon irgendwelche Schlüsse auf seine sachliche Aussage zu ziehen? Hier geht es um die zur Zeit in der Bibelwissenschaft vieldiskutierte Frage nach der Adäquatheit eines „canonical approach". Wird die kanonische Exegese nicht nur auf die synagogale oder kirchlich-gottesdienstliche Leseordnung bezogen, sondern auf die Aufeinanderfolge der Bücher, dann muß dieser eine sachliche Bedeutung zukommen, die Gegenstand der Auslegung sein kann. Gäbe es keine erkennbaren sachlichen Kriterien für die Ordnung des Kanons, dann taugte sie nicht für inhaltliche Konstruktionen irgendwelcher Art. Man weiß, daß die verschiedenen Teile des Tanach zu unterschiedlichen Zeiten fertiggestellt und nach der Reihenfolge ihres Abschlusses zusammengestellt wurden, aber das besagt bekanntlich nichts über das Alter der Texte. In den Propheten finden sich zum Teil ältere Texte als im Pentateuch;

wenn M. also eine Weiterentwicklung (Gottes) nach der fortlaufenden Lektüre behauptet, auf welche Entwicklungsgeschichte außer der historischen stützt er sich? Die Psalmen umfassen eine weite Spanne von vorexilischer zu nachexilischer Zeit – wie können ihre Aussagen auf den Punkt ihres Vorkommens im Kanon beschränkt werden? M.s lapidare Bemerkung, die Redaktoren des Tanach hätten „Überlegungen über die . . . Bedeutsamkeit der Reihenfolge" (30) angestellt, muß überprüft werden, denn diese Überlegungen bilden das Substrat seiner Auslegung. All die geistvollen Überlegungen von M. über den Zusammenhang und die Abfolge der biblischen Bücher wären, so plausibel sie oft erscheinen, nichts als gegenstandslose Spekulation, falls ihr Gegenstand, eben die Bedeutsamkeit der Reihenfolge, nicht existiert. Damit wäre aber dem Projekt einer Gottesbiographie auf der Grundlage der Tanach-Abfolge der Boden entzogen.

Um was für eine Art von Buch handelt es sich bei dem, was zwischen den Buchdeckeln des Tanach vorliegt? Ist der Vergleich mit Shakespeares Hamlet, den M. häufig zieht, angemessen – einer planvollen Komposition, die dem Geist eines Dichters entspringt? Die Bibel enthält, das läßt sich mindestens sagen, in großer Vielstimmigkeit Niederschläge verschiedener Erfahrungen, die Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und aus ganz unterschiedlichen Situationen heraus mit Gott gemacht haben. Projiziert man nun, wie M. es tut, die Vielstimmigkeit der Erfahrungen auf die eine Person Gott und kommt dann zu dem Schluß, Gott sei eine zerrissene „multiple Persönlichkeit", so hat man die Bibel eben *als „Entwicklungsroman" eines „Helden"* aufgefaßt. Wenn nun dagegen eingewendet wird, daß die Bibel, nachdem sie einmal vorlag, fortlaufend und also im Sinne von M. gelesen werden konnte und darin ihre prägende Kraft für die Entstehung des abendländischen Charakters erhielt, so ist zu sagen: Weder die Synagoge noch die Kirche haben die Bibel so gelesen oder so zu lesen gelehrt. Wie hätte also die von M. rekonstruierte Biographie Gottes so wirkungsvoll werden können? Schließlich: Wenn die Gottesgeschichte der Bibel das Grundmodell für das europäisch-amerikanische Menschenbild abgegeben haben soll, dann doch wohl eher in der christlichen Version, von den zahlreichen außerbiblischen Einflüssen auf das Gottes-/Menschenbild gar nicht zu reden. Für diese gilt aber das Abfolge von Handeln – Reden – Schweigen nicht, schon gar nicht das Verstummen und Verebben Gottes am Ende. Ihre weltweite Verbreitung hat die Bibel vielmehr erst mit dem Bekenntnis erlangt, daß Gott in Jesus und an Jesus erneut gehandelt hat.

Zudem ist darauf hinzuweisen, daß M.s Projekt, die *ganze Bibel* (des AT) unter einem Gesichtspunkt zu erfassen, selbstverständlich gescheitert ist. Auch seine Bibelrezeption ist wie alle übrigen selektiv und lückenhaft, woraus ihm kein Vorwurf zu machen ist, was aber die Tragweite seiner Ergebnisse beschränkt. Zwei Ausfälle sind vor allem zu verzeichnen: alles, was in den Schriften über den *Geist Gottes* gesagt wird und spätestens ab dem Buch Richter einen integralen Bestandteil der Gotteserfahrung wiedergibt, hat M. nicht beachtet (so mißversteht er denn auch gerade das Buch Richter als die Geschichte marodierender Bandenchefs). Sodann hat M. die *Rolle der Tora* bzw. Gottes als Gesetzgeber zwar erwähnt, aber, gemessen am Umfang des diesbezüglichen Textbestandes, viel zuwenig beachtet. Wäre sie stärker ins Blickfeld getreten, hätte M. deutlicher die Persönlichkeit Gottes danach bestimmt, was der Inhalt seiner Gesetzesbestimmungen ist, dann hätten die Akzente seines Buches sehr viel anders gesetzt werden müssen. M. fliegt aber geradezu auf die Stellen, in denen Gott als grausam und unberechenbar erscheint. Das Buch Hiob ist für ihn der Höhepunkt des Tanach, nicht die Bestimmungen der Tora wie für die gläubigen Juden.

Von M.s „kulturanthropologischer" These über den Menschen als Bild Gottes bleibt nach Ausschluß des problematischen Entwicklungsgedankens nur übrig: Der Gott der Bibel ist nicht der unbewegte Beweger des Aristoteles. Der Gott der Bibel ist ein lebendiger Gott. Die Intensität, mit der M. Gottes Leben in allen Spannungen und Widersprüchen vor Augen führt, macht den Ertrag seines Buches aus. Auf seine Weise leistet er einen Beitrag zum Prozeß der Reinigung des christlichen Gottesbildes von metaphysischen Elementen und zur Entdeckung des biblischen Gottes. Mit seinen Ergebnissen löst er bei gläubigen Lesern und Leserinnen Unruhe, ja Erschrecken aus. Bleibt es nicht bei diesem Schrecken, wird er produktiv für eine Katharsis der christlichen Gotteslehre, dann kann auch die Theologie über dieses Buch froh werden.

Dortmund Thomas Ruster

Liturgie

Krummacher, Christoph: **Musik als praxis pietatis.** Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 157 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-525-57189-5

Die Veröffentlichung ist die „nahezu unveränderte Fassung einer Diss.schrift" (7) an der Univ. Rostock. Sie möchte „bis heute nachwirkende Engführungen der sog. kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung überwinden". Christoph Krummacher untersucht und interpretiert dazu u. a. die Musikanschauung *Luthers* und *Melanchtons*. „Unter Aufnahme der ästhetischen Kategorie des autonomen Kunstwerkes wird Kirchenmusik als spezifische Artikulationsmöglichkeit des Glaubens erschlossen, in der der Glaube seine Erfahrung praktisch werden läßt" (Buchrücken).

Der Vf. befaßt sich mit grundlegenden Aspekten der gegenwärtigen Kirchenmusik. Auf Grund seiner Analysen von bekannten oder im Abseits liegenden historischen Traktaten, kommt er zu neuen Bestimmungen in vielen Fragen, die die kirchenmusikalische Arbeit und die Diskussion zwischen Theologie und Kirchenmusik in den letzten Jahrzehnten bestimmt haben. Mit seiner erstaunlichen und oftmals befreiend wirkenden Offenheit im Denken räumt er viele überkommene Argumentationsketten beiseite, die aus der Denkweise der kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung stammen. Sie hatten einengende Hürden aufgerichtet, die das notwendige Gespräch nicht recht aufkommen ließen.

Oft wird natürlich Söhngen zitiert, hinterfragt, kritisiert, überwunden. Seit dessen umfassenden Arbeiten ist ja eigentlich keine aktuelle Theologie der (Kirchen-)Musik geschrieben worden. Dazu weist Krummacher neue Wege und Erkenntnisse.

Das Buch ist prägnant formuliert und in übersichtliche Kap. gegliedert. Die gekürzt zitierten Hauptüberschriften sagen bereits einiges aus: *I. Musikanschauung Luthers und Melanchthons; II. Rhetorik und Figuren bei Schütz; III. Autonomie und Funktionalität (Ästhetische Probleme der Kirchenmusik); IV. Theologische Perspektiven; V. Praxis des Glaubens.* Ich nenne einige der Ergebnisse seiner Untersuchungen aus den historischen Abschnitten. Sie geben oftmals Antworten auf Fragen der gegenwärtigen Diskussionen.

1. Luther sieht zwischen dem „schlichten Singen und dem kunstvollen Musizieren keinen grundsätzlichen Unterschied" (23) (. . . „natürliche Musik wird durch die Kunst geschärfet und polieret"). In seinem Denken geht es nicht nur um textgebundene Musik. Es schließt Instrumentalmusik mit ein. Er unterscheidet nicht prinzipiell geistliche und weltliche Musik. Bei ihm ist Musik eine umfassende Einheit. *2. Der Verkündigungsauftrag der Kirchenmusik* folgert das Primat des Textes über die Musik und begünstigte die Entwicklung von musikalischer Rhetorik und Figurenlehre. Hier geht es aber nicht um Regelerfüllung, sondern um Sinnerfüllung: „Die Aktualität solcher Musik besteht in einem Zugewinn an Spezifisch-Musikalischem." Josquins Wirkung beruht gerade darauf, daß er der Musik als Musik, nicht nur als Dienerin eines Textes, neue Erfahrungen ermöglichte (23). *3.* Nach einem an Luther orientierten Selbstverständnis der Kirchenmusik ist diese wohl im Gottesdienst verankert, „geht aber nicht in ihm auf" (38). Sie reicht als *praxis pietatis* ins gesamte Leben hinein, ist Folge des Glaubens. *4.* Von einem Theologen sollte man erwarten, daß er „Kenntnis der edlen Künste" besitzt, (sehr lesenswertes Zitat S. 39), „daß er in der Musica sich wohl versucht und geübt habe" (17). Ohne die „Dimension der ‚edlen Künste' (ist) Theologie kaum lebensfähig, weil sie sich sonst eines wesentlichen Bezuges auf das Leben in seiner Vielfalt beraubt" (39).

Fazit aus den historischen Untersuchungen ist eine oftmals neue Sicht, die der Kirchenmusik die Dimension des Ästhetischen zukommen läßt, gewichtiger als mancherorts heute praktiziert. Das setzt Maßstäbe. „Gesetz der Kirchenmusik kann nicht die Liturgie sein, sondern der Glauben" (143). In fruchtbarer Spannung von freier Kunst und funktionaler Bindung „muß sich die Musik aus Glauben je neu verantworten (und den) jeweils aktuellen Kunstanspruch kirchenmusikalisch integrieren" (50). Dies sind alles überzeugend dargestellte Erkenntnisse mit „Konsequenzen für die kirchenmusikalische Praxis" (93f) und die „Kirchenmusik im Gottesdienst" (146f).

Die praktischen Beispiele hierfür, die der Vf. anführt, kann ich nicht als allgemein verbindlich empfinden. Die Übertragung dieser Erkenntnisse in die eigene Arbeit muß jeder in persönlicher Eigenverantwortung versuchen im Gegenüber zu der jeweiligen Gemeinde und den anderen Verantwortlichen. Dabei ist in der Auswahl der Kirchenmusik (inklusive der Gemeindelieder) „größte Sorgfalt" nötig (149). Durch Analysen kann die Eignung untersucht werden. Ein glänzendes Beispiel dafür legt der Vf. mit Mendelssohn vor (Orgelsonate f-Moll, S. 145f). Für die Kirchenmusik im Gottesdienst soll der „Funktionalität und der Autonomie der Musik Geltung verschafft werden". Es darf dem Kirchenmusiker nicht genügen, ein „eigenes, neben dem Gottesdienst herlaufendes musikalisches Programm", (147) zu bestreiten. Kirchenmusik ist „Praxis des Glaubens, der in der Unruhe des Heiligen Geistes lebt": *Praxis pieta-*

tis. Ein hoher Anspruch und zugleich eine große, aktuelle und lohnende Aufgabe. Die gut hundertfünfzig S.n des Traktates erfordern Konzentration beim Lesen. Den Inhalt sollte man zur Kenntnis nehmen und umsetzen. Sehr empfehlenswert!

Erlangen Walter Opp

Schützeichel, Harald: **Die Feier des Gottesdienstes.** Eine Einführung. Düsseldorf: Patmos 1996. 326 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3-491-77983-9

Eine Einführung in die *Feier des Gottesdienstes* nach der Erneuerung durch das 2. Vatikanische Konzil darf zu Recht Aufmerksamkeit über den Kreis der Fachtheologen hinaus finden. Denn wer nicht auf die großen Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft zurückgreifen will (vgl. ThRv 92 [1996], 181–194), fand eine allgemeine Information über den Gottesdienst innerhalb der katholischen Kirche bisher allein in dem 1985 erschienenen „Grundriß Liturgie" von Adolf Adam. Harald Schützeichel, Studienleiter an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, möchte mit dem hier anzuzeigenden Buch „Mut machen, in Rückbindung an die biblischen Quellen die tradierte Gottesdienstpraxis zu hinterfragen, Sinnvolles zu behalten, Überholtes aufzugeben und unvoreingenommen neue gottesdienstliche Feierformen zu entwickeln, die der Lebens- und Glaubenssituation des Menschen im ausgehenden 20. Jh. angemessen sind" (13).

Nach einer *Grundlegung über das Verständnis des christlichen Gottesdienstes* (15–41) handelt S. über *Ausdrucks- und Wahrnehmungsformen* (42–82) und beschäftigt sich eingehend mit den *Elementen gottesdienstlicher Feiern* (83–128). Raum und Zeit, wesentliche Koordinaten menschlicher Existenz, prägen auch die Liturgie. *Liturgische Feiern im Jahreslauf,* aber auch abhängig von Woche und Tag, werden ebenso vorgestellt (129–178) wie die *Gottesdiensträume und Kirchenbauten,* die immer auch Ausdruck eines bestimmten Liturgieverständnisses waren (179–201). Erst vor diesem Hintergrund wendet sich Vf. den konkreten Feierformen zu und handelt über *konkrete gottesdienstliche Feiern* (202–314). Ausgangspunkt sind für S. immer anthropologische Grundlagen. Klar benennt er aktuelle Anfragen und gibt eine für eine Einführung angemessene Auswahl grundlegender bzw. weiterführender Literatur an.

Der Informationsgehalt über die liturgischen Ordnungen der Gegenwart und grundlegende Strukturen gottesdienstlicher Feiern ist hoch. Kleinere Korrekturen und Ergänzungen im engeren liturgiekundlichen Bereich wären leicht möglich. Beispielsweise gehört das Gehorsamsversprechen, das Vf. von der Priesterweihe her kennt, auch zur Diakonenweihe (50); Tänze sind tatsächlich belegt für Primizfeiern, nicht aber für die Priesterweihe (58); auch ist der Karsamstag kein Tag ohne Gebet und Liturgie (70, mit Verweis auf Schellenberger) und das Vaterunser wird in der Vesper ohne Doxologie gesprochen (87). S., der grundsätzlich die Bedeutung der Hochgebete in den Sakramentenfeiern zu Recht herausstellt, zieht daraus jedoch bei der Ehe nicht die Konsequenz und spricht fraglos von den „sich das Sakrament gegenseitig spendenden Brautleuten" (276).

Doch sind es nicht die liturgiekundlichen Aspekte, die den Wert dieser Einführung erheblich schmälern. Denn gravierende Bedenken sind anzumelden gegen die Ekklesiologie und Sakramentenlehre, die hinter den Ausführungen des Vf.s stehen und immer wieder auch thematisiert werden. Rez. jedenfalls hat den Eindruck, daß S. für das Sakrament des Ordo und das ordinierte Amt in der Kirche kein Verständnis hat (vgl. schon S. 21f). Natürlich muß eine Einführung auswählen und natürlich wird jeder Rez. mit Leichtigkeit Inhalte benennen können, die aus seiner Sicht trotz aller notwendigen Beschränkung nicht hätten fehlen dürfen. Doch dürfte es dennoch für diese Einführung symptomatisch sein, daß über die Feier der Ordinationen nicht gehandelt wird. Schon bei der Lektüre der ersten zweihundert S.n drängt sich die Frage auf, was Vf. im letzten Teil wohl zu diesem Sakrament zu sagen weiß. Das Schweigen ist auch eine Antwort auf diese Frage.

Maßgeblich für zahlreiche Urteile dürfte der durchgehende Versuch sein, die Gegenwart allein am biblischen, faktisch jedoch auch hier nicht am ganzen biblischen Befund zu messen. Daß Entwicklung in der Kirche nicht einfach reversibel ist, sondern durchaus auch klärenden Charakter hat, scheint für S. kaum denkbar. Daß Frauen Gemeindeleiterinnen waren und daß sie in der frühen Kirche auch der Eucharistie vorgestanden haben, wird – trotz aller historischen Unsicherheit – vorausgesetzt. Und daß dies über Jh.e hinweg eine allgemeine Wirklichkeit war, suggeriert S. zumindest, wenn er konstant von „dem / der Gottesdienstleiter / in" spricht und im Blick auf die Eucharistiefeier beispielsweise formuliert: „Erst ab dem 3. Jh. bildeten sich zunehmend Gebetsformulare aus, die dem / der Leiter / in des Mahles primär als Hilfe dienen sollten" (230). Über die undifferenzierten und pauschalen Urteile kann man sich gelegentlich nur wundern, etwa wenn es heißt: „Die tridentinische Messe hatte von ihrer Struktur, ihrem äußeren Ablauf wie von der dahinter stehenden Theologie den Bezug zum biblischen Herrenmahl verloren" (247).

Aufmerksamkeit verdienten auch die *Ausführungen über die Ehe* sowie über die von S. vorgeschlagenen *Segnungen für wiederverheiratete Geschiedene, nichteheliche Lebensgemeinschaften und homosexuelle Paare* (269–282). Obwohl hier auch anthropologisch noch lange kein Konsens existiert, zieht S. munter Konsequenzen. Was kirchlich rezipiert oder auch rezipierbar ist, scheint S. nicht zu stören. Es ist ja offensichtlich nur die vielfach zitierte „Amtskirche" (wobei schillernd ist, was sich dahinter verbirgt), die noch nicht verstanden hat, was sinnvoll oder unsinnig ist.

Manche Überlegung und Anregung des Vf.s könnten als wissenschaftliche These durchaus diskutiert und vertieft werden. Aber eine Einführung in die Feier des Gottesdienstes steht doch auf unsicherem Boden, wenn ihre Darstellung auf solchen Voraussetzungen basiert. Denn der theologisch Unkundige wird nur mit Mühe das Gesicherte vom Hypothetischen, das Verbindliche vom Prospektiven trennen und am Ende aus all diesem sich das Bild der nachkonziliar erneuerten Liturgie machen können. Rez. bedauert, dieses für eine Liturgiekunde an sich notwendige Buch nicht einfach allen empfehlen zu können, die den Gottesdienst der katholischen Kirche kennenlernen und innerhalb dieser Kirche verantwortlich mitgestalten wollen.

Linz Winfried Haunerland

Moraltheologie

Gruber, Hans-Günter: **Familie und christliche Ethik.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 197 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-534-11608-9

Trotz der enormen Anstrengungen seitens der Religionspädagogik, das Kind in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen als Subjekt des Glaubens ernst zu nehmen, konzentrierte sich die Reflexion des persönlichen Nahraums in der theologischen Ethik einerseits auf Fragen der Schwangerschaft, andererseits auf Partnerkonstellationen und ihre Probleme. Wie Kinder Beziehungen verändern, welche Prozesse sie innerhalb des „Systems" Familie auslösen und welche Aufgaben hierbei von den Beteiligten zu bewältigen sind, wurde weniger bedacht. Dabei sind es gerade die Familien, die die Wucht der gesellschaftlichen Veränderungen zu spüren bekommen und denen stillschweigend deren Abfederung und Kompensation abverlangt wird. Weil nun aber Partnerschaft, Sexualität und Kinderhaben heute tendenziell trennbar geworden sind – mag man dies auch beklagen! –, reicht es nicht mehr, Familie als Nebenthema von Ehe zu artikulieren.

Diesem Desiderat, Familie als eigene Wirklichkeit zu behandeln, entspricht das Buch des jungen Münchner Moraltheologen Hans-Günter Gruber, der 1994 seine Habil.schrift über christliche Ehe in moderner Gesellschaft in einer Monographie vorgelegt hatte. Zweifellos bleibt auch Gruber in seinem neuen Buch bei der Überzeugung, daß Ehe von ihrem Telos her auf Familie zielt und daß Familie auf Ehe aufbaut – so sehr sogar, daß Familie ohne Ehe als alternative Möglichkeit nur genannt, nicht aber eigentlich diskutiert wird (73f), aber die Architektur des Themas und die Frage-Zugänge entfalten im Endeffekt doch ihre eigene Dynamik und bewirken ein eigenes Profil.

Um *Situation, Bedingtheiten und Handlungsspielräume* für Familie im Kontext der heutigen sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit zu erkennen, aber auch ihre Gesetzmäßigkeiten und ihre Bedeutung für die Person, hält es Vf. für unverzichtbar, die Auskünfte der Human- und Sozialwissenschaften einzuholen. Zu diesem Postulat bekennt er sich nicht nur methodologisch (59f), sondern löst es auch in einem ganzen Kap. (4–58) überzeugend ein. Dabei bedient er sich durchgängig dreier sozialwissenschaftlicher Theoreme, nämlich *Pluralisierung, Individualisierung und Modernisierung.* Gerade in den unpathetisch referierenden Passagen wird immer wieder blitzlichtartig deutlich, wie wichtig es ist, dort, wo sittliche Normen offiziell eingefordert bzw. nicht der Norm entsprechendes Verhalten kritisiert wird, zunächst einmal gelassen hinzuschauen und zu verstehen, was sich hier abspielt. In diesem Sinn Bedenkenswertes findet sich u. a. auf den S.n 11 (Anm. 24), 27f, 36, 47, 69, 77, 170f, 175.

Die eigentlich ethische Struktur entwickelt der Vf. im Anschluß an *Korffs Normentheorie.* Diese sieht alles menschliche Sozialverhalten grundlegend strukturiert durch Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß die Konturen des familialen Ethos (Entschiedenheit, Hingabebereitschaft, Hoffnung) aus dem allzu groben und in der Praxis zu riskanten Selbstüberforderungen führenden Entweder-Oder von Egoismus und Selbstlosigkeit herausgenommen ist. Die nähere Entfaltung und Konkretisierung dieser *struktuellen Zusammenhänge* und der Gegeben-

heiten der konkreten Gesellschaft und ihrer (ambivalenten) Wertvorstellungen füllt fast ein ganzes Kap. (113–149).

Als *Sinn- und Zielhorizont*, der diesen Einsichten erst ihre ethisch-normative Qualität verleihen kann und damit die Voraussetzung für ihre weitere Konkretisierung zu Einzelnormen schafft, geht Vf. dezidiert vom christlichen Glauben aus. Er ist sich dabei bewußt, daß es Alternativen gibt und erkennt auch im Wertepluralismus die Möglichkeit eines gewissen Konsens „hinsichtlich bestimmter, das Zusammenleben gewährleistender Werte und Selbstbestimmungen" (61). Seine Absicht ist nicht, die Überlegenheit des mit dem christlichen Glauben verbundenen Verständnisses von Familie darzulegen, sondern vielmehr „ein christliches Verständnis der Familie zu entwerfen, das den gegenwärtigen sozialen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen entspricht" (61). Was unter dieser Zielsetzung an biblischen, systematischen und theologiegeschichtlichen Perspektiven entfaltet wird, ist gehaltvoll und zeugt von eigenständigem Theologietreiben. Andererseits muß es jemanden, der skeptischer eingestellt ist oder biographisch entstandene Vorbehalte zu überwinden hat, stark postulatorisch wirken. Dieser postulatorische Tenor setzt sich auch später dort fort, wo in der Darstellung des Ethos der christlichen Familie häufige Stilisierungen wie „der (gläubige) Christ" und „das christliche Verständnis" bzw. indikativisches Sprechen fast etwas Beschwörendes enthalten (z. B. 116–119, 121, 125, 129): Wer kann sich für seine eigene Person des Glaubens eigentlich so eindeutig gewiß sein? Und könnte diese Redeweise in solcher Häufigkeit nicht auch als Abschwächung und Verzicht auf den Humanitäts- und Vernunftsanspruch begriffen werden, der ja (auch nach der Meinung des Vf.s) noch darin impliziert ist. Ausdrücklich positiv hervorgehoben zu werden verdient in diesem Zusammenhang aber die nicht bloß faire, sondern auch redliche Darstellung der innerkirchlich umstrittenen Komplexe *Empfängnisverhütung* (79–81, 138–141) und *Scheidung/Wiederverheiratung* (166–176).

Das spezifische Profil, das das vorliegende Buch am meisten von den anderen theoretisch-ethischen Abhandlungen über Ehe, Familie und Familienpolitik unterscheidet, ist das, was aus der Perspektive und – deutlich spürbar – aus der praktischen Erfahrung der Vorbereitung, Begleitung und Beratung beigetragen wird (95–99, 127–130, 161–169). Hier wird nämlich nicht nur über die Möglichkeit konfliktreicher Verwicklungen, die Unverzichtbarkeit der Fähigkeit, streiten und Probleme lösen zu können, sowie über die Realität von Trauerarbeit in Beziehungen authentisch informiert, sondern obendrein hilfreich eine Fülle von Literatur erschlossen, in deren Menge und Vielstimmigkeit ansonsten jeder Nichtfachmann zu ertrinken drohte.

Insgesamt ist dem Vf. ein gediegenes Buch gelungen. Dessen Grundtenor ist ausgesprochen hoffnungsfroh und optimistisch. Allenfalls die Ausführungen zum Alter sind ein bißchen kurz und vom Beitrag der Familie zu einer heute doch so nötigen Kultur des Sterbens liest man nichts. Es zeugt für die Sorgfalt des Vf.s, daß der Drucksatz so gut wie fehlerfrei ist (lediglich S. 61 müßte es im Zitat aus Ps 143 wohl heißen „*Aller* Augen . . ."). Die Sprache ist durchweg klar und verständlich; es fällt allerdings auf, daß das sozialwissenschaftliche und das familienpolitische Kap. nüchterner sind als die beiden theologischen und ethischen Kap. dazwischen, wo man manchmal den Eindruck haben könnte, die christliche Liebe sei ein Generalschlüssel für jedes alte und neue Problem. Doch sind damit sicherlich auch Fragen des persönlichen Geschmacks berührt.

Saarbrücken Konrad Hilpert

Christliche Sozialwissenschaften

Dölken, Clemens: **Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik.** Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik. – Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck) 1992. XIV, 328 S. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 77), Ln DM 98,00 ISBN: 3-16-145900-8

Die vorliegende Untersuchung, die an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fak. der Univ. Münster als Diss. angenommen wurde, liefert eine wissenschaftliche Analyse der Diskussion um die soziale Marktwirtschaft in Deutschland zwischen den Vertretern der Katholischen Soziallehre und des Neoliberalismus. Unter Berücksichtigung der neueren Ergebnisse der Wissenschaftstheorie, der Neuen Politischen Ökonomie (= NPÖ), der Institutionenökonomik sowie der katholischen Moraltheologie gelangt Clemens Dölken zu einer Neubewertung, welche die nennenswerten Fragestellungen und Probleme der Kontroverse in den 50er und 60er als Scheinprobleme erweist. „Das Urteil hinsichtlich der Vereinbarkeit von katholischer Sozialtheorie und liberaler Ökonomik bzw. Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus lautet demnach nicht wie gegen Ende der alten Diskussion: ‚Im Prinzip: Nein.', sondern: ‚Im Prinzip: Ja'." (Vorwort IX)

Im *ersten Teil* der Untersuchung referiert der Vf. auf der Basis des naturrechtlichen Ansatzes der Katholischen Soziallehre zunächst die grundlegenden Kritikpunkte der Vertreter der Katholischen Soziallehre am Neoliberalismus: 1. Kritik an dem Deismus; 2. Methodologische Kritik bezüglich der Erkenntnis-, der Wirtschafts- und der Handlungstheorie; 3. Kritik an der subjektivistischen Wertlehre; 4. Kritik an dem Individualismus; und 5. Kritik am Wettbewerbsmodell. Daneben werden die ansatzweise vorhandenen argumentativen Übereinstimmungen bei der normativ-ethischen Begründung des Privateigentums, bei der Interpretation des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzips und bei der Diskussion um die Verwirklichung des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit aufgezeigt.

Die Kritikpunkte werden im *zweiten Teil* sodann einer eingehenden Kritik unterzogen, die mit der Feststellung von Mängel in der Theoriebildung sowohl der Katholischen Soziallehre und als auch des Neoliberalismus abschließt. Beide Disziplinen weisen im Lichte der modernen Wissenschaftstheorie und der wissenschaftlichen Ethik theoretische Defizite auf. Dies betrifft zum einen die erkenntnistheoretische Kontroverse, die ihren Ausgang bei dem mittelalterlichen *Universalienstreit* nimmt und zu der Frage nach der adäquaten Erfaßbarkeit sowohl der empirischen Wirklichkeit als auch der Wertsachverhalte führt. Zum anderen wird von beiden Seiten ein systematischer Lösungsansatz zur Klärung der normativ-ethischen Streitpunkte verfehlt, weil bei der Theoriebildung metaethische Fragen nicht von normativ-ethischen Fragestellungen getrennt werden und eine Reflexion über die ethische Normierungstheorie, die der jeweiligen Argumentation zugrunde liegt, nicht stattfindet. Diese methodische Verwirrung macht der Vf. beispielhaft deutlich an der sog. *naturrechtlichen Argumentation* in der Katholischen Soziallehre, mit der undifferenziert einerseits in der Metaethik die erkenntnistheoretische Position des Kognitivismus und andererseits in der normativen Ethik die deontologische Schlußfigur „unerlaubt, weil naturwidrig" bezeichnet wird.

Im abschließenden *dritten Teil* kommt der Vf. auf Möglichkeiten für eine Integration der beiden Theorieansätze zu sprechen. Er legt dar, daß das neoliberale Modell der Wirklichkeit durch die Berücksichtigung der Erkenntnisse der Institutionenökonomik und der NPÖ eine progressive Problemverschiebung erfahren hat, wodurch die oben angeführten fünf Kritikpunkte der Katholischen Soziallehre am Neoliberalismus – insofern sie berechtigt waren – nunmehr sich als gegenstandslos erweisen. Demgegenüber hat die katholische Soziallehre den Entwicklungsstand der modernen katholischen Moraltheologie nicht aufgenommen. Er schlägt daher eine Neukonzeption der katholischen Sozialtheorie vor auf der Basis einer *teleologischen Normierungstheorie*, wie sie in Deutschland z. B. von B. Schüller entwickelt worden ist, und die im Laufe der Untersuchung als mit der liberalen Argumentationsweise der modernen Ökonomie kompatibel nachgewiesen wurde. Er resümiert: Es „bietet sich auch von der neueren Moraltheologie ein methodologisch individualistischer Weg an, sozialethisches Sollen zu konzipieren, der der liberalen Argumentationsweise kompatibel ist. Von der katholischen Sozialtheorie aus ist dieser Weg von der Konzeption der teleologisch ausgelegten Forderung universellen Wohlwollens, von der Goldenen Regel oder der Universalisierbarkeitsforderung her zu beschreiten, was methodologisch individualistisch bleibt." (285) Denn eine teleologische Begründung von Normen ist für den Vf. kongruent mit der Vorgehensweise der neueren Vertragstheorie und der ökonomischen Rekonstruktion von Moralbegründung durch den amerikanischen Ökonomen J. M. Buchanan oder den deutschen Ökonomen und Ethiker K. Homann.

Dem Vf. gebührt das Verdienst, sich als einer der ersten Fachvertreter der Katholischen Soziallehre und der modernen Ökonomie in einer interdisziplinär angelegten Arbeit wissenschaftlich mit der metaethischen und normativ-ethischen Argumentationsweisen der Katholischen Sozialehre, der katholischen Moraltheologie und der liberalen Ökonomik im Vergleich auseinandergesetzt zu haben. Die Arbeit bewegt sich durchweg auf einem fachlich hohen Anspruchsniveau und vermittelt grundlegende Kenntnisse in allen drei Disziplinen. In methodischer Hinsicht ist vor allem hervorzuheben, daß der Vf. sich stets um terminologische und methodische Klarstellungen bemüht und sich als ein Kenner der jeweiligen Fachterminologie und der fachtypischen Argumentationsstruktur ausweist. Dem aufmerksamen Leser wird dadurch eindrucksvoll vor Augen geführt, daß in methodischer Hinsicht durch eine eindeutige Zuordnung der ethischen Streitfragen zu der metaethischen oder der normativ-ethischen Argumentationsebene und in terminologischer Hinsicht durch die wissenschaftlich saubere Klärung einer Vielzahl von semantischen Einzelfragen sich zahlreiche Streit- und Kritikpunkte sogleich als Scheinprobleme erweisen. Vermeintlich unüberwindliche sachliche Widersprüche zwischen der Katholischen Soziallehre und dem Neoliberalismus stellen sich als Ergebnis methodischer und/oder terminologischer Unzulänglichkeiten in der theoretischen Grundlegung heraus. Dies wird besonders anschaulich vom Vf. demonstriert bei der Untersuchung der in der Theoriebildung der katholischen Sozialtheorie konstitutiven Ausdrücke wie „Naturrecht", „Individualismus", „Subjektivismus", „Freiheit", „Gemeinwohl" und „soziale Gerechtigkeit".

Bemerkenswert an der Untersuchung ist insbesondere die vermittelnde Rolle, die von dem Vf. den wissenschaftlichen Leistungen und Ergebnissen der neueren Moraltheologie und der darin berücksichtigten Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ethik eingeräumt

wird. Denn erst unter Berücksichtigung der moraltheologischen und -philosophischen Instrumentariums gelingt ihm der exakte Nachweis einer prinzipiellen Vereinbarkeit von Katholischer Sozialtheorie und liberaler Ökonomik.

Damit wird von dem Vf. zugleich ein Desiderat für jeden interdisziplinären Dialog auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialethik offengelegt. Während im Zentrum der Arbeit der Ökonomen – nach eigenen Angaben – die *Implementationsstrategien* stehen, d. h. die Frage „wie sich die Solidarität aller unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung bringen läßt" (K. Homann / F. Bloome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 16), muß für eine Katholische Sozialtheorie auch der systematisch vorgeordnete Theoriekomplex, die normativ-ethische Begründung von Normen und die metaethische Reflexion der ethischen Argumentation sowie eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung und Logik von ethischen Wörtern und Aussagen, ein Anliegen sein. Sie hat auf der traditionellen metaethischen Basis eines naturrechtlichen Ansatzes und einer teleologischen Argumentation in der normativen Ethik einen originären Beitrag zur Wirtschafts- und Sozialethik zu leisten.

Salzburg Joachim Hagel

Schramm, Michael: **Der Geldwert der Schöpfung.** Theologie – Ökologie – Ökonomie. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 302 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-78132-4

Ausgangspunkt der Habil.schrift für das Fach Theologische Ethik des mittlerweile als Prof. für Christliche Sozialwissenschaften in Erfurt tätigen Vf.s ist die Problemstellung, daß innerhalb der Theologie zwischen Schöpfungstheologie, individualethischen Reflexionen und sozialethischer Strukturenanalyse bisher keine systematische Verbindung hergestellt wurde. Dieses Desiderat soll mit der vorliegenden Untersuchung aufgearbeitet werden.

Der Vf. geht so vor, daß er in einem *ersten Abschnitt* zunächst unter dem Stichwort *Wahrnehmung* sein methodisches Konzept entfaltet und mit Aisthetik und Anaisthetik die Begrifflichkeit entwickelt, die für die weitere Untersuchung leitend ist. Instruktiv ist die entfaltete „Wahrnehmungstheorie" insbesondere hinsichtlich religiös-ethischer Erfahrungen. Zuwenig wird reflektiert, ob, wann und wieweit es sich um intersubjektiv vermittelbare und überprüfbare Wahrnehmungen handelt, die allein Bedeutung für die Gestaltung der Gesellschaft haben können.

Im nächsten Schritt behandelt er dann unter dem Stichwort *Naturaisthetik* schöpfungsethische Perspektiven. In diesem Abschnitt stellt er gegen ein in der katholischen Moraltheologie und Soziallehre lange dominierendes essentialistisches Naturrecht heraus, daß ethische Normen nicht immer schon gegeben sind und allenfalls deutlicher erkannt werden, sondern Normen von Menschen kreativ entwickelt werden. S. verteidigt gegen moderne Infragestellungen (Hayek), daß im Gefolge der sozialen Frage des 19. Jh.s die Problematik mit *„Sozialer Gerechtigkeit"* auf den Begriff gebracht wurde. Für die heutige ökologische Fragestellung schlägt er den Begriff *„Schöpfungsgerechtigkeit"* als angemessen vor.

Im *dritten Abschnitt* behandelt er dann *die Rolle des Geldes in einer modernen Gesellschaft*. Dabei geht er auch auf theologische und philosophischen Geldkritiken ein, die z.B. den Übergang von materiellem Geld (Gold) zum abstrakten Papiergeld als negativ bewerten. Wenn man die Gier nach Gold als wesentliches Motiv der spanischer Eroberer in Lateinamerika in einer Null-Summen-Konstellation ansieht, muß man Papiergeld als ein gesellschaftliche Positiv-Summen-Spiele ermöglichendes Instrumentarium sozialethisch positiv werten. Ihr kommt eine wichtige *Pazifizierungsfunktion* zu, was S. nicht berücksichtigt.

Im *vierten Abschnitt* geht er darauf ein, daß in einer modernen Gesellschaft mit relativ autonomen Subsystemen jeder Versuch einer *Vermittlung von Ökologie und Ökonomie* diesem Systemcharakter Rechnung tragen muß, so daß reine Appelle an Individuen fruchtlos bleiben müssen.

Der *fünfte Abschnitt* stellt dann das breit angelegte wichtige sozialethische Kapital dar. Dort wird zunächst *das systematische Verhältnis von Ökonomie und Ethik* behandelt, wobei er im Gegensatz zur früheren moraltheologischen Tradition eine Überordnung der Ethik über die Ökonomie ablehnt, und sich für einen gleichberechtigten Dialog als allein der Gegenwart angemessen ausspricht. Im Anschluß daran behandelt er zunächst die Demokratietheorien von John Rawls und James Buchanan, wobei Rawls wegen der in der „Theorie der Gerechtigkeit" angelegten „Option für die Armen" für Theologen besonderes Interesse verdient. Anschließend stellt er die Vermittlung dieser beiden Konzeptionen durch Karl Homann dar, wobei er – bei allgemeiner Zustimmung – zutreffend darauf verweist, daß Homann sein oberstes normatives Kriterium, nämlich daß eine gerechte Ordnung für alle Menschen ausnahmslos zustimmungsfähig sein muß, nicht (ökonomie-)immanent begründen kann. Demokratie hat für die Sozialstrukturenethik der modernen Gesellschaft höchsten Stellenwert, in der von S. näher behandelten Fragestellung vor allem im entschiedenen Zurückweisen von Vorstellungen einer *„Öko-Diktatur"*. Anschließend wird die umweltökonomische Problematik anhand der ökonomischen Standardliteratur sehr breit dargestellt. Besonders in diesem Abschnitt, in dem er einige didaktisch durchaus sinnvolle Veranschaulichungen aufnimmt, wird deutlich, daß der Vf. Teile des Manuskripts – wie in der Einleitung erwähnt – als Vorlesung in Erfurt bereits vorgetragen hatte.

Abschließend geht der Vf. auf den für eine Theologische Ethik wichtigen systematischen Zusammenhang von Sozialstrukturen- und Individualethik ein und zeigt auf, daß vormoderne Theorien (z. B. Hans Jonas) den Systemcharakter verfehlen, reine Systemethik aber nicht sichtbar machen kann, wie ohne Wertbewußtsein und Handeln von Individuen Systeme geändert werden können.

Dem Vf. ist es gelungen, die moderne gesellschaftsvertragliche und institutionenökonomische Debatte für eine *Christliche Sozialethik* zu rezipieren. Er hat sich eingehend in moderne sozialphilosophische und umweltökonomische Fragestellungen eingearbeitet, ohne allerdings innovative Anstöße für die Umweltökonomie zu bieten. Die Wahl dieser Perspektive als sozialwissenschaftlich-sozialphilosophisches Vermittlungsinstrumentarium begründet er zutreffend in Auseinandersetzung und Abgrenzung mit der soziologischen Systemtheorie Luhmanns und der Apelschen/Habermasschen *Diskursethik*.

Ein weiterer wichtiger Beitrag der Untersuchung ist, daß der Vf. allen in Theologie und Ökonomie verbreiteten vorschnellen Harmonievorstellungen über die Versöhnung von „Mensch und Natur" oder „Ökonomie und Ökologie" widerspricht und von konfliktiven Elementen, und nicht vollständig zu beseitigender Widerstreiten spricht, z. B. weil Menschen für ihre Ernährung auf Tiere, zumindest aber auf Pflanzen angewiesen sind. Auch gesellschaftliche Konflikte sind in einer pluralistischen Gesellschaft nicht immer durch Diskurse zu lösen, sondern durch demokratische Prozeduren zu regulieren.

Kritisch ist anzumerken, daß in den Passagen, in denen Kontroversen innerhalb kirchlicher Diskurszusammenhänge (etwa mit Befreiungstheologen) erwähnt werden, deren Einwände nicht systematisch aufgegriffen und eingehender argumentativ widerlegt werden, sondern relativ kurz in Fußnoten abgehandelt werden. Hier wäre an einer oder der anderen Stelle eine nähere Auseinandersetzung wünschenswert gewesen. Weiterhin wäre es sinnvoll gewesen, zu den angesprochenen Themen, die bisherige Reflexion der katholischen Soziallehre stärker zu berücksichtigen und die weiterführende Position der Autoren davon abzuheben.

Die Untersuchung ist optisch gut aufbereitet und weist nur geringere formale Mängel (z. B. fehlt im Literaturverzeichnis die Angabe zu Anzenbacher 1992) auf. Sie stellt einen wichtigen Beitrag zur Fortentwicklung der theologischen Ethik dar.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Religionswissenschaft

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1992. 220 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 7), kart. DM 37,80 ISBN: 3-85264-398-8

Der Bd sammelt die Referate der *6. Religionstheologischen Studientagung*, die die Theol. Hochschule St. Gabriel als Gesprächsforum islamischer und christlicher Theologen seit 1977 angeboten hat. Von den sieben Beiträgen stammen drei von Muslimen, der Rest von Christen; außerdem werden die Texte der gemeinsamen Gebetsstunde sowie die Gruß- und Eröffnungsreden abgedruckt.

Das Thema hat sich als der gemeinsame Nenner für die Anthropologie der beiden Religionen herausgestellt. Beide wissen sich als *Hörer des Wortes*, wie der Münsteraner Religionswissenschaftler A. Th. Khoury im Einleitungsreferat zeigt. Im Detail gehen diesem theologischen Topos von islamischer Seite M. Zakzouk (Kairo), von der christlichen der Neutestamentler J. Roloff nach. Hier zeigen sich auch bereits fundamentale Differenzen: Wer hat die abschließende und unüberholbare Weisung Gottes mit letzter Verbindlichkeit verkündet? Was geschieht mit dem, der sie nicht im Glauben annimmt? Die Antwort auf diese Fragen ist letztlich die Entscheidung für oder gegen Christus, für oder gegen den Prophetenstatus von Mohammed. Während die gerade genannten Arbeiten weitgehend religionsimmanent vorgehen, versucht der Freiburger Dogmatiker G. Greshake, Christentum und Islam besser in den Dialog zu bringen. Gemeinsam ist beiden, daß der Hörer des Wortes Gottes diesem selber nahe kommt. Aber während in Christus Gemeinschaft mit Gott möglich ist, verbietet sich diese in der Religion Mohammeds. Diese vermag nur Vermittlung der Rechtleitung Gottes zu bieten, nicht echte Teilhabe an seinem Leben. Stringent schließt sich eine Untersuchung von M. Talbi (Historiker an der Univ. Tunis) über den *Koran in der Geschichte der islamischen Tradition* an, in der schon in den ersten Sätzen deutlich betont wird: „Wie

sich die entschiedende Offenbarung für die Christen in einer Person ereignete, so ereignet sie sich für die Muslime, ganz so wie zuvor für die Juden, in einem Wort. Das entscheidende und endgültige Wort ist für die Muslime der Koran" (119). Diese Logozentrik steht in einem entschiedenen Gegensatz zum Personalismus des Christentums, wie man nicht umhin kommt zu sagen. Er setzt sich in der unterschiedlichen Auffassung von den „Folgen" fort: Der institutionell verstandenen *Ecclesia* steht als Antipodin eine spirituelle *Umma* gegenüber. Den Sbd beschließen zwei Aufsätze über das *Verständnis der Mystik*. Für die muslimische Seite schreibt der heute in USA lehrende Libanese M. Ayoub über (so der Untertitel) *„des Menschen Suche nach Gott in der islamischen Mystik"*; ihm korrespondiert J. Sudbrack SJ mit dem bezeichnenden Titel *„Mysticum Commercium. Der wunderbare Austausch zwischen Mensch und Gott im göttlichen Wort"*. Kurze Vf.biographien komplettieren das Buch.

Die knappe Übersicht ist ein neuerlicher Hinweis auf die eminenten Probleme, die auch bei bestem Willen der Beteiligten das Gespräch belasten und die nach heutigem Dialogstand wohl in ausweglose Aporien führen. Damit wird sicher in Rechnung gestellt werden, daß dessenungeachtet das Gespräch seine eigenen Ergebnisse haben kann. Mit Recht erinnert Greshake an Charles de Foucauld, dessen geistliche Entwicklung ohne den Islam nicht denkbar zu sein scheint. Man darf für den unermüdlichen Eifer der Mödlinger und die Präsentation ihrer Studien dankbar sein.

Regensburg Wolfgang Beinert

Religion in Africa. Experience & Expression, hg. v. Thomas D. Blakely / Walter E. A. van Beek / Dennis L. Thomson. – London / Portsmouth: James Currey / Heinemann 1994. XVI, 511 S., kart. $ 24,95 ISBN: 0-85255-207-6 / 0-435-08083-0

Die Hg. stellen den Anspruch, mit diesem Bd eine Lücke zu füllen und dank der wissenschaftlichen Qualität der 20 Beiträge sowie durch die Berücksichtigung wichtiger Regionen des Kontinentes das Studium von Religion in Afrika voranzubringen (XI). Tatsächlich handelt es sich um eine Art *tour d' horizon* der gegenwärtigen Afrika-Forschung, welche danach fragt, was denn so bezeichnend für die afrikanische Religion ist. Der Bd vermag Ethnologen, Afrikanisten und Missionswissenschaftler gleichermaßen anzusprechen; auch systematische Religionswissenschaftler können mannigfache Anregungen erhalten. „Afrikaner sind Uebersetzer [*translators*]. Indem sie die hinzukommenden religiösen Ausdrucksformen transkulturieren, rüsten sie diese für ihre eigenen Erfahrungen neu aus und wandeln so Ausdruck und Erfahrung um" (18). Diese Feststellung in der *Einleitung* trifft das eigentliche Anliegen dieses umfangreichen Bdes, in den so unterschiedliche und durchwegs aufschlußreiche Beiträge wie *„African Religion & Mormon Doctrine"* (89–99) und *„Prophetism, Democharisma, & Social Change"* (über die Rastafarier in Jamaica, 314–341) Eingang gefunden haben. Eine vierzigseitige Bibliographie vorwiegend englischsprachiger Literatur (443–483) vervollständigt den Bd.

Mehrere Beiträge setzen sich ausdrücklich mit dem afrikanischen Christentum und mit afroamerikanischen religiösen Gemeinschaften auseinander. Von Matthew Schoffeleers stammt der Aufsatz *„Christ in African Folk Theology: The Nganga Paradigm"* (73–88). Der Medizinmann – auch Heiler und Seher – ist für viele Afrikaner ein christologisches Paradigma, und Christus wird oft als der wahre *nganga* bezeichnet. Auch in anderen Aufsätzen des vorliegenden Bdes wird deutlich gemacht, daß das Heilen im umfassenden Sinne, einschließlich die Diagnose und Abwehr von Zauberei, nicht nur zentraler Aspekt der traditionellen afrikanischen Religionen, sondern auch des afrikanischen Christentums ist (405). Dies zeigt sich ebenfalls in den beiden informativen Beiträgen über den *Kimbanguismus* (241–256) und die auf den 1977 verstorbenen belgischen Missionar Placide Tempels zurückgehende, jetzt aufgesplitterte katholisch-charismatische *Jamaa-Bewegung* (257–274). Ein vieldiskutiertes Thema ist nach wie vor die Bekehrung. Jon P. Kirby vertritt in seinem Beitrag *„Cultural Change & Religious Conversion in West Africa"* (57–71) die nicht neue These, daß Afrika „mehr eine kulturelle als eine religiöse Konversion erfahren hat" (68). Diese Sicht wird vom Historiker Terence O. Ranger in seinem längeren Aufsatz *„Protestant Missions in Africa: The Dialectic of Conversion in the American Methodist Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900–1950"* (275–313) zumindest nicht entkräftet, stand doch die AMEC mit ihrem „Evangelium des Pfluges" weitgehend für Emanzipation und Fortschritt (283, 288). Diesem Vf. geht es allerdings mehr darum, aufzuzeigen, daß die afrikanischen Zeugnisse (Bekehrungsgeschichten, Predigten und Hymnen) wichtige Quellen für die Forschung sind.

In einem gewissen Zusammenhang mit dem Thema Bekehrung stehen die Beiträge über den Islam. Lamin Sanneh macht in seinem Aufsatz *„Translatability in Islam & in Christianity in Africa"* (23–45) deutlich, daß der Islam angesichts der Unübersetzbarkeit des Koran und wegen der Sakralität des Arabischen die einheimischen Sprachen eher als Hindernis sah, während die christlichen Kirchen diese als notwendiges Mittel der Ausbreitung des Christentums verstanden; zudem spielten die einheimischen Sprachen in religiösen und nationalen Erneuerungsbewegungen immer eine bedeutsame Rolle (23). „Die Stärke des Islam, aus seinem arabischen Charakter hervorragendes Kapital in Afrika zu schlagen, war die Schwäche des Christentums, wenn das Christentum seine europäischen Formen nicht ablegte" (45). Entsprechend zeigte das Christentum gegenüber dem Islam seine Stärke, wenn es ihm gelang, aus den einheimischen Sprachen und Kulturen religiöse Vitalität zu schöpfen. Der mögliche Zusammenhang zwischen Bekehrung zum Islam oder Christentum und ethnischer Identität kommt in keinem Aufsatz zur Sprache.

Erwähnenswert sind jene Aufsätze, welche sich mit dem *Status und der religiösen Rolle der Frauen* auseinandersetzen, sei es im Rahmen der traditionellen Religionen, z. B. in den Geheimbünden der Frauen, sei es – weniger deutlich – in den christlichen Bewegungen und Gemeinschaften (289–290). Als Priesterinnen und Mitglieder von Frauenbünden können sie Macht im traditionellen Sinne und wirkliche Autonomie erlangen (131–134, 345, 356–358 u. a.). Dies ist auch ein wichtiger Aspekt im längsten Beitrag des Bdes, verfaßt von Pamela A. R. Blakely und Thomas D. Blakely: *„Ancestors, ‚Witchcraft', & Foregrounding the Poetic: Men's Oratory & Women's Song-Dance in Hêmbá Funerary Performance"* (399–442). Die Trauerriten und die eigentliche Bestattung sind für die Frauen und Männer der Bahemba die bevorzugte Gelegenheit, in Tänzen, Liedern und kunstvollen Reden soziale Bande zu stärken, entstandene Krisen zu meistern und existenzielle Fragen zum Ausdruck zu bringen. Leider werden in diesem Beitrag und auch in der Bibliographie des Gesamtbdes die vom *Centre d'Etudes ethnologiques, Bandundu* veröffentlichten Studien nicht berücksichtigt, insbesondere im vielbdigen *dictionnaire des rites* (hg. von Hermann Hochegger) die Stichworte *deuil* (vol. 13 [1990], 142–211) und *enterrement/enterrer* (vol. 14 [1990], 409–469).

Man muß auf gewisse Schwächen oder eher Lücken dieser Sammlung von Aufsätzen hinweisen. Die Regionen Äthiopien und Sudan sowie Südafrika haben keine oder nur marginale Berücksichtigung gefunden. Wer am heutigen Afrika besorgt interessiert ist, mag die Frage stellen, wie die zahlreichen politischen Unruhen, die Kriege und Dürrekatastrophen (Sudan, Uganda, Ruanda, Moçambique, Zimbabwe, Angola, Liberia u. a.) mit den daraus resultierenden Migrationen die religiösen Institutionen und die Praxis beeinflußt haben. Diese Frage findet keine Antwort, ja wird überhaupt nicht gestellt. In dieser Beziehung wird ein sozusagen heiles Afrika vorgestellt, obwohl die enge Beziehung von Religion mit Politik, Wirtschaft und sozialen Prozessen als Anliegen formuliert ist (1). Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang auch das Fehlen jedes Bezuges auf die Umwelt-Frage. Gelegentlich wird deutlich, daß die Aufsätze auf eine Tagung in Provo, Utha, zurückgehen, welche schon 1986 durchgeführt wurde. Daß die Forschung aus dem deutschsprachigen Raum unberücksichtigt bleibt, soll hier nur festgestellt, nicht kritisiert werden.

Luzern Otto Bischofberger

Philosophie

Bubner, Rüdiger: **Innovationen des Idealismus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 214 S. (Neue Studien zur Philosophie, 8), kart. DM 39,00 ISBN: 3-525-30508-7

Die zu besprechende Veröffentlichung enthält zwölf Beiträge Rüdiger Bubners, von denen drei Abhandlungen erstmals publiziert werden, während die restlichen neun zwischen 1978 und 1994 ganz oder teilweise schon an anderer Stelle der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Die Aufsätze und Vorträge des Buches sind drei verschiedenen thematischen Blöcken zugeordnet, nämlich den Bereichen *„Systematik"*, *„Geschichte"* und *„Ästhetik"*.

Der erste von vier Beiträgen über systematische Fragestellungen des Idealismus handelt über *„Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher"*. Der deutsche Idealismus entdeckte – so B. – auf originelle Weise den authentischen Platon als einen Autor, *„dem die weiterführende Inspiration zu verdanken ist, welche die Philosophie nach Kant benötigte"* (10). Mit Berufung auf Platon gelangten die Idealisten zur Überzeugung, daß eine Form der Philosophie zu erstreben ist, die mit Dichtung verschmilzt. Dabei verweist B. u. a. auf ein im Berliner Nachlaß befindliches, bisher so gut wie unbekanntes Manuskript Schellings aus dem Jahre 1792.

Mit großen Worten würdigt B. die Verdienste, die sich Schleiermacher durch seine Platon-Übersetzung erworben hat: Schleiermacher hat eine unvergleichliche Interpretation erbracht, die hermeneutisch eine ganz neue Ebene der Auseinandersetzung beschreitet. „Der Platon Schleiermachers ist ein auf ein antikes Kunstwerk der Philosophie replizierendes modernes Werk einer ins Ästhetische tendierenden Reflexionstätigkeit. Das Paradigmatische daran liegt im Anspruch, Philosophieren müsse gleichsam künstlerisch auftreten und jedenfalls die alte Konkurrenz zwischen Dichten und Denken produktiv aushalten, die Platon als erster beim Namen genannt hatte" (34f). Schleiermachers Einleitung zu seiner Platon-Übersetzung von 1804 ist als hermeneutisches Meisterstück anzusehen. Es entbehrt aller metaphysischen

Überhöhung und führt gerade wegen der ausdrücklich gemachten handwerklichen Gesinnung im Dienste der Sache ohne Umschweife in dieselbe ein. Der Streit um den „wahren" Platon zeigt, daß die Begrenztheit unserer Erkenntnismöglichkeiten in der Spezifität des Erkenntnisinteresses liegt. „Man kann diese relativierende Einsicht transzendentalphilosophisch wenden, indem man die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis als eine historische Kategorie betrachtet. Das würde im Sinne einer weit über Schleiermachers intuitiven Zugriff hinaus elaborierten Hermeneutik das methodische Eingeständnis implizieren, daß unsere Erkenntnisanstrengung stets unter unverfügbaren Vorgaben operiert, in denen Geschichte jeweils schon zu uns gesprochen hat" (41).

In seinem anläßlich einer Pariser Tagung über die Spätphilosophie Schellings 1992 verfaßten Aufsatz *„Aristoteles und Schelling über Gott"* (43–52) vertritt B. die These, daß für die Grenzziehung zwischen negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling der Rekurs auf Aristoteles eine wichtige Rolle spielt. Im viel gerühmten „Empirismus" des antiken Philosophen will Schelling „den ältesten Hinweis auf das ewige Verhältnis der negativen zur positiven Philosophie erkennen" (47). Die tiefste Differenz Schellings zur antiken Metaphysik besteht nach B. in der eigentümlichen Natur eines der Welt vorgängig transzendenten Schöpfergottes (vgl. J. Kreiml, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989). Während Aristoteles nach einem Weltprinzip Ausschau hält, das den Gesamtzusammenhang der gegebenen Wirklichkeit durchsichtig machen kann, sucht Schelling „dahinter noch eine Erhellung des Umstands, daß uns die Wirklichkeit gegeben ist. Das wäre die philosophische Fassung der christlichen Botschaft von einem Gott außerhalb von und in Freiheit gegenüber derjenigen Welt, die wir begreifen können" (49). Die dritte, bisher unveröffentlichte Abhandlung gilt dem Thema *„Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik"*.

Ein weiterer wichtiger, ebenfalls erstmals veröffentlichter Beitrag fragt nach *Hegels politischer Anthropologie*. Da Hegels Lehre vom Menschen wesentlich historisch angelegt ist, bleibt seine politische Anthropologie mit der Geschichtsphilosophie aufs engste verzahnt. Nach B. war Hegel dank seiner Einsicht in die strukturellen Bedingungen der aktuellen Zeit der erste Philosoph, der planmäßig Metaphysik und Geschichte zusammendachte. Ein wichtiges Moment seiner politischen Anthropologie bildet seine Theorie der Institutionen, in der es entscheidend um die Frage nach der historischen Genesis und nach der Legitimation von Institutionen geht. Die kantische Konzeption des kategorischen Imperativs hatte Hegel unbefriedigt gelassen, da diese das Subjekt aus allen empirischen Bindungen entläßt. Insofern reflektiert Hegel die Rahmenbedingungen des Handelns. In seiner Einleitung zur Rechtsphilosophie entfaltet er die erforderlichen Kategorien aus dem Prinzip des Geistes.

Nach Hegel ist der Mensch als politisches Subjekt auf stützende Institutionen verwiesen. Die vorgängige Substantialität von Institutionen, die dem individuellen Meinen nicht beliebig zur Disposition stehen, verleiht dem Subjekt den objektiven Außenhalt. In dieser Minimalbedingung scheint noch ein Rest jener „Metaphysik" durch, die Hegel mit der Geschichte in Einklang bringen wollte, ohne sie dem historischen Relativismus zu opfern. Institutionen kommen der Vernünftigkeit des Handelns wie „geronnener Geist" entgegen. Die bei Hegel anzutreffende Gegebenheit, „dergemäß Handeln sich auf ein historisch ihm Entgegenkommendes verlassen kann, mag man als metaphysische Spur interpretieren" (85). Abschließend kommt B. zu dem Ergebnis, daß Hegel die alte, aristotelische Forderung einer Koinzidenz von privater und politischer Eudaimonia für die neue Zeit aktualisieren will.

Die erste von vier Abhandlungen zur Problematik der Geschichte, wie sie sich im Horizont des Idealismus stellt, gilt der Frage nach der *„Geschichte in der Transzendentalphilosophie"*.

In seinem Aufsatz *„Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung"* (97–109) vertritt B. Thesen, die „zum Teil mit Lieblingsüberzeugungen der Gegenwart brechen" (106). Eine erste These besagt, daß die Aufklärung keine Antwort auf die Frage nach einer neuen Lebensform gibt, wobei diese Frage selbst schon ein Produkt der Aufklärung ist. In seiner zweiten These behauptet B., Rationalisierung sei „ein sich selbst fortzeugender Prozeß ohne Ende" (107). Dabei kann das lebensweltliche Defizit des Rationalisierungsprozesses nicht übersehen werden. Abschließend formuliert B. folgende These: In dem Maße, wie der Rationalisierungsprozeß sich nicht in einer breit akzeptierten Lebensform aufhebt, in welcher die Vernunft für jedermann sichtbar Gestalt angenommen hat, wird sich die Dialektik der Aufklärung verstärken.

In einem weiteren Beitrag befaßt sich B. mit dem *„Geschichtsverstehen in Abschlußformen"*. Den Vortrag *„Die Gesetzlichkeit der Natur und die Willkür der Menschheitsgeschichte. Goethe vor dem Historismus"* (126–139) hielt B. 1993 bei der Jahrestagung der Goethe-Gesellschaft in Weimar.

Der erste von vier Aufsätzen, die sich mit Fragen der Ästhetik befassen, ist dem Thema *„Von Fichte zu Schlegel"* gewidmet. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen bisher unveröffentlichten Vortrag, den B. im Wintersemester 1993/94 an der Univ. Jena im Rahmen einer Veranstaltungsreihe zum zweihundertjährigen Erscheinungsjubiläum von Fichtes *„Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"* gehalten hat.

In diesem Vortrag will B. nachweisen, daß die genialen Einfälle des jungen Schlegel mit der Wissenschaftslehre Fichtes durch ein produktives Mißverständnis verbunden sind. Zentrales Anliegen der Nachkantianer war es, mit Kant über Kant hinauszugehen. Eine ganze nachrückende Generation sah sich zur Vollendung der Metaphysik aufgefordert. Dabei war das Aufbruchspathos der Nachkantianer erheblich. Während Kant mit der transzendentalen Reflexion die apriorischen Strukturbedingungen aller auf kontingente Erfahrung angewiesenen Einzelwissenschaften aufweisen wollte, wählt Fichte eine andere Strategie. Er versucht nicht zu eruieren, wie Wissenschaft im Sinne objektiver Geltung auf Welt bezogen ist, sondern wie Wissenschaft als System von Erkenntnissen eine Einheit wird.

Der Beitrag *„Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie"* (152–163) beschäftigt sich ebenfalls mit Schlegel und dessen Verhältnis zu Fichte. – Eine weitere Abhandlung gilt der Frage *„Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?"*.

Im Aufsatz über *„Hegel und Goethe"* (175–207) zeigt B. mit großer Anschaulichkeit, daß sich bei beiden zwei grundverschiedene Auffassungen von Kunst gegenübertreten. Die Naturbezogenheit der Goetheschen Kunstauffassung markiert die deutlichste Differenz zu Hegels Position. „Natur war für Hegel das Andere des Geistes und muß aus diesem Gegensatz als ein Thema der Realphilosophie behandelt werden. Kunst hingegen gehört von Hause aus dem Geiste zu, sie ist die erste, ihrer selbst noch nicht bewußte Erscheinungsform des absoluten Geistes selber" (182). Es überrascht nicht, daß der schwächste Punkt der Kunstphilosophie Hegels die Unterbestimmung der Anschauung ist, in die Goethe alles gelegt hatte. Strenggenommen muß die Anschauung für eine Ästhetik des absoluten Geistes überhaupt funktionslos werden. Anschaulichkeit ist dem vollkommenen Selbstbewußtsein des Geistes das Fernste. Er ist, was er ist, erst durch alle Vermittlungen der Reflexion hindurch und hat folglich schon in seiner Genesis die Ebene unmittelbarer Anschauung längst hinter sich gelassen.

Es gelingt B. in seiner Aufsatzsammlung in hervorragender Weise, wichtige Problemstellungen der Philosophiegeschichte mit aktuell interessierenden Fragehorizonten zu konfrontieren. Die hier vorgelegten, auf hohem Reflexionsniveau durchgeführten Untersuchungen zwingen den Leser zu konzentriertem Mitdenken. In diesem Buch greift der Vf. eine breite Palette philosophischer Fragestellungen auf, wobei auch theologisch relevante Themen (z. B. die Gottesfrage) berührt werden, diese aber nicht im Mittelpunkt stehen. Mit seinen Abhandlungen erschließt B. für den philosophisch Interessierten wichtige Denkhorizonte einer bedeutenden Epoche der Philosophiegeschichte. Dabei ist zu beachten, daß der deutsche Idealismus auch heute zur intellektuellen Auseinandersetzung herausfordert. Beschlossen wird B.s Buch mit Publikationsnachweisen und einem Personenregister.

München Josef Kreiml

Literatur

Jürgenbehring, Heinrich: **Liebe, Religion und Institution.** Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll. – Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 217 S. (Theologie und Literatur, 2), kart. DM 42,00 ISBN: 3-7867-1758-3

Der Literaturnobelpreisträger Heinrich Böll gehört fraglos zu denjenigen Schriftstellern der deutschsprachigen Literatur, deren Werk für den Dialog von Theologie und Religion äußerst fruchtbar ist. Böll ohne den rheinischen Milieukatholizismus – undenkbar; Böll ohne die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Amtskirche – kaum vorstellbar; Böll ohne die ständigen Bezüge auf Sakramente, Gottesdienste, Kirchen, biblische Figuren, allen voran Jesus und Maria – völlig ausgeschlossen! Von da her lohnt sich der spezifische Blick auf Person und Werk unter der Perspektive, welche Rolle vor allem religiöse Themen bei Böll spielen. Um so spannender wird dieser Zugang, wenn diese Fragestellung von einem evangelischen Theologen, also gewissermaßen „von außen" aufgenommen wird.

Liebe, Religion und Institution, unter diesen drei Schlüsselbegriffen nähert sich der evangelische Theologe Heinrich Jürgenbehring dem Werk Bölls. Er strukturiert seine Ausführungen in elf große Kap. Zunächst untersucht er die *Kategorie „Liebe"*, die vor Schauplätzen des Krieges oder der Nachkriegsjahre fast stets im eigentlichen Zentrum der Romane Bölls steht. Gerade in diesen Zeiten wurde das *„Lächeln der Liebe"* (17) zu einer der wenigen Freude- und Wärmequellen. An diesem Motiv wird gleich J.s Arbeitsweise in dieser Untersuchung deutlich: Er benennt einzelne Motive im Werk Bölls und reiht sie in größere geistes- und kulturgeschichtliche Zusammenhänge ein: Was sagen Mystik, Romantik oder existentialistische Denker wie Kierkegaard, Sartre und Kafka zu diesem Motiv? Und wie gestaltet es Böll vor dem Hintergrund dieser Deutungen? Durch derartig weitgespannte Vergleiche soll das Spezifische dieses Schriftstellers deutlich werden. Die folgenden Kap. arbeiten häufig nach dem beschriebenen Schema: *„Existentialistische Elemente"* vertieft die Parallelen zur Gedankenwelt Camus'; *„Der manipulierte Mensch"* blickt auf den politisch-sozialen Rahmen. Dann folgen zwei Kap., die sich der spezifischen *„Theologischen Thematik"* bei Böll widmen: zunächst *„im engeren Sinn"* (78–103). Hier folgt der Vf. Spuren von Bölls Rede von Gott und Jesus (auffällig das Ausblenden Marias in dieser Untersuchung!) sowie seinem Bezug zu Gebet und Eucharistie. Ein zweiter Blick unter dieser Überschrift untersucht Bölls geistesgeschichtliche Quellen, die hier vor allem

zu Bonhoeffer und Leon Bloy führen. Drei weitere Kap. widmen sich noch einmal genauer der Frage von Liebe und Sexualität bei Böll: Zunächst im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Institution *„Katholischer Kirche"*, die vor allem in *„Ansichten eines Clowns"* deutlich werden. Böll setzt individuell empfundene Moral höher als kirchliche Gebote und Vorschriften. Der Vf. versucht in einem eigenen Kap., Bölls so charakterisierte Position in dieser Frage dadurch zu vertiefen, daß er die evangelische Sexualethik als Vergleichsfeld diskutiert. Deutlich ist für J.: „Böll denkt und argumentiert außerhalb des von der katholischen Lehre vorgegebenen Rahmens" (156). Gleichzeitig aber stimme Böll „in der Betonung des Primates der Liebe vor allem Institutionellen" (156) mit einigen evangelischen Theologen überein. Im Roman *„Das Brot der frühen Jahre"* von 1955 lasse sich die „Liebesethik" Bölls am nachdrücklichsten finden, deshalb schließt ein kurzes Kap. hierüber diesen Block ab.

Zwei abschließende Kap. blicken auf die *„Umformung der Liebe in gesellschaftliche Zusammenhänge"*, erklären unter dieser Überschrift Bölls politisches Engagement. Bölls Utopie einer an den Grundwerten der Bibel ausgerichteten „Gegengesellschaft" konkretisiert sich in den programmatischen Konfrontationen: „Bewohnbares Land" statt „vergiftetes Gelände"; „Sozialismus" statt „Kapitalismus"; „Frieden" statt „Rüstung"; „Zärtlichkeit" statt „Anarchie". Welche konkreten Modelle für die Umformung der „Liebe" in gesellschaftliche Zusammenhänge kann es geben? Der Vf. skizziert knapp Gedanken der katholischen Morallehre, aber auch evangelische Reflexionen zum Verhältnis von „Natur" und „Gnade". Wiederum der Befund: Böll steht evangelischen Positionen näher als den offiziell katholischen, ohne jedoch in seinem Eigenverständnis jemals sein eigenes katholisch-Sein zu verlassen. Abschließend charakterisiert der Vf. Bölls Werk als *„Ästhetik des Humanen"* (204).

Die vorliegende Studie ermöglicht gewiß einen neuen Blick auf Böll, fordert zu einem kritischen Blick auf dessen Verhältnis zu Religion und Ethik heraus. Dennoch bleiben mehrere kritische Rückfragen. Die erste Rückfrage betrifft die formale Gestalt: An keiner Stelle der 1994 erschienenen Arbeit wird erwähnt, daß es sich um eine bereits 1990 eingereichte Diss. handelt, die für die Drucklegung nicht mehr aktualisiert wurde. Zahlreiche Ausführungen entsprechen so nicht mehr dem aktuellen Stand. Wenn der Vf. etwa behauptet, es gäbe „keine Arbeit, die bewußt die theologische Fragestellung im Werk Bölls aufgreift" (12), übersieht er beispielsweise die ebenfalls schon 1990 erschienene Untersuchung des katholischen Theologen Stefan Güstrau, „Literatur als Theologieersatz: Heinrich Böll". Mehrere inhaltliche wie bibliographische Angaben der Arbeit sind so bei Erscheinen bereits überholt. Unklar bleibt des weiteren die Logik des Aufbaus der Arbeit: Weder chronologisch noch eindeutig inhaltlich strukturiert wirkt vieles eher zufällig so geordnet. Gleichrangige Kap. können dabei über 30 S.n lang große thematische Überblicke liefern, gleichzeitig aber auch lediglich dreiseitige Ausführungen zu einem einzelnen Roman. Ein solcher Arbeitsaufbau ist nicht ausgereift! Wie aufschlußreich wäre hier etwa eine engere Orientierung am biographischen Hintergrund und Werdegang des Autors gewesen. Person und Werk hätten sich gegenseitig erschließen können. Der benannte Eindruck der Beliebigkeit des Zugangs zu Böll verschärft sich noch durch eine methodische Grundentscheidung des Vf.s: Er führt geistige Positionen an, die mit Böll verglichen werden. Zur evangelischen Sexualethik etwa Brunner, Thielicke, Barth und Robinson. Böll hatte mit diesen nichts zu tun, kannte sie gar nicht. Ihre Ideen werden neben seine gestellt – aber warum gerade ihre? Anstatt Quellenbezüge und geistige Abhängigkeiten aufzuzeigen, werden beliebig scheinende Vergleichspositionen benannt. Der dadurch erzielte Erkenntniswert bleibt äußerst gering. Endgültig fragwürdig wird ein solches Verfahren durch eine grobe Gleichgewichtsverzerrung. Wenn der Vf. Bölls Position mehrfach als außerhalb des Katholizismus aber in Übereinstimmung mit Positionen evangelischer Theologen bestimmt, dann aufgrund eines schiefen Vergleichs: Bölls katholische Position wird – ohne methodologische Reflexion – fast ausschließlich in Auseinandersetzung mit Äußerungen der römischen Amtskirche bestimmt, seine „evangelische" Position aber durch Vergleich mit einzelnen Theologen. Hätte der Vf. sich die Mühe gemacht, auch einzelne katholische Theologen zu befragen, hätte er für Böll dort ähnliche geistige Übereinstimmungen finden können, wie bei den evangelischen Einzelstimmen. Das Ergebnis ist hier also schlicht irreführend, weil es Böll zum Einzelgänger abstempelt. Der Vf. legt eine Studie vor, die in vielen Einzelaspekten lesenswerte Erkenntnisse über Heinrich Bölls Verständnis von Religion liefert. Von den benannten Rückfragen her bleibt ein strukturierter Blick auf das Gesamtwerk Bölls unter theologischer Perspektive im Sinne echter gegenseitiger Herausforderung von Theologie und Literatur jedoch nach wie vor ein Desiderat.

Weingarten Georg Langenhorst

Mühlberger, Sigrid / **Schmid,** Margarete: **Verdichtetes Wort.** Biblische Themen in moderner Literatur. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1994. 176 S., brosch. DM 36,00 ISBN: 3-7022-1962-5

Zahlreiche Publikationen der letzten Zeit widmen sich der spannungsvollen Beziehung von Bibel und moderner Literatur. Das vorliegende Buch nimmt dabei einen besonderen Platz ein: Es versteht sich als Beitrag für die religionspädagogische Praxis, will es doch nach dem Verständnis der Vf.innen eine „geeignete Grundlage im Bereich der Ausbildung von Theologinnen und Theologen, der Priesterbildung, im Rahmen germanistischer Seminare, für Erwachsenenbildung, Schule und Jugendarbeit sowie für die verschiedensten pfarrlichen und apostolischen Gruppen" (10) bieten.

So werden hier insgesamt 34 literarische Kurztexte, vor allem Gedichte der neueren Literatur aufgenommen und für den praktisch-didaktischen Einsatz in einen größeren Kontext hineingestellt. Dabei widmen sich 12 Texte Figuren und Themen des Alten Testamentes, acht Texte dem Neuen Testament und 14 Texte dem Kirchenjahr. Der Bogen der Autoren spannt sich von Bertolt Brecht über Nelly Sachs bis zu Eva Zeller. In diesem Zusammenhang in der Fachliteratur immer wieder auftauchende Texte wie Walter Helmut Fritz' „Kain"-Gedicht stehen neben selten genannten Texten wie etwa Georg Bydlinskis „Babel".

Wie werden die einzelnen Texte didaktisch aufbereitet? Sechs sehr verschiedenartige Elemente ergeben jeweils eine Einheit: Zunächst wird die zugrundeliegende Bibelstelle wiedergegeben, um den konkreten Vergleich zum Rezeptionstext zu ermöglichen. Manchmal kommt als zweites Element eine Abbildung aus der Kunstgeschichte hinzu. Dann folgt der im Zentrum stehende Abdruck des literarischen Textes, stets versehen mit genauer Quellenangabe. Viertes Element sind knappe, eher an- als ausgedeutete Interpretationshinweise, in denen der jeweilige Text in Auseinandersetzung mit dem biblischen Original näher beleuchtet wird. Biographische und bibliographische Angaben zum Autor des literarischen Textes schließen die Einheit zunächst ab. Am Ende des Buches finden sich jedoch zusätzlich sogenannte *„Didaktische Hinführungen zur Erschließung der Texte"* (167). Hinter diesen vielversprechenden Ankündigung verbergen sich jeweils zwei bis zehn Schlüsselfragen – fast durchgängig in „W-Form" formuliert – mit deren Hilfe eine gemeinsame Annäherung an die Texte ermöglicht werden soll.

Das vorliegende Buch ist eine Neubearbeitung des von den gleichen Vf.innen 1986 herausgegebenen Buches „Gegenwart des Wortes. Biblische Themen in moderner Literatur". Fünfzehn der hier wiedergegebenen Beiträge sind von dort übernommen, wurden durch neunzehn neuverfaßte und -zusammengestellte Beiträge ergänzt. Der große Wert dieses Buches liegt in seiner praktischen Handhabung: In der Tat bietet sich dem Religionspädagogen „vor Ort" hier ein leichter Zugriff auf interessante literarische Texte, die pragmatisch knapp kommentiert sind und fraglos fruchtbare Bearbeitungen ermöglichen.

Rückfragen an die Grundkonzeption des Bdes ergeben sich somit auch nicht vom praktischen Gebrauchswert her, sondern vom theoretischen Rahmen. Vor allem zwei – solidarisch formulierte – Nachfragen drängen sich auf. Im Vorwort geben die Vf.innen als Hauptziel dieses Werkes ein „vertieftes und erneuertes Verständnis des biblischen Kerygmas" (9) an. Literatur dient hier also eindeutig der Vertiefung christlicher Verkündigung. Die Theoriediskussion der letzten 20 Jahre im Bereich der *„Literaturtheologie"* hat nun gerade einer solchen Verengung und Funktionalisierung von Literatur immer wieder entschieden widersprochen. Nicht um Indienstnahme sollte es dem Dialog von Theologie und Literatur gehen, sondern um gegenseitige Herausforderung in beiderseitiger Anerkennung der jeweiligen Autonomie. In der Konzeption dieses Bdes hätte so der Eigenwert der literarischen Texte stärker herausgestellt werden können. Text und Gegentext stehen gleichwertig nebeneinander. Die moderne Literatur dient nicht eindimensional dem Bibelverständnis, fordert umgekehrt christliches Verständnis und christliche Erfahrung heraus. Selbst wenn eine solche Schlußfolgerung von den Vf.innen nicht beabsichtigt sein sollte, legt sich dieser Eindruck und ein genauso strukturierter Gebrauch in der Praxis nahe. Die zweite Nachfrage bezieht sich auf die *„Didaktischen Hinführungen"*. Auch hier drängt sich der Verdacht auf, als sei die didaktische Diskussion der letzten Zeit nicht genügend rezipiert worden. Didaktik erfüllt sich nicht in der Aneinanderreihung von „W-Fragen"! Zudem überwiegen die emotional gefärbten Eindrucksfragen, während der mögliche Zugang über die Form unterbewertet wird. Wenn zudem etwa zu Nelly Sachs' „Hiob"-Gedicht ernsthaft die Frage auftaucht „Macht es Sie betroffen?" (169), ist man geneigt, diesen allzu simpel gestrickten Buchteil schlicht zu überschlagen. Insgesamt hätte diesem Buch eine etwas ausführlichere theoretische Umrahmung sicherlich gutgetan. – Trotz dieser Nachfragen: Als praktische Fundgrube literarischer Kurztexte zu biblischen Themen, die knapp und hilfreich in den jeweiligen Kontext eingereiht werden, erhält dieses Buch seinen eigenen Wert und sein individuelles Profil.

Weingarten Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Barrios Valdes, Marciano: **Pensamiento Teológico en Chile.** Contribución a su estudio. VI. La Iglesia en la historiografía de los civiles, 1848–1988. – Santiago: Pontificia Universidad de Santiago 1995. 127 S. (Anales de la Facultad de Teología XLVI [1995]), kart. $ 40,00

Esta publicación continúa las dos anteriores publicadas por el autor, en las que analizaba las tendencias y temas eclesiásticos que preocuparon a los sacerdotes historiadores de la Iglesia en Chile. Ahora continúa la misma tarea, pero centrada en los historiadores civiles chilenos de los siglos XIX y XX que se ocuparon de la Iglesia y la vida del catolicismo. Es un libro descriptivo e informativo, muy adecuado para quien desee introducirse en breve tiempo en la historia política, social y eclesial de Chile, desde sus inicios como nación independiente hasta la actualidad. El autor organiza su información en varios apartados: misión evangelizadora, tarea pastoral, pensamiento teológico, religiosidad popular, relaciones Iglesia-Estado, educación y desarrollo intelectual, arte y fe, Iglesia y economía, pensamiento y acción social. Añade una información sobre los repertorios documentales, manuales de historia de la Iglesia, y revistas especializadas en la historia religiosa de Chile. Se trata, en consecuencia, de un útil instrumento de trabajo, acompañado y conducido por los comentarios críticos del autor. J. R. V.

Beer, Peter: **Kontextuelle Theologie.** Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 149 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 26), kart. DM 19,80 ISBN: 3–506–70776–0

Theologie muß sich an den Kontexten orientieren, in denen ihre Adressaten leben. Die vorliegende Studie begründet diese These nicht nur kommunikationstheoretisch, sondern – unter Rückgriff auf den sakramentalen Charakter der Kirche und die Grundstruktur des Evangeliums – auch theologisch. Den Grundsatzerörterungen schließt sich eine kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Kontextualisierungskonzepten an. Der Vf. legt so einen vor allem für die Missionstheologie hilfreichen Überblick vor, blendet aber durch die ausdrückliche Beschränkung der kontextuellen auf eine aktiv kontextualisierende Theologie die zunehmend bedeutende Frage nach dem Verhältnis von Kontextualität und Wahrheitsanspruch jeder Theologie aus. M. B.

Berger, Klaus: **Wer war Jesus wirklich?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1995. 230 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–7918–1950–X

Mit seinem „Anti-Jesusbücher-Jesusbuch" will Berger bewußt kein neues Jesusbild anbieten und setzt sich infolgedessen von liberalistischen Interpretationsmustern ab, die die Jesusforschung der letzten zweihundert Jahre hervorgebracht hat. Gegen ideologieverdächtige Deutungen der Person Jesus, z. B. als Pazifisten, Sozialisten, oder Ökologen stellt er zunächst einmal die Befragung der Texte des Neuen Testaments und außerbiblischer Quellen in den Vordergrund und ist sehr darum bemüht, ihre Aussagen so unverkürzt wie möglich zu Gehör zu bringen. Wichtigster Grundsatz dabei ist, daß alle Überlieferungen auf dem Boden des zeitgenössischen Judentums zu verstehen sind und daß nur von hier aus ein Mosaik entstehen kann, daß erste Antwortversuche auf die Frage nach dem „wirklichen Jesus" eröffnet. Berger schafft es in seinem auf breites Publikum angelegten Beitrag zwar gerade durch die wortgewandte Darstellungsweise und v. a. durch die Einbeziehung eines breiten Quellenmaterials, Akzente zu setzen, reiht sich dabei jedoch insgesamt zwanglos in den momentanen Jesus-Buch-Boom ein. A. L.

Himmel – Hölle – Fegefeuer. Theologisches Kontaktstudium 1995, hg. v. Albert Biesinger / Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 131 S. (Kontakte, 3), kart. DM 29,80 ISBN: 3–7720–2522–6

Der kleine Bd dokumentiert das Theol. Kontaktstudium 1995 der Kath.-Theol. Fak. Tübingen. H. H. Niehr referiert über *die biblischen Grundlagen von Himmel, Hölle und Fegefeuer*; J. Köhler analysiert *Mißbräuche der „eschatologischen" Bilder – Hölle, Himmel usw. – in der Geschichte*; K.-J. Kuschel referiert *Erfahrungen des Höllischen und Teuflischen in der Literatur des 20. Jh.s*; A. Biesinger problematisiert die *religionspädagogische Verwendung von Himmel–Hölle–Fegefeuer*; B. J. Hilberath weist durch systematische Reflexion auf Inkarnation die Reinkarnation zurück. Eine Sammlung, mit der wichtige Erkenntnisse heutiger Theologie zur Eschatologie einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden. H. E. W.

Bouyer, Louis: **Sophia ou le Monde en Dieu.** – Paris: Éd. du Cerf 1994. 212 S. (Théologies), kart. FF 125,00 ISBN: 2–204–04928–X

Das Buch des bekannten französischen Theologen ist der dritte Teil einer Trilogie (Mysterion, Gnosis, Sophia). Das Thema der Weisheit Gottes – Kern und Dynamik der Schöpfungs- und Heilsökonomie Gottes – wird biblisch, spirituell, systematisch in beeindruckender Weise entfaltet. H. E. W.

Früchtel, Ursula / **Ohla,** Astrid / **Othmer-Haake,** Kerstin: **Tod und Auferstehung.** Das Thema im Unterricht der Kirche und der Schule. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 352 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3–525–61263–X

In diesem Buch wird das Thema *„Tod und Auferstehung"* als Thema des Konfirmandenunterrichts der Kirche und des schulischen Religionsunterrichts behandelt. Den beiden Teilen des Buches gehen theologische Erwägungen voraus. Zunächst wird das Thema im Glaubensbekenntnis der Kirche geortet, sodann in der biblischen Überlieferung. Es folgen Überlegungen zum hermeneutischen und didaktischen Zugang sowie zu den verschiedenen Lernorten (kirchlicher Unterricht, Schule). Die beiden Lernorte sind auch die Legitimation für die Gliederung des Buches in zwei Teile.

Der (viel umfangreichere) Teil II könnte auch im katholischen Religionsunterricht Verwendung finden. Vier teilweise breit ausgeführte Unterrichtseinheiten, in denen der Dogmatiker auch einen überzeugenden Transfer heutiger Eschatologie in die schulische Praxis erkennen kann, machen das Buch besonders hilfreich für den konkreten Religionsunterricht, aber auch die Erwachsenenbildung. Für beide Arbeitsfelder bieten sich die nicht zu knappen Materialteile an. H. E. W.

Hanson, Paul D.: **Das berufene Volk.** Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, übers. von Maria Fischer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 1986. XIV, 561 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3–7887–1358–5

Der Harvarder Alttestamentler Hanson verfolgt in diesem Werk zwei Stoßrichtungen in einem Zusammenhang: Auf der einen Seite beschäftigt er sich mit dem Thema „Gemeindeaufbau" und zeigt, daß es sich hierbei in den Schriften der Bibel von Anfang bis Ende um ein vorrangiges Anliegen handelt; damit ist gleichzeitig das zweite Stichwort genannt: „Biblische Theologie". Die Vorgehensweise wird bestimmt von einem chronologischen Durchgang durch das Erste und das Neue Testament, der eine historische und damit zugleich eine dynamische Vorstellung der sich aus der jeweiligen Situation des „Berufenen Volkes" ergebenden Gemeindevorstellung entwickelt. Dabei wird der Versuch unternommen, die jeweils einzigartigen Beiträge der so verschiedenartigen Schriften für ein Gesamtkonzept Biblischer Theologie zu berücksichtigen und darüber hinaus die sich aus diesem Pluralismus von Zeugnissen ergebenden Folgerungen für das Selbstverständnis heutiger Gemeinden zu formulieren. Die Erkenntnis, daß gerade die Vielfalt und Diversität der biblischen Überlieferungen die Möglichkeit eines klaren Zusammenhangs von Gotteserkenntnis und Gesellschaftsform bilden, macht diesen Bd zu einer grundlegenden Orientierungshilfe. A. L.

Hollmann, Klaus: **Was von Gott noch zu sagen wäre.** – Paderborn: Bonifatius 1996. 215 S. (Bonifatius Kontur 9136), kart. DM 26,80 ISBN: 3–87088–913–6

Die theologisch begründete Grenze der ontischen Notwendigkeit einer Rede von Gott beschäftigt die hier vorzustellende Publikation des Paderborner Systematikers Klaus Hollmann. Die vier Kap. des Kontur-Taschenbuches verbinden sich unter der durchaus pastoral bestimmten Zielvorstellung miteinander, „daß auch in unseren Tagen das Reden von Gott weder verstummen noch die gravierenden Schwierigkeiten außer acht lassen darf" (9). Die Aporetik dieser janusköpfigen Forderung entfaltet Hollmann in vier Richtungen: der Auseinandersetzung mit der religiösen Gleichgültigkeit wie den Anfragen des Atheismus (Kap. 1) und der Problematik der konkreten Gestaltung des Gottesverhältnisses (Kap. 2) einerseits, sowie der Postulierung einer erfahrungsbezogenen Letztbegründung der individuellen Gottesrede (Kap. 3) und – umgekehrt – einer Integration der (psychischen) Komplexität menschlichen Daseins in den dogmatisch verengten Bezugsrahmen des Gottesglaubens (Kap. 4) andererseits.

Das insgesamt aus einer Vielzahl literarischer, biblischer und theologiegeschichtlicher Quellen schöpfende Buch stellt – trotz der

m. E. wenig ansprechenden Titel- und Umschlaggestaltung – eine für viele Disziplinen der Theologie instruktive und erfreulich kritische Stimme dar, die jedoch im Detail näher zu befragen wäre. T. M.

Wortgottesdienste für die Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B, hg. v. Bernhard Hopf. – Mainz: M. Grünewald 1996. 305 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-7867-1936-5

Hier liegen Modelle für den sonntäglichen Wortgottesdienst vor. Das Vorwort nennt als Abnehmer v. a. die Frauen und Männer, die da und dort priesterlose Sonntagsgottesdienste feiern. Sie werden gewiß gerne zu diesem Buch greifen, weil nicht nur die Predigt vorliegt, sondern auch die anderen Elemente „fertig" abgerufen werden können. Wer will etwas dagegen haben, daß gerade die angesprochene Gruppe durch fertige Vorlagen wie diese entlastet wird? Im übrigen ist das Buch aber gewiß auch „Ideenbörse" für jene (Priester, Diakone), die hauptamtlich Gottesdienste leiten. H. E. W.

Jehle, Frank: **Wie viele Male leben wir?** Seelenwanderung oder Auferstehung. – Zürich/Düsseldorf: Benziger 1996. 109 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3-545-24122-X

Die wissenschaftliche Debatte zur Reinkarnation findet inzwischen ihren Niederschlag in populärer Literatur; dazu zählt auch Jehles solides Buch. Er orientiert über Vorstellungen in der aktuellen Esoterik, in Asien und in der europäischen Tradition. J. schreibt dialogorientiert, aber mit einer klaren Position der Unvereinbarkeit. Angesichts des schmalen Umfangs – einem essayartigen kleinen Bd bestens angemessen – ist der Preis allerdings überzogen. H. Z.

Jungclaussen, Emmanuel: **Schritte in die innere Welt.** Geistliche Übungen. – Freiburg: Herder 1991. 267 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-451-22417-8

Jungclaussen, Benediktinerabt des Klosters Niederaltaich, bereits durch zahlreiche Bücher im Bereich Spiritualität bekannt, legt hier eine Begleitung und Anleitung vor, um „Schritte" in die eigene innere Welt zu machen. Es geht dem Vf. „um die zentrale Übung des Sich-Versenkens, der Meditation und zwar mit Hilfe biblischer Texte und mit Texten der mystischen Überlieferung des Christentums" (10). So bietet der erste Teil Impulse aus dem NT (u. a. Seligpreisung, Gleichnis vom Weinstock, hohepriesterliches Gebet), während sich das zweite Kap. mit Texten und Gedichten beschäftigt. So fließen sowohl Texte von Gregor von Nyssa, Abschnitte der Regel Benedikts, Gebete Franz von Assisi's und von Elisabeth von Dijon als auch Gedichte des reformatorischen Mystikers Gerhard Tersteegen in die Betrachtung ein. Die jeweils kurzen Besinnungseinheiten erleichtern den Gebrauch des für Einkehrtage und auch für den alltäglichen Gebrauch gedachten Werkes. M. R.

Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, hg. v. Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 139 S. (Kontakte, 4), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2523-4

Intensives, theologisches Nachdenken über die Ämter in der katholischen Kirche ist angesichts drastisch zunehmenden Priestermangels ein Gebot der Stunde. Ein Rottenburger Symposion (1995) hat sich mehrerer wichtiger Fragen aus diesem Kontext angenommen, die sehr anregenden Beiträge sind hier publiziert (darunter auch ein Beitrag aus dem evangelischen Raum). So gibt es u. a. *Reflexionen und Optionen zur Feier der Beauftragung von Pastoralreferent(inn)en* (G. Bausenhart), zum *Ritus der Priesterweihe* (St. Knobloch) und zum *Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Gemeindeleitung* (P. Walter). H. E. W.

Kirchhoff, Renate: **Die Sünde gegen den eigenen Leib.** Studien zu pornē und porneia in 1 Kor 6, 12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 18), geb. DM 74,00 ISBN: 3-525-53372-1

Mit sozialgeschichtlichem Ansatz beleuchtet Kirchhoff in der Heidelberger Diss. die Struktur der Gemeinde in Korinth, um eine neue Perspektive auf den Argumentationsgang des Paulus gegen nichtehelichen Sexualverkehr in 1 Kor 6,12–20 zu gewinnen: Sie untersucht die Lebensumstände sich prostituierender Frauen im 1. Jh. und weist auf, daß der auch sexuelle Kontakt mit ihnen für die männlichen Adressaten des Textabschnitts als gängige gesellschaftliche Praxis anzunehmen ist. Die Schlußfolgerung K.s, daß Paulus gegen diese Praxis aufgrund ihrer soteriologischen Konsequenzen für christliche Identität argumentiere und nicht gegen libertinistische Gegner, stellt zusammen mit der Rekonstruktion von Frauengeschichte das wichtigste Resultat der Arbeit dar. J. B.

Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland. I. A. des „Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises" hg. v. Ulrich Kühn / Lothar Ullrich. – Leipzig: St. Benno 1992. 158 S., kart. DM 15,80 ISBN: 3-7462-1015-1

Die Stellungnahme des „Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises" aus der ehemaligen DDR dokumentiert die dortige Arbeit an Einzelfragen des Dokumentes über die *„Lehrverurteilungen"* (Rechtfertigung, Eucharistie / Abendmahl, Firmung / Konfirmation, Krankensalbung / Ehe, Amt). Schon die theologisch-ökumenische Kompetenz der bekannten Vf. macht den kleinen Bd zu einem eindrucksvollen Zeugnis von hoher Qualität. H. E. W.

Lambrecht, Jan: **Pauline Studies.** – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XIV, 465 S. (BETL, 115), kart. BEF 2500,00 ISBN: 90-6831-623-5

Die 24 Beiträge des Sammelbdes, die abgesehen von je zwei deutsch- und französischsprachigen Ausnahmen auf englisch verfaßt sind, machen z. T. sehr verstreute Veröffentlichungen des Löwener Neutestamentlers zu den authentischen Paulusbriefen aus den Jahren 1978–1994 neu zugänglich. Sie bieten einen breitgefächerten Zugang zu zentralen Themen paulinischer Theologie, wobei deutliche Akzente auf der Israelthematik (Röm 9–11) sowie auf der Darstellung und Diskussion paulinischer Eschatologie (v. a. 1 Kor 15) und Soteriologie (v. a. Gal) liegen. Interessant v. a. für Nichtexegeten ist die Verknüpfung zahlreicher Beiträge mit Fragestellungen systematischer und praktischer Theologie. J. B.

Lang, Bernhard: **Die Bibel. Eine kritische Einführung.** – 2., erw. Aufl., Paderborn: F. Schöningh 1994. 284 S. (UTB, 1594), kart. DM 29,80 ISBN: 3-506-99409-3 / 3-8252-1594-6

Die 1990 zuerst erschienene kritische Einführung in die Bibel liegt nun in einer überarbeiteten Auflage vor, die neben nötig gewordenen Korrekturen v. a. um zwei Kap. (*„Die Geschichte des biblischen Volkes; ein Überblick"* und *„Was ist und was leistet psychologische Bibelauslegung?"*) erweitert wurde. Der erste große Teil des Buches, das sich nach der Aussage des Vf.s besonders den Fragen der katholischen Bibelwissenschaft verpflichtet weiß, beschäftigt sich mit Entstehung und Entwicklung der jüdischen und der christlichen Bibel, der zweite Teil bietet eine kompakte Einführung in die Arbeitsweisen historisch-kritischer Exegese, und der dritte Teil schärft das kritische Bewußtsein im Umgang mit biblischen Texten in heutiger Zeit. Mit seinen prägnanten und informativen Ausführungen schafft Lang (auch ohne spezielle Verankerung seiner Überlegungen in der Fachliteratur) ein in vielen Bereichen einsetzbares Grundlagenwerk. A. L.

Müller, Gerhard Ludwig: **Gnadenlehre I.** Anfänge bis Mittelalter. – Graz / Wien / Köln: Styria 1996. 183 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik. 7,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12368-3

In dieser bewährten Reihe stellt der Münchener Dogmatiker wichtige Texte zur Gnadenlehre zusammen, mit biblischen Leittexten (AT und NT), lehramtlichen Texten und Texten griechischer und lateinischer Kirchenväter bzw. Theologien in Bd I, und Neuzeit in Bd II. Die neuzeitlichen Texte stehen unter der Gesamtüberschrift *Anthropozentrische Wende in der Neuzeit* und weisen damit der Gnadenlehre ihren präzisen Ort in neuzeitlicher Theologie zu. H. E. W.

Müller, Wunibald: **Ekstase – Sexualität und Spiritualität.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992. 128 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-7867-1642-0

Müller geht hier – nicht im Stile theoretischer Abhandlung – anschaulich und mit Beispielen dem Verständnis von „Ekstase" nach, Ekstase verstanden als eines der Gipfelerlebnisse unserer alltäglichen Erfahrungsebene. „Es sind die wesentlichen Erfahrungen im Leben, wie die tiefe Begegnung mit der Natur, die Erfahrung mit Kindern, die Begegnung mit wirklich großer Musik oder das Sich-Einlassen und Eintauchen in Gott, die zu Gipfelerfahrungen und Inspiration führen." (14) Gerade in dem dritten Teil *„Sexualität und Spiritualität"* geht es Müller um einen bejahenden und versöhnen-

den Umgang zwischen Leib und Seele. Ein wiederum lohnenswerter Beitrag des Psychotherapeuten und Leiter des Recollectio-Hauses. M. R.

Neumann, Frederick: **Gesetz und Gnade sind eins.** Der Römerbrief des Apostels Paulus. Erläutert von Frederick Neumann. Eingel. von Bischof Károly Tóth. – Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag 1995. 363 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-85437-104-7

Der jetzt posthum veröffentlichten Ausgabe liegen vierzig Jahre alte Vorlesungsmanuskripte zu den ersten elf Kap.n des Römerbriefes zugrunde. Der chronologische Durchgang durch den Brief verzichtet auf jede wissenschaftliche Verankerung der Beobachtungen und ist neben der Aufnahme einiger exegetischer, archäologischer und historischer Details v. a. durch den persönlichen Glauben des Vf.s motiviert. Das erklärte Anliegen Neumanns, nämlich die im Röm enthaltene Heilsbotschaft Gottes in verständlicher Begrifflichkeit transparent zu machen und auf diesem Wege bei seinen Hörern und Lesern den Glauben an Jesus Christus zu erwecken, wird um so interessanter, wenn man um seine Konversion vom Judentum zum Christentum weiß. Insgesamt erfüllt die Lektüre dieses Kommentares eher meditative Zwecke und ist im wissenschaftlichen Bereich begrenzt einsetzbar. A. L.

Pazos, Antón M.: **La Historia Religiosa en Europa.** Siglos XIX–XX, hg. v. Antón M. Pazos. – Madrid: Ediciones de Historia 1995. X, 132 S. ISBN: 84-89341-001

El Patronato Europeo de Historia organizó en 1993 un Coloquio sobre la historiografía religiosa europea de los dos últimos siglos. El lugar escogido para la celebración, Roncesvalles, forma parte también del sentido y objeto de la reunión: lugar geográfico vinculado a Carlomagno y al Camino de Santiago, evocador de la fe cristiana como elemento importante de la identidad cultural de Europa. El libro recoge las Actas del Coloquio, con el objeto de presentar al lector de lengua castellana el desarrollo de la historiografía religiosa contemporánea. Tiene una clara pretensión de establecer un status quaestionis sobre la investigación actual en Francia, Alemania, Italia, Portugal y España. Las diversas ponencias, desarrolladas por prestigiosos historiadores, señalan la orientación, temas, dificultades y límites de la historiografía religiosa en sus paises respectivos. Una de las tesis de fondo del Coloquio es la necesidad de cultivar la historia religiosa de forma multidisciplinar, potenciando instituciones científicas universitarias propias, y clarificando las relaciones y métodos de la Historia Religiosa y la Historia de la Iglesia. El libro merece atención, puesto que ofrece una información ajustada, crítica y sugerente para el cultivo de la historia religiosa en la actualidad. J. R. V.

Die Bischöfe von Trier, seit 1802. FS für Bischof H. J. Spital zum 70. Geburtstag, i. A. des Bischöfl. Generalvikariats, hg. v. Martin Persch / Michael Ernbach (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, 30) – Trier: Paulinus Verlag 1996. 260 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7902-0160-X

In dieser Festgabe für den Trierer Bischof Spital anläßlich seines 70. Geburtstages 1995 stellen Kirchenhistoriker und Bistumsmitarbeiter die neun Bischöfe seit 1802 (Neugliederung des Bistums) vor. Die biographischen Darstellungen werden durch eine vergleichende Einführung und eine heraldische Untersuchung der bischöflichen Wappen ergänzt. Drei Karten, die die wechselreiche (geographische) Geschichte des ehemaligen Erzbistums veranschaulichen, runden den Bd, der dem Fachinteressierten einen guten Überblick bietet, aber auch dem Laien leicht verständlich ist, ab. J. O. B.

San Juan Bautista de la Concepión. Obras Completas. Edición Crítica. I. Escritos espirituales, hg. v. Juan Pujana / Arsenio Llamazares. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1995. XLI, 1118 S. ISBN: 84-7914-196-4

San Juan Bautista de la Concepción emprendió la reforma de la Orden de la Santísima Trinidad, y pertenece al movimiento „descalzo" que atraviesan las órdenes religiosas antiguas (S. Teresa de Avila, S. Juan de la Cruz), y que constituye el nervio de la segunda reforma española, realizada entre los años 1570–1625. El periodo postridentino conoció, entre otras, dos grandes reformas: la teresiana y la trinitaria. Las obras del padre reformador de los trinitarios se publicaron en 1618, y en 1830–31. No obstante, estas ediciones no podían considerarse definitivas. Con el presente volumen, que contiene los Escritos Espirituales del Santo, ve la luz la primera edición crítica realizada a partir de los originales manuscritos, y forma parte de la „Obras completas" en la que trabajan los editores. Se trata de una edición muy cuidada, con una amplia Introducción General a las Obras Completas (3–122) con una biografía breve del Santo reformador, sobre el estado de sus escritos, e información sobre el plan de la edición crítica ahora comenzada. Con esta obra, se ofrece una fuente fidedigna para el estudio de la espiritualidad y la reforma religiosa católica del llamado „Siglo de Oro" español. J. R. V.

Das Ja wagen. Neue Trauungsansprachen, hg. v. Klemens Richter. Freiburg: Herder 1996. 159 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3-451-23936-1

Da Predigten kein Gegenstand von Rez. sind, soll dieser Bd hier nur angezeigt werden, weil in keinem der Texte das Ja-Wort der Brautleute als das Ehesakrament bewirkend behauptet wird. Das entspricht der These Richters, daß ein nachkonziliares Sakramentenverständnis in Entsprechung zu den anderen liturgischen Feiern der Sakramente nicht mehr von *materia* und *forma* ausgehen kann, sondern von den Hauptelementen der Feier, zu deren wichtigsten das Weihe- oder Segensgebet gehört, mit dem das Sakrament begründet wird (vgl. dazu K. Richter [Hg.], Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? QD 120, Freiburg 1989; Rez. dazu ThRv 86 [1990] 265–280; M. Probst / ders., Die kirchliche Trauung, Freiburg 1994). Es ist zu bedauern, daß dies bislang nicht breiter diskutiert wird. B. K.

Ganzheitliches Denken. FS für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 508 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 10), kart. DM 118,00 ISBN: 3-631-49171-9

Forschungsschwerpunkte des Bamberger Prof.s für Philosophie und Sozialethik, Arnulf Rieber, sind neben Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie vor allem Ganzheitstheorien. Dem entspricht der Titel der ihm gewidmeten FS zum 60. Geburtstag, wo ca. 30 Beiträge zum ganzheitlichen Denken aus philosophischer Perspektive wie aus Perspektiven von Einzelwissenschaften versammelt sind. H. E. W.

Rohr, Richard: **Das zündende Wort.** Tägliche Überraschungen, hg. v. John Bookser Feister. Aus dem Amerikanischen übers. v. Bernardin Schellenberger. – Freiburg: Herder 1993 / St. Anthony Messenger Press, Ohio, 1993. 477 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-451-23252-9

„*Tägliche Überraschungen*" will der Hg. in einer Sammlung von Betrachtungstexten Richard Rohrs bieten, die der im Laufe von zwei Jahrzehnten gepredigt und aufgeschrieben hat. In verständlich erfrischender Art und Weise vermag Rohr in dem am Kirchenjahr orientieren Lesebuch für jeden Tag hilfreiche Anregungen zu geben, die sich an Grundthematiken wie Aktion und Kontemplation, Eucharistie, Macht, Schweigen, Verantwortung, u. v. a. orientieren. – Ein hilfreiches Begleitbuch. M. R.

Schimmel, Annemarie: **Jesus und Maria in der islamischen Mystik.** – München: Kösel 1996. 192 S., mit 8 Abb., geb. DM 38,00 ISBN: 3-466-20417-8

Der Anspruch des Buches ist hoch: „Vielleicht kann dieses Buch, in dem das Bild von Jesus und Maria in der mystisch-poetischen Überlieferung des Islams wiedergegeben wird, zu einem besseren Verständnis der muslimischen Haltung gegenüber dem ‚Sohn Marias' und zu einer Revision der christlichen Einstellung zum Islam führen" (Klappentext in Anlehnung an das Vorwort der Vf.in [8]). Wohl kaum – denn es sind nicht nur „dogmatische Einzelheiten", in denen „grundlegende Unterschiede" bestehen (Kreuzigung und Gottesssohnschaft Jesu z. B.), so Vf.in (7), sondern auch in Fragen der Anthropologie (Menschenrechte, -würde), der Trinität – von Muhammad biologistisch völlig mißverstanden (vgl. Koran 5,116) – gehen Christentum und Islam je eigene Wege. Die Einheit von Religion und Politik – im Islam genuine Einheit –, die Problematik des Abfalls vom Glauben (auf Apostasie steht im Islam die Todesstrafe), das sog. *ius talionis* (vgl. Koran 17) – all das ist mit christlicher Anthropologie, wie sie sich heute darstellt, nicht zu vereinbaren.

Und so wirkt das Buch von S. schönfärberisch, nicht nur weil es harmonistisch ausgelegt ist, sondern weil es darüber hinaus eine historisch-kritische Exegese nicht nur koranischer Verse, sondern auch mystischer Traditionen meidet. Dieses hermeneutische Problem außer acht gelassen zu haben, schmälert den Wert der Arbeit erheblich. Die Aneinanderreihung von Zitaten aus der islamischen mystischen Überlieferung sagt noch nichts aus über deren legenda-

rischen Charakter. Das nicht aufgewiesen zu haben, ist der wesentliche Mangel des Buches. L. H.

Schwarz, Hans: **Martin Luther.** Einführung in Leben und Werk. – Stuttgart: Quell-Verlag 1995. 232 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-7918-1980-1

Der Vf. versucht Leben und Wirken Martin Luthers umfassend und dennoch kurz und präzise darzustellen. Im ersten Kap. skizziert er bedeutende Stationen in Luthers Werdegang. In den weiteren Kap.n beschäftigt er sich mit den Lehren Luthers über die Gotteserkenntnis, die Beziehung von Vernunft und Glauben, den Willen Gottes, den Satan als seinen „Gegenspieler", die Zwei-Reiche-Lehre, das Schriftprinzip, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, die Kirche und die Sakramente, die Ehe und schließlich den Beruf. Eine Auswahl von weiterführenden Literaturhinweisen, die auch katholische Autoren umfaßt, und ein übersichtliches Namens- und Sachregister schließen die inhaltliche Beschäftigung mit Luther ab.

Da das Buch als Einführung in die Lehre des Reformators gedacht ist, kann nicht erwartet werden, daß neue bahnbrechende Erkenntnisse über die Theologie Luthers auftauchen. Es spiegeln sich dennoch grundlegende Ergebnisse der evangelischen und katholischen Lutherforschung wider, so v. a. mit Blick auf die zeitliche Eingrenzung der „reformatorischen Wende", die er um 1518 ansiedelt. In der Frage des vieldiskutierten Thesenanschlags folgt Schwarz allerdings ungeprüft einer romantisierenden evangelischen Tradition: Er hält den „Anschlag" für authentisch (31). Da er ihn auf den 31. Okt. 1517 datiert, fällt er für Schwarz mit dem Tag zusammen, an dem Luther nachweislich eine Abschrift seiner Thesen an den Erzbischof von Mainz sandte. Damit verdeutlicht der Vf., daß Luther eine öffentliche akademische Debatte anregen und zugleich in Form des Briefes die zuständigen kirchlichen Stellen auf das Ablaßproblem aufmerksam machen wollte.

Die bewußte Heranziehung von Aussagen des späten sowie des frühen Luther kommt nicht nur der Forderung nach einem vollständigeren und ausgewogeneren Bild des Reformators entgegen, sondern macht das Einführungswerk des Vf.s auch zu einem ökumenisch interessanten und relevanten Buch. Seine besondere Intention, die Aktualität von Luthers Anliegen eines lebendigen Gottes als Anfang, Mitte und Ziel des menschlichen Lebens für die Spätmoderne in ihrer Unsicherheit und Orientierungslosigkeit herauszustellen, erscheint dabei mehr als plausibel. Allerdings ist es nicht sehr einsichtig, die DDR des 20. Jh.s als „Herzland der Reformation" zu bezeichnen (142). P. L.

Seng, Gunther: **Das Buch Hiob – eine Einführung in die Heilsgeschichte.** – Fellbach: AT-Fachverlag GmbH 1994. 200 S., kart. DM 16,80 ISBN: 3-921681-02-2

Gegen eine ästhetische, psychologische oder philosophische Betrachtung soll die sogenannte „heilsgeschichtliche Bedeutung" des Hiob-Buches herausgearbeitet werden. Dazu wird der Text der Stuttgarter Jubiläumsbibel von 1912(!) vollständig abschnittsweise abgedruckt und dazwischen kommentarähnliche Erwägungen eingelegt, die v. a. fünf andere deutsche Bibelübersetzungen vergleichend danebenstellen. Naiv wird Hiob als historische Persönlichkeit „in der Frühzeit der Menschheits- und Heilsgeschichte" (5) betrachtet und als Autor des Buches angenommen (10). „Hiob lebte vor dem Alten Bund, den Gott mit dem Volk Israel am Berg Sinai schloß." „Umso erstaunlicher ist das Festhalten an Gott, das Hiob wie auch seine Freunde in so erstaunlicher Weise deutlich machen" (92). Die Hauptthese lautet, daß Hiob auf Christus hinweise und dessen Weg vorbereite: „Er (Hiob, M. O.) mußte eine Gottesferne erleben, deren Anlaß und Bedeutung er nicht kennen konnte. War das nicht eine Prüfung auf eine Leidensfähigkeit, die wir Christen erst im Blick auf den Sohn Gottes richtig zu würdigen vermögen?" (6)

Die z. T. wenig gehaltvollen Kommentierungen lassen in keiner Weise eine Auseinandersetzung mit der Hiob-Forschung erkennen. Da S. im Blick auf das Hebräische offenbar ohne eigenes philologisches Urteilsvermögen ist, bleibt das Buch notgedrungen populär (allerdings auch nicht besonders erbaulich) und ohne wissenschaftlichen Wert. M. O.

Theißen, Gerd: **Lichtspuren.** Predigten und Bibelarbeiten. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 219 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-03009-4

Dieser Sammelbd umfaßt Predigten und Bibelarbeiten zu erst- testamentlichen und neutestamentlichen Texten, die der Vf. unter dem gemeinsamen Leitwort „Lichtspuren" zusammengestellt hat. Die Texte wollen unter diesem Motto in deutlicher Sprache „konstruktive Gedanken zu elementaren Lebensfragen" eröffnen und dabei weniger die Leser bevormunden, als ihnen vielmehr Grundorientierungen anbieten. Besonders erwähnenswert sind die letzten beiden Beiträge: Die Predigt in einem Musikgottesdienst, die über 1 Kor 4,1–5 im Zusammenhang mit Vivaldis großem Gloria meditiert („Musik – ein Gleichnis Gottes") und die theologischen Gedanken zu den Heidelberger Fensterentwürfen von Johannes Schreiter („Kunst als Zeichensprache des Glaubens"). A. L.

Zirker, Hans: **Religionskritik.** – Düsseldorf: Patmos 1995, 3., durchgesehene und überarb. Aufl. 247 S. (Leitfaden Theologie, 5), kart. DM 26,80 ISBN: 3-491-77259-1

In überarbeiteter, um etwa 40 S.n erweiterter und im Blick auf aktuelle religionstheologische Diskussionen sowie Literatur ergänzter Fassung liegt der 1982 erstmals erschienene Leitfaden nunmehr vor.

Er befaßt sich den bisherigen Auflagen entsprechend zunächst mit den *Verständnisvoraussetzungen* neuzeitlicher Religionskritik und gibt dann eine treffliche Skizze ihrer *exemplarischen Typen*, wobei neben den Klassikern Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud gerade auch der hierzulande als Religionskritiker und spätere Verfechter einer positivistischen Zivilreligion (zu) wenig beachtete Auguste Comte prägnant vorgestellt und gewürdigt wird. Die Präsentation religionskritischer Positionen endet mit der seit der Erstauflage ziemlich aus der philosophisch-theologischen Diskussion gekommenen, hinsichtlich ihres religionskritischen Potentials jedoch nach wie vor brisanten sprachanalytischen Religionskritik.

Z. hält abschließend fest, daß die Religionskritik als *innerer Widerpart* der Theologie und des Glaubens wahrzunehmen und ernst zu nehmen ist, eine in der gegenwärtigen eher religionsfreundlich als -kritisch gestimmten Zeit der späten 90er Jahre nur zu unterstreichende Einsicht, die der Vf. mit Blick auf die m. E. religionstheologisch notwendige Kritik der vielbeschworenen, sei es neokonservativ, sei es postmodern gewendeten Wiederkehr der Religion ohne weiteres noch deutlicher hätte profilieren können.

Insgesamt ein bewährtes, ansprechend aufgemachtes, fundamentaltheologisch ebenso zuverlässiges wie auch didaktisch überzeugendes Lehr- und Lernbuch! E. A.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Den Armen eine frohe Botschaft. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott. – Frankfurt/M.: Josef Knecht 1997. XII, 435 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-7820-0751-4: 3–22: Splett, Jörg: Ein gutes Wort uns armen Menschen? Gedanken eines Laien über das, was seinesgleichen not täte – und wohl.; 23–30: Lay, Rupert: Religiosität als kommunikatives Geschehen; 31–45: Ollig, Hans-Ludwig: Von Kutscheras Auseinandersetzung mit dem Materialismus; 47–57: Koltermann, Rainer: Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen; 59–74: Stendebach, Franz Josef: Schalom im Alten Orient und in Ägypten; 75–87: Lohfink, Norbert: Die Besänftigung des Messias. Gedanken zu Psalm 37; 89–105: Jüngling, Hans-Winfried: Der Bauplan des Buches Jesus Sirach; 107–123: Hainz, Josef: Salzloses Christentum?; 125–136: Beutler, Johannes: Die Gabe der armen Witwe. Mk 12,41–44; 137–152: Wittstadt, Klaus: Die Erwartungen der Bischöfe Wilhelm Kempf und Walther Kampe an das II. Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota und Animadversiones; 153–167: Knauer, Peter: Die „katholische Kirche" subsistiert in der „katholischen Kirche". Zur ökumenischen Tragweite von Lumen gentium 8,2; 169–185: Wiedenhofer, Siegfried: Universalität und Partikularität des Glaubens in der parteilichen „Option für die Armen"; 187–202: Sebott, Reinhold: Religionsfreiheit im Staat und Freiheit in der Kirche; 203–214: Schneider, Michael: Verkündigung im Dienst der repraesentatio ecclesiae; 215–224: Bertsch, Ludwig: 20 Jahre Laiendienstämter in der Ortskirche von Kinshasa – ein Anstoß für andere Ortskirchen; 225–250: Hengsbach, Friedhelm / Degen, Susanne: Welche Biographien verträgt das kirchliche Amt?; 251–265: Wolf, Hubert: Generalvikar oder Domdekan. Zum Streit um monarchische und kollegiale Diözesanleitung im Bistum Limburg; 267–281: Sievernich, Michael:

Das Amt des Bischofs nach Las Casas; 283–299: GERHARTZ, Johannes G.: Der besondere Papstgehorsam und sein Einfluß auf die Konstitution der Gesellschaft Jesu; 301–318: SCHREIJÄCK, Thomas: Theologie in Abya Yala. Prolegomena zu einer indianischen Theologie im Kontext Lateinamerikas; 319–348: HOFFMANN, Johannes: Von der Volkskirche zur Kirche des Volkes. Großkonzern Kirche – zwischen Profit und Seelsorge; 349–364: FRIELINGSDORF, Karl: Der pastoraltherapeutische Beitrag der Schlüssel-Methode für die Seelsorge heute; 365–371: KEHL, Medard: Gott finden bei Behinderten und Kindern; 373–382: LÖSER, Werner: 25 Jahre „Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen" – eine Zwischenbilanz; 383–406: KESSLER, Hans: Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben? Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie; 407–426: SILLER, Hermann Pius: Die deutschen Katholiken im 21. Jahrhundert;

Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen, hg. v. Manfred Oeming. – Osnabrück: Verlag der Universität Osnabrück 1994. 117 S. (Schriftenreihe des Fachbereichs Erziehungs- und Kulturwissenschaften 13) ISBN: 3-923486-21-9: 5–28: OEMING, Manfred: „Mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern" (Ps 109,22). Krankheit und Leid in alttestamentlicher Sicht; 29–44: MERKEL, Helmut: Krankheit und Leid aus der Sicht des Neuen Testaments; 45–56: KRÜGER, Friedhelm: Die beste aller möglichen Welten und die Frage nach dem Leid in der Welt. Krankheit und Leid aus kirchengeschichtlicher Sicht; 57–68: PÖHLMANN, Horst G.: Sinn und Unsinn von Krankheit und Leid. Versuch einer Antwort auf die Fragen des heutigen Menschen; 69–94: MOKROSCH, Reinhold: Kinder und Jugendliche erfahren Leid und fragen nach Gott; 95–117: KÜNKEL, Klaus: Krankheit und Leid in buddhistischer Deutung. Angebot und Herausforderung;

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes Heil / Bernd Wacker. – München: Wilhelm Fink 1997. 304 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-7705-3160-4: 11–20: WERNER, Klaus: Das israelitische Zinsverbot. Seine Grundlagen in Torah, Mischnah und Talmud; 21–34: KOFT, Matthias Theodor: Das christliche Zinsverbot in der Entwicklung von der Alten Kirche zum Barock. Eine Skizze; 35–58: HEIL, Johannes: Das Geld und das Gold des Kalbes. Momente der Exodusdeutung zwischen Patristik und Neuzeit; 59–80: BURGARD, Friedhelm: Christlicher und jüdischer Geldhandel im Vergleich. Das Beispiel der geistlichen Herrschaft Trier; 81–100: STEINBACH, Marion: Jüdische Bankiers im Venedig der Renaissance. Eine Symbiose gemäß den Maximen der Staatsräson; 101–112: FORSTMANN, Wilfried: Frankfurt am Main – Ein europäisches Finanzzentrum. Aspekte zu Banken- und Bankpolitik in Frankfurt am Main im 18. und 19. Jahrhundert; 113–146: BLASCHKE, Olaf: Antikapitalismus und Antisemitismus. Die Wirtschaftsmentalität der Katholiken im Wilhelminischen Deutschland; 147–170: BACKHAUS, Fritz: Die Rothschilds und das Geld. Bilder und Legenden; 171–191: SCHMIDT, Michael: Hinter den Spiegeln: Mergels Uhr und Aarons Risiko. Aufsatz ohne Untertitel; 193–217: TYRELL, Hartmann: Werner Sombart und Max Weber: Kapitalismus, Zins und Religion. Ein Rückblick; 219–233: MEYER ZU UPTRUP, Wolfram: Weltherrschaft und Weltwirtschaft. Eine Skizze aus den Quellen zu einem Aspekt des Antisemitismus in der NSDAP-Propaganda; 235–252: ROHRBACHER, Stefan: Über ds Fortwuchern von Stereotypvorstellungen in der Geschichtswissenschaft; 253–260: WETZEL, Juliane: Neue Gemeinden – alte Bilder. Von den Schwierigkeiten der Deutung jüdischer Nachkriegsgeschichte in Deutschland; 261–280: BAYERDÖRFER, Hans-Peter: Shylock auf der deutschen Bühne nach der Shoah; 281–301: HANKE-WEHRLE, Karel: Zins und Wucher – kein Thema für die theologische Ethik und Sozialethik der Gegenwart?;

Theologie der Gegenwart 40, 1/1997, hg. v. Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Sieg, Kevelaer: Butzon & Bercker 1997 ISSN: 0342-1457: 2–19: FREYER, T.: Menschliche Subjektivität und die Anderheit des Anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte; 20–36: RAHBERGER, W.: Reinkarnation und Auferstehung; 37–53: LOCHBÜHLER, Wilfried: Verlautbarungen des katholischen Lehramtes zur Umweltpolitik. Eine Übersicht; 54–77: FURGER, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (IV.–Schluß). Anlyse für einzelne Problemfelder;

Theologische Zeitschrift 1/2, 1997, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1997 ISSN: 0040-5701: 7–16: BARTELMUS, Rüdiger: Prima da Linqua, Poi le Parole: David Kimchi und die Frage der hebräischen Tempora; 17–32: DIETRICH, Walter: dāwīd, dōd und bytdwd; 33–43: KLOPFENSTEIN, Martin: Wenn der Schöpfer die Chaosmächte ‚anherrscht' (גער) und so das Leben schützt; 44–52: KEDAR, Benjamin: Sebastian Münsters lateinische Psalmenübersetzung; 53–63: KRÜGER, Thomas: Erwägungen zur Bedeutung von מוב und מובה im Qoheletbuch; 64–73: MATHYS, Hans-Peter: Philologia sacra: Das Beispiel der Chronikbücher; 74–82: MÜLLER, Hans-Peter: Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? – Eine Skizze; 83–96: ROSE, Martin: Querdenken mit und über Qohelet; 97–108: SEYBOLD, Klaus: Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90; 109–117: SMEND, Rudolf: Der ältere Buxtorf; 118–130: STECK, Odil Hannes: Der Mensch und die Todesstrafe. Exegetisches zur Übersetzung der Präposition Beth in Gen 9,6a; 131–142: STOEBE, Hans Joachim: Erlebte Gegenwart – Verheissene Zukunft. Gedanken zu II Samuelis 7 und Genesis 15; 142–151: STOLZ, Fritz: Determinationsprobleme und Eigennamen; 152–164: WILLI-PLEIN, Ina: Am Anfang einer Geschichte der Zeit; 165–176: WILLI, Thomas: Basel und die Kontroverse um die Veritas Hebraica;

Zeitschrift für katholische Theologie 1, 1997, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kart. ÖS 239,00 ISSN: 0044-2895: 1–26: LIES, Lothar: Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute. Eine Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen; 27–50: NEUFELD, Karl-H.: „Aufhebung" und Weiterleben der Theologischen Fakultät Innsbruck (1938–1945). Fakten, Reaktionen und Hintergründe während des Zweiten Weltkriegs; 51–63: KANZIAN, Christian: „Species actus dupliciter considerari potest." Thomas von Aquins These und ihre Relevanz für die moderne Handlungstheorie; 64–71: SCHWAGER, Raymund: Mutter-Sprache und Vater-Gott. Zur Anthropologie von Alfred Tom;

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 77 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1996. S., kart. Lit 75.000 ISSN: 0006-0887: 461–476: O'TOOLE, Robert F.: Ἐι ρίνη, an Underlying Theme in Acts 10, 34–43; 477–492: HARTIN, PATRICK J.: Call to Be Perfect through Suffering (James 1,2–4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount; 493–508: GIANTO, Agustinus: Variations on Biblical Hebrew; 509–519: KLINGBEIL, Gerald A.: The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8); 520–523: FROLOV, Serge: The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26; 524–537: BOZAK, Barbara A.: Heeding the Received Text: Jer 2,20a, A Case in Point; 538–539: WAGNER, Andreas: Ist Ps 29 die Bearbeitung eines Baal-Hymnus?; 540–549: UEHLINGER, Christoph: Israelite Aniconism in Context;

Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja, hg. v. Walter Dietrich / Milton Schwantes. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 173 S. (Stuttgarter Bibelstudien 170), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04701-1: 9–18: VEIJOLA, Timo: Zefanja und Joschija; 19–37: DIETRICH, Walter: Die Kontexte des Zefanjabuches; 38–48: REIMER, Haroldo: Sozialkritik und Zukunftsperspektiven in Zef 1–2; 49–83: UEHLINGER, Christoph: Astralkultpriester und Fremdgekleidete, Kanaanvolk und Silberwäger. Zur Verknüpfung von Kult- und Sozialkritik in Zef 1; 84–87: SCHROER, Silvia: Das „Kommen des Tages" und unsere Zeitrechnung – ein Entwurf; 88–92: SCHÄFFER, Dario: Über den Tag Gottes und wer – vielleicht – überleben wird. Predigt über Zef 2,1–3; 93–101: KESSLER, Rainer: „Ich rette das Hinkende, und das Versprengte sammle ich". Zur Herdenmetaphorik in Zef 3; 102–112: GERSTENBERGER, Erhard S.: Der Hymnus der Befreiung im Zefanjabuch; 113–122: MELLO SALGADO, Josué: Über die Versklavung und Befreiung der 'Kuschiten,. Assoziationen und Überlegungen eines dunkelhäutigen Lesers von Zef 3,10; 123–133: CRÜSEMANN, Frank: Israel, die Völker und die Armen. Grundfragen alttestamentlicher Hermeneutik am Beispiel des Zefanjabuches; 134–153: SCHWANTES, Milton: „Jhwh hat Schutz gewährt". Theologische Anmerkungen zum Buch des Propheten Zefanja; 154–164: HUNZIKER-RODEWALD, Regine: Zum Verhältnis von Wahrheit und Gerechtigkeit. Aus den Tonbandprotokollen der Kolloquiumsverhandlungen;

Revue Biblique N° 1 Janvier 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997, kart. FF 270,00 ISSN: 0035-0907: 5–39: SPYCKET, Agnès: Les archives d'Édouard Dhorme (1881–1966) à la bibliothèque du Saulchoir; 40–87: DEVILLERS, Luc: Les trois témoins: une structure pour le quatrième évangile; 88–115: ALBANI, M. / GLESSMER, U.: Un instrument de mesures astronomiques à Qumrân (Planche I);

Kirchen- und Dogmengeschichte

Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben, hg. v. Gabriela Signori. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1995. 151 S. (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft 4), brosch. DM 28,00 ISBN: 3-89534-158-4: 9–15: SIGNORI, Gabriela: Freundschaften zwischen den Geschlechtern. Eine Skizze; 16–28: SIGNORI, Gabriela: „Eine Freundschaft, die aufhören kann, war niemals wahre Freundschaft". Hieronymus und die römische Asketin Marcella; 29–39: EPP, Verena: „In himmlischer Verbundenheit". Der Hofdichter Venantius Fortunatus und seine geistliche Familie; 40–49: URBAHN, Hanna: „Ich umfasse Dich mit höchster Liebe". Der heilige Bonifatius und seine spirituellen Schwestern; 50–59: BODARWÉ, Katrinette: Verlorene Zeugnisse einer Frauenfreundschaft. Dietmut von Wessobrunn und Herluca von Epfach; 60–66: SIGNORI, Gabriela: Eine Biographie als Freundschaftsbeweis. Paul von Bernried und seine Lebensbeschreibung der seligen Herluca von Epfach; 67–77: SIGNORI, Gabriela: Muriel und die anderen . . . oder Gedichte als Freundschaftspfand; 78–87: SCHULTHEIß, Martina: „Ein armes, kleines, weibliches Gefäß". Eigen- und Fremdbilder in den Briefen der Visionärin Hildegard von Bingen; 88–97: LÖTHER, Andrea / Tramsen, Birgit: „Du liebst mich mehr, als Du von mir geliebt wirst". Jordan von Sachsen und Diana von Andalo; 98–106: KUHN, Anette: „Dein Gott redender Mund macht mich sprachlos". Heinrich von Nördlingen und die Mystikerin Margareta Ebner; 107–116: MÜNTZ, Marc: Freundschaften und Feindschaften in einem spätmitelalterlichen Frauenkloster. Die sogenannten Söflinger Briefe; 117–129: BEIER, Kerstin: Bande der Gelehrsamkeit. Thomas Morus und seine Tochter Margaret Roper;

Fundamentaltheologie

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund Arens. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1997. 203 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-70403-6: 9–32: ARENS, Edmund: Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs. Eine Einleitung; 33–70: THEOBALD, Christoph: Glauben im modus conversationis. Zum Ansatz einer theologischen Theorie der Moderne;

71–96: KNAPP, Markus: Die Anderen – der blinde Fleck der Moderne? Überlegungen zum Verhältnis der Theologie zur Theorie des kommunikativen Handelns; 97–118: WOHLMUTH, Josef: Bilderverbot. Theologische Ästhetik und die Theorie des kommunikativen Handelns; 119–133: GLEBE-MØLLER, Jens: Kommunikatives Handeln, Konsens, Heiliger Geist. Zur Übersetzung theologischer in kommunikationstheoretische Kategorien; 135–161: ARENS, Edmund: Tod und Transzendenz. Eschatologische Anfragen an die Theorie des kommunikativen Handelns; 163–178: BONDOLFI, Alberto: Zwischen Faktizität und Geltung. Zur Bedeutung der Habermasschen Rechtsauffassung für die theologische Ethik; 179–196: SILLER, Hermann Pius: Das unbewältigbare ausdrücklich machen. Zu einer Pragmatik des Geheimnisses;

Ökumenische Theologie

Versöhnung suchen – Leben gewinnen. Ökumenische Versammlung in Erfurt 1996. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland herausgegeben von Klaus Lefringhausen. – Frankfurt/M. / Leipzig: Otto Lembeck / Benno 1997. 127 S., kart. DM 16,80 ISBN: 3-87476-321-8 / 3-7462-1199-9: 9–32: LEFRINGHAUSEN, Klaus: Erfurter Versöhnungsimpulse; 33–76: ERFURTER DOKUMENTE; 77–86: WANKE, Joachim: Eröffnung; 86–95: HERTZSCH, Klaus-Peter: Versöhnung suchen – Leben gewinnen; 95–102: BANK, Michaela: Versöhnung suchen – Leben Gewinnen; 102–110: MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko: Bibelarbeit; 110–113: VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich: Wohin? – Erwägungen zum Ziel der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz; 114–117: FROEHLICH, Herbert: Das Liturgische Konzept; 117–119: WANKE, Joachim: Brief an die Pilger; 119–121: VOTUM DER KONSULTATION „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" (12./13. 6.);

Moraltheologie

Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian Holderegger. – Fribourg (Schweiz) / Freiburg (Br.): Universitätsverlag / Herder 1996. 516 S. (Studien zur theologischen Ethik, 72), brosch. DM 108,00 ISBN: 3-7278-1027-0 / 3-451-23970-1: 21–53: WILS, Jean-Pierre: Christliche Ethik in einer post-traditionellen Welt; 54–73: RÖMELT, Josef: Die Authentizität menschlicher Freiheit und Verantwortung. Theologische Ethik im Kontext postmoderner Subjektkritik; 74–94: HÖHN, Hans-Joachim: Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenz der aktuellen Rationalitätskritik; 95–110: HONECKER, Martin: Vernunft, Affekt, Erfahrung; 113–125: HONNEFELDER, Ludger: Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung; 126–153: WOLF, Jean-Claude: Ethik aus christlichen Quellen?; 154–167: VERWEYEN, Hansjürgen: Offenbarung und Begründung der Moral; 168–183: PRÖPPER, Thomas: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung; 187–201: RINGELING, Hermann: Evangelische Ethik heute. Motive und Tendenzen; 202–220: MÜLLER, Denis: Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit der Moderne; 221–236: PRIVITTERA, Salvatore: Zum Verständnis der Diskussion um die „autonome Moral"; 237–260: SCHELKSHORN, Hans: Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moraltheologischen Debatte um eine „autonome Moral im christlichen Kontext"; 261–276: DEMMER, Klaus: Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform; 277–289: ROTTER, Hans: Die Funktion des Glaubens in der Ethik; 290–312: MIETH, Dietmar: Das Weltverständnis des christlichen Glaubens am Beispiel der theologischen Ethik; 313–341: WOLBERT, Werner: Probleme mit dem irrigen Gewissen; 345–361: FURGER, Franz: Zur theologischen Begründung christlicher Sozialethik; 362–384: HAUSMANNINGER, Thomas: Die Krise der späten Moderne im Licht einer christlichen Sozialethik; 385–402: SCHRAMM, Michael: Religion und Moral in der Moderne. Zur Theoriestrategie einer christlichen Sozialethik; 405–430: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik; 431–449: ANZENBACHER, Arno: Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik; 450–468: ARENS, Edmund: Zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik; 469–487: LOB-HÜDEPOHL, Andras: Praktisches Selbstverständnis. Handlungs- und moraltheoretische Überlegungen zu einem Orientierungsfaktor moralischen Handelns; 488–501: GÖBEL, Wolfgang: Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip; 502–514: SCHMITZ, Philipp: Ist Normenfindung induktiv?;

Religionswissenschaft

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, 3. Schriftleitung Peter Heine. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 189 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-89375-117-3: 7–26: HUTTER, Manfred: Moderner Buddhismus in der Begegnung mit dem Christentum; 50–66: WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Mystik – Hoffnung für den religiösen Dialog?; 67–82: EULER, Walter Andreas: Una religio in rituum varietate. Der Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theologie der Religionen; 83–109: KHOURY, Paul: Monde arabe et Sécularisme; 110–125: GERLITZ, Peter: „Neue Japanische Religionen" und ihre Mission im Westen; 126–141: MEISIG, Konrad: Ayodhyā. Probleme der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Hindu-Fundamentalismus; 142–178: JACOB, Xavier: L'Islam turc et la Modernité; 179–183: HAGEMANN, Ludwig: Zur Diskussion um eine „Theologie der Religionen". Hinführungen, Entwürfe, Konzepte; 27–49: COLLANI, Claudia v.: Jesuiten im Gespräch mit chinesischen Gelehrten.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Georg Baudler, Ahornstr. 55, D-52074 Aachen;
PD Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Otto Bischofberger, Kreuzbuchstr. 44, CH-6006 Luzern;
Prof. Dr. Adriaan H. Bredero, Hoge Ham 55 (zwart),
NL-5104 JB Dongen;
Joachim Hagel, Poststr. 25, D-83317 Teisendorf;
Dr. Winfried Haunerland, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Marienstr. 37, D-52134 Herzogenrath;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Postfach 151150, D-66041 Saarbrücken;
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rückertstr. 3, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. William J. Hoye, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster;
Dr. Josef Kreiml, Römerstr. 6a, D-93170 Bernhardswald / Kürn;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Dr. Rosemaria Nürnberg, Marzellenstr. 32, D-50606 Köln;
Prof. Dr. Walter Opp, Schloßgarten 1 Orangerie, D-91054 Erlangen;
Prof. DDr. Rudolf Pesch, Schulgraben 2, D-83646 Bad Tölz;
Prof. Dr. Walter Radl, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Universitätsstr. 150,
D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg;
Andreas Scherer, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, D-46047 Oberhausen;
Dr. Michael Schneider, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a,
D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Georg Schwaiger, Morgenrothstr. 22, D-81677 München;
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster;
Prof. Dr. Josef Sudbrack, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Detnarstr. 2–4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Gabriele Winkler, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Brühl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Stephan Ernst

Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung

Das 12. Jahrhundert ist die Zeit eines epochalen Wandels im Welt- und Selbstverständnis des Menschen. Die Eigenständigkeit säkularer Vernunfteinsicht in den Zusammenhang immanenter Gesetze der Welt wird zunehmend gegenüber dem auf Autorität gegründeten Wahrheitsanspruch des Glaubens zur Geltung gebracht. In dieser Zeit ist die Theologie herausgefordert, ihre Wissenschaftlichkeit zu erweisen, will sie dialogfähig bleiben.

Im Zuge dieser Bemühungen bildet sich im Rahmen der systematischen Summen auch die grundlegende Argumentationsstruktur moraltheologischer Reflexion heraus. Glaube und Vernunft, Natur und Gnade, Offenbarung und Erfahrung müssen in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden. In wechselvoller Diskussion, die von der Struktur her an die Auseinandersetzung um das Selbstverständnis der theologischen Ethik nach dem II. Vatikanum erinnert, kommt es im 12. Jahrhundert zu einem Prozeß wechselseitiger Freisetzung von ethischer Vernunft und christlichem Glauben. Beide werden in ihre Eigenständigkeit entlassen und darin anerkannt. So wird es aber zugleich möglich, ihre wechselseitigen Aufgaben füreinander zu bestimmen.

1996, X und 422 Seiten, kartoniert
DM 118,– / öS 861,– / sFr 105,–
ISBN 3-402-03997-4

Neue Folge, Band 46 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

ASCHENDORFF
VERLAG

Wilfrid Röttger

Studien zur Lichtmotivik bei Iuvencus

Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 24 · 1996

Die *Evangelia* des spätantiken Dichters Iuvencus, lange Zeit als Literatur vermeintlich minderer Qualität mit dem Bann der Philologen belegt, wecken in den letzten Jahren wieder stärker das Interesse der Forschung. Ein Motor dieser Neuentdeckung will das Iuvencus-Projekt am Regensburger Lehrstuhl für Lateinische Philologie sein, aus dem auch die „Studien zur Lichtmotivik bei Iuvencus" hervorgegangen sind. In Fortführung früherer Arbeiten des Projektes (Flieger, Fichtner), die detallierten Einzelanalysen an überschaubaren, zusammenhängenden Textabschnitten gewidmet waren, gewinnt die vorliegende Publikation ihr spezifisches Profil dadurch, daß sie zugleich die Tradition themenorientierter, an durchgängigen Gestaltungsprinzipien interessierter Untersuchungen aufnimmt. Die möglichst erschöpfende Interpretation des Einzeltextes verbindet sich so mit einer auf das Gesamtwerk gerichteten Perspektive. Darüber hinaus wird mit Hilfe umfangreicher Vergleichsstellensammlungen sehr präzise der „Standort" der einschlägigen Iuvencus-Phrasen im Spannungsfeld von biblisch-theologischer und poetischer (bzw. generell paganer) Sprache und Gedankenwelt ermittelt. All dies ermöglicht neue, überraschende Einblicke in die geistige Eigenständigkeit eines Werkes, das die Entwicklung der christlich-lateinischen Dichtung nicht unwesentlich beeinflußt hat.

1996, 159 Seiten, Leinen,
DM 90,– / öS 657,– / sFr 81,50
ISBN 3-402-08108-3

Subskriptionspreis: DM 82,– / öS 599,– / sFr 74,50

Die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum werden im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung



Bernhard von Clairvaux (1091-1153)

Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung

Von **Adriaan H. Bredero**. Aus dem Niederländischen von **Ad Pistorius**. Mit einem Geleitwort von **Ulrich Köpf**

1996. 270 Seiten mit Frontispiz. Kart. DM/ sFr 78,– / öS 609,–. ISBN 3-515-06898-8

Im vorliegenden Buch faßt Bredero den Ertrag seiner langjährigen Forschungen über die Quellen zur Geschichte Bernhards – vor allem über die Viten und Briefe – zusammen. Dabei verfolgt er die Entwicklung des Bernhard-Bildes und der Bernhard-Deutung vom Einsetzen einer handschriftlichen Überlieferung bei den Autoren der mittelalterlichen Viten selbst bis zur Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts. Ein Meilenstein der neueren Bernhard-Forschung.

Aus dem Inhalt:
Zur Entstehungsgeschichte dieses Buches — Bernhard in seinen Schriften und in der Hagiographie — Der Kontext des 12. Jahrhunderts — Das zerrissene Bernhard-Bild unserer Zeit und die Anlage dieser Studie — Der heilige Bernhard: Die Anfänge seines Kultes im Orden der Zisterzienser und das Bemühen um seine Heiligsprechung — Das Heiligkeitsbild Bernhards in der Zisterzienser-Hagiographie des 12. Jahrhunderts — Die Autoren der *Vita prima* — Der heilige Bernhard und die Historiker — „Jerusalem im Schein der Fackeln": Bernhard in seiner monastischen Umwelt — Anhang: Zeittafel (1075-1174) — Übersicht über die Quellenlage der *Vita prima* — Bibliographie — Register

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 10 61 — D - 70009 Stuttgart

Theologie-Neuerscheinungen bei Vandenhoeck & Ruprecht

Evangelium – Schriftauslegung – Kirche

Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag.

Herausgegeben von Jostein Ådna, Scott J. Hafemann und Otfried Hofius in Zusammenarbeit mit Gerlinde Feine. 1997. X, 460 Seiten mit 1 Frontispiz, gebunden DM 125,– / öS 913,– / SFr 111,–. ISBN 3-525-53643-7

Aus dem Inhalt:
Jostein Ådna, Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission / Oswald Bayer, Wann endlich hat das Böse ein Ende? / Otto Betz, Sühne in Qumran / Brevard S. Childs, Does the Old Testament Witness to Jesus Christ? / James D. G. Dunn, Paul's Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes / E. Earle Ellis, The Historical Jesus and the Gospels / Hartmut Gese, Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie / Judith M. Gundry-Volf, Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2-16 / Martin Hengel, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum / Otfried Hofius, Paulus – Missionar und Theologe / Traugott Holtz, Die historischen und theologischen Bedingungen des Römerbriefes / Friedrich Lang, Das Verständnis der Taufe bei Paulus / Ulrich Luz, Ein Traum auf dem Weg zu einer Biblischen Theologie der ganzen Bibel. Ein Brief an Peter Stuhlmacher / Ulrich Mauser, Trinitarische Sprachformen in den Korintherbriefen des Paulus / Fritz Neugebauer, Wege zum Herrenmahl / Wolfgang Pöhlmann, Bestimmte Zukunft. Die Einheit von ‚Eschaton' und ‚Eschata' in neutestamentlicher Sicht / Rainer Riesner, Paulus und die Jesus-Überlieferung / James M. Scott, Paul's *„Imago Mundi"* and Scripture / Manfred Seitz, Geistliche Schriftlesung: Bibellektüre des Glaubens / Hans Weder, Einverständnis. Eine Überlegung zu Peter Stuhlmachers hermeneutischem Ansatz / Bibliographie / Schlagwort- und Stellenregister

Markus Müller

Vom Schluß zum Ganzen

Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 172. 1997. 296 Seiten, Leinen DM 98,– / öS 715,– / SFr 89,– ISBN 3-525-53855-3

Daria Pezzoli-Olgiati

Täuschung und Klarheit

Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 175. 1997. 272 Seiten mit 3 Abbildungen, Leinen DM 58,– / öS 423,– / SFr 52,50 ISBN 3-525-53858-8

Matthias Richter

Gesetz und Heil

Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 67. 1996. 470 Seiten, geb. DM 128,– / öS 934,– / SFr 114,–. ISBN 3-525-55175-4

Kai Peltonen

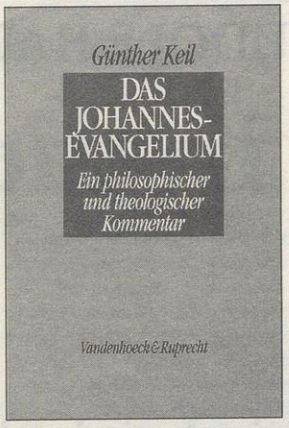
History Debated

The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research. 2 Teilbände. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 64. 1996. Vol. I: VIII, 422 Seiten, Vol. II: VI, 423-910 Seiten, kart. DM 198,– / öS 1445,– / SFr 176,–. ISBN 3-525-53641-0

Risto Uro (Hg.)

Symbols and Strata

Essays on the Sayings Gospel Q. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 65. 1996. XII, 238 Seiten mit Register, kart. DM 64,– / öS 467,– / SFr 58,– ISBN 3-525-53644-5



Günter Keil

Das Johannesevangelium

Ein philosophischer und theologischer Kommentar. 1997. 254 Seiten, kart. DM 68,– / öS 496,– / SFr 62,– ISBN 3-525-53642-9

Hubert Meisinger

Liebesgebot und Altruismusforschung

Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 33. 1996. XII, 320 Seiten, geb. DM 138,– ISBN 3-525-53935-5
Gemeinsam mit Universitätsverlag Freiburg Schweiz

Fritz Stolz

Grundzüge der Religionswissenschaft

2., überarbeitete Neuauflage 1997. UTB 1980. 258 Seiten mit 5 Abbildungen, kart. DM 29,80 / öS 218,– / SFr 27,50 ISBN 3-8252-1980-1

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

RUDOLF HAUBST STREIFZÜGE in die CUSANISCHE THEOLOGIE

Es ist beeindruckend, festzustellen, wie intensiv Nikolaus von Kues sich mit Fragen befassen konnte, die auch für unsere Zeit aktuell sind. Ist die Erklärung vielleicht die, daß wir nach so vieler Spezialisierung auf unzähligen Gebieten und aller Zersplitterung nunmehr ein Ganzheitsdenken der Art suchen, wie dies zwischen Mittelalter und Neuzeit bei Cusanus hervorragte?

„In diesem über 600 Seiten umfassenden Band, der viel mehr bietet, als sein zurückhaltender Titel ankündigt, wird ein Werk lebendig, das mehrere Jahrzehnte hindurch zu einer Reife gelangt ist, die nur selten von vergleichbaren Vorhaben erreicht wird. Im Blickfeld steht Nikolaus von Kues, sein Denken in Philosophie und Theologie, immer wieder existentiell verknüpft mit den Erfahrungen seines Lebens und Wirkens. Ein geistiges Bild wird mit den verschiedenen ‚Techniken' entworfen: Durch die Erschließung der Quellen, d. h. seiner Werke . . . durch Ausschöpfung der Monographien in zahlreichen Zitaten und Belegungen . . . durch das Mittel der Disputation . . . Das Werk ist ein Kompendium der Cusanusforschung . . . Der Vf. konnte aus einem großen Reichtum schöpfen, den er in jahrzehntelangem kongenialem geistigen Umgang mit Nikolaus Cusanus gewonnen hat *(Theologische Revue, 4/1996).*

651 Seiten, Efalin-Einband mit Schutzumschlag, 74,– DM. ISBN 3-402-03494-8
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

THEOLOGISCHE REVUE

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

29. 10. 97

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50**

Nummer 4 **1997** **93. Jahrgang**

Karl-Heinz Menke: Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) . . . . . Sp. 267

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279

Lescow, Theodor: Das Stufenschema. Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte (Harald Schweizer)

Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament (Otto Kaiser)

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff (Thomas Söding)

Bovon, François / Koester, Helmut: Genèse de L'écriture chrétienne (Thomas Söding)

Esler, Philip E.: The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation (Rudolf Pesch)

Kümmel, Werner Georg: Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990), hg. v. Helmut Merklein (Knut Backhaus)

Theissen, Gerd / Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Harald Wagner)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 292

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak (Wilhelm Damberg)

Habisch, André: Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan (Philipp Schmitz)

Koenen, Andreas: Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches" (Wilhelm Damberg)

Huttner, Markus: Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der „Times" und des „Manchester Guardian" von 1930 bis 1939 (Kurt Meier)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 298

Russ, Hans Günther: Religiöser Glaube und modernes Denken. Religion im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Philosophie (Ulrich Lüke)

Torres Queiruga, Andrés: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Michael Schulz)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . . . . Sp. 301

Bobzin, Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa (Hans Zirker)

Olin, John C.: Erasmus, Utopia, and the Jesuits. Essays on the Outreach of Humanism (Peter Walter)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . Sp. 305

Conway, Eamonn: The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian (Ralf Miggelbrink)

Lülsdorff, Raimund: Die Zukunft Jesu Christi. Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht (Heribert Schützeichel)

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes (Ralf Miggelbrink)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 309

Bieritz, Karl-Heinrich: Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt (Klemens Richter)

Daschner, Dominik: Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) (Benedikt Kranemann)

Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche, hg. v. Michael Kessler (Klemens Richter)

Kirchen in der Stadt. Bd 1: Erfahrungen und Perspektiven. Bd 2: Beispiele und Modelle, hg. v. Horst Schwebel / Matthias Ludwig (Klemens Richter)

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche (Klemens Richter)

Rennings, Heinrich: Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform, hg. v. Martin Klöckener (Klemens Richter)

Vollmer, Thomas: Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (Hermann Reifenberg)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 316

Gehr, Josef: Die Bewertung des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht gemäß can. 1536 § 2 CIC / 1983, hg. v. Winfried Aymans / Karl Th. Geringer / Heribert Schmitz (Klaus Lüdicke)

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson (Georg May)

Loretan, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent / -assistentin, Pastoralreferent / -referentin (Klaus Lüdicke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 328

Müller, Josef: Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge (Maria Widl)

Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, hg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst (Manfred Probst)

Pompey, Heinrich: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung (Isidor Baumgartner)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 331

Baldermann, Ingo: Einführung in die Biblische Didaktik (Detlev Dormeyer)

Biesinger, Albert / Braun, Gerhard: Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben (Reinhard Hoeps)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 332

Neckebrouck, Valeer: Paradoxes de l'Inculturation. Les Nouveaux Habits des Yanomami (Norbert Schiffers)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 335

Waldmann, Helmut: Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie (Jörg Splett)

Spiritualität . . . . . Sp. 337

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Bd 2: Hochmittelalter und Reformation, hg. v. Bernhard McGinn u. a. (Stefan Zekorn)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 339

Bibliographie . . . . . Sp. 345

BS: Theol A 425

✓ ZiD

Die theologische Rosmini-Forschung
Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855)

von Karl-Heinz Menke, Bonn

Auch wenn der Titel dieser „Sammelrezension" eine Bilanz verspricht, kann ich unmöglich alle Arbeiten aufzählen, die beigetragen haben zur Analyse und Profilierung von Rosminis Theologie[1]. Anna Maria Tripodi – Philosophieprof.in an der Univ. Genua – hat in einer sehr verdienstvollen Chronologie die bedeutendsten Abhandlungen genannt, die zwischen 1966 und 1995 publiziert wurden[2]. Deshalb kann ich mich hier auf eine Vorstellung der wichtigsten Erträge beschränken[3]. Dabei gestehe ich von vornherein, daß meine Bilanz in der Auswahl und Gewichtung einzelner Arbeiten aus der Perspektive eines deutschen Theologen urteilt.

Die folgende Darstellung der theologischen R.-Forschung gliedert sich in drei Abschnitte:

1) R.s Zuordnung von Natur und Übernatur;
2) R.s trinitarische Ontologie;
3) R.s christozentrische Theologie der Geschichte.

1) Rosminis Zuordnung von Natur und Übernatur

Ein erstes entscheidendes Ergebnis der theologischen R.-Forschung sehe ich in der schrittweisen Freilegung des Beitrags, den der Roveretaner zur Beantwortung der im 19. Jh. schlechthin zentralen Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie geleistet hat.

Wenn man die an der Gregoriana in Rom unter der Anleitung von Charles Boyer entstandene Diss.[4] von Remigio Musaragno betrachtet und das Referat[5] analysiert, das derselbe Vf. auf dem Kongreß von 1955 (Centenarium des Todestages) gehalten hat, dann wird deutlich, warum R.s Theologie bis in die sechziger Jahre dieses Jh.s verkannt und deshalb auch vergleichsweise unbeachtet blieb. Denn Musaragno mißt R. an der Zuordnung von Natur und Übernatur, wie sie ihm von seinem weithin neuthomistisch denkenden Lehrer Charles Boyer vor Augen gestellt wurde. Deshalb wirft er R. vor, zumindest stellenweise die Gratuität der Gnade nicht hinreichend klar herauszustellen[6]. Er bedient sich desselben Vorwurfs, den die Enzyklika „Humani Generis" gegenüber der sogenannten „nouvelle théologie" erhob; desselben Vorwurfs, der Maurice Blondel oder Henri de Lubac traf.

R. kennt zwar den Begriff *natura pura*. Aber er betont mit ähnlicher Vehemenz wie Bondel und de Lubac, daß der Gott, der den Menschen mit dem Bewußtsein seiner Endlichkeit und also mit der Sehnsucht nach dem Nicht-Endlichen bzw. Absoluten begabt hat, sich zur Mitteilung seiner selbst verpflichtet. Die Neuthomisten, deren Denken 1950 zu der von Papst Pius XII. promulgierten Enzyklika „Humani Generis" führte, meinten, um der Gratuität der Gnade willen sei es unbedingt notwendig, die menschliche Existenz auch unabhängig von der Selbstmitteilung Gottes (= Gnade) als sinnvoll zu behaupten. Ein solches Verständnis der *natura pura* führte innerhalb des Neuthomismus, der bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur in Italien, sondern weithin auch in Deutschland und Frankreich die theologischen Schulbücher prägte, zu jenem verhängnisvollen Denken, das Offenbarung und Gnade wie ein Stockwerk ohne Treppe und Aufzug über das Stockwerk der Vernunft und Natur setzt.

Wie Giuseppe Cristaldi, Giorgio Versini, Franco Percivale, Filippo Piemontese, Francesco Conigliaro, Giancarlo Taverna Patron, Floriano Scolari und Gianni Colzani detailliert und im Ergebnis übereinstimmend nachgewiesen haben[7], verwendet R. den Begriff *natura pura* nur, um den mit diesem Begriff bezeichneten Zustand als reine Abstraktion oder Hypothese zu kennzeichnen[8]. Denn de facto hat Gott den Menschen so geschaffen, daß er das absurdeste aller Geschöpfe wäre, wenn ihm der Schöpfer nicht schenken würde, wonach sich sein ganzes Wesen ausstreckt. Allein schon die Tatsache, daß der Mensch, indem er sich seiner Endlichkeit bewußt ist, das Gegenteil des Endlichen denken muß, kann verdeutlichen, warum der Mensch die Erfüllung seines Wesens unmöglich in der Welt des Endlichen bzw. in seiner *natura pura* finden kann[9]. Unter dieser Voraussetzung kann die Diskussion, die ein im Januar 1974 in Stresa gehaltenes Referat von Giorgio Versini auslöste, als ein wichtiges Ereignis der theologischen R.-Forschung bezeichnet werden. Einmal ganz abgesehen davon, daß Versini auf

[1] Für die Werke des Roveretaners werden durchgehend folgende Abkürzungen verwandt: AS I–II = Antropologia Soprannaturale (Edizione Sciacca 39–40), hg. v. U. Muratore, Roma 1983. – Del divino = Del divino nella natura (Edizione Sciacca 20), hg. v. P. P. Ottonello, Roma 1991. – Introduzione = Introduzione alla Filosofia (Edizione Sciacca 2), hg. v. P. P. Ottonello, Roma 1979. – IVG = L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata (Edizione Nazionale XXXIII), hg. v. R. Bessero Belti, Padova 1966. – NS I–III = Nuovo Saggio sull' origine delle idee (Edizione Nazionale III–V), hg. v. F. Orestano, Roma 1934. – Storia dell'amore = Storia dell'amore ricavata dalle Divine Scritture (Edizione Nazionale XLVII), hg. v. R. Orecchia, Padova 1975. – Teodicea = Teodicea (Edizione Sciacca 22), hg. v. U. Muratore, Roma 1977. – T I–VIII = Teosofia (Edizione Nazionale VII–XIV), hg. v. C. Gray, Roma 1938–41.
Für folgende Sammelwerke werden diese Abkürzungen verwandt: ACIFAR = Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa – Rovereto 20–26 luglio 1955), hg. v. M. F. Sciacca, Firenze 1957. – CP = Credere Pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini. Atti del Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto 3–5 maggio 1995), hg. v. K.-H. Menke u. A. Staglianò, Brescia 1997.

[2] A. M. Tripodi: Cronache rosminiane dal 1966 al 1995 (BSR 21), Stresa 1996. – Dazu vgl. auch die von G. Lorizio gebotene Einführung in Rosminis Theologie: Rosmini teologo, in: Introduzione a Rosmini, hg. v. P. Zovatto, Stresa 1992, 17–76.

[3] Vorarbeiten dazu wurden von mir geleistet in der Einleitung (9–16) und im Schlußwort (337–343) der von Carlo Maria Fenu besorgten italienischen Übersetzung meiner Diss.: Menke, K.-H.: Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana (Bibliotheca Rosminiana 9), Brescia 1997; ferner in den Abhandlungen: ders.: Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes. Antonio Rosminis Systemgedanke, in: ThPh 69 (1994), 390–401; ders.: Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alla ragione, in: CP, 37–58.

[4] Musaragno, R.: L'atto di fede nella dottrina di Antonio Rosmini. La logica della fede (Diss. masch.), Roma 1954.

[5] Ders.: Il problema della fede teologica in Antonio Rosmini, in: ACIFAR, 899–909.

[6] Musaragno unterscheidet in seinem Referat von 1955 zwar zwischen den Intentionen und den Formulierungen R.s, distanziert sich aber in der Sache nicht von dem Ergebnis seiner Promotionsschrift. Wörtlich bemerkt er: „Da questo punto [. . .] dovremmo porre innanzi alcune riserve, almeno di fronte al pericolo [. . .] di un immanentismo" (s. Anm. 4, 909).

[7] Vgl. Cristaldi, G.: Antonio Rosmini e il pensare cristiano, Milano 1977; Versini, G.: Rapporto ragione e fede in Rosmini. Relazione dell'autore (5–18), Interventi (19–36), Replica dell'autore (37–42), in: RRFC 69 (1975), 5–42; Percivale, F.: L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini, Roma 1977; Piemontese, F.: Lume increato e lume creato nel pensiero di Antonio Rosmini, in: RRFC 61 (1967), 5–17; Conigliaro, F.: Immanenza e trascendenza del soprannaturale in Rosmini, Palermo 1973; ders.: Rosmini precursore della „nouvelle théologie"? La questione del soprannaturale in A. Rosmini e H. de Lubac, in: CP, 143–234; Taverna Patron, G.: Antropologia e religione in Rosmini (Biblioteca di Studi Rosminiani 6), Stresa 1987, bes. 77–79; Scolari, F.: L'uomo santificato: Le operazioni del Verbo e dello Spirito Santo nell'anima del cristiano secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini (Biblioteca di Studi Rosminiani 11), Stresa 1990, bes. 194–197; Colzani, G.: Il compimento „deiforme" della creatura. L'antropologia soprannaturale come „ristorazione" della persona, in: CP, 273–292.

[8] „Sebbene non era condecente alla infinita bontà del Creatore che avesse creato l'uomo abbandonandolo alla propria natura senza aggiungergli la grazia; tuttavia non è assurdo di supporre l'uomo in tale stato; ed è una di quelle supposizioni che aiutano ad analizzare ciò che si compone di più principi e a vedere che cosa a'singoli principi si debba attribuire. Così fanno i matematici quando spogliano i corpi di certe loro qualità anche essenziali per calcolare l'una dopo l'altra tutte le semplici forze delle quali sono forniti" (AS I, 323).

[9] „Premesse queste notizie sull'intrinseca natura dell'uomo e delle sue potenze apparisce manifestamente che costituito l'uomo nell'ordine puramente naturale sarebbe stato imperfetto; perché non avrebbe avuto giammai la congiunzione reale di quel sommo bene al quale la sua volontà è indeclinabilmente volta, e nel quale solo può a pieno saziare il suo desiderio; come pure il suo intendimento per trascorrere d'una in altra cognizione di tutti gli esseri finiti non avrebbe ottenuto giammai riposo alcuno, ma infaticabilmente si sarebbe aggirato in continua mutazione di oggetti da lui contemplati, e non trovato cibo a sé proporzionato veramente in nessuno" (AS I, 297).

vorbildlich differenzierte Weise bestimmte Begriffe klärt, verweist er auf ein von R. selbst verwandtes Bild, um das Verhältnis von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie zu veranschaulichen. Der Roveretaner vergleicht die christliche Offenbarung und speziell das Geheimnis der Trinität mit einer goldenen Kuppel, ohne die das natürliche Wissen wie ein Gebäude ohne Dach den zerstörenden Kräften der Witterung ausgesetzt wäre. Und er fährt fort: Der Mensch wäre wie ein Wesen, das ständig etwas sucht, was er unter keinen Umständen erreichen kann, wenn sich ihm der dreieinige Gott nicht als er selbst mitteilen würde[10]. In ihrer Erwiderung auf Versinis Vortrag sagte Maria Manganelli: „M. E. kann man in bezug auf R. auf keinen Fall von einer Gnade sprechen, die der Mensch berechtigt ist zu fordern. Das würde den Begriff der Gnade aushöhlen."[11] In dieser Intervention wird noch einmal die Position bekräftigt, die nicht erst der Verurteilung der „nouvelle théologie", sondern schon der R.s von 1887 zugrunde liegt. Denn wie Francesco Conigliaro im Anhang seiner Promotionsschrift[12] gezeigt hat, haben die in dem Dekret „Post obitum" (DH 3201–3241) vereinigten Sätze eines gemeinsam: nämlich die vermeintlich irrtümliche Annahme, die Natur des Menschen könne nicht ohne das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes gedacht werden; die Gnade sei nicht nur eine Vervollkommnung der Natur, sondern jene Notwendigkeit, ohne welche der Mensch die absurde Existenz eines Sisyphos ist.

Hätten die oder der Verfasser der Enzyklika „Humani Generis" die berühmte Schrift Anselms von Canterbury mit dem Titel „Cur deus homo?" gelesen, hätten sie wohl kaum verurteilt, was Henri de Lubac auf Grund seiner Väter-Studien neu entdeckt hatte. Denn Anselm löst das Problem der Vereinbarkeit der Gratuität mit der Notwendigkeit der Gnade auf frappant einfache Weise[13]. Er bringt das Beispiel eines Mönches, der sich durch seine ewigen Gelübde unwiderruflich gebunden hat und deshalb nicht weniger frei Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam lebt als der Novize, der noch immer beide Wege wählen kann: die endgültige Bindung an seinen Orden oder den Austritt. Im Gegenteil: Höhere Selbstbindung impliziert vollkommenere Freiheit. Ähnlich – so folgert Anselm – ist es mit dem Verhältnis Gottes zum Menschen. Nachdem er ihn ein für allemal so geschaffen hat, daß nichts Bedingtes seine auf das Unbedingte ausgerichtete Sehnsucht erfüllen kann, *muß* er sich ihm als er selbst mitteilen, wird aber auf Grund dieses „muß" nicht unfrei, sondern bindet sich selbst unbedingt an den Menschen, den er aus Liebe (in vollkommener Freiheit!) geschaffen hat. Ganz ähnlich argumentiert R.: Für ihn ist die Selbstmitteilung der trinitarischen Liebe das, was der Mensch auf keine Weise selbst verdienen oder leisten kann; zugleich aber auch das, was Gott ihm schenken *muß*, wenn er seine eigene Schöpfung nicht ad absurdum führen will.

Ich habe zu zeigen versucht[14], daß R. bis in die Terminologie hinein die Definition vorwegnimmt, mit der Maurice Blondel einige Jahrzehnte später das Übernatürliche charakterisiert: Es ist notwendig; und es ist unausführbar. „Absolut unmöglich und absolut notwendig für den Menschen: das ist genau der Begriff des Übernatürlichen."[15] Man muß schon von Ignoranz und Unkenntnis sprechen, wenn einzelne Vf. (allerdings keine wirklichen R.-Spezialisten!) diese Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur immer noch und immer wieder als Folge jenes Traditionalismus bezeichnen, der sich in R.s Frühschriften findet.

Es ist zwar unbestreitbar, daß R. lange Zeit große Sympathien für die von de Bonald entwickelten Theorien des Traditionalismus hegt. Denn beide – de Bonald und R. – sehen in der Ableitung der allgemeinen Ideen aus der sinnlichen Wahrnehmung die Wurzel des Atheismus. Beide sehen in der Rückbindung aller Dinge an Gott als deren absoluten Urgrund die einzige Garantie für die Gewißheit menschlichen Erkennens. Und beide erklären diese Rückbindung aller Dinge an Gott durch die These der Uroffenbarung und eine aus dieser entfalteten Sprachtheorie. In der Ausfaltung dieser Theorie unterscheiden sie sich aber gewaltig. Während de Bonald lehrt, daß die einzelne Vernunft erst durch Einwirkung von außen, d. h. durch die Sprache, entsteht, postuliert R. aller Vermittlung „von außen" (Sprache) vorgängig ein geistig erhelltes Subjekt, für dessen Konstitutivum er zunächst den Terminus „Form der Wahrheit" und später den Begriff „Idee des Seins" verwendet[16]. Weil der Terminus „Uroffenbarung" im Kontext der traditionalistischen Sprachtheorien das Medium bezeichnet, mittels dessen Gott den Geist des Menschen konstituiert, überträgt R. diesen Begriff auf den Vorgang der Erhellung des menschlichen Geistes durch die Idee des Seins. Vor dem Terminus „Uroffenbarung" schreckt er auch in der relativ spät entstandenen Schrift mit dem Titel „Del divino nella natura" nicht zurück. Dennoch muß man es angesichts der z. B. von Antonio Giordano vorgelegten Studien[17] als beinahe böswillig bezeichnen, wenn jemand so über R. schreibt, als seien die sachlichen Differenzen zwischen ihm und den Theorien der französischen Traditionalisten nicht ungleich größer als die terminologischen Gemeinsamkeiten. Man wird R. in keiner Weise gerecht, wenn man in der Analyse seiner Beziehungen zu den Traditionalisten unbeachtet läßt, daß sein philosophisches Hauptwerk über den „Ursprung der Ideen" in aller Deutlichkeit den Standpunkt bezeichnet, den er jenseits von Traditionalismus und Immanentismus findet. Was er die „Idee des Seins" nennt, ist weder identisch mit der absoluten Wahrheit (Ontologismus), noch mit der Vernunft (Rationalismus bzw. Immanentismus), die sie als solche konstituiert.

Als ich 1976 mit der Ausarbeitung meiner Promotionsschrift zu dem Thema „Vernunft und Offenbarung" begann, wurde mir nach wenigen Monaten klar, worin die Hauptursache für die traurige Tatsache liegt, daß R. mit ganz verschiedenen und in der Regel falschen Etiketten verkannt wurde. Wer sich an bestimmten Termini orientiert oder – was in der Geschichte der R.-Forschung noch häufiger der Fall ist – nur einen Ausschnitt aus R.s Gesamtwerk (womöglich eine von ihm selbst nicht vollendete und publizierte Schrift!) analysiert, kann leicht zu falschen Schlußfolgerungen gelangen: nämlich R. für einen Epigonen Kants oder des Deutschen Idealismus, für einen Traditionalisten bzw. Ontologisten oder – was das Gegenteil ist – für einen Modernisten bzw. Immanentisten halten. Entschei-

[10] „La dottrina dunque della Trinità, la dottrina cioè dell'essere uno e trino profondamente, interamente scioglie quel problema dallo spirito umano sempre proposto come un enimma a se stesso, vinto non mai: comunica all'uomo la dottrina dell'essere in tutte le sue forme. La dottrina dunque dell'augustissimo de'misteri discende dal cielo come una cupola d'oro che si colloca in sull'edificio dello scibile naturale, il quale senz'essa resterebbesi discoperto e patente alle piogge e venti, e l'uomo, anche il filosofo, sarebbe condannato a vivere mal pago di sé, siccome colui che cerca continuo quello che non trova giammai. Ecco il *soprannaturale della scienza* necessario altrettanto che il *soprannaturale della vita*. Come l'umana vita non è perpetua e felice, ma divien tale in virtù d'un dono soprannaturale, così la scienza umana non è finita ed assoluta, ma divien tale in grazia anch'essa d'un illustrazione, d'una credenza soprannaturale" (Introduzione, 161).

[11] „A mio giudizio, considerando la dottrina rosminiana, non si può parlare in alcun modo della grazia come di un elemento che l'uomo abbia titolo di esigere; osia, diremo in ultima analisi, in modo da annullare il concetto stesso di *grazia*. Sia chiaro: non intendo certamente affermare che nel considerare il bisogno che l'uomo, per Rosmini, ha della grazia, sia bene evitare il termine *esigenza* per non compromettere la gratuità dell'elevazione soprannaturale della persona umana, bensì intendo dire che si farebbe torto a Rosmini se si ritenesse di poter interpretare in tale modo la sua dottrina o anche soltanto se si ritenesse che questa potrebbe prestare il fianco ad una tale equivoco" (Versini [Anm. 7], 21).

[12] Vgl. Conigliaro (Anm. 7), 311–326.

[13] „Quamvis namque servare illud ex necessitate post votum debeat, ne apostatae damnationem incurrat, et licet cogi possit servare, si nolit: si tamen non invitus servat quod vovit, non minus sed magis gratus est deo, quam si non vovisset; quoniam non solum communem vitam, sed etiam eius licentiam sibi propter deum abnegavit, nec sancte vivere dicendus est necessitate, sed eadem qua vovit libertate. Quare multo magis, si deus facit bonum homini quod incepit, licet non deceat eum a bono incepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incepit. Non enim illum latuit quid homo facturus erat, cum illum fecit, et tamen bonitate sua illum creando sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit" (Anselm v. Canterbury, Cur Deus Homo – Warum Gott Mensch geworden, lat. u. deutsch hg. v. F. S. Schmitt, Darmstadt [4]1986, 94–97).

[14] Menke, K.-H.: Deontologische Glaubensbegründung. Antonio Rosmini (1797–1855) und Maurice Blondel (1861–1949), in: ZKTh 109 (1987), 153–172.

[15] „Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel" (Blondel, M.: L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893 [Nachdr. 1950], 388).

[16] Dazu: Traniello, F.: Società religiosa e società civile in Rosmini, Bologna 1966, 17–134; Percivale (Anm. 6) 7–61; Menke, K.-H.: Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (ITS 5), Innsbruck 1980, 124–149.

[17] Vgl. Giordano, A.: Le polemiche giovanili di Antonio Rosmini, Stresa 1976; ders., Un'eccezionale controversia su fede e politica. Documenti rosminiani su Lamennais, in: RRFC 71 (1977), 153–211; 72 (1978), 33–58; ders.: Rosmini e Lamennais. Fede e politica (Biblioteca di Studi Rosminiani 10), Stresa 1989.

dend für jede Arbeit über R. scheint mir die Beachtung seines immer wieder reflektierten Zieles zu sein. Besonders in den Tagebüchern und in den zu dem Sammelbd mit dem Titel „Introduzione alla Filosofia" zusammengefaßten Schriften hat der Roveretaner den Sinn seiner Berufung und das Ziel seines literarischen Bemühens klar benannt. Er wollte zeigen, daß die Wahrheit der vielen Dinge, die wir wahrnehmen, in einem Zusammenhang (in einer Einheit) liegt, auf den wir als mit Vernunft begabte Wesen verwiesen sind. Den Hiatus zwischen Vielheit und Einheit, zwischen Realität und Idealität wollte er auf zweifache Weise überbrücken: *theoretisch* durch die Erstellung einer Enzyklopädie, die im Unterschied zu der Diderots nicht bloß Fakten sammelt, sondern die Einheit des Vielen verstehen läßt; und *praktisch* durch die Gründung einer Gemeinschaft, die den einzelnen Menschen deshalb zur Wirklichkeit führt, weil sie ihn zur Transzendierung des eigenen Ich, zur „In-Objektivation", kurz: zur Liebe (Institutum *Caritatis*) befähigt.

An dieser Stelle erlaube ich mir eine kritische Bemerkung zu der großen Arbeit von Antonio Staglianò[18]. Zwar stimme ich seiner Forderung zu, nicht nur den Philosophen, sondern auch den Theologen R. angemessen zu würdigen. Doch fragwürdig scheint mir seine These, R. kenne nur eine aus dem Glauben an die christliche Offenbarung entfaltete „christliche Philosophie"[19]. Denn wer R. insgesamt und jedes einzelne Werk richtig verstehen will, darf an keiner Stelle übersehen, daß der Roveretaner jedem Leser seiner Werke zwei hermeneutische Schlüssel an die Hand gibt: Der erste liegt in der nachträglichen Klassifizierung bzw. Einteilung seines gesamten Schrifttums[20]; und der zweite in der Unterscheidung zwischen „regressivem" und „progressivem" Denkweg[21]. M. E. kann die Bedeutung der letzteren Unterscheidung gar nicht überschätzt werden. Der „regressive Denkweg" beschreibt den Versuch, frei von theologischen Prämissen – also methodisch autonom bzw. rein transzendentalphilosophisch – nach den letzten Gründen aller Wirklichkeit zu fragen[22]; und der „progressive Denkweg" beschreibt den Versuch, unter Voraussetzung der Inhalte der christlichen Offenbarung und Tradition nach dem Zusammenhang dieser Inhalte mit jenen letzten Gründen zu fragen, die aller sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit als einendes Band zugrunde liegen[23]. Und was besonders wichtig ist: Mit der Unterscheidung zwischen regressivem und progressivem Denkweg grenzt R. immer klarer das methodisch autonome Reflektieren seiner Transzendentalphilosophie ab von dem Denken, das er ganz bewußt nicht „Theosophie" oder „Philosophie des Übernatürlichen", sondern „Theologie" nennt. Die Philosophie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen, was ist. Wenn sie nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, fragt, spricht R. von der „natürlichen Philosophie"; wenn sie nach den Bedingungen der Möglichkeit der geoffenbarten Realität fragt, spricht er von der „Philosophie des Übernatürlichen" oder von seiner „Theosophie". Wo R. den im esoterischen Sinne mißverständlichen Begriff „Theosophie" verwendet, meint er das transzendentalphilosophische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Inhalte des christlichen Credo. Es ist außerordentlich bemerkenswert, daß der Roveretaner auch da, wo er nach den Gründen für die Möglichkeit geoffenbarter Realitäten fragt, bewußt von „Philosophie" und nicht von „Theologie" spricht[24]. Denn Theologie im eigentlichen Sinn ist für ihn die Exegese der Heiligen Schrift bzw. das Bedenken des inneren Zusammenhangs der geoffenbarten Inhalte.

Obwohl R. der traditionalistischen Sprachphilosophie manchen positiven Aspekt abgewinnt, gelangt er zu einer klaren Ablehnung des traditionalistischen und in gewissem Maße auch neuthomistischen Zwei-Stockwerke-Denkens: auf der einen Seite eine Vernunft, die völlig immanent gedacht wird; und auf der anderen Seite eine Offenbarung, die nur geglaubt, aber in keiner Weise als vernünftig eingesehen werden kann. R. hat in seinem theologischen Hauptwerk mit dem Titel „Antropologia Soprannaturale" klargestellt, daß die „Idee des Seins" die natürliche Vernunft bis zu der Einsicht führt, des Absoluten unbedingt zu bedürfen, dieses aber von sich selbst her unmöglich erfassen oder erreichen zu können. Das Übernatürliche ist so gesehen die Wirklichkeit, die sich dem Menschen schenken bzw. mitteilen muß, damit er nicht das absurde Wesen bleibt, das alles Bedingte transzendieren soll, ohne das Unbedingte, nach dem es sich ausstreckt, je zu erreichen. Ausdrücklich wendet R. sich gegen jene „Naturalisten", die darin einen Widerspruch zur Weisheit des Schöpfergottes sehen, daß der Mensch seine Sehnsucht nach dem Absoluten nicht selbst beantworten bzw. erfüllen kann. Denn – so seine Argumentation – wie das Auge nicht deshalb unvollkommen ist, weil es sich nicht selbst das Licht geben kann, so ist auch der Mensch kein unvollkommenes Geschöpf, weil er sich die Gemeinschaft mit Gott nicht selbst geben kann[25].

[18] Vgl. Staglianò, A.: La „Teologia" secondo Antonio Rosmini, Brescia 1988, bes. 380–389; ders. Teologia, fede e ragione: L'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica, in: CP, 59–101. – Im Sinne meiner Kritik verweise ich auf folgende Rez. zur Promotionsschrift von Staglianò: G. Cristaldi in: Vita e Pensiero (1988), 862–864; G. Lorizio in: Civiltà Cattolica (1990), 511–512; N. Galantino in: Rassegna di Teologia (1990), 315–316.

[19] „Sulla base delle note precedentemente svolte, ci sembra di poter in concreto avanzare una ipotesi che dovrebbe meglio chiarire la questione, finora posta, dei rapporti tra filosofia e teologia. L'ipotesi così suona: *verso l'inclusione epistemologica del filosofare cristiano nella teologia*. L'ipotesi dice propriamente che la filosofia (ma è il filosofare cristiano) deve essere pensata all'interno dello statuto epistemologico della teologia: la teologia, cioè, dovrà comprendere nel suo ambito ed in se stessa questa filosofia, come cosa ‚sua'. Il rapporto teologia-filosofia si porrebbe, così anzitutto (e sottolineamo, soprattutto: perché qui è la questione più importante e risolutiva) all' interno della teologia stessa. La *ratio theologica*, la *ratio credente*, che ha come suo principio la rivelazione ed è storicamente animata dalla fede, sarebbe capace di produrre nella sua espansione conoscitiva un livello di filosoficità, che chiamiamo ‚filosofare cristiano'" (Staglianò, La „Teologia" [Anm. 18], 384).

[20] Dazu: Menke (Anm. 16) 45f, 86, 93f, 97–99; Radice, G.: Il „Piano generale delle Scienze" ovvero lo schema di tutta la speculazione di Antonio Rosmini, in: RRFC 62 (1968), 294–302.

[21] R. beschreibt in Anlehnung an die Terminologie Schellings sein Denken als einen großen Bogen, der zunächst „zurückschreitet" vom Besonderen zum Allgemeinen, d. h. auf induktivem Wege den erkenntniskonstitutiven Primat der Ontologie vor der Erkenntnistheorie beweist (filosofia regressiva), dann in der „Logica" die formalen Bedingungen und in der „Psicologia" die materialen Voraussetzungen des menschlichen Erkennens reflektiert (filosofia media) und schließlich eine Kehre vollzieht in das Denken der „Teosofia", die auf deduktive Weise das Erkennen ableitet aus dem Sein (Filosofia progressiva). Im Rückblick bemerkt R.: „Noi abbiamo dunque riconosciuto doversi ammettere tra la *Filosofia regressiva* che è quella che sulla via della riflessione riconduce la mente a trovare il principio da cui si deriva la scienza dell'ente, e la *Filosofia progressiva*, che è la stessa scienza dell'Ente dal suo principio derivata (*Prelim. alle Scienze Ideol.* 5,31–34), cioè la Teosofia; e oltracciò una *Filosofia media* che è quella che somministra le condizioni tanto formali – Logica – quanto materiali – Psicologia – del passaggio della mente speculativa alla filosofia regressiva – Ideologia – alla progressiva e teosofica" (T I § 16).

[22] „La filosofia spinge avanti tutte queste ricerche fino a tanto che la mente umana trovi il suo pieno soddisfacimento, il suo riposo. La mente trova questo riposo, quando ella è giunta a discoprire le ultime ragioni a cui ella possa giungere, e s'è persuasa ad evidenza, ch'esse sono veramente le ultime, ch'ella non può in alcun modo andare al di là. Ora poi queste ragioni ultime, rinvenute che siano, rispondono altresì ai supremi bisogni dell'animo umano. E tale è il frutto della filosofia. Se il *fine* della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo *frutto* più prezioso ancora è di assicurare l'animo umano della possibilità che egli giunga al compimento di tutti i suoi desideri, di togliergli intorno a ciò ogni incertezza, e di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come dicepolo, ed a perfezionare come creatura" (Introduzione, 301f).

[23] Innerhalb seines regressiven Denkweges verweist R. auf die Konvenienz von Natur und Übernatur, indem er die Grenzen des natürlichen Denkens absteckt und auf die Unmöglichkeit verweist, die Finalität des Menschen innnerhalb dieser Grenzen zu realisieren. Durch die klare *Unterscheidung* von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie soll deren wechselseitige Kongruenz demonstriert werden. Während der Arbeiten an der „Teosofia" aber kehrt sich der regressive Blick von der Immanenz auf die Transzendenz um in eine deduktive Beschreibung des Verhältnisses von Natur und Übernatur. Auf deduktivem Wege beschreibt R. nicht nur die wechselseitige Konvenienz von Natur und Übernatur, sondern darüber hinaus den ontologischen Grund dieser Konvenienz.

[24] In dem Einleitungsbd, den R. 1850 der Mailänder Ausgabe seines Gesamtwerkes voranstellte, spricht er nicht mehr von einem philosophischen und einem theologischen System, sondern nur noch von dem einen „System der Wahrheit" (vgl. Introduzione, 9f). Zunächst (vgl. EC V, 246, 282f; VI, 156f, 212f, 380f) hatte er sechs Sektionen seines Gesamtwerkes unterschieden: Ideologia e Logica; Scienze Metafisiche; Filosofia della Morale; Pedagogia e Metodica; Filosofia della Politica; Prose Ecclesiastiche. Aber 1850 fügt er zwischen der „Filosofia della Politica" und den „Prose Ecclesiastiche" eine siebte Sektion mit der Bezeichnung „Filosofia delle cose soprannaturali" ein. Dazu: Valle, A.: L'edizione critica delle Opere di Rosmini, in:. RRFC 70 (1976), 3–14, bes. 6f.

[25] „V'ha dunque nella natura umana una limitazione essenziale, necessaria, per la quale questa natura ha bisogno di Dio per essere pienamente soddisfatta, come v'ha una limitazione naturale nell'occhio che ha bisogno della

Dieser Sachverhalt läßt sich exemplarisch verdeutlichen im Blick auf die Offenbarungswahrheit, die im Denken R.s anders als in der zeitgenössischen Theologie der Grund aller Wahrheit (aller Einheit alles Vielen) ist: im Blick auf die Trinität Gottes. Was der Jesuit Francesco Bruno mit Hinweis auf die Enzyklika „Humani Generis" dem Roveretaner nicht nur in seiner Promotionsschrift von 1952, sondern auch noch in seinem Beitrag zum R.-Kongreß von 1955 vorwirft[26], gereicht dem Bescholtenen im nachhinein zur Ehre. Bruno sieht die Übernatürlichkeit bzw. Gratuität der Offenbarung in Gefahr, wenn R. den Glauben an die Trinität Gottes als Voraussetzung für die Lösung der Antinomien des natürlichen Erkennens bezeichnet. In der Tat, genau das sagt R.: daß die natürliche Vernunft nur dann nicht an ihrer Verwiesenheit auf das von ihr selbst Unerreichbare verzweifeln muß, wenn es Gott gibt und wenn Gott trinitarisch ist, d. h. sich selbst an das Andere seiner selbst mitteilen kann. Aber nirgendwo folgert R. aus den Antinomien der natürlichen Vernunft, daß es den trinitarischen Gott *tatsächlich* gibt. Er betont lediglich, daß der zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit ausgespannte Mensch in der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes das erkennt, was sein muß, damit der Mensch werden kann, was er sein soll. Daß es Gott gibt, und daß Gott trinitarisch ist, muß *geglaubt* werden; aber dieser Glaube ist kein blinder Glaube, sondern impliziert die Erkenntnis einer staunenswerten Konvenienz von Offenbarung und Vernunft, von Übernatur und Natur. Weil R. selbst das Lehnwort „Deontologie" bzw. „deontologisch" aus dem griechischen „τὸ δέον" (*das, was sein muß*, damit werden kann, was sein soll) ableitet[27], habe ich in meiner Diss. den Vorschlag gemacht, R.s Apologetik, die man mit guten Gründen bereits als „Fundamentaltheologie" bezeichnen darf, mit dem Attribut „deontologisch" zu versehen. So jedenfalls läßt sich zum Ausdruck bringen, daß das Übernatürliche für R. ebenso wie für Blondel die Wirklichkeit ist, die für den Menschen unbedingt notwendig (τὸ δέον), von ihm selbst aber unmöglich erreichbar bzw. vollziehbar ist[28].

2) Rosminis trinitarische Ontologie

Als zweiten Schwerpunkt der theologischen R.-Forschung möchte ich die Darstellung der Trinität als Fundament der Ontologie, speziell der Schöpfungslehre, Anthropologie und Ekklesiologie, bezeichnen. Dabei soll wenigstens ein Hinweis auf jene Beiträge der historischen R.-Forschung gegeben werden, die unverzichtbare Voraussetzung für jede Darstellung der systematischen Theologie des Roveretaners sind. Besonders wertvoll erscheinen mir die entsprechenden Analysen von François Evain, Gianfranco Radice, Italo Mancini, Francesco Traniello, Gianfranco Ferrarese, Alberto Vecchi und, wenn ich an die kritische Edition und Kommentierung der Frühschrift „Il giorno di solitudine" denke, auch die historischen Arbeiten von Giuseppe Lorizio[29].

Hervorragende Einzelstudien zur Genese des R.schen Denkens haben nach 1955 den eindeutigen Beleg dafür erbracht, daß R. auf Grund seiner schon sehr früh einsetzenden und zunehmend intensivierten Thomas-Studien Jahrzehnte vor allen Vertretern der sogenannten Maréchal-Schule zu der Neuentdeckung dessen gelangt ist, was man traditionell die *analogia entis* und mit Heidegger die „ontologische Differenz" nennt. R. selbst verwendet nirgendwo die Bezeichnungen *analogia entis* oder „ontologische Differenz". Aber die von Heidegger als Befreiung des abendländischen Denkens aus seiner Seinsvergessenheit gefeierte Unterscheidung zwischen dem Sein und jedem Akt des wahrnehmenden und denkenden Subjekts könnte R. durchaus für sich selbst beanspruchen. Denn was er als die Geschiedenheit von „realità" und „idealità" beschreibt, ist ja nur eine Darstellung desselben Sachverhaltes mit anderen Termini als denen, die Heidegger wählt. Mittels unserer Sinne nehmen wir, wie R. immer wieder sagt, nur das Viele der Dinge, aber nicht deren Zusammenhang oder deren Einheit wahr. Mittels unseres Verstandes (als geistige Subjekte) nehmen wir nur das Gemeinsame (nur das Einende), nicht aber das unterscheidend Einmalige wahr. Zugleich aber wissen wir, daß das Unterscheidende und das Verbindende, daß Vielheit und Einheit in der Wirklichkeit (im Sein) der Dinge an und für sich nicht getrennt sind.

Doch bei aller Übereinstimmung, die man zwischen Heidegger und R. entdecken kann: Sie unterscheiden sich doch grundlegend in der Beantwortung der Frage, wie sich das wahrnehmende und erkennende Subjekt dem Sein (der Wirklichkeit als solcher bzw. der „Eigentlichkeit" der Dinge) nähern kann. Während R. wie alle großen Transzendentalphilosophen von einer apriorischen Verwiesenheit des Subjekts auf das Sein (auf die Ungeschiedenheit von Idealität und Realität) ausgeht, sieht Heidegger im wahrnehmenden und verstehenden Subjekt vornehmlich den Versuch, die Wirklichkeit den eigenen Intentionen, Begriffen und Interessen anzupassen. Deshalb soll das Subjekt im Vorlauf auf den eigenen Tod (im Vollzug seiner Zeitlichkeit) zu seiner „Eigentlichkeit" zurückfinden; dann – so Heidegger – zeigt sich das Sein; dann schickt sich das Sein dem nicht mehr verfügenden Subjekt zu; dann ist die Sprache nicht mehr ein Instrument des Subjekts, sondern das „Haus des Seins". Ganz anders R.: Für ihn geht es nicht um die Ausschaltung des Subjekts, nicht um die Einfügung des Subjekts in das Geschehen der Sprache, sondern im Gegenteil um jenes „unbedingte Sollen", das in der transzendentalen Verwiesenheit jedes einzelnen Menschen auf das Sein (auf die Kongruenz von „realità" und „idealità") besteht. Dieses „unbedingte Sollen", das jeder Mensch auf Grund seiner geistigen Natur (= Intuition der „Idee des Seins") immer schon ist, muß theoretisch und praktisch beantwortet werden. Deshalb steht, wie vor allem Giuseppe Beschin und François Evain gezeigt haben[30], das Phänomen der Person im Mittelpunkt der Anthropologie des Roveretaners. Und deshalb steht, wie die entsprechenden Analysen von Pier Paolo Ottonello, Giuseppe Lorizio, Bruno Forte, Carlo Maria Fenu und Piero Coda belegen[31], die Trinität Gottes im Mittelpunkt der R.schen Theologie.

Zunächst zum Phänomen der Person: R. beschreibt dieses Phänomen als eine apriorische, sich an jedes mit Bewußtsein begabte Subjekt richtende Aufforderung, die Kongruenz von „realità" und „idealità" in den Urteilen der theoretischen Vernunft immer umfassender darzustellen und in den Vollzügen der praktischen Vernunft immer mehr zu verwirklichen[32]. Dieses innerweltlich bzw. innergeschichtlich nie vollendete Bemühen der theoretischen und prakti-

luce per fare l'atto a cui è ordinato di vedere. È dunque un eccesso di temerità quello de'naturalisti i quali pronunciano che l'uomo non sarebbe stato con sapienza da Dio costituito se non bastasse a se stesso ed avesse bisogno di alcun aiuto procedente da un ordine soprannaturale; o il negare che ciò sia l'effetto di una intrinseca limitazione della natura umana" (AS I, 297[57]).

[26] Vgl. Bruno, F.: Le dimostrazioni trinitarie di Antonio Rosmini, in: DT(P) 55 (1952), 166–195; ders.: L'indole apologetica della filosofia rosminiana, in: ACIFAR, 471–479.

[27] Vgl. T I, §§ 193f.

[28] Dazu: Menke (Anm. 16), 212–214; ders.: Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati. Dargestellt in ihrem Verhältnis zu Newmans „Grammar of Assent", in: ThPh 62 (1987), 43–58; Percivale (Anm. 7), 271–372.

[29] Vgl. Evain, F.: Genèse du „Nuovo Saggio sull'origine delle idee". Contribution à l'étude des sources de Rosmini, in: RRFC 53 (1959), 249–275; Radice, G.: Annali di Antonio Rosmini, Bde. I–VIII, Milano 1967–1994; Mancini, I.: Il giovane Rosmini. I. La metafisica inedita, Urbino 1963; ders.: La „Critica della ragion pura" nella formazione di Antonio Rosmini, in: La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo, hg. v. A. Valle, Brescia 1988, 131–204; Traniello (Anm. 15); Ferrarese, G.: Ricerche sulle riflessioni teologiche di Antonio Rosmini negli anni 1819–28, Milano 1967; ders.: Antonio Rosmini alla facoltà teologica di Padova, in: RRFC 61 (1967), 328–338; ders.: La Chiesa nella teologia giovanile di Rosmini, in: AAVV, Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto, Verona 1970, 37–70; ders.: L'*auditus fidei* e la genesi della teologia rosminiana, in: CP, 103–125; Vecchi, A.: La prima formazione spirituale di Antonio Rosmini, in: AAVV, Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto, Verona 1970, 9–35; Lorizio, G.: Un manoscritto giovanile rosminiano: „Il giorno di solitudine" Trascrizione e interpretazione (= numero monografico della rivista „Lateranum"), Roma 1993.

[30] Vgl. Evain, F.: Etre et Personne chez Antonio Rosmini BArPh 32), Paris 1981, bes. 315–388; Beschin, G.: La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini, Milano 1964.

[31] Vgl. Lorizio, G.: Eschaton e Storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della „Teodicea" in prospettiva teologica, Brescia 1988, bes. 247–270; ders.: Teologia della croce, in: Rosmini e la sapienza della croce, hg. v. A. Giordano, G. Lorizio u. U. Muratore, Stresa 1989, 29–55; ders.: La metafisica della Carità in Antonio Rosmini: in: RdT 36 (1995) 527–552; Ottonello, P. P.: L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini, Milano 1967; Forte, B.: Il divino dell'uomo. *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni* di Antonio Rosmini e la fondazione di una „ontologia trinitaria", in: Rosmini: Il divino nell'uomo. Atti del XXV Corso della „Cattedra Rosmini" (27–31 agosto 1991), hg. v. P. Pellegrino, Stresa 1992, 107–130; C. M. Fenu, Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini (Biblioteca di Studi Rosminiani 19), Stresa 1995; Coda, P.: La trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria, in: CP, 251–272.

[32] „L'uomo limitato e particolare nella sua costituzione ontologica è universale nella conoscenza e nell'amore. Tende a riunire in sé tutto il valore che esiste nell'universo, ma senza rubarlo a nessuno, perchè è comune a tutti: tutti possono essere partecipi di tutto" (Beschin [Anm. 30], 112).

schen Vernunft wird mit dem Terminus „Inobjektivation" bezeichnet und bestimmt die moralische Qualität der einzelnen Person[33]. Je mehr das einzelne Subjekt sich theoretisch und praktisch ausstreckt nach dem, was sein soll (= „moralità" bzw. Kongruenz von „idealità" und „realità"), desto mehr geht es gleichsam heraus aus dem eigenen Horizont, aus dem eigenen Ich, desto mehr wird es der Andersheit des Anderen gerecht, desto mehr ist es Beziehung, desto mehr realisiert es die Liebe (carità). Die Originalität R.s läßt sich in der These veranschaulichen, daß der Sinn von Schöpfung und Geschichte, der Sinn auch jeder Erziehung, jedes Gemeinwesens und aller Politik, in der Personalisierung (im Immer-mehr-Person-Werden) des einzelnen liegt. Wenn jeder Mensch in höchstem Maße Person wäre, dann wären alle nicht mit Bewußtsein begabten Dinge Medien der beschriebenen „Inobjektivation", Medien der „carità"[34]; dann würde jedes einzelne Subjekt der außer ihm liegenden Wirklichkeit, besonders dem Du des Anderen, „gerecht" – womit schon rein terminologisch deutlich wird, warum R. das „Gerecht-Sein" (essere giusto) des einzelnen Subjekts nicht als defizienten Modus, sondern als höchsten Ausdruck der Liebe (carità) bezeichnet. Weil der einzelne in dem Maße Mensch ist, in welchem er Beziehung bzw. „moralità (santità)" zwischen „realità (subiettività)" und „idealità (obiettività)"[35] ist, darf man aus gutem Grund von der „trinitarischen Anthropologie" des Roveretaners sprechen.

Was innerhalb des „regressiven Denkweges" zunächst als bloße Phänomenologie der Person erscheint, ist unter Voraussetzung der Trinität des Schöpfers und Erlösers Abbildung Gottes. Gott selbst *hat* nicht Moralität bzw. Personalität; d. h., er ist nicht eine Einheit, die die Eigenschaft von drei Personen *hat*; sondern er *ist* Einheit *als* Moralität bzw. Personalität. Oder anders ausgedrückt: Als Beziehung ist er Einheit. Mit Recht hat Piero Coda in seinem Beitrag zu dem 1995 in Rovereto veranstalteten Kongreß auf die Ähnlichkeiten zwischen der Trinitätslehre Rosminis und der Richard von Sankt-Victors hingewiesen[36]: Während wir als geschöpfliche Subjekte mehr oder weniger die Eigenschaft einer Person (= der Selbsttranszendenz oder Moralität) *haben*, *ist* der trinitarische Gott die Liebe. Eine Mutter mag mehr oder weniger Liebe *haben*. Wenn wir aber von dem Gott der jüdisch-christlichen Tradition bekennen, daß er die Liebe *ist*, dann ist er nicht erst auf ein außergöttliches Du hin, sondern in sich selbst Beziehung – Beziehung mindestens zwischen zwei Subjekten. Die Tradition spricht mit Analogaten des Familienlebens von Vater und Sohn. Und wie auch zwischenmenschlich die Vollkommenheit einer Liebe zwischen zwei Subjekten an dem Kriterium der Selbstüberschreitung zu messen ist, wie zum Beispiel die Liebe zwischen Mann und Frau in dem Maße vollkommen ist, als sie zumindest den Willen zum Kind impliziert, so ähnlich ist Gottes Liebe deshalb absolut vollkommen, weil sie die Beziehung, die sie ist, auch nach außen mitteilt. Die Tradition nennt diese Selbst-Mitteilung „Heiliger Geist". Um zu verdeutlichen, daß R. ganz unabhängig von Richard von Sankt-Victor zu ähnlichen Aussagen wie dieser kommt, verweise ich in der Fußnote auf einen Text, der seine Trinitätslehre zusammenfassen kann[37].

In einer Arbeit, die sich auf ebenso genaue wie umfassende Analysen stützt, hat Carlo Maria Fenu gezeigt, daß R.s Darstellung des Schöpfungsaktes die Brücke darstellt zwischen der Trinität des Schöpfers und der auf die Personalisierung der gesamten Schöpfung zielenden Ontologie des Roveretaners. R. beschreibt den Schöpfungsakt als Synthesis: Der Vater, der im Sohn das ganz beim Anderen (beim Du) seiende Ich ist, erkennt in diesem Anderen auch die Möglichkeit von etwas, was nicht notwendig, sondern nur möglich ist: die Idee des Seins. Und indem er das, was nicht notwendig, aber möglich ist, positiv will, ist er in der Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen bzw. des Gedachten mit dem Gewollten der Schöpfer alles Seienden[38]. Weil das, was absolute Liebe hervorbringt, den Charakter der Freiheit bzw. Personalität tragen muß, kann die Schöpfung ihr Ziel nur in der Abbildung des Urbildes finden[39]. Je mehr ein Geschöpf Beziehung bzw. Selbsttranszendenz sein kann, desto höher steht es in der Hierarchie alles Seienden, desto vollkommener ist es Offenbarung des trinitarischen Gottes. Der Mensch ist nach R. um so mehr Person, als er seine Subjektivität (subiettività) auf das andere bzw. den Anderen (obiettività) hin überschreitet (santità) und also die beschriebene Selbsttranszendenz des trinitarischen Gottes abbildet.

Wie der trinitarische Gott nicht zuerst eine in sich ruhende Einheit und dann auch noch Beziehung (das Kommerzium dreier Personen) ist, so ist der einzelne Mensch nicht zuerst einmal eine in sich ruhende Einheit, sondern er ist in dem Maße Subjekt, als er geliebt wird und selber liebt. Daraus läßt sich philosophisch eine ähnlich modern anmutende Intersubjektivitätslehre entwickeln, wie sie Hermann Krings im Anschluß an den frühen Fichte entfaltet hat. Daraus ergeben sich, wie Remo Bessero Belti, Giovanni Velocci, Luigi Mariotti und in besonders klarer Weise Adolfo Russo gezeigt haben[40], auch ganz offensichtliche Konsequenzen für die Ekklesiologie. Schon Francesco Traniello[41] hat zum Beispiel darauf hingewiesen, wie R. das Verhältnis von Universal- und Ortskirchen beschreibt: Die Universalkirche besteht nicht an und für sich neben oder unabhängig von den Ortskirchen, sondern die Einheit, die man als Universalkirche beschreibt, ist nur als Beziehung (als wechselseitige Anerkennung) der Ortskirchen untereinander zu erfassen. Wie die trinitarische Einheit nicht neben oder unabhängig von den drei Personen, sondern nur *als* deren Beziehung wirklich ist, so ist analog die Einheit der Kirche nur als Beziehung der Ortskirchen untereinander wirklich, und keinesfalls unabhängig davon.

Wenn die Kirche in neueren Handbüchern mit Blick auf die Konstitution „Lumen Gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils als „Ikone der Trinität" beschrieben wird, dann darf man mit guten Gründen behaupten: Dieser Gedanke drückt aus, was alle Äußerungen R.s über das Wesen der Kirche verbindet.

3) Rosminis christozentrische Theologie der Geschichte

Ein Aspekt der trinitarischen Ontologie des Roveretaners ist bisher unerwähnt geblieben – ein Aspekt, der erst in der jüngeren R.-Forschung hinreichend Beachtung findet: die Tatsache nämlich, daß er die Geschichte als das Band zwischen Übernatur und Natur

[33] „In quel momento dunque, nel quale [l'uomo] fa un giudizio morale, egli è inoggettivato, lo fa in quanto è nell'oggetto, non più in se stesso; e quindi il carattere d'*oggettività*, che accompagna sempre ciò che è morale" (T III § 882). – Dazu: S. Benvenuti, Inoggetivazione e conoscenza amativa nella filosofia di Antonio Rosmini, in: STSS 38 (1959), 258–278; ders., La conoscenza amativa e la comunione cogli altri, in: RRFC 62 (1968), 181–189; Beschin (Anm. 30), 139–150; G. Lorizio, La metafisica della Carità in Antonio Rosmini, in: RdT 36 (1995), 527–552.

[34] „Convien prima ricordare, che tutto ciò nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui annelli s'attengono sempre an un primo annello che è la persona [. . .]. Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre persone impersonali, e questi si attengono cosi strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire a diritto, che in ogni senso elle sono per le persone" (T IV § 1289). – Dazu: Beschin (Anm. 30), 21–54, 158–160; C. Bergamaschi, Le persone fini concreti e centri ontologici dell'universo nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini, in: RRFC 66 (1972), 56–62.

[35] Von daher ist auch einsichtig, warum R. die drei Formen, in denen der Mensch das Sein wahrnimmt, nicht nur mit den Termini „realità", „idealità" und „moralità", sondern auch mit den Termini „subiettività", „obiettività" und „santità" bezeichnet. Im ersten Bd der „Teosofia" sagt R.: „Abbiamo dunque trovato le supreme varietà dell'essere, le Categorie; abbiamo dimostrato, che non si possono ridurre a minor numero di queste tre: subiettività, obiettività, santità; o per dirlo altramente: realità, idealità e moralità" (T I, § 190).

[36] Vgl. Coda (Anm. 31), 266f.

[37] „Il Padre è l'essenza divina, un sentimento, un Io, che conosce se stesso. [. . .] L'essenza divina come oggetto di sé ha un sentimento che la fa sussistere, senza cessare di essere oggetto, è un Io oggetto. Questa sussistenza, questa essenza nella relazione di oggetto è il VERBO, e in opposizione a quest'oggetto l'essenza in quanto è conoscente è il PADRE. [. . .] Ora questa essenza divina una generante e generata ama se stessa; e in quanto ama se stessa, è carità, è santità. Ma ella stessa come amabile, come amata, come termine dell'amore sussiste. In questo ci ha differenza fra l'amore che abbiamo di noi stessi e l'amore che ha di sé il Padre, e il Figliuolo. Noi sussistiamo come amanti; ma come amabili e amati non siamo più che una forma intellettiva e accidentale, non siamo che un termine dell'amore non esistente in se stesso ma solo nell'amore dell'amante. All'opposto in Dio l'essenza divina come amabile e amata sussiste, ella ha un sentimento, è un Io come amato. Questa essenza intesa sussistente come amata è lo SPIRITO SANTO" (AS I, 152f).

[38] Vgl. Fenu (Anm. 31), 53–104.

[39] Fenu (Anm. 31) verdeutlicht dies in einem Abschnitt seiner Arbeit, den er mit dem Titel „L'esemplare del mondo" (80–85) überschrieben hat.

[40] Bessero Belti, R.: Per un'ecclesiologia rosminiana, in: Problemi teologici ed ecclesiologici in Antonio Rosmini, hg. v. G. Napoli u. R. Bessero Belti, Stresa 1972, 85–183, bes. 178–183; Velocci, G.: La Chiesa in Rosmini, Roma 1974, bes. 215–238; Mariotti, L.: La Chiesa Unità Sacerdotale in Cristo nel pensiero di Antonio Rosmini (Diss. mach.), Roma 1977, bes. 415–445; Russo, A.: La chiesa comunione di salvezza in Rosmini, Napoli 1972, bes. 45–54; ders.: Rosmini: Verso un nuovo modello ecclesiologico, in: CP, 379–417.

[41] Vgl. Traniello (Anm. 16), 212–214.

bezeichnet[42]. Ich nenne in diesem Zusammenhang besonders den Sammelbd, der 1986 unter dem Titel „R. e la Storia" die Akten des 18. „Corso della ‚Cattedra R.'" zusammenfaßt, darin besonders die Beiträge von Salvatore Nicolosi, Maria Adelaide Raschini und Mario d'Addio; dann die große Arbeit von Giuseppe Lorizio und den ganz hervorragenden Beitrag, den Orazio Francesco Piazza zum Kongreß von 1995 in Rovereto beigesteuert hat[43].

Weil der trinitarische Gott absolute Liebe ist, will und kann er das Ziel der eigenen Schöpfung, die Personalisierung alles Seienden, nicht erzwingen. Deshalb korrigiert R. die augustinische Gnadenlehre. Für ihn ist Gnade keine unsichtbare Wirklichkeit, sondern ein geschichtlich vermitteltes Geschehen. Schon in seiner Frühschrift mit dem Titel „Storia dell'amore ricavata dalle Sacre Scritture" schildert er Schöpfung und Geschichte als fortschreitende Selbstmitteilung Gottes[44]. In der Schrift mit dem Titel „Del divino nella natura"[45] und in der „Antropologia Soprannaturale"[46] wird die göttliche Vorsehung als Lehrmeisterin beschrieben, als Erzieherin, die sich dinglicher und sprachlicher Symbole (äußerer Ereignisse, Zeremonien, Visionen, Prophetien) bedient, um den in Adam gefallenen Menschen hinzuführen zu Christus, dem neuen Adam, der gegenwärtig bleibt in den Sakramenten der Kirche[47]. Für ihn ist alle Unmittelbarkeit Gottes eine „inkarnatorische" Unmittelbarkeit.

Was Karl Rahner mit dem Begriff „Realsymbol" ausdrückt, trifft exakt R.s Ausführungen über die personale Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes in dem Menschen, der ganz und gar Person, d. h. Beziehung zu seinem Vater und zu seinem Nächsten, war[48]. Weil der Mensch Jesus die Beziehung, die innertrinitarisch der Sohn ist (ganz vom Vater her und auf den Vater hin), in Welt und Geschichte (als Geschöpf) gelebt hat, darf man nicht nur von einer „hypostatischen Union" zwischen dem Menschensohn und dem innertrinitarischen Sohn sprechen, sondern auch sagen, daß in Jesus Christus der Sinn der ganzen Geschichte bzw. das Eschaton[49] ansichtig geworden ist.

Salvatore Nicolosi, Giuseppe Lorizio und Orazio Francesco Piazza haben in ihren Arbeiten zum Geschichtsbegriff, zur „Teodicea" und zur Eschatologie R.s in übereinstimmender Weise gezeigt, daß Heilsgeschichte und Weltgeschichte von R. weder einfach getrennt, noch einfach identifiziert werden. Der Sinn der Geschichte bzw. das Heil ereignet sich nicht unabhängig von jenen Ereignissen, die in den Geschichtsbüchern beschrieben werden; aber was in den Augen des Historikers ein Fortschritt ist, muß deshalb nicht auch schon ein Heilsereignis sein[50]. Weil der Sinn der Geschichte in dem Maße und nur da zur Erfüllung gelangt, wo der einzelne Mensch sich selbst, den Nächsten und alle Dinge seiner Umwelt zur Antwort an das Wort macht, welches in Jesus Christus Fleisch geworden ist, geschieht das Heil zwar in Welt und Geschichte, nicht aber im Sinne einer progressiv aufsteigenden Linie, sondern nicht selten verborgen unter äußerem Mißerfolg, oft verborgen unter der Gestalt des Kreuzes. Wenn R. in seiner monumentalen „Teodicea" von der Vorsehung Gottes spricht, dann meint er, wie Lorizio durch detaillierte Analysen belegt hat, nicht eine alles und jeden prädeterminierende Macht, sondern jene trinitarische Liebe, die die Personalisierung der ganzen Welt und Geschichte, die die Befreiung bzw. Heimholung auch des verstocktesten Sünders erhofft, aber nicht erzwingt. Es gibt zwar nichts in Schöpfung und Geschichte, durch das die trinitarische Liebe nicht zu den Menschen sprechen würde; R. versteht – ähnlich wie Ignatius von Loyola – alle Dinge und Ereignisse als erziehende Anrede der trinitarischen Liebe an den Menschen; aber auch da, wo er sich als er selbst in Jesus Christus mitteilt, zwingt er diejenigen nicht, denen er sich mitteilt.

Mit R.s Theologie der Geschichte hat Lorizio auch die lange Zeit vergessene Kreuzestheologie freigelegt. Der Roveretaner behauptet ebensowenig wie Thomas von Aquin, daß das Ereignis der Inkarnation eine Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen ist. Aber unter den Bedingungen der Sünde nimmt dieses geschichtliche Ereignis die Gestalt des Kreuzes an. Denn Sünde ist für R. letztlich immer das Gegenteil von Beziehung, das Gegenteil der trinitarischen Liebe. Wo die Sünde auf die Liebe trifft, da wird die nichts erzwingende (die wehrlose) Liebe gekreuzigt. Aber – und das ist nach R. der eigentliche Inhalt der Osterbotschaft – die scheinbar ohnmächtige Liebe ist stärker als der tötende Haß der Sünder. Denn weil Jesus im Erleiden des Kreuzestodes Beziehung zum Vater bleibt, besiegt das Kreuz nicht ihn, sondern umgekehrt er das Kreuz.

Allerdings liegt der Gipfel der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes nicht in den geschichtlichen Ereignissen von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung, sondern erst im Werden und Wandern der Kirche: darin, daß die Adressaten der gekreuzigten und auferstandenen Liebe zu deren Gebern werden. Für R. ist die Kirche ebenso heilsnotwendig wie Inkarnation, Kreuz und Auferstehung des Erlösers, weil dieser Erlöser seine Selbstmitteilung an den Mitvollzug derer bindet, denen er sich schenkt. Wer die gekreuzigte Liebe annehmen will, muß selbst vollziehen, was er empfängt[51]. Nur indem er seinen Nächsten liebt, kann er die Liebe des Erlösers annehmen. Die Liebe zum Nächsten ist der konkrete Modus der Annahme des Erlösers. Deshalb beschreibt R. nicht erst in der „Teodicea", sondern schon in der Frühschrift „Storia dell'amore" den Bundesgedanken als Mitte der biblischen Offenbarung[52]. Erst da, wo der Adressat der Selbstmitteilung Gottes das mitvollzieht, was er empfängt, kommt das Erlösungsgeschehen an sein Ziel. Denn der Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes von seiten des Menschen ist nicht erst die nachträgliche Konsequenz, sondern Konstitutivum des Erlösungsgeschehens.

Lorizio und im Anschluß an ihn auch Piazza haben das von R. beschriebene Verhältnis von Eschaton und Geschichte als exemplarisch für das oben beschriebene Verhältnis von Übernatur und Natur bezeichnet. Wie Israel aufgefordert war und aufgefordert ist, die Geschichte für deren Sinn bzw. Ziel dadurch zu öffnen, daß es den Willen Gottes (das Bundesgesetz bzw. die Tora) in jeden Augenblick und jede Situation „hineinläßt", so ist die Kirche aufgerufen, den in Christus Fleisch gewordenen Willen Gottes „heineinzulassen" in jeden Winkel der Geschichte, in jede Situation, in jeden Zweifel, in jedes Glück und jedes Leid. Nur so kann Christus, wie

[42] Dazu: Pellegrino, U.: Il soprannaturale nella storia nel pensiero di Antonio Rosmini, in: RRFC 61 (1967) 348–371; Menke (Anm. 16) 96; Lorizio (Anm. 31) 228–232.

[43] Nicolosi, S.: Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana, in: Rosmini e la Storia. Atti del XVIII Corso della „Cattedra Rosmini", hg. v. P. Pellegrino, Stresa 1986, 17–54; Raschini, M. A.: L'idea di progresso e Antonio Rosmini, in: Ebd., 77–99; d'Addio, M.: Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini, in: ebd.: 101–137; Lorizio (Anm. 31), bes. 173–294; Piazza, O. F.: Eschaton, Eschata e Cristologia del compimento. Apporti della „Teodicea" di A. Rosmini all'escatologia, in: CP, 341–378.

[44] Vgl. Storia dell'amore, 57–60. – Die Geschichte, speziell die Religionsgeschichte, kulminiert in der Heilsgeschichte des Volkes Israel, die von R. immer wieder als „figura", „immagine" und „rappresentazione" der Geschichte der in Christus erlösten Menschheit (der Kirche) beschrieben wird (vgl. ebd., 9, 13, 34, 46f, 50, 55, 95f, 102, 111, 121).

[45] Vgl. Del divino, §§ 87–91.

[46] Vgl. AS II, 36–143.

[47] Dazu: Del Prete, V.: Per una teologia dei sacramenti. Riflessioni sulla teologia sacramentaria di Antonio Rosmini, Napoli 1981.

[48] „Tutte le speciali verità rivelate sono adunque *doni* di Cristo manifestato espressamente agli uomini, non sono il Verbo comunicante loro personalmente se stesso. [. . .] Le speciali verità rivelate si presentano all'uomo unicamente nella forma oggettiva. Ora, quantunque il Verbo sia l'essere per sè manifesto, e quindi medesimo per sè oggetto, tuttavia, essendo egli in pari modo la sussistenza divina, non può non essere soggetto e persona, di maniera che egli è un soggetto per sè oggetto, rimane nascosta la soggettività, e quindi la personalità del Verbo. Laonde nella antica rivelazione il Verbo non si comunicò personalmente agli uomini. Ma, quando egli prese carne umana ed ammaestrò gli uomini, ed alle sue parole esteriori rispose la grazia interiore che diede agli uomini la perfezione del Verbo parlante ed operante, [. . .]; allora gli uomini appresero la stessa persona del Verbo vestita dell'umanità che ne comunicava gli influssi" (IVG, 52f).

[49] Lorizio und Piazza weisen darauf hin, daß R. den Terminus „Eschaton" nicht verwendet, sondern nur indirekt beschreibt.

[50] Dazu: Gray, C.: L'idea del progresso nella filosofia di Antonio Rosmini. Presupposti metafisici e punto di vista antropologico e morale, in: RRFC 52 (1958), 103–111; Raschini (Anm. 43), 77–99.

[51] Vgl. Lorizio, Teologia della croce (Anm. 31), 29–55. – Immer wieder betont R. (Teodicea §§ 248–253, 300f, 305f, 318–325, 589–593, 724, 743, 778, 842), daß Gott den Menschen nicht ohne sein eigenes Tun, nicht ohne sein personal-freies Mitwirken erlösen wollte. Deshalb wird der Sieg der Liebe über die Sünde gerade dort sichtbar, wo der Sünder die leidvollen Folgen eigener und fremder Schuld annimmt, um sich so in die gekreuzigte Liebe Christi inkludieren zu lassen.

[52] R.s Unterscheidung (AS I, 163–165) zwischen der „grazia deiforme" des Alten Bundes und der „grazia triniforme" des Neuen Bundes will zum Ausdruck bringen, daß die Selbstmitteilung Gottes erst da zum Ziel kommt, wo Gott dem Menschen nicht „objektiv" bleibt, sondern ihn im Heiligen Geist zur Sohnschaft durch, mit und in Christus befähigt. – Dazu: Scolari (Anm. 7) 87–140.

im Epheser- und im Kolosserbrief beschrieben, „alles in allem und in allen" werden.

Nicht weil R. im Anschluß an Leibniz die Übertragung des Prinzips vom zureichenden Grund („la legge della ragion sufficiente") in dreizehn Konsequenzen ausfaltet, kann seine „Teodicea" Anspruch auf Originalität erheben. Im Gegenteil: Sein Versuch, den tatsächlichen Geschichtsverlauf als Ausdruck höchster Vernunft zu erweisen, steht gewissermaßen unversöhnt neben der These, daß die Geschichte das Kommerzium der göttlichen Liebe mit der geschöpflichen Freiheit ist[53]. Nach Leibniz ist die Geschichte ein von Gott entworfenes System, in welchem die vermeintlich freien Entscheide des einzelnen Menschen notwendige Glieder einer lückenlosen Kausalkette bilden. R. aber verbindet mit seinen Ausführungen über die Vorsehung Gottes den Hinweis auf die Inkommensurabilität von Ewigkeit und Zeit[54]. Und vor allem erklärt er die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer als „Frei-Lassung". Während für Leibniz jedes moralische Übel eine notwendige Konsequenz der Begrenztheit der Geschöpfe (= des metaphysischen Übels) ist, erwächst nach R. jegliches Übel aus dem Mißbrauch der dem Menschen geschenkten Freiheit[55]. Und während für Leibniz die bestehende Welt deshalb die beste aller nur denkbaren Welten ist, weil das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung vernünftiger nicht zu regeln ist, bezeichnet R. die bestehende Welt deshalb als die denkbar beste, weil ihr Ziel die Person bzw. die Freiheit des einzelnen ist. Von daher gibt er auf die Theodizeefrage auch eine ganz andere Antwort als Leibniz. Denn seine Antwort liegt letztlich in Jesus Christus, in der geschichtlichen Mitteilung jener trinitarischen (= absoluten) Liebe, die sich mit keinen anderen Mitteln als denen der Liebe durchsetzt. D. h.: Gott ist nicht allmächtig und dann auch noch die Liebe, sondern seine Allmacht *ist* seine Liebe. Diese Liebe wird gekreuzigt; sie wird scheinbar besiegt von denen, die die Macht haben; doch – und darin liegt das Geheimnis der Auferstehung – die wehrlose, ans Kreuz genagelte und scheinbar getötete Liebe hat das letzte Wort[56]. Wer sich an Christus festhält im Glauben, Hoffen und Lieben, wer Jesus Christus hineinläßt nicht nur in seine Erfolge und Glückserfahrungen, sondern auch in seine Zweifel, Ängste, scheinbaren Ausweglosigkeiten, in seine Ohnmacht und Kreuzeserfahrungen, der erfährt, was R. als den Sinn der Geschichte beschrieben hat.

Analysen zu einzelnen Werken R.s liegen hinreichend vor. Und wenn ich an die von Gianfranco Radice erstellten „Annali di Antonio R.-Serbati" (8 Bde.) denke, darf man wohl auch behaupten, daß alles, was es historisch über R. zu wissen gibt, zumindest zusammengetragen (vielleicht noch nicht organisch reflektiert) wurde. Was fehlt, sind Arbeiten über die Grundgedanken, die sich wie rote Fäden durch alle Werke des Roveretaners ziehen. Mit zwei großen Arbeiten über die zentrale Bedeutung der Trinitätslehre und der Christologie würde man Rosmini endlich als einen Theologen würdigen, der nicht nur Zeitgenossen wie John Henry Newman oder Johann Adam Möhler ebenbürtig war, sondern auch im positivsten Sinne dieses Wortes eine Herausforderung für den gegenwärtigen theologischen Diskurs sein kann.

[53] Dazu: Menke (Anm. 16) 234–245.

[54] Vgl. Teodicea, §§ 61–115. – Zu einem Vergleich mit der von Giambattista Vico und von der Aufklärungsphilosophie vorgestellten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Profan- und Heilsgeschichte: Menke (Anm. 16) 243–245.

[55] Vgl. Teodicea, § 200.

[56] Vgl. Teodicea, §§ 248–253, 300f, 305f, 318–325, 589–593, 724, 743, 778, 842; IVG, 178–181, 208, 237–239, 246–248; AS I, 184–193.

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Lescow, Theodor: **Das Stufenschema.** Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte. – Berlin / New York: de Gruyter 1992. X, 282 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 211), Ln DM 128,00 ISBN: 3-11-013768-2

Titel und Untertitel kündigen eine methodologisch orientierte Arbeit an. Durch Exemplifizierung an einer „breite(n) empirische(n) Basis" (4) will Theodor Lescow erläutern, was er unter *Stufenschema (StS)* versteht. Es ist eine „Denkstruktur" (1), die vielen altorientalischen und atl. Texten zugrunde liegt, auch den Hintergrund von Stilfiguren wie „Ringkomposition" und „Inklusion" bildet. Wer Texte mit Hilfe des *StS* liest, sieht Rückwirkungen auf die literarkritische Arbeit (es werden weniger Eingriffe nötig, 3), kann die zu enge „Fixierung auf die gattungsgeschichtliche Fragestellung" (2) überwinden.

Was ist also das *StS*? Ich zitiere die Begriffsdefinition vollständig (3): „A » B » C" (bei linearer Lesung des Textes) bzw. „A » B « C" (bei konzentrischer Lesung). Das war's dann schon mit der Theorie. Wie sollen die Großbuchstaben gefüllt werden? Wie verhalten sich „lineare" und „konzentrische" Lesung? Wie geht letztere? All das bleibt offen. Darüber hinaus bietet die *Einleitung* lediglich noch Ausführungen zur Textdarstellung, die kolometrisch sein will, worunter nichts anderes als das masoretische Akzentsystem zu verstehen ist. „Ständig wiederkehrende (. . .) Leitworte" sollen in der „möglichst wortgetreue(n) Übersetzung" (5) hervorgehoben werden. Das klingt nach hoher Quantität (im Einzeltext), die berücksichtigt wird. Die angegebenen Beispiele repräsentieren aber ausnahmslos inhaltliche *Abstrakta*, die vorab zusammengetragen sind und *immer* hervorgehoben werden – gleichgültig wie die quantitativen Verhältnisse im Einzeltext sind.

Insofern das geistige Rüstzeug für die nachfolgenden Textbeschreibungen betroffen ist, hier schon kritische Anmerkungen: Als interessierter Leser fühlte ich mich frustriert. Die sog. Begriffserklärung ist derart formalisiert, daß die Grenze zum Nichtssagenden nahe ist. Sollte damit eine Aussage in systemtheoretischer Hinsicht gemacht werden – was über den Terminus „Denkstruktur" möglich erscheint –, so wären noch Linien auszuziehen, die nicht im entferntesten angedeutet sind. Die Verhältnisbestimmung zu *Gattungskritik* und *Literarkritik* bleibt aus. Die Auskunft, durch Verwendung des *StS* würden weniger literarkritische Schnitte nötig, unterstellt, es würde üblicherweise willkürlich und übers Ziel hinausschießend literarkritisch operiert. Für diese Praxis gibt es zweifellos genügend Belege. Nur führt die Andeutung keine Auseinandersetzung mit einer reflektierten und kontrollierbaren Form von Literarkritik, die es ebenfalls gibt. Und diese muß soviele Schnitte vollziehen, wie es ihr nötig erscheint – Stufenschema hin oder her. – Die Aussagen zur Textdarstellung sind unreflektiert. Der Rekurs auf die Viertelzeilengliederung der Masoreten („*zugleich* Atemeinheiten und Sinneinheiten") übergeht souverän, daß es zum Thema „Textsegmentierung" im atl. Bereich eine Reihe von Vorschlägen gibt, bezieht sie folglich auch nicht in die Diskussionen ein (Textadressierungen nach dem Muster *9bα1* [18] sind ein Greuel). Bezüglich der Kolometrie ist mir die Äußerung von Loretz in Erinnerung, wonach die Bestimmungen im Ugaritischen viel leichter seien als bei atl. Texten. Zwar habe ich auch dadurch nicht verstanden, was K. i. S. einer handhabbaren Methode ist. Noch skeptischer macht mich aber, daß Vf. die Kolometrie frei von solchen Fragen als Überprüfungsinstrument einsetzen kann (3)

Die *Kap. 16 und 17* verstehen sich als *„Kolometrische Gegenprobe"*: Ps 99; 47; Ex 15; Ps 149; 101; Am 2,14–16; 9,1b–4; Jes 1,10–20 usw. werden dieser Probe unterzogen: Sie besteht in einer Auszählung der Konsonanten je Kolon. Schriftliche Repräsentation und phonetische Realisierung sind demnach einerlei, von der Frage nach *matres lectionis* ganz abgesehen. Zudem wird flott in Texten herumgeschnitten, Vermutung auf Vermutung gehäuft, bis auf dieser Basis z. B. ein „sehr alter doppelter Aufruf zur Akklamation" (231) als Text im Text durch Fettdruck markiert werden kann.[1] Und dieses Rekonstrukt wird sowohl nach dem *StS* analysiert, wie auch durch Konsonantenzählerei. Wenn sich auf beiden Seiten Stimmigkeit ergibt, ist die Gegenprobe anscheinend bestanden. Abweichende Befunde („hier müßten anstelle der 6 (5) Konsonanten eigentlich 9 erscheinen", 232) werden untergepflügt.

Aber vielleicht löst die Empirie ein, was die Theorie schuldig geblieben war: Die ersten 15 Kap. beschreiben Einzeltexte, die nach Strukturen („Reihung"), nach Gattungen (Untertanenregel vs. Regentenspiegel, Hymnus, Torapredigt, beschreibende und erzählende Dichtung, weisheitliche Dichtung) oder nach biblischen Referenzen (Hiob 29–31; Ps 18; Ebed-Jahwe-Lieder; Mal) zusammengestellt sind. Es dominieren die atl. Texte; eingestreut sind aber auch ägyptische und keilschriftliche. Je wird der Text in Übersetzung geboten, wobei über unterschiedliche Schriftarten signalisiert wird, wo nach Meinung des Vf.s die einzelnen Elemente des *StS* zu lokalisieren sind. Es folgt ein geraffter Einblick in den Diskussionsstand zum jeweiligen Text.

Als Exempel diene Vf.s Besprechung des hethitischen *„Gebetes des Kantuzili"* (46f). Die einleitenden zwei Sätze („Und je mehr ich heranwuchs, desto mehr bezeugte ich in allem meines Gottes Gnade und Weisheit") werden im Blick auf den Gesamttext als A verstanden. Es setzt dann B ein (durch kursive Schrift kenntlich gemacht), das – laut Marginalien – in sich nochmals nach

[1] Ich behaupte also nicht, die Einzelentscheidungen seien alle falsch. Ich kann sie auf die Schnelle gar nicht alle überprüfen. Ersichtlich ist nur, daß die text-/literar-/traditionskritische Argumentation sich oft ausgesprochen leichtfertig präsentiert.

dem *StS* gegliedert ist. Es handelt sich um eine Reihe von *„Niemals"- bzw. Negationssätzen*. B (A') wären demnach Aussagen, die die kultische Reinheit verletzt zu haben, B (B') bezöge sich auf sozial korrektes Verhalten (dabei müßte nur noch innertextlich erklärt werden, warum sich die Pronomina der 2. Person Singular nun nicht mehr auf Gott beziehen), B (C') wären dann wieder „niemals"-Aussagen zur kultischen Reinheit (allerdings ist die Gottbezogenheit des Handelns hier nicht formuliert). C (wieder Normalschrift) ist dann die *Doppelfrage nach der Genesung*. „Stufen" sind demnach hohe inhaltliche Abstraktionen, die sich vom Wortlaut des Textes bereits weit gelöst haben. Darin liegt nicht eo ipso schon eine Kritik, denn bei einer fortgeschrittenen Inhaltsanalyse, beim Wunsch, „Denkmuster", „Argumentationsstrukturen" sichtbar zu machen, ist eine solche Abstraktion notwendig (vgl. Schweizer, Biblische Texte verstehen, Stuttgart 1986, 108ff).

Was z. T. in den Kommentar eingeflossen ist, hätte über eine textwissenschaftliche Deskription noch mehr Schlüssigkeit bekommen, wäre in manchen Fällen besser vom Verdacht befreit, der Vf. habe lediglich auf hohem inhaltlichen Abstraktionsniveau frei geschaltet und gewaltet. Z. B. kann man doch zeigen, daß in der Einleitung die Häufung von Abstraktionen („in allem", „Gnade", „Weisheit") geradezu nach Erläuterung schreit. Diese wird geboten durch die Explikation in Form einer Reihe negierter Sätze = B. C hebt sich stilistisch ab (zwei Fragen) und auch durch indirekten Sprechakt (verkappte Bitte um Genesung). Damit schließt sich durch eine textorientierte grammatische Deskription die Lücke zwischen Textwortlaut und inhaltlicher Auswertung.

Was ist nun mit dem Aufweis derartiger gedanklicher Dreischritte gewonnen? Zweifellos werden damit Bauprinzipien von Texten sichtbar, die Struktur ganzer Texte prägend.[2] Allerdings ist die apriorische Leere des *StS* (s. o.) offen für ganz unterschiedliche Füllung. A kann eine – in meinen Termini – Themasetzung sein, zu dem B erst die Aussage liefert. A kann eine abstrakte Aussage sein, die durch B als Adjunktion explikativ erläutert wird. A kann eine positive konkrete Aussage sein, die durch B adversativ-konkret verbreitert wird, A kann eine verbreiterte vorangestellte Final-Angabe sein, B die dazugehörige Hauptaussage usw. Und wie sich C zu den vorigen Elementen verhält, ist entsprechend unterschiedlich. Es kann mit A eine Rahmung bilden, kann aber auch AB gegenüberstehen, kann unverbunden ein weiteres Kettenglied sein usw. Hier ist also noch viel an Präzisierung und auswertender Reflexion nötig. Hierfür wäre es notwendig, nicht – wie Vf. – sich an traditionellen, d. h. grammatikfernen Gattungsbezeichnungen zu orientieren (z. B. „königlicher Reinigungseid", „Hymnus", „Torapredigt" usw.), sondern die Textdeskriptionen selber zugrunde zu legen, nach der kommunikativen Funktion der erhobenen Strukturen zu fragen.

Das Buch weist also in seinem Kernanliegen materialreich auf eine richtige Fährte bei der Beschreibung ganzer Texte hin.

Die theoretisch-methodische Bewältigung dieses Anliegens ist aber nur mangelhaft gelungen.

Tübingen Harald Schweizer

Zenger, Erich u. a.: **Einleitung in das Alte Testament.** – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1995. 447 S. (Studienbücher Theologie, Bd 1,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-012037-9

Erich Zenger hat ein beachtliches Team von Spezialisten aufgeboten und dabei eine ebenso beachtenswerte editorische Leistung vollbracht, zusammen mit zehn Kollegen ein Lehrbuch vorzulegen, das den Anfänger in die Grundprobleme der alttestamentlichen Einleitung einführt und trotz der Vielzahl der Vf. innere Geschlossenheit besitzt. Es hat bei seiner zumal studentischen Zielgruppe solchen Anklang gefunden, daß binnen eines Jahres eine zweite Aufl. nötig geworden ist. Sie ist (von geringen, durch kleinere Einfügungen bedingte Verschiebungen abgesehen) mit der ersten seitengleich.[1]

Das Werk gliedert sich in die *fünf Hauptteile A bis E* und einen *Anhang F*. Von ihnen skizziert der mit der Überschrift *Heilige Schrift des Juden und Christen* versehene *Teil A* aus der Feder von Erich Zenger (12–33) den hermeneutischen, text- und kanonsgeschichtlichen Horizont. Das erfolgt in drei Schritten: Zunächst wird die *Bedeutung der jüdischen Bibel für die christliche Identität* (12–19), dann der *Tanach als die Heilige Schrift der Juden* vorgestellt (21–27 und schließlich das AT als das Erste Testament in seiner Eigenschaft als *Heilige Schrift der Christen* gewürdigt (28–33). Aus dem ersten Unterabschnitt verdienen die S.n 16–21 mit ihrem Versuch, einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten besondere Beachtung. Hier stellt Zenger den bisherigen Versuchen, die er griffig als *Kontrast-* (das AT bildet die Kontrastfolie für die Christusbotschaft), *Relativierungs-* (das AT ist Verheißung des Neuen) und *Evolutionsmodell* (das AT entwickelt sich wie der Same zur Blüte mit innerer Notwendigkeit auf das NT hin) bezeichnet, sein eigenes *Dialogmodell* gegenüber. Es soll den Ansprüchen der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihrer Kommentierung durch Papst Johannes Paul II. entsprechen, der zwischen Judentum und Christentum bestehenden Gemeinsamkeit innezuwerden und auf diese Weise aus der Gegnerschaft ein Partnerschaft entstehen zu lassen. Das ist in den Augen des lutherischen Rez.en ein von seiner Intention her ebenso löbliches, wie systematisch schwieriges Vorhaben, weil es verlangt, der Dialektik gerecht zu werden, daß die Liebe die Erfüllung (Röm 13,10) und Christus das Ende des Gesetzes ist (Röm 10,4).

Die für ein Lehrbuch reichlich knappen Informationen über die Textgeschichte werden getrennt geboten: Der Text der *Hebräischen Bibel* wird in dem dem Tanach gewidmeten (27), der der *Griechischen und Lateinischen Bibel* in dem das AT (oder wie der Vf. zu sagen bevorzugt: dem Ersten Testament) als Heilige Schrift der Christen (28f) behandelnden Teil behandelt. Durch eine Zusammenlegung der Tabellen S. 22 und S. 30 über den Aufbau der Hebräischen Bibel und des christlichen AT ließe sich für die wünschenswerte Erweiterung der nötige Raum in der gewiß alsbald fälligen 3. Aufl. unschwer gewinnen. So wichtig die Grundkenntnisse über die unterschiedliche Organisation der jüdischen und der christlichen Bibel des AT sind, so bilden die über die Textgeschichte doch die Voraussetzung für den sachgemäßen Umgang mit der Basis des Ganzen, dem Text.

Die *Hauptteile B bis E* führen in der Reihenfolge der *Septuaginta und Vulgata* zunächst in den *Pentateuch* (34–123), dann in die *Geschichtsbücher* (124–223), die *Weisheitsschriften* (224–292) und schließlich in die *Prophetenbücher* (293–436) ein. Jeder der vier Teile wird durch einen Abschnitt über seine Eigenart und Bedeutung aus der Feder von Erich Zenger eröffnet, der dem Buch angesichts der Vielzahl und Vielfalt seiner Mitarbeiter über die vorgegebenen Gliederungsprinzipien hinaus seine Einheit sichern soll. Anschließend werden die einzelnen Bücher nach dem Schema 1.) Aufbau; 2.) Entstehung; 3.) theologiegeschichtlicher bzw. geschichtlicher Kontext; 4.) Schwerpunkte der Theologie und 5.) Relevanz durch die jeweiligen Experten behandelt. Dabei wird der bibelkundliche Gehalt der Aufbauuntersuchung didaktisch geschickt in tabellarischer Form dargeboten. Abwandlungen des Grundschemas ergeben sich dem Befund und der Theoriebildung entsprechend bei der Behandlung des Pentateuchs.

Sie haben sich Erich Zenger und Georg Braulik so geteilt, daß der erste die *Grundfragen der Pentateuchforschung* und der zweite das *Deuteronomium* bearbeitet. Auch wenn Zenger mit einem Abschnitt über den Pentateuch als Ganzes (I.1) einsetzt (34–39), bleibt der bibelkundliche Gesichtspunkt in dem Unterabschnitt 1.2 (36–38) gewahrt. Da wir im gegebenen Rahmen die einzelnen Schritte seiner Darstellung nicht verfolgen können, das Problem der Genese des Pentateuchs derzeit jedoch zu den umstrittensten der atl. Wissenschaft gehört, seien hier lediglich seine einschlägigen Grundsatzentscheidungen hervorgehoben. Als die entscheidende Etappe der Endkomposition sieht Zenger die Mission des *persischen Reichskommissars* und jüdischen *Priesters* Esra an, die er m. E. mit Recht entgegen der biblischen Darstellung nach Nehemia in die Regierungszeit Artaxerxes II. und mithin gemäß Esr 7,7–9 in das Jahr 398 v. Chr. datiert (39–42). Mit Braulik lasse sich das sog. Artaxerxesedikt in Esr 7 als „Schutzbrief" für den Pentateuch betrachten.

Der Rückschluß, daß der Pentateuch ein Kompromißdokument zwischen priesterlich-theokratischer und von Laien getragener eschatologischer Richtung darstelle (42f), hängt von literatursoziologischen Voraussetzungen ab, die man teilen, oder wie der Rez., für fragwürdig halten kann. Denn ob die (um mich der von Braulik S. 131 geforderten Redeweise anzupassen) auf der Textebene anzutreffenden Deuteronomismen sämtlich als Ergebnis einer Laientheologie anzusehen sind, erscheint mir aus (hier leider nicht zu ent-

[1] Die Änderungen beschränken sich auf S. 28f: Einfügung eines Absatzes, der die traditionelle Ansicht, es handle sich bei der Septuaginta um den Kanon der vorchristlichen jüdisch-hellenstischen Gemeinde Alexandriens, richtig stellt; S. 63: Erweiterung des Absatzes 2.2 um einen Punkt 4, der knapp den historischen Anstoß zur Zusammenarbeitung der Pentateuchquellen durch historische Krisen behandelt; S. 73: Erweiterung des Punktes 2 durch Anfügung einiger Sätze zur vorliterarischen und litararischen Überlieferungsgeschichte der von den Quellen und Bearbeitungen aufgenommenen Erzählungen und Rechtsätze; S. 119: Ergänzung von 3. im Sinne der Erweiterung von S. 73; S. 131: Anfügung eines Punktes 4.3, der auf den von O. H. Steck beschriebenen Prozeß im Diskurs stehender geistiger Strömungen hinweist; S. 248: Hier ist in der letzten Rubrik über die Ps. 145–150 zum Schluß-Hallel der Ps. 146–148 ein Satz über ihre Hermeneutik eingefügt; S. 251: Einfügung eines Absatzes über die Grundgattungen der Psalmen hinter dem Absatz 1; S. 440: Erweiterung der Kataloge in den Rubriken über die hellenistische und die römische Zeit und S. 441: die in der 1. Aufl. leere Sp. 3 der ersten Rubrik über das 12.–11. Jh. v. Chr. enthält jetzt einen Hinweis auf die mündliche Traditionsbildung; die zweite über die Königszeit ist in Sp. 2 um die Datenangabe der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels und die folgende um einen Hinweis auf die Eliaerzählungen (um 900 v. Chr.) erweitert und die Entstehung des Jehovistischen Geschichtswerkes (überaus optimistisch) vom Jahr 700 v. Chr. auf das Jahr 790 v. Chr. zurückgenommen. Abgesehen davon sind die Literaturangaben überprüft und, soweit nötig, ergänzt.

[2] Kap. 18 weitet den Blick: Am Beispiel der Plagenerzählungen soll mit Hilfe des *STS* die Komposition mehrerer Erzählungen erfaßt werden.

faltenden) literatursoziologischen Überlegungen heraus als problematisch. Aber damit ist bereits der grundlegende Streitpunkt in Gestalt der Frage nach Alter, Einheit und Autorenschaft der jahwistischen und elohistischen Texte berührt.

Zenger vertritt in diesem Punkt eine abgewandelte Form der sog. *Neueren Urkundenhypothese*. Gegen z. B. W. H. Schmidt hält er die Ansetzung von J und E um 950 bzw. 800 v. Chr. aus religionsgeschichtlichen Gründen („Monotheismusdebatte") für zu früh (70). Auch wenn man sich wie der Rez. weiterhin als Anhänger einer offiziellen Monolatrie bekennt, gibt es gute Gründe, gegenüber der Frühdatierung zurückhaltend zu sein und es zunächst bei der Feststellung zu belassen, daß die Verschriftung einzelner Erzählkreise vermutlich mit dem 9. Jh. v. Chr. einsetzte, der Abschluß der jahwistischen Textschicht aber (wie es derzeit z. B. die Untersuchungen von Eckart Otto [in: FS D. Michel, BZAW 241, 167–192] und Michael Unger in Gestalt seiner Grazer Diss. [BZAW 1997] für Gen 2–3 nachweisen) erst nachdtr erfolgt ist. Zenger plädiert nach einer knappen Darstellung über die aktuelle Forschungslage (69–73) für ein auf der Tabelle S. 74 visualisiertes Modell, welches das Erzählkranz- und das Quellenmodell kombiniert: Während ab 900 v. Chr. mit der Entstehung der später in die Quellen eingegangenen Erzählkränze und des Grundbestands des Bundesbuches zu rechnen sei, wäre daraus um 700 v, Chr. das Jehovistische Geschichtswerk und der Kern des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12–26* entstanden. Ab 622 v. Chr. wäre dann das Josianische Deuteronomium Dtn 6,4–28,1ff ausgeformt worden. Informieren wir uns vorgreifend bei Braulik, der auf den S. 76–88 das Deuteronomium behandelt, so stammte der Grundbestand der Kultzentralisationsgesetzgebung bereits aus der Zeit König Hiskias (725–697 v. Chr.), während Josia das ihm vorliegende Dtn zur Basis einer eidlichen Selbstverpflichtung gemacht hätte (82).

Daß der Rez. über soviel den Quellen entgegengebrachtem Optimismus skeptisch ist, dürfte hinreichend bekannt sein, sei hier aber nicht nur aus Marburger Trotz noch einmal angemerkt. Zumindest weiterer Untersuchung bedürftig erscheint ihm das Problem der Einheit, Herkunft und Zeitstellung der elohistischen Texte. Es könnte sich erweisen, daß der Urkundenhypothese der Abschied in dieser Beziehung zu früh und der Optimismus gegenüber dem Jahwistischen Werk zu groß gewesen ist.[2] Unterscheidet man bei der Priesterschrift zwischen ihrer Grundschrift (P_G und ihren Fortschreibungen (P_S), stimmt der Rez. den vorgeschlagenen Eckdaten um 520 v. Chr. und um 450 v. Chr. (Alternativtabelle für die Spätphase S. 74) inzwischen gern zu. Überaus problematisch erscheint ihm dagegen die Datierung des von Dtn 1 bis 2. Kön 25 reichenden Deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) schon um 550 v. Chr. An dieser Stelle kommt der Unterschied in der Zeitstellung und theologiegeschichtlichen Einordnung der vielfältigen und oft nur partiell zu beobachtenden literarischen Schichtungen innerhalb des Dtn und des DtrG zum Tragen. Hinter diesem Vorbehalt verbirgt sich gleichzeitig der Zweifel daran, daß es sich bei DtrG in dem Sinne um einen primären literarischen Gesamtentwurf handelt, daß es von vornherein die Bücher Dtn bis 2 Kön umfaßte (vgl. dazu die Summe, die Ernst Würthwein aus seiner Jahrzehnte umspannenden Beschäftigung mit dem Königsbuch in BZAW 227 [1994] 1–11 gezogen hat). Bei der Vorstellung des Schichtenmodells durch Braulik S. 130 wäre das von Würthwein am Königsbuch gründlich ausgearbeitete mit seiner die basale Voraussetzung des *Göttinger Modells* in Frage stellenden Beurteilung der Grundschrift dieses Buches wohl einer Erwähnung wert gewesen, zumal Braulik weiterhin selbst Norbert Lohfinks und Jain W. Provans einschlägige Überlegungen auf S. 130f präsentiert. Diese Konsequenz hat leider wie seinerzeit Provan, den ich vor der Drucklegung seiner Arbeit ausdrücklich darauf hingewiesen habe, auch Herbert Niehr in seinem Beitrag über das Königsbuch auf S. 162 übersehen.[3]

Um nicht den Eindruck der Rechthaberei zu erwecken, seien als besonders geglückt die Darstellungen von Erich Zenger über das *Bundesbuch* (120–123)[4] und die angesichts ihrer unvermeidlichen Knappheit mit ihrer Informationsfülle, aber auch ihrer nüchternen und textnahen und sich allen Modeströmungen widersetzenden Behandlung ihrer theologischen Relevanz die von Herbert Niehr über die Bücher *Josua* (131–137), *Richter* (137–143), *Samuel* (151–157) und *Könige* (157–164) und die Georg Steins über die Bücher der *Chronik* (165–174), *Esra und Nehmia* (175–183) genannt. Im Streit über die Existenz des die beiden Bücher umfassenden sog. *Chronistischen Geschichtswerkes* gibt er die bedenkenswerte Auskunft, daß beide zwar getrennt, aber nicht unabhängig voneinander entstanden sind (178).

Damit sind wir bereits zur Anzeige des *Teils C über die Geschichtsbücher* übergegangen. Zu ihm hat Georg Braulik den Beitrag zu den *Theorien über das DtrG* beigetragen (127–131). Weiterhin haben Erich Zenger die Büchlein *Rut* (für das er durch seinen liebevollen Kommentar ausgewiesen ist) (143–151)[5] und *Ester* (201–210) in gewohnter Lebendigkeit behandelt.

Wenn der Rez. es bedauert, daß er Judit dem Kollegen Helmut Engel überlassen hat, obwohl er selbst das Buch nicht nur bereits einmal bearbeitet hat, sondern auch einen weiteren Kommentar über es in Arbeit hat, impliziert das keine Abwertung von dessen beiden Beiträgen über die Bücher *Tobit* (183–191) und *Judit* (192–201). Daß der Berichterstatter in der Behandlung des Tobitbuches einen Hinweis auf die durch Paul Deselaers (1982) eröffnete und Merten Rabenau (1994) fortgesetzte Diskussion über die sukzessive Entstehung des Buches vermißt, sei jedoch angemerkt; denn darin bleibt dieser Beitrag hinter den zu den anderen Geschichtsbüchern zurück. Daß Helmut Engel der Behandlung von Quellenfragen nicht grundsätzlich abhold ist, zeigt sein Beitrag üder die beiden *Makkabäerbücher* (210–223), der sich den oben positiv erwähnten einreiht. Verwundert hat den protestanischen Rez.en allerdings, daß bei den Hinweisen auf die Relevanz des 2. Makkabäerbuches ein solcher auf die *creatio ex nihilo-Formel*[6] und ihrer Verbindung mit der Auferstehung der Toten (2. Makk 7,28; vgl. Röm 4,17 und Heb 11,3) wie auf die Fürbitte für die Toten in 2 Makk 12,42 fehlt.

Dasselbe gilt für die einseitige *Bestimmung der theologischen Schwerpunkte und der Relevanz der Sapientia* durch Silvia Schroer (277–284): Daß mit einem Weiterleben nach dem Tode gerechnet wird, notiert die Vf.in gerade im Blick auf 5,15–23 unter dem zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext (282). Daß die Gerechtigkeit in der *Sapientia* die Voraussetzung für die den Gerechten von Gott verliehene Unsterblichkeit bildet, die bis zum jüngsten Tage in Gottes Hand sind (Sap 3,1) wird von ihr stillschweigend übergangen. Statt dessen wird nachdrücklich unterstrichen, daß die *androzentrische Gottesrede* in dieser Schrift aus jüdischer Tradition heraus aufgebrochen werde (284), womit die Rolle der Weisheit in der *Sapientia* durchaus verkannt ist. Es ist eben nicht gut, wenn die Kämpfe des Tages den Exegeten dazu verführen, die Schrift vornehmlich zur Bestätigung seiner eigenen sozialen Desiderate zu verführen, eine Tendenz, mit der die Vf.in freilich keineswegs allein steht.

Aber mit dieser des sachlichen Zusammenhangs wegen vorgezogenen Kritik haben wir bereits mit der Anzeige des den *Weisheitsbüchern und Psalmen* gewidmeten *Teils D* begonnen:

Ludger Schwienhorst-Schönberger behandelt das *Hiobbuch* (230–242). Dabei scheint seine Zurückhaltung gegenüber dem von Markus Witte entwickelten redaktionsgeschichtlichen Modell (dem das Verdienst zukommt, die traditionell im Dialog als sekundär behandelten Texte entsprechend eingeordnet und dadurch die Spur einer sukzessiven Redaktionskette entdeckt zu haben) so weit zu gehen, daß er zwar Wittes „Philologische Notizen zu Hiob 21–27" (BZAW 234, 1995) nicht aber sein Hauptwerk „Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches" (BZAW 230, 1994) in den Literaturhinweisen (231) erwähnt.[7] Von ihm stammen auch die Beiträge über die drei salomonischen Schriften der Hebräischen Bibel, das *Spruchbuch* (255–263), den *Kohelet* (263–270) und das *Hohelied* (270–277), wobei er sich für den über Kohelet durch seine eigene Untersuchung besonders qualifiziert hat.[8] Unaufdringlich, textgerecht und doch unübersehbar notiert er zur Relevanz des Hohen Liedes (277), daß es mit seiner „Hochschätzung und Bewunderung des Leibes und Liebens von Mann und Frau ... jeder leibes- und liebesfeindlichen Kultur diametral entgegen" (steht) und daher (in seiner ursprünglichen Bedeutung gelesen) der Kirche zur Überwindung leib- und liebesfeindlicher Tendenzen zu verhelfen vermag.

Auf die Behandlung der *Sapientia Salomonis* durch Silvia Schroer (277–284) wurde oben bereits hingewiesen.[9] Ihrer Datierung nach der Machtergreifung durch Caesar Octavianus Augustus und Zurückweisung der Herabdatierung in die Jahre nach den Judenpogromen 39 n. Chr. durch D. Winston stimme ich gern zu (281).

Die Präsentation der Weisheitsbücher findet ihren krönenden Abschluß durch den Beitrag von Johannes Marböck über das Buch *Jesus Sirach*

[2] Sehe ich richtig, zeichnet sich bei H.-Chr. Schmitt und seiner im Auf- und Ausbau befindlichen Schule ein Modell ab, in dem P de facto seine Funktion als Grundschrift zurückerhält, die durch Partien aus E angereichert und schließlich unter Rückgriff auf die alten Erzählkränze weisheitlich aktualisiert worden ist. Zum Problem des Elohisten vgl. demnächst U. Schorn, Ruben, BZAW.

[3] Der Rez. hat bereits in seiner Einleitung, ^{5}1984, 176f. ausdrücklich auf sie hingewiesen.

[4] Den Optimismus, daß seine ältesten verschrifteten Bestandteile in die vorstaatliche Zeit zurückreichen könnten, vermag ich wiederum nicht zu teilen.

[5] Vielleicht daher im Umfang gegenüber den anderen Büchern der Abteilung etwas unproportioniert. Aber ähnliches mag man mir bei meiner aus missionarischem Einsatz für die deuterokanonischen Schriften erfolgten Behandlung der Weisheit Ben Siras und der Sapientia in meinem Grundriß III, 1994, vorwerfen.

[6] Vgl. dazu G. May, Schöpfung aus dem Nichts, AKG 48, 1978, 27: „Die Formel war früher da als der Gedanke."

[7] Auch die letzte einschlägige Studie zu den Elihureden von H. M. Wahl, BZAW 207, 1993 wäre hier schon um der Information der Studierenden willen nachzutragen.

[8] Ob literarkritische Gesichtspunkte, werden sie umsichtig redaktionskritisch behandelt, ganz der Vergangenheit angehören, wird das Echo auf die Diss. von A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes, BZAW 247, 1997, erweisen.

[9] Bei der Annahme auf S. 281, das Buch könne auch von einer Autorin stammen, ist wohl eher der Wunsch als eine realistische Einschätzung des jüdischen Schriftwesens in der Antike der Vater des Gedankens.

(285–292). Es hat den verehrten Kollegen ein Gelehrtenleben hindurch begleitet. Daher war er für die Übernahme dieser Aufgabe besonders qualifiziert. Trotz des gedrängten Raumes ist es ihm gelungen, ein lesbares Gesamtbild der vielfältigen, von ihrer Textüberlieferung bis zu ihrer Komposition und Vorgeschichte reichenden Probleme zu zeichnen. Seine Formel der *Akzeptanz und Kritik des Wandels* (290) bringt die eigentümliche Stellung Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus auf eine ähnliche griffige Formel, wie ich es mit der Anwendung des Aufsatztitels meines ntl. Lehrers Rudolf Bultmann *Anknüpfung und Widerspruch* im Blick auf Ben Sira und die Sapientia versucht habe.[10]

In seinem Beitrag über das *Psalmenbuch* (242–255) kann Erich Zenger wieder aus dem Vollen schöpfen. Seine Ausführungen über die Kompositon, die Fünfteilung und den messianischen und theokratischen Horizont des Buches (244–249) stellen einen der Höhepunkte des ganzen Werkes dar, weil sie den Fortschritt der neuesten Psalmenforschung dokumentieren. In dem Abschnitt über die Entstehung S. 249f. hat der verehrte Vf. in der Freude über diese Entdeckungen erstaunlicherweise die Information darüber vergessen, daß ein beachtlicher Teil der einzelnen Psalmen redaktionellen Bearbeitungen unterworfen war, obwohl man im ersten Teil des *Psalmenkommentars* von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger dafür zahlreiche Beispiel findet.[11]

Der Leser braucht nicht zu befürchten, daß der Rez. bei dem nun fälligen Referat über den fünften und letzten, den *Prophetenbüchern* gewidmeten *Hauptteil E* (292–436) seine konsequent redaktionsgeschichtliche Beurteilung der Prophetenbücher fortlaufend notiert. Seine diesbezügliche Position ist bekannt genug. Daher beschränkt er sich im folgenden ausschließlich auf den Bericht.

Nach der üblichen Einführung durch Erich Zenger behandelt zunächst Hans-Winfried Jüngling das *Jesajabuch* (303–318. Auf so begrenztem Raum die gegenwärtige Diskussion über Entstehung der proto-, deutero- und tritojesajanischen Sammlung und schließlich des Großjesajabuches auf zwei Druckseiten angemessen darzustellen, ist angesichts der Vielfalt der Befunde in Gestalt sich überschneidender Aufbauprinzipien, redaktioneller Zusätze und Fortschreibungen und der ihr entsprechenden Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Hypothesen (313–315) unmöglich. So hat sich Jüngling auf die Skizzierung der grundsätzlich möglichen Optionen beschränkt und dabei referiert, daß nach den neueren Untersuchungen die c.40–55 und 56–66 das Ergebnis einer Kette von an Jes 35 anschließenden Fortschreibungen sind (315). Sympathisch in ihrer Textnähe sind die Ausführungen zu den theologischen Schwerpunkten und der Relevanz des Buches (317f).

Mit einer ähnlich undankbaren Aufgabe sah sich Ivo Meyer bei der Präsentation des *Jeremiabuches* konfrontiert. Dankenswert ist die tabellarische Synopse der hebräischen und der griechischen Texttradition auf S. 320 und die über den Überhang des hebräischen Jeremia gegenüber dem griechischen auf S. 321. Für die Behandlung der genetischen Probleme bleiben auch hier wieder nur dreieinhalb Seiten übrig (329 unten bis 333 oben). Das entspricht, wie sich in dieser Beziehung verallgemeinernd über den ganzen Bd sagen läßt, den Erwartungen, die man an eine Einführung, nicht aber denen, die man an eine Einleitung in das AT stellt. Meyer hat auch die *Klagelieder* (337–341), das Buch *Baruch* und den Brief *Jeremias* (342–345) behandelt.

Frank-Lothar Hossfeld präsentiert das *Ezechielbuch* (345–359). Er plädiert im Blick auf die angemessene Methode der genetischen Erhellung des sprachlich auffällig einheitlichen und doch offensichtlich durch sich überschneidende Kompositionsprinzipien bestimmten Buches für den Ausgang vom Endtext, um von ihm aus zu der Verkündigung Ezechiels und seiner Schüler sowie zu den nach seiner Ansicht relativ spärlichen Bearbeitungen vorzustoßen, die nach dem 6. Jh. entstanden und bis in die Textgeschichte fortgeführt worden sind (356).

Herbert Niehr meldet sich noch einmal mit dem *Danielbuch* und seinen Nachträgen zu Worte (360–369).[12] Seine Übersicht über die derzeit diskutierten Erklärungsmodelle (im Interesse des Raumgewinns petit gesetzt) ist so präzise, wie es der Leser nach seinen Beiträgen zu den Büchern des DtrG erwartet (363).

Das *Zwölfprophetenbuch* als Ganzes wie in seinen Teilen hat wiederum Erich Zenger vorgestellt (369–436). Die Tatsache, daß es sich bei den 66 Kap.n um zwölf Einzelschriften handelt, gibt ihm die Möglichkeit, die genetischen Probleme relativ ausführlich vorzustellen. An dieser Stelle hätte er sich als Hg. fragen müssen, ob er den Raum für die 66 Kap. des Jesaja-, die 53 des Jeremia- und die 49 des Ezechielbuches nicht zu knapp bemessen hat. Aber ich weiß aus eigener Erfahrung, daß die Absicht, auf die kleinsten und daher fast aus dem kirchlichen Bewußtsein entschwundenen Büchlein nachdrücklich hinzuweisen, mit dem Grundsatz angemessener Proportionierung im Streit liegt und gelegentlich zuungunsten des zweiten Prinzips den Ausschlag gibt.

Schließlich folgt als *Teil F* ein *Anhang*, der dem didaktischen Zweck des Werkes gemäß Landkarten zur Geschichte Israels, Tabellen zu den archäologischen und historischen Epochen der Geschichte Israels, Erklärungen bibelwissenschaftlicher Fachbegriffe und einen Hinweis auf grundlegende Werke zur Einführung in das AT bietet (437–447). Er wird gewiß nicht nur von den studentischen Benutzern begrüßt.

Es mag sein, daß das Zurücktreten der genetischen Probleme hinter den im weiteren Sinne bibelkundlichen Inhalts- und Kompositionsanalysen samt der Ausrichtung auf die Anwendung, wie sie in den zwei Schritten Feststellung der theologischen Schwerpunkte und der Relevanz der Bücher erfolgt, ein begrenzteres atl. *curriculum* in der katholischen Theologenausbildung und eine andere Bedeutung der historischen Bibelauslegung für die Dogmatik als in der evangelischen Theologie zum Hintergrund hat. Mit diesem Vorbehalt stellt der Rez. abschließend fest, daß das vorliegende Werk nach seinem Urteil eher ein Seitenstück zu Werner H. Schmidts Einführung als eine Einleitung in das AT im klassischen Sinne darstellt. In einer Zeit, in der die Historie hinter den sich überschlagenden Nachrichten der Medien und die Meldung von gestern hinter der von heute und die von heute morgen hinter der von heute abend verblassen, mag der von Erich Zenger eingeschlagene Weg einen von ihm für unerläßlich erachteten Kompromiß mit dem Zeitgeist darstellen. Dabei tröstet den Rez.en die Erfahrung, welche Blüte die historisch-kritische Erforschung des AT gegenwärtig an den deutschsprachigen Kath.-Theol. Fak.en und Hochschulen besitzt.[13]

Marburg Otto Kaiser

Bachmann, Michael: **Sünder oder Übertreter.** Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1991. 200 S. (WUNT, 59), geb. DM 148,00 ISBN: 3-16-145796-X

Die Arbeit, 1989/90 von der Theol. Fak. Basel als Habil.schrift akzeptiert, verfolgt drei Ziele: Sie will (1) den Gedankengang von Gal 2,15–21 strukturieren, im Ausgang davon (2) die Gattung des Briefes neu bestimmen und im Zusammenhang damit (3) eine neue Positionsbestimmung der paulinischen Gesetzeskritik versuchen. Die Thesen: (1) Die paulinische Argumentation sei in 2,15–21 ausgesprochen rational; Paulus bediene sich aristotelischer und nicht-aristotelischer Syllogismen, um an sein theologisches Ziel zu gelangen. (2) Der gesamte Brief sei nicht (wie nach H. D. Betz) dem *genus iudicale*, sondern (wie nach G. A. Kennedy und F. Vouga) dem *genus deliberativum* zuzuordnen (vgl. J. Smit in: NTS 35 [1989], 1–26). (3) Weder verurteile Paulus „Werkgerechtigkeit" (Bultmann) noch kritisiere er „identity markers" (Dunn; vgl. E. P. Sanders); er handle überhaupt nicht von dem, „was im Judentum vor und neben Christus mit der Tora erfahren wurde und wird" (162), sondern appelliere an Heidenchristen, von den Judenchristen zu lernen, was ihnen angesichts ihrer Sündenverstrickung durch das Kreuz Jesu hätte aufgehen müssen: daß das Gesetz nicht „Leben und Gerechtigkeit vermitteln" (162) könne.

B. beginnt seine Untersuchung mit Vorbemerkungen zu *„Thematik und Methode"* (1–24). Der Vf. setzt zwei Schwerpunkte: Er orientiert in groben Zügen über den Forschungsstreit um die Pointe der paulinischen Rechtfertigungslehre, der zum einen durch die religionssoziologischen Interpretationen aus England und Amerika, zum anderen durch die Diskussion über die Kohärenz und Entwicklung der Gesetzeskritik wie der paulinischen Soteriologie entfacht worden ist (1–11); und er gibt über sein methodisches Verfahren Auskunft, die antike Rhetorik vor allem für die λέξις, doch nur ganz vorsichtig für die τάξις eines Briefes anzuwenden, im übrigen aber die Argumentationsstruktur nach Gesichtspunkten der (aristotelischen) Logik zu untersuchen (11–23).

Der *zweite Teil* untersucht *„Struktur und Intention von 2,15–21"* (25–102). Der Vf. skizziert anhand der kontroversen Forschung die exegetischen Schwierigkeiten (25–30), schreibt dem grammatikalischen und syntaktischen Verständnis des μὴ γένοιτο eine Schlüsselstellung zu (30–55), analysiert die

[10] In: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh 1995, 54–69.

[11] Dem entspricht, daß im Literaturverzeichnis die Hinweise auf die einschlägigen Arbeiten der Münsteraner Kollegen Walter Beyerlin und Oswald Loretz fehlen.

[12] Eine entsprechende Darstellung der Zusätze zum griechischen Estherbuch vermißt man bei der Vorstellung dieses Buches unter C. XII durch Zenger. Diese Lücke sollte bei der 3. Aufl. geschlossen werden.

[13] Mit Befremden hat der Rez. den zweiten Satz des Vorwortes des Herrn Hg.s gelesen (9), daß diese Einleitung „im deutschsprachigen Raum die bislang erste umfangreiche Einleitung" sei, die den „großen Kanon" des AT, „wie er in der katholischen Tradition bis heute gültig" sei, behandele. Er erlaubt sich freundschaftlich darauf zu verweisen, daß Carl Steuernagel (1912) den im protestantischen Bereich im Anschluß an den Kirchenvater Hieronymus als Apokryphen bezeichneten Büchern die S. 771–797, Otto Eißfeldt (^{3}1964) die S. 773–816, Artur Weiser (^{6}1966) die S. 340–360 gewidmet und Otto Kaiser sie, wie schon der Titel zeigt, in seinen 541 Seiten umfassenden „Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments" voll integriert hat. So hat der Hg. im Stolz auf die vollbrachte Leistung wohl vergessen, in dem zitierten Sätzchen das Wort *katholisch* einzufügen.

durchdachte „Architektur" des Passus (55–83), wobei er insbesondere auf die Bedeutung der Verse 17f abhebt, und faßt seine Beobachtungen ausweitend und ergänzend zusammen (84–102), indem er das paulinische Insistieren auf die Konsequenz der Bekehrung in der Lebens-Praxis der Christen als Pointe markiert.

Der *dritte Hauptteil* weitet den Blick für den *„Aufbau des Briefes"* (103–160). B. liest (158) 1,1–5 als Präskript, 1,6–10 als Prooemium, 1,11–2,14 als *narratio* mit 2,14b als *partitio* und 2,15–6,17 als *argumentatio*, wobei 2,15–21 den ersten, auf *Juden*christen bezogenen, 3,1–6,17 den zweiten, auf die galatischen *Heiden*christen bezogenen Argumentationsgang umfasse.

Ein kurzer *Schluß* (161f) faßt einige Ergebnisse und Folgerungen zusammen. Es folgen das umfangreiche *Literaturverzeichnis* (167–189) und ein vorzügliches *Stellenregister* (181–200).

Die Arbeit ist nicht ganz flüssig geschrieben, der Argumentationsweg stellenweise unübersichtlich. Die große Zahl an Selbstvergewisserungen, Selbsteinwänden und Selbsterklärungen spricht aber für das hohe Problembewußtsein des Vf.s. Im Ganzen ist der Forschungswert der Arbeit hoch. Die Thesen und die angeführten Gründe müssen aber differenziert bewertet werden.

(1) Die Rationalität der paulinischen Gedankenführung in 2,15–21 hervorgehoben zu sehen, erfreut das Theologenherz. Insbesondere überzeugt mich die Deutung von V. 17 als Realis (auch wenn die Auslegung umstritten bleiben wird). Aufgrund dessen kann der Vf. die ethische Relevanz des galatischen Streits klar herausstellen (84). Daß er die These, V. 18 sei eine Interpolation (V. Hasler, W. Schmithals), mit Argumenten zur Struktur von Gal 2 zurückweist, ist überzeugend.

Wieweit der Nachweis raffinierter „Ringkompositionen" gelungen ist, bleibe dahingestellt. Wenig überzeugend ist die Verteilung stärker juridischer und stärker partizipatorischer Rechtfertigungskonzeptionen auf 2,15–17a einerseits und 17b–21 andererseits und die Verbindung dieser Aufsplitterung mit dem Rekurs auf den Beginn und den täglichen Vollzug des Christseins (87ff). Denn zum einen ist das ἐν Χριστῷ von V. 17a, im Lichte des nachfolgenden Kontextes wie des sonstigen Sprachgebrauchs in den Hauptbriefen betrachtet, wohl unterbewertet, wenn es nur als allgemeiner Bezug auf das vergangene Christusgeschehen verstanden wird (87) und nicht als Verweis auf das Hineingestelltsein der Glaubenden in die Heilsherrschaft des auferweckten Gekreuzigten, wie dies in Gal 2,19f kreuzestheologisch entfaltet wird. Zum anderen aber ist der Glaube, der rechtfertigt, nach 2,16 immer schon jener, der nach Gal 5,6 durch Liebe wirksam ist, also nicht nur die Bekehrung, die am Anfang des Christseins steht, sondern jene schlechthin umfassende Bejahung Jesu Christi, die auch seine Agape bejaht und deshalb das Gebot der Nächstenliebe erfüllt. Kennzeichnend ist vielmehr, daß Paulus auf den Beginn des Christseins unter dem Aspekt rekurriert, was er für die Glaubenden *eschatologisch* und insofern auch für ihr Leben in der Zeit bedeutet.

(2) Daß B. die Probleme, den Gal der dikanischen Rhetorik zuzuschreiben, hervorhebt, ist gewiß ein Verdienst (wobei der Protagonist H. D. Betz im Vorwort zur deutschen Ausgabe seines Kommentars selbst auf Schwierigkeiten hinweist). Die von B. vorgeschlagene Klassifizierung des Briefes als „deliberativ" vermag indes schwerlich zu überzeugen.

Das stärkste Argument, das große Gewicht der Paraklese stimme kaum zu einem apologetischen Brief, wird von B. zu recht angeführt (105f). Unterschätzt ist aber, daß die Gegner des Apostel offenbar schon in den galatischen Gemeinden Fuß gefaßt und dort viel Zustimmung gefunden haben (3,1–4). Paulus muß also durchaus die Authentizität seines Evangeliums wie seines Apostolats verteidigen – selbstverständlich mit dem Ziel, die Galater wieder zu gewinnen (vgl. H. Hübner, Biblische Theologie II, Göttingen 1993, 57–110). Die Ethik spielt dabei eine wichtige Rolle (vgl. MThZ 42 [1991], 305–321). Im ganzen bestätigt sich zweierlei: daß die Kategorien der antiken Rhetorik nur in begrenztem Maße zur Erklärung der Gesamt-Disposition von Briefen taugen (vgl. C. J. Claassen, in: ZNW 82 [1991], 1–33) und daß der Gal doch eine Affinität zum *genus iudicale* hat.

Überdies wirft die Gliederung des Briefes, die B. vorschlägt, manche Fragen auf.

Die Einschätzung von 2,15–21 als *probatio*, die H. D. Betz begründet hat, wird durch den Nachweis argumentativer Stringenz nicht schon als obsolet erwiesen (zu 110f); sie bleibt im Gegenteil überzeugend. Ebenso überzeugend bleibt (auch gegen die differierenden Einsprüche von H. D. Betz und A. Suhl) die Analyse O. Merks, daß 5,13 den Beginn der Paraklese im Gal markiert (ZNW 60 [1969], 83–104). Wenn B. die Paraklese der *argumentatio* zuschlagen will, vermag er zwar durchaus zu würdigen, daß Paulus in der galatischen Kontroverse die ethische Prägnanz des gesetzesfreien Evangeliums aufweist, verkennt aber, daß 5,1–11 sich als *recapitulatio* präsentiert und überfordert – gegen seine eigene Einsicht – die Validität rhetorischer Analysen für die τάξις eines Briefes.

Vor allem jedoch überzeugt nicht, daß 2,15–21 speziell eine judenchristliche Perspektive öffne und erst von 3,1 an die Heidenchristen direkt angesprochen wären. Damit ist der prinzipielle Charakter dieses Passus verkannt.

(3) Die theologische Durchdringung hält mit der Intensität der Strukturanalyse nicht Schritt. Zwar wird nicht ohne Grund die rein religionssoziologische Erklärung der Rechtfertigungsthese ebenso zurückgewiesen (91f) wie die spiritualisierende, Paulus verwerfe religiöses Leistungsdenken (90f). Aber die Alternative bleibt schemenhaft. Gewiß ist mit B. unbedingt zu beachten (worauf schon F. Mußner nachdrücklich hingewiesen hat), daß Paulus nicht die Gesetzestreue von Juden attackiert, sondern das Heilsvertrauen von Heidenchristen, die glauben, nur durch die Beschneidung und eine (eigentümlich synkretistische) Form von Toraobservanz gerettet werden zu können (101). Aber die paulinische Antithese ist so radikal und die Begründung (aus der Schrift!) so fulminant, daß der Sache nach doch auch das Judentum getroffen wird, wie nicht zuletzt aus der Allegorese 4,21–31 hervorgeht (die freilich zum Glück nicht des Apostels letztes Wort zu Sache gewesen ist). Überdies ist B. beizupflichten, wenn er, im Chor vieler anderer, die christologische Basis der Rechtfertigungssoteriologie hervorhebt (86).

Die titelgebende Unterscheidung von „Sünder" (V. 15.17) und „Übertreter" (V. 17), auf der viel argumentatives Gewicht liegt (84f), überzeugt schwerlich. Zwar ist B. zuzustimmen, wenn er neue, syntaktische und kontextuelle Gründe für das geläufige Verständnis von Vers 15 anführt, daß Paulus mit einem Stereotyp arbeite, wenn er aus *juden*christlicher Perspektive (freilich mit einer alles andere als konventionellen Begründung im Hinterkopf) die Heiden ἁμαρτωλοί nenne (81f); und B. verdient gleichfalls Zustimmung, wenn er Paulus in Vers 17 denselben Terminus in gleicher Radikalität auf die *Juden*christen anwenden sieht (82f). Aber seine Deutung des παραβάτης von Vers 18b als „‚Übertreter' des Handelns Gottes in Christus" (67) ist trotz des aufwendigen Begründungsversuchs (67–77) schwerlich überzeugend, weil nicht nur der sonstige Sprachgebrauch des Paulus, sondern auch die rhetorische Strategie, die der Apostel verfolgt, in die Richtung jener Fehlverhalten weist, die am Gesetz ermessen werden – ob man nun die Inkonsequenz des Petrus (F. Mußner) oder die Tragik des Gesetzesgerechtigkeit (H. Schlier) angesprochen sieht.

Wenig überzeugend ist auch die vorgeschlagene Wiedergabe von ἔργα νόμου als Gesetzes*forderung* (91–100). Spätestens das Zitat von Lev 19,18 in Gal 5,14 würde zur Aporie. Der Kontext legt eine andere Deutung nahe: Von Gesetzeswerken spricht Paulus, wenn er jenen Gebotsgehorsam meint, der im Heilsvertrauen auf die rechtfertigende Kraft des Nomos gelebt wird (vgl. NTA 25 [1995], 202).

Die eigentliche Schwäche des theologischen Teils liegt aber darin, daß weder der Begriff der Sünde (ob als ἁμαρτία oder παράβασις) präzise erfaßt noch der Prozeß der Rechtfertigung in seinen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen, seiner christologischen Begründung, seiner theozentrischen Pointe und seinen anthropologischen Konsequenzen eigens thematisiert wird.

Das Buch ist eine gute Hilfe für die Exegese des Gal. Aber es ist noch nicht die Antwort auf die neuen Fragen um die Intention und Reichweite der paulinischen Rechtfertigungslehre, die vom Vf. in Erinnerung gerufen werden.

Wuppertal Thomas Söding

Bovon, François / **Koester**, Helmut: **Genèse de l'écriture chrétienne.** – Turnhout: Brepols 1990. 138 S. (Mémoires premières), kart. ISBN: 2-503-50044-7

Der kleine Bd versammelt drei Aufsätze, die zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten entstanden sind, aber durchweg Aspekte der kanonischen wie vor allem der apokryphen Jesustradition behandeln. Alle Beiträge sind bereits andernorts gedruckt.

1. H. Koester, *Une production de la communauté chrétienne: les paroles du Seigneur* (23–58) in der ZNW 48 (1957), 220–237. These: Die außerkanonischen Herrenworte sind allesamt unecht; ihre Entstehung liegt aber ähnlich wie die vieler ntl. Logien.

2. H. Koester, *Évangiles apokryphes et évangiles canoniques* (59–106) in HThR 73 (1980), 105–130. These: Für die historische Rückfrage und die theologiegeschichtliche Forschung sind die apokryphen Evangelien prinzipiell ebenso wichtig wie die kanonischen.

3. F. Bovon, *Évangiles synoptiques et Actes apokryphes des Apôtres* (107–138) in HThR 81 (1988), 19–36. These: Nicht zuletzt jene apokryphen Apostelakten, die ihres legendarischen Charakters wegen häufig verachtet werden, haben für die Kanonisierung der ntl. Evangelien eine wichtige Rolle gespielt, sind aber auch unabhängig von dieser Funktion theologiegeschichtlich von größtem Gewicht.

Ihre Zusammenstellung zu einem Bd verdanken die drei Aufsätze dem Bestreben des Hg.s der Reihe, Jean-Claude Picard, dadurch einen neuen Zugang zu den Ursprüngen der christlichen Literatur zu öffnen, daß die Apokryphen stärker berücksichtigt werden: insbesondere weil auf diese Weise die mündliche Überlieferung höher gewichtet würde. Diese Hoffnung wird durch die abge-

druckten Beiträge aber nicht gedeckt – und hätte noch nüchterner beurteilt werden können, wenn der Blick auch auf Ottfried Hofius' Beitrag über „Unbekannte Jesusworte" (in: P. Stuhlmacher [Hg.], Das Evangelium und die Evangelien [WUNT 28], Tübingen 1983, 355–382) gefallen wäre. Der große Anspruch des Titels wird durch die abgedruckten Beiträge nicht eingelöst – die, für sich selbst betrachtet, nach wie vor interessant sind.

Wuppertal Thomas Söding

Esler, Philip E.: **The First Christians in their Social Worlds.** Social-scientific approaches to New Testament interpretation. – London / New York: Routledge 1994. X, 164 S., kart. £ 35,00 ISBN: 0-415-11122-6

Philip F. Eisler ist Dozent für NT an der Univ. St. Andrews / Schottland. Im vorliegenden kleinen Bd veröffentlicht er acht öffentliche Vorlesungen vom Herbst 1992.

Sein sozialwissenschaftlicher Zugang zum NT ist von der Wissenssoziologie von Peter Berger und Thomas Luckmann her bestimmt; er wird im *1. Kap. „Social worlds, social sciences and the New Testament"* (1–18) vorgestellt. Dabei geht E. von der starken Durchdringung von gesellschaftlichem Kontext und Art der Glaubensverkündigung aus. Insbesondere stellt er sein Modell zum Verständnis des Phänomens des „sectarianism" vor, das in den Kap.n 3–5 zur Wirkung kommt, wo E. untersucht: *III. Glosasolalia and the admission of Gentiles into the early Christian community* (37–51); *IV. Sectarianism and the conflict at Antioch* (52–69); *V. Introverted sectarianism at Qumran and in the Johannine community* (70–91). E. bestimmt das Phänomen so: Aus einer Reformbewegung, die mit einer bestehenden Religion unzufrieden ist, wird durch Vertreibung oder Abspaltung eine neue Gruppe, deren Mitglieder nicht mehr zugleich Mitglieder der Gemeinschaft ihrer Herkunft bleiben können. Die (meist charismatischen) Führer der neuen „Sekte" müssen die neue Bewegung legitimieren und tun dies durch Einrichtung eines „symbolic universe within which the new institutional order will have identity and meaning" (14). Mit diesem Modell, das die entstehenden Konflikte (und Verfolgungssituationen) einbezieht, untersucht E. – wie in seiner Diss. über die sozialen und politischen Motivationen der lukanischen Theologie (1987) – die entstehende Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge anhand wichtiger Etappen.

Im *2. Kap. „Reading the Mediterranean social script"* (19–36) hebt er die Hauptspielregeln mittelmeerischer Kultur von nordafrikanischer oder nordeuropäischer ab, um „the social scripts in which the New Testament documents were written" zu verstehen (35).

Die *letzten drei Kap.* gelten dem Reflex politischer Unterdrückung in apokalyptischen Texten: *VI: Millenianism and Daniel 7* (92–109); *VII. The social function of 4 Esra* (110–130); *VIII. Sorcery accusations and the Apocalypse* (131–146). Literaturverzeichnis und Indizes folgen.

Stellen wir E. Zugangsweise zum NT kurz anhand des *3. Kap.s* vor, das der Frage nachgeht, inwieweit die Glossolalie für die Zulassung der Heiden zur frühen christlichen Gemeinde ein wichtiges oder entscheidendes Kriterium war. Ausgangspunkt für diese Frage ist die Schilderung der Reaktion auf die Glossolalie in der Korneliuserzählung Apg 10 – unbeschadet des historisch-überlieferungskritischen Werts der Erzählung im ganzen. E. zieht moderne anthropologische, ethnographische und psychologische Untersuchungen zum Phänomen (heutiger) Glossolalie zu Rate. Entscheidend sei die Einsicht, daß die Glossolalie mit einem „state of dissociation" verbunden sei, der als „Geisterfüllung" interpretiert werde. E. rechnet damit, daß heidnische Gasthörer in christlichen Gemeindeversammlungen von der Glossolalie (zu unterscheiden von Xenolalie!) angesteckt wurden; Apg 10 sei darin zuverlässig, daß die darin erkennbare Geisterfüllung als Kriterium der Zulassung zur Taufe/Gemeinde gegolten habe.

Mehr Anfragen wird man an die Interpretation der johanneischen Gegenwartseschatologie als eines Anzeichens von „introverted sectarianism" haben. Aber in jedem Kap. ist die Studie lehrreich und anregend. Und E. selbst möchte eine theologische Interpretation nicht ausschließen, auch wenn er sie außer acht läßt: „I do not suggest for one moment, nor wish to be taken as suggesting, that the faith of the early church was solely the product of its social context or had nor transcendental referent" (IX).

Bald Tölz Rudolf Pesch

Kümmel, Werner Georg: **Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)**, hg. v. Helmut Merklein. – Weinheim: Beltz Athenäum ²1994. X, 706 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 91), kart. DM 168,00 ISBN: 3-89547-011-2

Dieser Bd ist die zweite, verbesserte und um zehn weitere Jahre Forschungsgeschichte ergänzte (*Teil D: Jesusforschung seit 1981*: 535–690) Aufl. der 1985 unter dem Titel *„Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980)"* (BBB 60) erschienenen Sammlung von Literaturberichten zur historischen Frage nach Jesus. Der 1995 verstorbene langjährige Marburger Neutestamentler Werner Georg Kümmel hat zwischen 1965/66 und 1991 in der Besprechungszeitschrift „Theologische Rundschau" einen Großteil der einschlägigen Literatur, die in deutscher, englischer oder französischer Sprache erschienen ist, vorgestellt und kritisch gewertet. Die jetzt vorgelegte Sammlung kann sowohl nach Quantität als auch nach Qualität als ein Kompendium der Jesusforschung in der zweiten Hälfte dieses Jh.s gelten.

Das *Register* der besprochenen Autoren umfaßt 547 Namen. Die Besprechungen beginnen in jener Ära, in der nach Bultmanns Skepsis bezüglich der historischen Möglichkeit und theologischen Angemessenheit der Jesusforschung die „neue Frage nach dem historischen Jesus" gestellt wurde (E. Käsemann, 1953); sie enden in unserer Zeit, für die E. P. Sanders' „Jesus and Judaism" (1985) und der Sbd der Arbeitstagung der katholischen Neutestamentler 1987, „Der Prozeß gegen Jesus" (1988), stellvertretend genannt seien. Berücksichtigt sind nicht nur die fachwissenschaftlich fundierten Untersuchungen, sondern auch Darstellungen auf der vermittelnden Ebene (z. B. H. Zahrnt) oder solche der scheinwissenschaftlichen Aufklärungsliteratur (z. B. R. Augstein). Die Darstellung folgt im allgemeinen dem Schema „Forschungsberichte, außerevangelische Quellen, Methodenfrage – Gesamtdarstellungen – Die Lehre Jesu – Bergpredigt, Gleichnisse, Wunderberichte – Der persönliche Anspruch Jesu – Prozeß und Kreuzestod Jesu". In einem Nachwort (auf dem Stand der ersten Aufl.) zieht K. selbst eine repräsentative forschungsgeschichtliche Bilanz (691–697).

K., „nicht nur ein Fachmann von einzigartiger Sachkompetenz, sondern auch ein unbestechlicher Beobachter" (so der Hg., IX), bewährt sich als zuverlässiger Lotse durch die schier unabsehbaren Strömungen der neueren Jesusforschung. Sein Urteil zeichnet sich aus durch die streng disziplinierte Kontrolle der konfessionellen bzw. theologischen Forschungsprämissen, durch die unbeirrbare Orientierung am historischen Text und durch die solide kritische Methodik, die man mit „konservativ" beschreiben mag, deren tieferes Motiv aber die Forschungskontinuität ist und, damit verbunden, ein gesundes Mißtrauen gegen die „ins Kraut schießende Neigung, ‚etwas ganz Neues zu sagen oder zu hören' (Apg 17,21)" (695).

Folgende Grundzüge der Darstellung scheinen mir wichtig zu sein:

1) Es bestürzt, wieviel Wertloses, ungezügelt Phantastisches, bemüht Originelles, Bizarres, Unverantwortliches über Jesus geschrieben wurde (mitunter auch von Theologen oder Historikern!); diese Tendenz dürfte heute eher noch zunehmen (vgl. 533, 691, 695). Dazwischen aber – so zeigt K. auf – ist auch allmählicher *Erkenntnisfortschritt* wahrzunehmen: Daß die historische Jesusfrage unter theologischem Aspekt legitim und sachgemäß ist, wird heute kaum noch bestritten. Ebenso herrscht Konsens darüber, daß diese Frage unter historischem Aspekt mit Aussicht auf (relativen) Erfolg möglich ist. Zwar hat die Forschung dieses Jh.s Harnacks These zur Habil.disputation insgesamt bestätigt: *„Vita Jesu Christi scribi nequit"* (vgl. 34), aber sie hat in den letzten Jahrzehnten auch Kriterien entwickelt, die eine methodengeleitete diachrone Rückfrage nach Jesus ermöglichen und zu einem gewiß fragmentarischen, aber im ganzen stimmigen Bild von seinem Wirken, seiner Botschaft und seinem Selbstverständnis führen. Dazu gehört vor allem seine eschatologisch-theozentrische Basileiapredigt mit ihren radikalen ethischen Konsequenzen und ihrem implizierten Sendungsanspruch (vgl. 696).

2) Im einzelnen gibt es nach wie vor Klärungsbedarf. So kritisiert K. immer wieder das „moderne Dogma", nach dem Jesus keinen *Hoheitstitel* für sich in Anspruch genommen habe, und verteidigt die Auffassung, ein Teil der Menschensohn-Logien sei Jesus zuzuschreiben, und zwar mit verhaltenem Bezug auf sein eigenes Wirken (z. B. 48f, 374, 696)[1]. Im Hinblick auf die *Naherwartung* Jesu vertritt K. ein dezidiert zeitliches Verständnis und damit – auch hier unbestechlich – die Annahme, Jesus habe sich geirrt (z. B. 207f, 234). Die von K. zurückgewiesene Vermittlung zwischen personal-sachlicher und chronologischer Nähe, wie sie etwa H. Merklein (gerade auch mit vergleichendem Blick auf die Naherwartung des Täufers Johannes) vertritt (vgl. 624f), scheint mir allerdings nach wie vor die überzeugende Lösung zu sein.

3) Bei der Besprechung von Untersuchungen zur *Kriterienfrage* wendet sich K. entschieden gegen die Prädominanz des Unähnlichkeitsprinzips und plädiert für eine Haltung „kritischer Sympathie"[2]: Der historische Geltungsanspruch der neutestamentlichen Literatur

[1] K. hat sich dazu in eigenen Beiträgen ausführlich geäußert: Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns (1975), in: Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1977, hg. v. E. Gräßer u. O. Merk, Marburg 1978 (MThSt 16), 201–214; Jesus der Menschensohn?, in: SbWGF 20/3 (1984).

[2] Vgl. dazu im Begründungszusammenhang K.s Studie: Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung (1974), in: Heilsgeschehen und Geschichte II, 177–200.

habe solange respektiert zu werden, bis sich ernste Zweifel an seiner Begründbarkeit einstellten (z. B. 28f, 80, 429). Sieht man noch davon ab, daß ein Text, theologisch betrachtet, nicht desto „sympathischer" wird, je mehr an historischer Information er bietet, so nötigt doch die Komplexität des christologischen Überlieferungsprozesses m. E. zu methodischem „Mißtrauen". K.s Urteil etwa über die Forschungen von N. Perrin (178, 694) scheint mir daher allzu hart. Das Unähnlichkeitsprinzip behält als Eingangskriterium zur Sicherung eines Minimalbestands sein Recht, muß aber – hier ist K. gewiß beizupflichten (vgl. 693f) – ergänzt werden, vor allem durch das Kohärenzprinzip, das Jesus in die Kontinuität von Judentum und Urkirche einordnet, ferner durch die anderen mittlerweile erarbeiteten Kriterien (vielfache Bezeugung, historisches Kolorit usw.).

4) Die strikt historische Option K.s erklärt seine Skepsis gegenüber *hermeneutischen Innovationen*: die psychologischen, soziologischen und literaturwissenschaftlichen Methoden haben sich mittlerweile gewiß mit mehr sachlichem Recht Anerkennung verschafft, als K. ihnen zuzubilligen bereit ist (vgl. 146f, 259, 269, 287f, 638f, 640f). Zu den von K.-J. Kuschel gesammelten Artikulationen der modernen Jesusliteratur hat K. keinerlei Zugang gewonnen (424f, 539), und selbst ein exegetisch so gewissenhaft verantwortetes narratives Experiment wie G. Theißens „Der Schatten des Galiläers" stößt auf prinzipielles Unverständnis (596).

5) Zu den von K. konstatierten Fortschritten gehört es, daß im Berichtszeitraum *katholische und protestantische Jesusforschung* zusammenfanden (vgl. 692). Daß ein protestantischer Exeget mit seinen in einer von protestantischer Seite verantworteten Zeitschrift erschienenen Beiträgen von einem katholischen Hg. in einer katholisch verantworteten Reihe publiziert werden kann, soll dankbar notiert sein: im Magnetfeld des historischen Jesus verlieren Konfessionsgrenzen ihren trennenden Charakter. K.s Urteil über den Hauptstrom der jüdischen Jesusforschung ist hingegen – bei aller Würdigung des positiven Bemühens – recht skeptisch (z. B. 118–122, 126–128, 448f, 686f, 692f), und ich gestehe, daß mir dieses Urteil als triftig begründet erscheint.

K. dokumentiert die Geschichte der Jesus-Forschung und hat auf diese Weise zugleich eines ihrer zuverlässigsten und hilfreichsten Dokumente vorgelegt: die Bilanz einer spannenden und im ganzen ergiebigen Etappe ntl. Forschung und nicht zuletzt das Vermächtnis eines Exegeten, der (bei aller Vorsicht gegenüber „Wortpomp") zu den Großen seines Faches gezählt werden darf.

Paderborn Knut Backhaus

Theißen, Gerd / **Merz,** Annette: **Der historische Jesus.** Ein Lehrbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 557 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-525-52143-X

Dieses Lehrbuch möchte Werden und Stand der wissenschaftlichen Jesusforschung vermitteln. Zu jedem Einzelthema werden Quellen, Forschungslagen, Methoden und Probleme vorgestellt und reflektiert. Auf das didaktische Element wird großen Wert gelegt, denn die Vf. haben „als Leserinnen und Leser auch interessierte Laien vor Augen" (6). Deshalb ist z. B. Fremdsprachiges immer übersetzt (worüber sich aber auch mancher Nicht-Laie freuen wird).

Das Buch ist (nach einer sorgfältigen Einleitung, die sich mit der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung befaßt) in vier Teile gegliedert. Ein *erster Teil* („*Die Quellen und ihre Auswertung*") befaßt sich mit den christlichen sowie nicht-christlichen Quellen über Jesus sowie mit Problemen der Auswertung (ganz hervorragend und zugleich handfest-brauchbar die „*dreizehn Einwände historischer Skepsis gegen die historische Auswertung der Jesusüberlieferung und Argumente zu ihrer Widerlegung*", 98–120). Im *zweiten Teil* („*Der Rahmen der Geschichte Jesus*") wird sehr differenziert das Judentum zur Zeit Jesu – mit Einzelgruppierungen, Erneuerungsbewegungen usw. – vorgestellt. Dazu werden der chronologische, geographische und soziale Rahmen des Lebens Jesu vorgestellt und analysiert. Im *dritten Teil* („*Das Wirken und die Verkündigung Jesu*"), theologisch sicher der dichteste, geht es u. a. um Jesu Eschatologie, seine Wunder und Gleichnisse sowie seine Ethik. Der *vierte Teil* („*Passion und Ostern*") stellt Jesu Passion und Ostern in den Mittelpunkt. In diesem Teil befaßt sich ein letzter Paragraph mit dem Weg vom historischen Jesus zu den Anfängen der Christologie. Jeder Paragraph ist ähnlich aufgebaut (Einführung, Phasen bzw. Ansätze der Forschungsgeschichte, Darstellung des jeweiligen Sachverhaltes, Zusammnefassung und hermeneutische Überlegungen, Aufgaben). Jeder Paragraph steht in sich und kann deshalb für sich allein gelesen bzw. durchgearbeitet werden.

Das Buch befaßt sich auf hohem Niveau, aber zugleich gut verständlich und, wie gesagt, didaktisch gut aufbereitet, mit allen wichtigen Einzelfragen, die zum Problemkreis „*Historischer Jesus*" gehören. Neueste und allerneueste Tendenzen sind berücksichtigt. Daß G. Theißen die sozialgeschichtlichen Aspekte sehr stark betont und konsequent die These von Jesus als einem Wundercharismatiker verficht, wird man nach seinen einschlägigen Forschungen und Veröffentlichungen dazu nicht kritisieren dürfen.

Die Fachleute werden im einzelnen sagen und entscheiden müssen, ob und wo Fehler und „Schieflagen" gegeben sind – viel kann es diesbezüglich nicht sein. Das Lehrbuch ist keineswegs nur hilfreich für Studierende der Theologie und interessierte Laien. Ich empfehle es auch allen Fachkollegen außerhalb der exegetischen Fächer als Repetitorium zu diesem Problem, dem sich ja kein Theologe, egal welches Fach er vertritt, entziehen kann. Er wird bereichert werden und zugleich erkennen, daß zu den Themen des „*historischen Jesus*" doch noch nicht alles gesagt ist durch dieses Lehrbuch. Jedes Fach wird noch etwas zusätzlich beisteuern können.

Münster Harald Wagner

Kirchliche Zeitgeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 288 S. (Konfession und Gesellschaft, 8), kart. DM 68,00 ISBN: 3170139274

Die auch in schlecht geordneten Bibliotheken stets rasch greifbaren, weil kräftig orange gefärbten Bde der Paperback-Reihe „Konfession und Gesellschaft" haben neuerlich einen Zuwachs zu verzeichnen, der nicht weniger als dreizehn unterschiedlich angelegte, aber insgesamt sehr anregende Beiträge zu einem Themenfeld enthält, das zweifellos auf die Tagesordnung der kirchlichen Zeitgeschichte drängt.

Eröffnet wird der Bd mit einem umfänglichen Beitrag von W. K. Blessing über „*Kirchengeschichte in historischer Sicht*" (14–59), der das Feld einmal aus der Sicht der theologischen Disziplinen, dann aus der Sicht des Allgemeinhistorikers forschungsgeschichtlich Revue passieren läßt, um dann in einem dritten Schritt den Erklärungswert der Kirchengeschichte für die sog. Moderne zu sondieren (z. B. über die Orientierungskraft der Konfessionen, den Einfluß auf Sitte, Ästhetik, soziale Intervention). Hervorzuheben ist das Urteil, daß aus der Sicht des Allgemeinhistorikers „die Lage der Kirchengeschichte in der deutschen Wissenschaft gegenwärtig so günstig [scheint] wie wohl seit der Jahrhundertwende nicht mehr", da auf der einen Seite das Interesse an dieser Disziplin vor allem aus religions- oder sozialgeschichtlicher Perspektive deutlich steigt, umgekehrt die Historisierung auf theologischer Seite so weit fortgeschritten ist, daß ein Austausch möglich wird (59). Der souveräne Überblick dürfte in kirchenhistorischen Seminaren von besonderem Nutzen sein!

Kurt Nowak setzt die Akzente in seinem Beitrag „*Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus*" (60–78) etwas anders als Blessing: Hier wird zunächst nach den historischen Ursachen segmentierter Forschungstraditionen gefragt, wobei er katholischerseits eine „unfreiwillige Bindung an die Themen der ‚Revisionisten'" der 60er Jahre (Böckenförde u. a.), aber auch „nachwirkende nationalliberale Vorurteile der borussischen Geschichtsschreibung" (63) ausmacht, bei den Protestanten hingegen für Außenstehende schwer durchschaubare, blockierende „Stammesfehden" erkennt, die auf einer unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Theologie und Historiographie beruhen (64ff). Im folgenden plädiert Nowak dafür, unter dem übergreifenden Thema ‚Religion in der Moderne' über die Großkirchen hinaus Phänomene wie Bellahs ‚Civil Religion', das Verhältnis von Konfession und Nation oder auch die Bedeutung der Kirchen für die inneren Strukturen der DDR in den Blick zu fassen – jedenfalls aber die „Zurückgewinnung von Konfession – Kirche – Religion für die allgemeine Zeitgeschichtsschreibung" anzustreben (77).

Die folgenden Beiträge von A. Doering-Manteuffel („*Griff nach der Deutung. Bemerkungen des Historikers zu Gerhard Besiers Praxis der ‚Kirchlichen Zeitgeschichte'*", 79–89) und G. Besier („*‚Methodological correctness'. Anspruch und Wirklichkeit in der Wahrnehmung des sozialgeschichtlich orientierten Historikers Anselm Doering-Manteuffel*", 90–100) bieten freimütig vorgetragenes Anschauungsmaterial für die von Nowak skizzierten „Stammesfehden" und enthalten den gegenseitigen Vorwurf, praktisch hinter den eigenen theoretischen Erklärungen zurückzubleiben (89, 95). Neben dem (gekürzten) Wiederabdruck eines Aufsatzes von Martin Greschat („*Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen*") enthält der Bd des weiteren eine weit ausgreifende Darstellung der Bemühungen der Evangelischen Kirche um eine Aufarbeitung des ‚Kirchenkampfes' von Jochen-Christoph Kaiser („*Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der ‚Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit'*", 125–163). Offenkundig setzt in den konfessionell ausgerichteten Forschungskommissionen eine verstärkte Reflexion über die Anfänge der eigenen Arbeit ein, denn soeben hat auch Rudolf Morsey eine Studie über die Gründung der Kommission für Zeitgeschichte vorgelegt (Historisches Jahrbuch 1995, 453–485). Ute Gause liefert schließlich einen „Diskussionsbeitrag" zum Thema „*Geschlecht als historische*

Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte?" (164–179), wobei sie dafür plädiert, nicht nur Frauengeschichte – mit Frauen als Heldinnen oder Opfer – zu betreiben, sondern die Entwicklungsmöglichkeiten des aus der angelsächsischen Forschung stammenden gender-Konzepts zu nutzen, das die gesamtgesellschaftliche Perspektive offenhält.

Andreas Holzem legt die überarbeitete Fassung eines in der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1993) erschienenen Beitrages vor („*Gesslerhüte der Theorie?* Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung", 180–202), gefolgt von drei Beiträgen aus internationale Perspektive: J.-M. Mayeur, *Die französische Geschichtsschreibung im Blick auf die zeitgeschichtliche histoire religieuse* (203–209); H. McLeod, *Die Kirche in Großstädten* (210–229); D. J. Diephouse, *Kirchliche Zeitgeschichte und Sozialgeschichte.* (Rand-)Bemerkungen aus US-amerikanischer Perspektive (230–247). McLeods Studien reagieren auf ein unübersehbares Desiderat, wobei das Verhältnis von Konfession und Urbanisierung zweifellos noch weiterer Studien bedarf; Diephouse schärft den Blick für die strukturellen Vorgaben der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in Deutschland. Den Abschluß des Bdes bilden zwei Beiträge, die einschlägige Thesen zur Katholizismusforschung zusammenfassen: K. Gabriel beschreibt die 50er Jahre als „Sattelzeit" der Auflösung des Katholizismus im Modernisierungsprozeß des folgenden Jahrzehnts („*Zwischen Tradition und Modernisierung.* Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik", 248–262), W. Schroeder analysiert Traditionen und Defizite bei der Behandlung des Sozialkatholizismus („*Der Sozialkatholizismus als Gegenstand der Zeitgeschichtsforschung.* Wandel und Defizite der Forschung am Beispiel der katholischen Gewerkschaftsdebatte in den fünfziger Jahren", 263–283).

Insgesamt bietet der Sbd also eine vielgestaltige Revue bekannter und neuartiger Überlegungen und Forschungsansätze, die sich sämtlich um das Postulat einer Integration von kirchlicher Zeitgeschichte und Gesellschaftsgeschichte gruppieren, wie es dem „Programm" der Reihe entspricht. Zweierlei wäre vielleicht aus methodischer Sicht anzumerken: Forschungspraktisch stellt das Integrationspostulat eine beträchtliche Anforderung dar, weil mindestens für die jüngste Zeit über den politischen Sektor hinaus der Kenntnisstand zur allgemeinen Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland noch keineswegs so ausgereift vorliegt, daß auf entsprechende Ergebnisse zurückgegriffen werden könnte, die problemlos mit der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung zu integrieren wären; gefordert ist also mithin eine parallele Aufarbeitung der die Bundesrepublik prägenden sozial-, wirtschafts- und politikgeschichtlichen Prozesse und zugleich der damit verflochtenen Geschichte der Konfessionen als gesellschaftlichen Großgruppen. Zweitens stellt sich so verschärft das Problem der exponentiellen Vermehrung des publizierten und unpublizierten Quellenmaterials spätestens seit den 60er Jahren, die z. B. innerhalb des Katholizismus mit den veränderten Kommunikationsstrukturen und der anrollenden Medienrevolution Hand in Hand geht. Auf die Dauer wird für die Forschungsarbeit eine methodische Reflexion über dieses Problem nicht zu umgehen sein.

Münster Wilhelm Damberg

Habisch, André: **Autorität und moderne Kultur.** Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XII, 282 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73603-5

Anzuzeigen ist eine von einem starken systematischen Anliegen bestimmte Arbeit. Der lange Schatten des Systematikers Bernard Lonergan liegt über den Ausführungen. Schon vor der Auswahl der Autoren werden Thesen aufgestellt, welche eben dieser Auswahl zugrunde liegen: Das große Problem der letzten 100 Jahre ist das Auseinanderklaffen von Evangelium und Kultur; für die Kultur entscheidend ist ihre Vorstellung von Autorität; Autorität unterliegt einem Paradigmenwechsel. Die Thesen werden bei den Staatstheoretikern (aber auch einigen Sozialphilosophen) überzeugend dokumentiert. Mit den Behauptungen verknüpft sich die Hoffnung, das (hermeneutisch zu erschließende) Neue in den kulturellen Transformationsprozessen werde seine Auswirkung auf das Selbstverständnis der Kirche und den theologisch-wissenschaftlichen Diskurs haben.

Zum Zweck der Dokumentation trifft der *erste Teil* des Buches eine Auswahl unter den *kontinentaleuropäischen Sozialphilosophen* des 19. Jh.s. Die an sie gerichtete Frage lautet: Wer vertritt die Kultur und darin die Vorstellung der Autorität? Und das ist die Antwort: In reiner Begriffsrealität tun das die Vertreter der *Rechts- und Staatswissenschaft;* deren Namen reichen von Friedrich von Stahl bis zu Carl Schmitt. Dem ganzen Berufsstand geht es – wie sich in der Bezeichnung für sie ausdrückt – ganz offensichtlich um den Staat. Er ist aus der Sicht der Juristen eigenständiges Rechtssubjekt – nicht konkrete Lebens- und Sinngestalt der Gemeinschaft und nicht Konglomerat von Vollzügen und Aufgaben. Die Juristen sehen in ihm auch die gültige Manifestation von Autorität. In der Mitte des 19. Jh.s vertritt Friedrich Julius Stahl eine auf die Herrschaft des Monarchen (innerhalb eines material christlichen Weltbildes) zugeschnittene Staatskonzeption. Robert von Mohl und Carl Salomo Zachariae – beide leben ebenso im 19. Jh. – geben der überkommenen Vorstellung eine liberale Version: Es bleibt die Gegebenheit staatlicher Macht; zurücktritt das christliche Weltbild, auf dessen Horizont dieser Staat vorher projiziert worden war. Nicht unähnlich sieht das bei Wilhelm Eduard Albrecht aus, der den Staat sogar personifiziert und zugleich (aus eigenem Regelwerk, nicht aus christlicher Sittlichkeit) begrenzt. Einer ausführlicheren Darstellung erfreut sich der *staatsrechtliche Positivismus* mit seinen Vertretern Carl Friedrich von Gerber und Paul Laband. Ihnen geht es offensichtlich um Bündelung der Staatsmacht (juristische Persönlichkeit mit autonomen Willen) in der Exekutive. Eine weitere Nuance schließt sich an: Weil darin aber die Frage nach der Herkunft des Staates (aus den Individuen) unbeantwortet bleibt, hat diese Nuance, die *organische Staatsrechtslehre,* trotz einer unbrauchbaren Begrifflichkeit, die sich z. B. bei Otto von Gierke vorfindet, eine (von Carl Schmitt und Hermann Heller stark kritisierte) Anhängerschaft. Mit Carl Schmitt hat Vf. endlich die Ebene erreicht, von der aus er die Auseinandersetzung zwischen Kultur und Evangelium vorantreiben kann. Immer noch steht dabei der Staat für die Autorität (in der Kultur). Aber er soll nun nicht mehr durch das Recht, sondern durch die Macht legitimiert sein. „Der Staat erfüllt seine Funktion eher als Handlungssubjekt denn als Garant abstrakter Ordnung" (107). Der Exkurs über den Katholik Schmitt – Kirche versus technische Gesellschaft – vertieft das Gesagte nicht, hat für den Vf. aber die Funktion einer profunden Kritik an der politischen Theologie von dessen Prägung.

Der *zweite Teil,* der offensichtlich später eingefügt ist, ergänzt die Basis, auf der im dritten Teil das der Kultur der letzten 100 Jahre eigene Autoritätsverständnis auf Theologie und Kirche angewandt werden soll. Ausgewählt werden die „Fast-noch-Zeitgenossen" Friedrich August von Hayek und James M. Buchanan. Beide stehen für einen Übergang von einem substanzhaft-statischen Autoritätsverständnis hin zu einem Begriff, der die konkrete Vermitteltheit in institutionellen Formen und existentiellem Nachvollzug zum Ausdruck bringt. „In einer solchen Architektur tritt Demokratie nicht akzidentell als (austauschbare) Staatsform hinzu, sondern ist elementares Bauprinzip, ohne daß dabei die (selbst-)bindungslose Anarchie droht" (175).

Der *dritte Teil* nimmt sich schließlich allen Ernstes das Problem vor, weswegen die ganze Untersuchung, die zuerst als eine Diss. in systematischer Theologie vorgelegt worden ist, konzipiert gewesen zu sein scheint: Wie läßt sich das Verhältnis von Kultur und Evangelium „mit einer sorgfältigen Vermittlung von sozialphilosophischen und theologisch-dogmatischen Aussagen" beschreiben? Die Frage bezieht sich selbstverständlich wieder auf den Autoritätsbegriff. Vf. unterscheidet Meilensteine innerhalb der Kirchengeschichte, in denen Autorität einem Wandel unterworfen wird: Leo XIII, der Text des I. Vatikanischen Konzils „*Pastor aeternus*", Johannes XXIII (*Pacem in terris*), CIC. Dieser letzte Teil schließt ab mit der nach Ansicht des Vf.s „einzigen systematischen, von der Reflexionsmethode her paradigmatischen und zugleich an der Klärung grundsätzlicher Fragen orientierten Beitrag der nachkonziliären Theologie zur Autoritätsfrage von Karl Rahner (1980)". Die immer klare und konzise Darstellung beginnt mit den Texten, die nach dem Zusammenbruch der Autonomiebewegung im Gefolge der Französischen Revolution und in der Auseinandersetzung mit den Nationalstaaten des 19. und 20. Jh.s das kirchliche Autoritätsverständnis neu formulieren. Das hat seine Auswirkung auf das Verständnis des Staates (Leo XIII „*Diuturnum illud*", „*Immortale Dei*") und des Papsttums („*Pastor aeternus*"). Das staatliche Gemeinwesen steht in sich, aber eingelassen ist es in eine material-christliche Sittlichkeit. Die Kirche manifestiert sich besonders im päpstlichen Primat. Vorsichtig, aber in sympathischer Weise kritisch bemerkt Vf., daß die Autorität Kirche (das gleiche gilt von der Autorität Staat!) „sich nicht der begrifflichen Rekonstruktion mit Hilfe einer Grammatik verschließt, die kollektive Anerkennungsprozesse als konstitutive Elemente von Autorität mitbedenkt" (201). Mit Johannes XXIII und den Texten des II. Vatikanischen Konzils wird diese Einsicht (wenn auch äußerst langsam und zögerlich) in kirchliche Texte aufgenommen. Autorität wird nicht mehr als „abstrakter Wesensbegriff, losgelöst von ihren Vermittlungsprozessen gedacht, sondern das Wissen um die Anerkennung für gelingende Interaktion und Kooperation tritt unlösbar zur Gehorsamsforderung hinzu" (212). Was den kirchlichen Autoritätsbegriff angeht, zeigt sich (vor allem im CIC) im Mangel von Selbstbindungselementen und im fast vollständigen Fehlen von Konfliktlösungsinstrumenten (Verwaltungsgerichtsbarkeit). Von der befreienden Praxis des Evangeliums her wäre die Autorität des Amtes zu entlasten und der Glaubenskonsens innerhalb der Kirche zu stabilisieren. Voll Anerkennung und Freude stellt Vf. eine Kompatibilität des von ihm erhobenen sozialphilosophischen Paradigmas und Rahners Darlegungen zur Autorität (jenseits von dessen transzendentalphiolosphischen-anthropologischen Ansatz) fest.

Schlußbemerkungen postulieren einen Gegenbegriff gegen Autorität, nämlich einen Freiheitsbegriff, der sich nur in und durch Selbstbindung realisiert. Es gilt, meint er, die Stärken der zeitgenössischen Kultur gegen ihre Schwächen in Stellung zu bringen. „Dazu bedarf es nicht nur einer geduldigen Auseinandersetzung, sondern zugleich jener selbstlosen Liebe, der die Kirche allein ihre Existenz – und ihre Autorität – verdankt" (265).

Insgesamt ein erfrischendes Werk. Klar in der Aussage. Ein erfreuliche Einfachheit, die allerdings durch einen Überhang an Systematik erzielt wird. Man vermißt bisweilen den Sinn für die

Komplexität der Geschichte und die Differenziertheit der Kultur. Aber als vielen Dogmatikern unvertrauter Zugang zur Autoritätsproblematik ist die Studie wärmstens zu empfehlen. Man ahnt die leichte Unpäßlichkeit, welche die Arbeit dem Vertreter dieses Faches bereitet hat, dem sie als Doktordiss. auf den Tisch kam.

Frankfurt Philipp Schmitz

Koenen, Andreas: **Der Fall Carl Schmitt.** Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches". – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. X, 979 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-534-12302-6

Die Aufmerksamkeit, die diese umfängliche politikwissenschaftliche Diss. unmittelbar nach ihrem Erscheinen auch in der Tagespresse fand, unterstreicht das neuerlich intensivierte Interesse an Carl Schmitt. Für die Kirchenhistorie ist das Buch deshalb von Bedeutung, weil der Vf. die These vertritt, daß sich der berühmt-berüchtigte Jurist 1933 den Nationalsozialisten aus Motiven angeschlossen habe, die ganz entscheidend in seinem *Verständnis des Katholizismus* wurzelten: Carl Schmitt sei Schlüsselfigur jenes Rechtskatholizismus gewesen, der in Frontstellung zur Weimarer Republik einer „Reichstheologie" anhing und 1933 wähnte, ihr mit Hilfe der Nationalsozialisten zum Durchbruch verhelfen zu können. Als 1934 allmählich die Desillusionierung folgte, hielt Schmitt am einmal eingeschlagenen Kurs konsequent fest, bis er von der Machtzentrale des Reichssicherheitshauptamtes als verkappter Reaktionär ausgemacht und aus seinen einflußreichen Funktionen entfernt wurde.

K.s Darstellung und Argumentation wird primär durch eine ganz ungewöhnlich breite und zugleich akribische Beschreibung des Netzwerkes seiner beruflichen, publizistischen und privaten Kontakte bestimmt, in dem er sich seit Mitte der 20er bis Mitte der 30er Jahre bewegte – ein Unternehmen, das in dieser Form seinesgleichen sucht und eine außerordentliche Leistung darstellt. Sichtbar wird so, daß Schmitt, obwohl er wegen einer zweiten Ehe seit 1926 als exkommuniziert zu gelten hatte, zahlreiche Kontakte mit katholischen Kreisen pflegte, insbesondere aber mit publizistischen Zirkeln, in denen man sich gerne auf ihn bezog. Da der Vf. jeweils auch die in diesem Umfeld begegnenden Personen und Vorstellungen beschreibt, gerät die Darstellung zwar einerseits enorm in die Breite, andererseits entsteht so ein immer wieder Überraschungen enthaltendes Panorama, das kaum einen Zweifel daran läßt, daß Schmitt und der Katholizismus gegen Ende der Weimarer Republik mehr gemein hatten, als es seine Publikationen und die gängige historische Erinnerung erkennen lassen. 1933 war dann seine Liaison mit denjenigen, die den Untergang des politischen Katholizismus als Befreiung der Kirche zu ihrem eigentlichen geistlichen Auftrag feierten, offenkundig (wie z. B. mit Eschweiler oder Barion, 305–313); ab 1934 geriet er zusehends zwischen alle Stühle, als er sich einerseits heftiger Kritik selbst ehemaliger, nun aber ernüchterter katholischer Weggefährten ausgesetzt sah, umgekehrt seine Gegner im Parteiapparat ihn dadurch letztlich erfolgreich zu Fall bringen konnten, als man ihm vorwarf, er habe versucht, die „Harmlosigkeit" des politischen Katholizismus aufzuzeigen (717) und gehöre zu den Kräften der schwarzen Reaktion, die das NS-System zu unterwandern suchten. Selbst eine 1936 von Schmitt veranstaltete Tagung zum Thema „Die Juden in Deutschland" wurde nun vom SD als Rehabilitationsversuch des angeschlagenen Juristen gewertet, während der Vf. hier den Versuch erkennt, dem rassischen Antisemitismus das christliche antijudaistische Motiv entgegenzusetzen (708ff).

Spätestens an diesem Punkt setzt sich bei dem Leser der Verdacht durch, daß die Darstellung in ein Problem hineingesteuert ist, das vorab methodisch stärker hätte reflektiert werden sollen, um Fehlinterpretationen des „Kronjuristen" (und dieses Buches) zu vermeiden: Der intensiv betriebene Nachweis von Vernetzungen zwischen Schmitt und dem (Rechts-)Katholizismus läßt tendenziell die Unterscheidungsschärfe zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung der Akteure abnehmen. Selbst wenn Schmitt in den Kreisen sog. Reichstheologen gern zitiert sowie hofiert wurde, so bleiben wir hinsichtlich seiner Selbstverortung nach wie vor auf bescheidene Indizien verwiesen; was wiederum keineswegs ausschließt, daß er vorübergehend bei manchen via facti zur Geltung eines „Reichstheologen" kam, ohne daß er dem widersprochen hätte. Mithin wäre strikter zu unterscheiden zwischen dem expliziten Selbstverständnis der Akteure, soweit es überhaupt rekonstruierbar ist, ihrer gegenseitigen Wahrnehmung sowie der *Wirkung*, die sie so durch ihre Äußerungen und ihr Verhalten ausgeübt haben. So ließen sich auch typische Verhaltensmuster und -gruppen unterscheiden. Schmitt hätte dann eine ‚Karriere' nicht weniger Katholiken geteilt, die sich oft (aber nicht immer) aus einer Außenseiterposition heraus 1933 forciert in den Dienst des neuen Regimes stellten, und so vorübergehend zur honorigen christlich-nationalen Fassade des Dritten Reiches beitrugen, bis die Machthaber im Zuge der Radikalisierung des Weltanschauungsstaates ihrer nicht mehr bedurften. K.s Buch fordert in jedem Fall dazu heraus, sich systematischer mit der kollektiven Biographie des Katholizismus zu befassen, als dies bisher der Fall gewesen ist.

Münster Wilhelm Damberg

Huttner, Markus: **Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf.** Eine Untersuchung der „Times" und des „Manchester Guardian" von 1930 bis 1939. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 814 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 67), Ln DM 108,00 ISBN: 3-506-79970-3

Die durch hohen historiographischen Standard ausgezeichnete Untersuchung dient der Aufhellung der „Frage nach der zeitgenössischen Wahrnehmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Nationalsozialismus in einem Teil der ausländischen Medienöffentlichkeit" (655).

Es handelt sich um eine für den Druck geringfügig überarbeitete historische Diss. an der Univ. Bonn (1994) mit dem Titel „Katholische Kirche und Nationalsozialismus in britischen Tageszeitungen. Eine Untersuchung der Times und des Manchester Guardian von 1930 bis 1939". Der Vf. ist seit 1992 wiss. Mitarbeiter am Historischen Seminar der Univ. Leipzig bei Prof. Ulrich v. Hehl. Der Arbeit kam ein englisches Auslandsstudienjahr in Oxford zugute. Die Redaktionsarchive beider englischen Traditionsblätter sind ausgiebig benutzt. Erstmalig dort ausgewertetes Material vermittelt Einblicke in Herkunft und Qualität englischer Presseinformationen.

Mit dem erreichten Ziel der Untersuchung, „einen Ausschnitt aus dem in den zeitgeschichtlichen Diskussionen und Kontroversen bislang kaum berücksichtigten internationalen Medienecho des katholischen Kirchenkampfes zu rekonstruieren", liegt ein gut lesbarer, ausgiebig quellenbelegter und historiographisch vorzüglich strukturierter „Beitrag zur methodischen Grundlegung einer geschichtswissenschaftlich orientierten Presseauswertung" (708) vor. Das zeithistorische Gesamtbild des Kirchenkampfes in der NS-Zeit wird durch Aufweis repräsentativer Auslandspresseoptik wesentlich bereichert.

Vom Hintergrund divergierender Forschungsmeinungen über die Stellung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus fragt die Arbeit „nach Nachrichtenwert und Medienrealität des katholischen Kirchenkampfes in zwei führenden britischen Tageszeitungen" (32f). Mit Ergebnissen der katholischen wie auch der protestantischen Kirchenkampfhistoriographie vertraut, setzt der Vf. seine Analyse der Deutschlandberichterstattung von *Times* und *Manchester Guardian* mit dem deutschen Kirchenkampf der dreißiger Jahre in Beziehung und zeigt damit „die Bedeutung von Publizistikquellen für aktuelle Fragestellungen und Kontroversen der Zeitgeschichtsforschung" auf. Statistisch exakte Übersichten sind beigegeben (*Anhang: Tabellen und Graphiken*, 727–746), ebenso ein umfangreiches *Quellen- und Literaturverzeichnis* und ein kombiniertes *Personen-, Orts- und Sachregister*.

Anders als die sich auf die Anfangsphase des Kirchenkampfes beschränkende ältere Studie von Marc Urs Kaiser (Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 17, Zürich 1972) bearbeitet H. das Thema zeitlich übergreifend von 1930 bis Kriegsbeginn 1939. Nach Hitlers Machtübernahme 1933 steigt das ausländische Medieninteresse an kirchlichen Fragen in Deutschland wegen des Kirchenkonflikts sprunghaft an. Obschon überwiegend katholisch thematisiert, berücksichtigt die Studie auch Fragen des protestantischen Kirchenkampfes als Medienrealität. Besonders im Abschnitt *„Konfessionsübergreifende Aspekte"* (645–654) zeigt sich die konfessionelle Komparatistik. Hier werden entsprechende Gesichtspunkte aus einer Vielzahl von Einzelbemerkungen der untersuchten Presseberichterstattung systematisch rekonstruiert. Im chronologischen Analyseteil wird ebenfalls hin und wieder auf die evangelische Kirche Bezug genommen. Dabei ergibt sich:

„Trotz der konfessionsübergreifenden Bedeutung der nationalsozialistischen Politik wurden evangelischer und katholischer Kirchenkampf von den Deutschlandberichterstattern als zwei getrennte, weitgehend unabhängig voneinander verlaufende Ereigniszusammenhänge dargestellt. Insofern entspricht die weitgehend konfessionelle Beschränkung der vorliegenden Studie der Wahrnehmungsperspektive der herangezogenen Zeitungen." (645) Zwar ziehen englische Auslandskorrespondenten oder auch die Redaktion der Blätter manchmal interkonfessionelle Verbindungslinien: „Doch trotz vereinzelter Spekulationen über die Möglichkeit einer christlichen Einheitsfront war aus den englischen Presseberichten nicht zu ersehen, daß die Annäherung der Konfessionen einen nennenswerten Einfluß auf das kirchenpolitische Geschehen im Dritten Reich ausgeübt hätte." (649) Im *Manchester Guardian* und in der *Times* werden nur ganz wenige Ereignisse registriert, in denen diese Annäherung konkrete Formen annahm. Deshalb: „Eine Untersuchung

der Veränderung des Verhältnisses zwischen den beiden Volkskirchen sowie ihrer gegenseitigen Wahrnehmung im Verlauf des Kirchenkampfes ist Desiderat." (649, Anm. 205)

Methoden nationalsozialistischer Presselenkung werden anhand überlieferter journalistischer Mitschriften von der Berliner *Reichspressekonferenz* verdeutlicht, „die hier erstmals in ihrer Gesamtheit unter einem kirchenkampfgeschichtlichen Blickwinkel ausgewertet werden" (709). Sie gewähren Einblicke in die vom Reichspropagandaministerium festgelegten Veröffentlichungsstrategien. Trotz der schwierigen Arbeitsbedingungen der in Deutschland mit Ausweisungsrisiko bedrohten Korrespondenten konnte die Auslandspresse ein ziemlich umfassendes Bild der aktuellen Entwicklung in NS-Deutschland vermitteln, ein Bild, dessen Informationsgehalt den der staatlich gelenkten deutschen Medien beträchtlich überstieg, natürlich gleichwohl bestimmte Wertungen und Akzentsetzungen aufwies. Die 1934/35 konstatierte hohe Nachfrage der damals noch in Deutschland vertriebenen ausländischen Blätter zeigt das innerdeutsche Informationsdefizit auch in dieser Frage. Regional-großstädtische Absatzzahlen sind genannt.

Kap. IV. („Das Verhältnis von ‚Times' und ‚Manchester Guardian' zum nationalsozialistischen Deutschland") gelangt zu folgender Charakteristik (155–275): die stärker realpolitisch orientierte *Times* gilt als „Protagonist des Appeasement", hatte auch Mitarbeiter außerhalb Berlins, so in München und Frankfurt. Der finanzschwächere, stärker auf Agenturnachrichten angewiesene liberale *Manchester Guardian* wird als „publizistischer Antagonist" des NS-Regimes verstanden; ihm eigneten stärker „enthüllungsjournalistische" Tendenzen.

Der „Nachrichtenwert des Kirchenkampfes" wird auch einer „quantitativen Analyse" unterzogen, die interessante Ergebnisse zeitigt, so bei Erhebungen zur thematischen und personellen Struktur der Times-Berichterstattung zum katholischen Kirchenkampf (276–307): Bei nahezu vollständiger Analyse der im Untersuchungszeitraum erschienenen Ausgaben von *Times* und *Manchester Guardian* – insgesamt etwa 6000 Nummern! – beeindruckt die Aspektvielfalt der Fragestellungen: Verbreitungsdichte, Erscheinungsverbote, konzeptionelle Fragen. Während es sich bei der *Times* um eines derjenigen Blätter handelte, gegen die aus diplomatisch-außenpolitischen Rücksichten aufgrund ihres internationalen Status nur in „besonders dringenden Fällen" vorgegangen werden sollte, mußte eine „ausgesprochen antinationalsozialistisch eingestellte Zeitung wie der Manchester Guardian . . . lange vor ihrem im September 1936 erfolgten endgültigen Verbot fast täglich mit einer Beschlagnahme durch die Geheime Staatspolizei rechnen." (141) Ein bei der *Times* noch differenzierter durchgeführtes dreigliedriges Kategoriensystem (*1. Katholischer Kirchenkampf; 2. Protestantischer Kirchenkampf; 3. Kirchen, Christentum, Weltanschauungskampf*) ermittelt die Konfliktschwerpunkte in beiden Konfessionen. Zusammenhänge zwischen dem zeitlichen Wandel der Berichtsintensität und der Chronologie der Ereignisse werden aufgezeigt. Erhebungen zur thematischen und personellen Struktur der *Times*-Berichterstattung lassen folgendes erkennen: im evangelischen Bereich hat Pastor Martin Niemöller mit 107 ihn betreffenden Bezugnahmen die höchsten Publizitätswerte; in den Jahren 1937–1939 wird er zu einer Art Symbolfigur des christlichen Widerstands. Katholischerseits hat Kardinal Faulhaber (München) den höchsten Publizitätsgrad. An zweiter Stelle steht Bischof Preysing (Berlin), der innerhalb des Episkopats als „der entschiedenste Exponent eines antinationalsozialistischen Konfliktkurses" auftrat (307). Andere Geistliche und Kirchenführer werden vorrangig im Zusammenhang mit sie betreffenden Ereignissen öfters genannt: z. B. der aus seiner Diözese vertriebene Bischof Sproll (Rottenburg); aufgrund seines Protestes gegen die Krankenmorde („Euthanasieaktion") auch Bischof von Galen (Münster). „Im übrigen liegen, sieht man einmal von der Ausnahmeerscheinung Faulhabers ab, die Publizitätskurven der herausragenden Gestalten des katholischen Kirchenkampfes weit unter denen prominenter evangelischer Kirchenführer", z. B. Niemöller, Wurm, Meiser (302–307; Zit. 307). Geboten werden auch Ausführungen über englische Auslandskorrespondenten, ihren unterschiedlichen Arbeitsstil, ihr Informantennetz in Deutschland. Auch auf Kontroversfragen zu vorwiegend protestantischen Presseinformanten wird eingegangen (Dr. Horst Michael; die damaligen Vikare Werner Koch und Ernst Tillich, wegen Weitergabe der brisanten bekenntnischristlichen Denkschrift an die Auslandspresse zeitweilig in KZ-Haft; der schwedische Gesandtschaftspfarrer Birger Forell; Pfarrer i. R. Hermann Kötzschke).

Medienträchtige Schwerpunkte im *katholischen Kirchenkampf* sind aufgewiesen (321–607): Nationalsozialismus und katholische Kirche vor 1932; Ende des politischen Katholizismus 1933; Kirche unter dem Konkordat; der vatikanische Protest; Zeit der außenpolitische Expansion. 1938/1939 (auch mit Österreichbezug: „Anschluß"). Diffamierungskampagnen anläßlich von Devisen- und Sittlichkeitsprozessen gegen Priester und katholische Ordensleute (1935/37) werden auf dem Hintergrund des Forschungsstandards nach ihrer Medienresonanz ausgelotet.

Interessant auch die unterschiedlichen *Deutungsperspektiven*: In der Berichterstattung der *Times* erschien „der für die Kirchen existenzbedrohende ideologische Gleichschaltungswille nicht als ein konstitutiver Wesenszug des Nationalsozialismus, sondern als eine den Ambitionen extremistischer Parteikreise entspringende Tendenz". Für den *Manchester Guardian* verliefen die Frontlinien des Kirchenkampfes eindeutiger. Er wurde als gezielter Generalangriff auf die christliche Religion charakterisiert. Die „allenthalben im Dritten Reich zutage tretende Kirchenfeindschaft" wurde hier weniger als bei der *Times* „als Manifestation regimeinterner Radikalisierungsschübe", sondern stärker „als genuiner Wesenszug des Nationalsozialismus" gewertet. Insbesondere ging der Chefkorrespondent des *Manchester Guardian*, Frederick A. Voigt, dessen Konzeption ausführlich vorgestellt wird, vom Totalitarismusansatz aus und verstand den Nationalsozialismus außerdem als „Neo-Paganismus" im Sinne einer „Säkularreligion" (686–707 u. ö.). Hier galten also Sichtweisen und Deutungsschemata, die stärker dem *programmatologisch-intentionalistischen Forschungsansatz* vergleichbar waren. Den auch faschismustheoretisch relevanten Theorieansatz der Veröffentlichungen Voigts (z. B. „Unto Caesar", London 1938, zweite Auflage) weiter zu verfolgen, wird angeregt. Mit dem von Voigt inspirierten Versuch, den Kirchenkampf zum Ausgangspunkt einer umfassenden Gesamtdeutung des Phänomens Nationalsozialismus zu machen, werde der liberale englische *Manchester Guardian* „wohl einzig in der nichtkirchlichen ausländischen Tagespresse dastehen". (707)

Die Einschätzungen der *Times* ähneln in manchem den abwägend taktischen Lagebeurteilungen und Positionsbestimmungen des *deutschen Episkopats*. Das Nationalsozialismusbild des *Guardian* hingegen ist mit der stärker aversiven Grundeinstellung der *katholischen Exilspublizistik* vergleichbar. Dieser galt ein Modus vivendi mit dem Nationalsozialismus (Konkordatsabschluß) schon vom Ansatz her für verfehlt. Die Wahrnehmungsperspektiven der beiden untersuchten englischen Tageszeitungen sind für eine Diskussion über Schuld und Bewährung der Kirche weniger fruchtbar. Ihre Konzeption ähnelt vielmehr neueren politik- und sozialgeschichtlichen Fragerichtungen. Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum NS-Regime wird als Spannungsverhältnis von erheblicher politischer Brisanz gesehen. Versuche heutiger Vf. (genannt wird Ernst Klee), die Beziehungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus als Kollaboration darzustellen, kontrastieren merkwürdig mit dem ganz auf die kirchenpolitische Konfliktsituation und das kirchliche Resistenzverhalten orientierten Wahrnehmungsraster der englischen Blätter. Beide Zeitungen sehen trotz sonst unterschiedlicher Einschätzungen im totalitären Verfügungsanspruch, der den Nationalsozialismus zu einer für die Kirchen bestandsgefährdenden Konkurrenz werden ließ, eine zentrale Triebkraft der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Dritten Reich. Protestantischerseits kommt die Konfliktträchtigkeit der Bekennenden Kirche dabei besonders deutlich zum Ausdruck. Doch auch das Verhältnis der katholischen Kirche zum NS-Regime wurde als ein durch wiederholte Ausgleichsbemühungen nur wenig abgeschwächter Dauerkonflikt gesehen: „Die ganz auf das Politische zielende Sichtweise des Kirchenkampfes in der englischen Tagespresse korrespondiert somit in vieler Hinsicht mit jenem Deutungsmodell, das kirchliches Verhalten unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur als Widerstand gegen ein diktatorisches System begreift." (725)

Leipzig Kurt Meier

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Ruß, Hans Günther: **Religiöser Glaube und modernes Denken.** Religion im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Philosophie. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 160 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-8260-1090-6

„Die vorliegende Schrift dient (. . .) dem Zweck, die Glaubwürdigkeit bestimmter Argumentationsgänge im religiösen Bereich zu testen." (11) Sie wendet sich dem „Problemkreis ‚Glauben und Denken' zu und unterzieht die für die Stimmigkeit religiöser Überzeugungen vorgebrachten Argumente einer eingehenden Prüfung". (13) Damit ist mit hinreichender Deutlichkeit die Absicht dieser Untersuchung dargelegt. Nach der *einleitenden Übersicht* (I. Kap.) werden die Gedanken unter den Gewaltiges verheißenden Kap.überschriften (II. *Kosmosgeschichte und Religion*, III. *Geist und Körper*, IV. *Theologische Probleme* und V. *Der entscheidende Punkt*) auf knapp 120 S.n abgehandelt.

In *Kap. II* werden kurz und auch für den Laien verständlich die jeweiligen für die philosophische Erörterung vorauszusetzenden *naturwissenschaftlichen Grundlagen* (z. B. das „Inflationäre Universum" bzw. die Materieentwicklung) und die naturwissenschaftlichen Hoffnungen (z. B. die „Große Vereinheitlichte Theorie") dargestellt.

Daran schließen sich direkt die *philosophisch-theologischen Einlassungen* zu Fragen wie „Zeit und Ewigkeit" oder „kosmologischer Gottesbeweis" oder „Kausalität" u. ä. an. Dabei ist für R. das „Ockhamsche Rasiermesser" eines der wichtigsten Instrumente zur Exstirpation der „unnötigen Hypothese Gott" aus einem Weltbild, das sich einem naturalistischen Denkansatz verdankt. (25, 79)

Die erste vom Vf. eingestandene Irritation dieses Naturalismus resultiert aus dem sogenannten „Anthropischen Prinzip", unter dem ein außerordentlich schmaler physikalisch-chemischer Naturkonstantenkorridor, eine wie akribisch geplant anmutende Parameterkonstellation im gewaltigen Spek-

trum des physikalisch Möglichen zu verstehen ist, die die *conditio sine qua non* für Lebensentstehung und Menschwerdung ist. R. unterscheidet nicht – wie ansonsten üblich – zwischen dem starken und schwachen Anthropischen Prinzip, sondern zwischen dem „Theologisch interpretierten" und dem „Naturalistisch interpretierten Anthropischen Prinzip" (34).

Angesichts der Alternative einer metaphysischen Setzung oder eines puren Zufalls zur Erklärung dieses Anthropischen Prinzips nimmt er letzteres an und konstruiert zur Plausibilisierung dieses schier unglaublichen Zufalls lieber eine astronomisch große Zahl von Paralleluniversen, in deren einem dann vielleicht ein Sonnensystem auf vielleicht einem seiner Planeten die vorhandene und also zu erklärende lebensfreundliche Parameterkonstellation aufweist. (36f, 58) Ohne die dringliche Reflexion auf das, was der Begriff Zufall meinen soll, wirft er sich demselben an die Brust, nicht ahnend, was schon Luther vermutete: der Herrgott zöge sich, wenn er inkognito zu bleiben wünsche, den grauen Kittel des Zufalls über.

Einen großen Raum in seinen Überlegungen (38–59) nimmt das Denken Hoimar von Ditfurths ein, das R. angemessenerweise im Kontext einer kurzen Darlegung der *Evolutionären Erkenntnistheorie* anbietet. Es ehrt den Autor, der selbst einem naturalistischen Monismus zuneigt, die Argumente des erklärten Dualisten von Dithfurth nicht „unter Preis verhökert", sondern sorgfältig abgewägt zu haben. Im Gegensatz zu von Ditfurth meint R. „die Grenzen der Welt sind (. . .) wenigstens in Grundzügen bekannt. Wir konnten sozusagen dank unseres Reflexionsvermögens das Jenseits unseres angeborenen Weltbildes untersuchen, sind dabei aber auf keinerlei Anzeichen einer weltimmanenten Transzendenz nach Ditfurthscher Art gestoßen." Und er glaubt, damit sei auch die „Offenheit hin zu einem Jenseits im religiösen Sinne" zusammengebrochen. (57) Ernsthaft kann aber, wie immer man auch zu Ditfurths Gedanken steht, von der hier vorgelegten gedanklichen Basis aus weder das eine noch das andere mit einiger Gewißheit behauptet werden.

Das Geist-Körper-Problem (*III. Kap.*) präzisiert R. zum *Gehirn-Geist-Problem* und stellt die diversen Denkrichtungen (materialistischer und neutraler Monismus, Identismus, Dualismus, Emergentismus etc.) kurz vor. (60ff)

Den Emergentismus und den Dualismus unterzieht er dann einer näheren Untersuchung. Der Emergentismus sieht das „Bewußtsein (. . .) als neu auftretende Systemeigenschaft von Neuronenverbänden" Diese Theorie kann angeblich in ihrer Ontologie die „naturfremde Entität namens ‚Seele'" vermeiden. (69)

Gegen von Ditfurth hält er fest, Bewußtsein sei ein Emergenzphänomen, aber den Gedanken von der grundsätzlichen Unvermittelbarkeit subjektiven Erlebens teilt er mit ihm. „Es existiert keine Theorie über einen Mechanismus zwischen neurophysiologischem Substrat und dem Erlebnisaspekt." (74)

Und hierin liegt offenbar die zweite Irritation für das monistisch naturalistische Weltbild des Autors. Wie können die unterschiedlichen Erlebnisqualitäten (z. B. Hören und Sehen) erklärt werden, wenn ihnen ein grundsätzlich gleich strukturiertes neurophysiologisches Substrat zugrunde liegt? Ist Bewußtsein schließlich doch eine eigene Entität, gewissermaßen der Dekoder neuronaler Prozesse? Konsequent unterzieht R. nun die Spielarten des Dualismus einer genaueren Betrachtung und Kritik. Vor allem den Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik hält er mit dem Dualismus für unvereinbar. (81ff)

Bei der Abwägung der Erklärungskraft des Emergentismus und des Dualismus hinsichtlich des Bewußtseinsphänomens kommt er schließlich zu dem Ergebnis: „Summa summarum scheint mir hier ein Argumentationspatt vorzuliegen." (85) Für die Annahme einer Fortexistenz über den Tod hinaus, wie sie etwa das Christentum behauptet, scheint ihm aber ein dualistischer Standpunkt unabdingbar. Religiöser Glaube steht und fällt dann mit der Richtigkeit des dualistischen Standpunkts.

Im *IV. Kap.*, Theologische Probleme, streift er kurz die Gottesbeweise und resümiert: „Ich denke, es lassen sich überzeugende Argumente nennen, die die Idee eines konkreten persönlichen Gottes nach biblischen Muster recht unplausibel erscheinen lassen." (93) Es schließen sich die Präsentation des Theodizee-Problems und die Darstellung der Aporien diverser Lösungsversuche (Leibniz, Zahrnt, von Ditfurth) an. Den Gedanken einer Anthropodizee, einer Rechtfertigung des Menschen angesichts des nach der Eliminierung Gottes dann von diesem und nicht von Gott zu vertretenden Übels, versucht R. zu unterlaufen, indem er darauf verweist, in einem weitgehend naturalistischen Weltbild könne „von Willensfreiheit kaum die Rede sein". (101f) Leider entbehrt diese groß geratene Behauptung einer ernstzunehmenden neurophysiologischen Untermauerung.

Immer wieder nimmt R. Zuflucht zum „naturalistischen Denkstil", der sich „in allen Wissenschaften, auch in den Humanwissenschaften, voll durchgesetzt" habe und „intellektuell befriedigend" sei, worüber man gewiß streiten könnte. (109) Das Ergebnis seiner Überlegungen zur Theodizee liest sich so: „Der konkrete Gott des Christentums ist zweifelhaft. Nimmt man die Eigenschaftszuschreibungen (. . .) unter die Lupe, eröffnet sich eine Ungereimtheit nach der anderen." (113)

Man darf sicher fragen: Auf wen oder was sollte sich der Gott denn wohl ‚intellektuell glatt und rückstandsfrei' reimen, von dem schon das IV. Laterankonzil (1215) sagte: „*Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilituto notanda.*"?

Man kann dem Vf. zustimmen, wenn er die theologische Abgrenzungsstrategie attackiert, „die gewisse Kernfragen der Religion – z. B. die Existenz Gottes und des Jenseits – außerhalb der Kompetenz der Realwissenschaften ansiedelt", und wenn er auf die Kosten dieser Abgrenzung hinweist – die Beseitigung „jedes eventuell möglichen Arguments aus dem Naturgeschehen für die Existenz Gottes". (114ff) Aber die Abgrenzungsstrategie ist nicht typisch für die Theologie an sich, der ja immerhin beim I. Vaticanum (1870), wenn auch aus anderen Abgrenzungsbemühungen, ins dogmatische Stammbuch geschrieben ist, daß „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann".

Stand im ersten Teil der Arbeit vor allem die Abarbeitung an den von Ditfurthschen Vorgaben im Mittelpunkt, so ist es am Ende der Arbeit die Einarbeitung Albertschen Gedankengutes (22, 58, 113, 115, 119, 121, 123). In der Tat finden sich viele der Argumentationsstrukturen wieder, die man von den theologischen Einlassungen Hans Alberts kennt, der seinerseits in dieser Arbeit keiner kritischen Betrachtung unterzogen, sondern „gläubig der Theologie appliziert" wird. Das allerdings geschieht in wohltuendem Unterschied zu Alberts schwer erträglicher Polemik.

Wenn sich Gott nicht im Döschen des (kritischen) Rationalisten einfangen läßt, so kann das, wie von R. vermutet wird, daran liegen, daß es ihn nicht gibt. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit: Das Döschen könnte zu klein oder auf andere Weise ungeeignet sein.

Vermutlich wird jeder denkbare Gottesbegriff in irgendeinen Verwendungs- und Funktionskontext eingehen können. Aber der Gott, der in irgendeinem Verwendungs- und Funktionskontext aufgeht und der mit einer Prüfsituation in einem solchen Verwendungs- und Funktionskontextes steht und fällt, ist nicht der Gott einer authentischen christlichen Theologie und Verkündigung. Der Schritt vom vernutzten zum unnützen Gott ist klein.

Insofern darf man den Bemühungen des Vf.s noch Respekt zollen, als sie dazu beitragen, den Gottesbegriff von den einengenden und entstellenden Attributen zeit- und sprachbedingter Ausdrucksformen frei zu machen.

Insgesamt liegt hier eine Arbeit vor, die durchaus intelligent und mit sympathischer Vorsicht argumentiert, sich an profunderen theologischen Einlassungen (z. B. zur Theodizee, zur Schöpfungs- und Gotteslehre etc.) allerdings nicht allzusehr abarbeitet. Auch wenn das selbst innnerkirchlich hier und da angenommen wird und vielleicht wünschenswert wäre, so bleibt festzuhalten, daß sich der Gipfel derzeitiger theologischer Reflexion ebensowenig auf dem Niveau des „Katechismus der katholischen Kirche" (108, 124) findet, wie der Gipfel der Biologie im Linder oder Schmeil.

R. hat vielleicht doch mit gewaltigen Themen und dürftiger theologischer Referenzliteratur (Sach- und Literaturverzeichnis fehlen) auf intelligente Weise etwas zu leichtes Spiel getrieben. Daß der schmale Band lesenswert und sein Geld wert ist, sei nicht bestritten.

Ascheberg-Davensberg Ulrich Lüke

Torres Queiruga, Andrés: **Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen.** Dt. von Josef Anton Eisele. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 419 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3–631–43862–1

Kein apologetisch-polemisches Interesse (15) leitet den offenbarungstheologischen Entwurf von Q., sondern die Sorge um ein Verständnis der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes im Kontext der *Aufklärungskritik an geschichtlicher Offenbarung* und angesichts des *postmodernen religiösen Pluralismus*. Vf. möchte zeigen, daß die Annahme der christlichen Offenbarung die Chance zur höchsten Verwirklichung des menschlichen Lebens bietet (11–15). Ziel ist jedoch keine Reduktion der unableitbaren Offenbarung Gottes in Christus auf eine (womöglich essentialistische) anthropologische Wahrheit. Um die Ereignishaftigkeit der Offenbarung zum Ausdruck zu bringen, intendiert Q. andererseits nicht die Restitution eines (extrinsezistischen) Offenbarungspositivismus (17–92). Mit Hilfe der Kategorie „geschichtliche Maieutik" (93–129) soll der anthropologische *und* der geschichtlich-ereignishafte Aspekt miteinander verbunden werden, um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung darzulegen. Nicht im Sinn des Sokrates bringt die Offenbarung nur ein bereits vorhandenes, bloß entwicklungsbedürftiges Wissen ans Licht. Vielmehr zielt Q.s Maieutik auf eine ‚Neugeburt' des

Menschen kraft des geschichtlichen und biblisch-kirchlich weitervermittelten Offenbarungswortes (331–390).

Dazu muß *die Offenbarung in die Verwirklichung des Menschen* eingehen. Auf diese Weise wird eine vermittelte Unmittelbarkeit der Offenbarung für jeden Menschen in jeder Zeit erreicht. Der Selbsterschließung Gottes glaubt man nicht allein auf eine externe, die ‚aufgeklärte' Autonomie eingrenzende Autorität hin. Weil die Offenbarung in die Selbstwerdung des Menschen eingeht, besitzt der Mensch die Möglichkeit, selber die göttliche Selbstgabe zu verifizieren. Die verschiedenen Entfremdungserscheinungen des Menschen in seinem Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis werden in ihrer durch die Sünde bedingten und durch Gottes Heilszuwendung überwundenen Dimension ersichtlich; die Möglichkeit eines erneuerten Menschseins zeichnet sich ab.

Q. möchte das Offenbarungsgeschehen jedoch nicht exklusiv auf das Christusereignis einschränken. Er macht auf die verschiedenen Gegenwartserfahrungen des Göttlichen in Natur, Geschichte und Religionsgeschichte aufmerksam. Hier unternimmt Vf. eine nicht ungefährliche Gratwanderung mit seiner These, daß Gott sich immer schon offenbart, jedem Menschen, daß aber die Begrenztheit des Menschen die Wahrnehmung der göttlichen Selbstbekundung erschwert; die Sünde macht vollends blind dafür (259–263, 267f, 272ff). Nicht zufällig reibt sich Q. in diesem Zusammenhang an der Rede von der ‚Abgeschlossenheit' der Offenbarung in Jesus. Aber Q. will das Bekenntnis zur Einzigartigkeit Jesu Christi nicht auflösen. Das Christusereignis stellt für ihn zweifellos den Höhepunkt der allgemeinen Offenbarungsgeschichte dar. Um dies plausibel zu machen, entwickelt Vf. die Kategorie der Vollkommenheit der Offenbarung, womit zugleich deren Abgeschlossenheit (als „letzte Letztlichkeit", 213) besser zum Ausdruck gebracht werden soll. Vollkommen, und d. h. eschatologisch definitiv, ist diejenige Offenbarung, die eine letzte, echte Verwirklichung des Menschen dadurch garantiert, daß sie sich ihrerseits im Menschen verwirklicht und so zu einem menschlicheren Menschsein verhilft (205f). Die ‚Qualität' des menschlichen Mittlers Jesus, dessen Sündlosigkeit und sein in Gottes Gegenwart eschatologisch vollendetes Menschsein (Auferstehung), bürgt dafür, daß er als die vollkommene Offenbarung geglaubt werden darf (222–228). Allein diese Vollkommenheit der Selbsterschließung Gottes im vollkommenen Menschsein Jesu garantiert die Universalität des partikulären Christusereignisses: daß zu Recht Jesu Leben ein Angebot an alle Menschen darstellt (274). Die ‚absolut relative' Religionsgeschichte bezieht Q. auf die ‚relative Absolutheit' Christi. Dessen Absolutheit definiert die anderen Religionen nicht nur als Anwege zum Evangelium; sie können auch als *fruchtbare Ergänzungen und Vertiefungen* im Prozeß der Annahme der endgültigen Offenbarung fungieren (320). Eine gewisse Absolutheit und ein Wert an sich kommt allen nichtchristlichen Religionen zu, insofern es in ihnen um das definitive Geschick des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott geht. Auf diesem gemeinsamen Hintergrund aller Religionen plädiert Q. für eine interreligiöse Ökumene, obgleich er um die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens weiß.

Im Zusammenhang der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen leistet Q.s Arbeit einen wichtigen Beitrag. Die eschatologische Dimension der christlichen Offenbarung, d. h. deren Definitivität und Absolutheit, verliert Q. nicht aus den Augen. Nur unter dieser Voraussetzung möchte er das Christentum zu einem Dialog mit anderen Religionen verpflichten und ihre relative Offenbarungsqualität anerkennen.

Gewagt bleibt sicherlich seine These, daß nur die Begrenztheit des Menschen und die die Begrenztheit noch steigernde Sünde den deutlicheren Durchbruch der stets präsenten Selbstzuwendung Gottes behindere. Die Vollkommenheit Christi bzw. die Absolutheit des Christentums scheint so vor allem ‚moralisch' bestimmt zu sein (Jesus als ‚Glücksfall' der Weltgeschichte) und weniger durch Gottes Wille zu einer eschatologisch-defintiven Selbstmitteilung in Christus Jesus, die dessen geschichtliche Realität als ‚Licht für die Völker' erst hervorbringt. Eine geschichtliche Maieutik müßte vielleicht noch klarer herausstellen: Gottes allgemeine Selbstzuwendung der Menschheit gegenüber ist ganz von ihrem definitiven Höhepunkt her begründet, den Gott frei bewirkt, den der menschgewordene Logos darstellt, der im Hl. Geist allen Menschen aller Kulturen angeboten wird und in der geistgetragenen, auf die Gemeinschaft der Kirche bezogenen Verwirklichung des Menschen, der unendliche Erfüllung sucht, präsent sein kann.

München Michael Schulz

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Bobzin, Hartmut: **Der Koran im Zeitalter der Reformation.** Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. – Stuttgart: Franz Steiner 1995. XIII, 597 S. (Beiruter Texte und Studien, 42), kart. DM 188,00 ISBN: 3-515-05365-4

Nicht in wissenschaftlicher Neugierde und reinem Erkenntnisinteresse hat die westliche Islamkunde ihre Ursprünge, sondern in erregten Konfrontationen bis hin zur kriegerischen Bedrohung. Dementsprechend wurde in der Reformationszeit der politischen Lage gemäß der Islam vornehmlich als *religio Turcica* wahrgenommen (15), der Koran als das Buch „Türckischen Aberglaubens" (73). Die geistigen Auseinandersetzungen mit dieser Religion konnten nicht absehen von den Mobilisierungen zum „Kreuzzug" und begleiteten diese im Bewußtsein, „daß jeder Krieg gegen die Türken dann ohne Sinn und zum Mißerfolg verurteilt ist, wenn nicht vorher der wahre Charakter der ‚türkischen Geißel' – erkannt ist" (179). Darüber hinaus bedeutete der Islam für die christliche Seite aber von vornherein auch eine originär theologische Provokation. Mit seinem prophetischen Offenbarungsanspruch und seinen Bestreitungen biblischer Traditionen erschien er weithin als teuflische Irreführung. In beiderlei Hinsicht schloß sich die Islampolemik des 16. Jh.s zunächst ganz an die des Mittelalters an – mit der Folge, daß sie meist als wenig originell angesehen wird. Dieser Ansicht wirkt die vorliegende Studie des Erlanger Prof.s für Islamwissenschaften (mit der er sich 1986 an der Univ. Erlangen habilitierte) entgegen. Sie weist nach, daß die althergebrachten Argumente „vor dem völlig neuen Hintergrund der Glaubensspaltung ganz neue Deutungen und Interpretationen" erfahren (V). Zugleich legt sie dar, wie in der Ausweitung der Perspektiven und Fragen hie und da auch schon die Ansätze einer eigenständigen, über theologische und politische Interessen hinausreichenden Islamkunde sichtbar werden.

Die besondere Aufmerksamkeit gilt der zeitgenössischen Kenntnis des Korans, den verbreiteten Übersetzungen und Auslegungen, der Verfügbarkeit arabischer Exemplare, den Studien orientalischer Sprachen, der Bedeutung des aufblühenden Buchdrucks und dabei vor allem der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einzelner herausragender Autoren und Werke. Dies geben schon die Überschriften der vier Hauptteile zu erkennen: „*Martin Luther und der Koran*" (dies ist nicht nur das erste und umfänglichste dieser Kap., sondern auch das theologisch beziehungsreichste) – „*Theodor Bibliander und der Korandruck von Basel (1542/43)*" – „*Johann Albrecht von Widmanstetter und der Korandruck von Nürnberg (1543)*" – „*Guillaume Postel und seine excussio alcorani* (1544)". Exkurse öffnen den Blick für die geschichtliche Voraussetzungen (38–90: „*Der Koran im mittelalterlichen Europa*"), die Details einzelner Koranhandschriften (239–262: „*Der Basler Koran Ms. A III 19*"; 344–346: „*Cod. Arab. Monac. 7*") und philologische Traditionen (441–443: „*Postels grammatische Quellen*"). Die historischen, bibliographischen, handschriftenkundlichen und sprachwissenschaftlichen Details werden außerordentlich umfangreich und sorgfältig erfaßt.

Die forschungsgeschichtliche Leistung dieser Studie kann hier aus verschiedenen Gründen nicht in vollem Umfang bemessen werden. Freilich geht sie auch in vielem über theologische Belange hinaus. Für diese sind vor allem folgende Aspekte erheblich:

1. Die *Themenkreise*, unter denen der Islam in der Reformationszeit theologisch erörtert wird, sind in erster Linie die *traditionell naheliegenden*: die Christologie – verständlicherweise spielt dabei für Luther neben der muslimischen Bestreitung der Gottessohnschaft Jesu die Leugnung seiner Kreuzigung eine herausragende Rolle –, die Trinitätstheologie, die Eschatologie („der ‚fleischliche' Charakter – der Seligkeit der Muslime" nach dem Koran, 143), das Eheverständnis (vor allem in seiner sittlichen Qualität), die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung bzw. das Fehlen der Beglaubigungswunder bei Mohammed und die Fehldeutungen der Bibel im Koran. Demgegenüber ist das Problem des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt im Islam (so etwa in Luthers Schrift „Krieg widder die Türcken", vgl. 92) in der Reformationszeit von besonderer Aktualität, denn es berührt die auch auf christlicher Seite brisant gewordene Frage nach den politischen Ordnungsvorstellungen; „der Koran ist Kronzeuge dafür, wie ‚Ordnung' – verstanden im politisch-sozialen Sinn – *nicht* sein soll, d. h. der Koran stellt die negative Folie dar, vor deren Hintergrund Luther seine eigenen Ordnungsvorstellungen entwickelt" (18).

2. Das christliche Verständnis des Korans ist nicht einheitlich, sondern steht in einem *Spektrum entgegengesetzter Deutungen*. Zum einen findet sich neben scharfen Verwerfungen nach wie vor eine *pia interpretatio*, wie sie vom 13. und 14. Jh. her durch Ricoldo da Monte Croce, Raymundus Lullus und besonders Nikolaus von Kues vorgegeben war; sie hält trotz aller „Mißverständnisse" der Bibel im Koran für diesen noch eine *interpretatio christiana* bereit. Die erste Position der konsequenten Verurteilung Mohammeds und „seiner" Lehre nimmt Luther ein (vgl. 93f), die zweite, die in ihrer Kritik noch zu vermitteln sucht, der den Jesuiten nahestehende französische Gelehrte Postel (vgl. 465f). Zum anderen schwankt die Bewertung des Korans bei der Behauptung seines rationalen oder irrationalen Charakters: Auf der einen Seite steht Luther, der „den Islam u. a. gerade wegen seiner Vernünftigkeit ablehnte" (90): „Inn welchem gesetz ist kein Göttlich auge, sondern eitel menschliche vernunfft on Gottes wort und geist. Denn sein gesetz leret nichts anders, denn was menschliche witze und vernunfft wol leiden kan" (95, Anm. 169: WA 30/II, 168_{15-21}). Auf der anderen Seite steht wiederum Postel, der „den Islam für absurd hält" (467) und deshalb hofft, die Muslime mit vernünftigen Argumenten „leicht für das Christentum gewinnen zu können" (468). Ihm geht schon Ricoldos Urteil voraus, daß der Koran eine *lex irrationabilis* sei (vgl. 107).

Daß Luther trotz seines prinzipiellen Vorbehalts gegen Ricoldos Koranverständnis dennoch dessen Schrift „Contra legem Saracenorum" ins Deutsche übersetzt, zeigt sein gutes Gespür für deren Bedeutung. Da Ricoldo häufig auf den Koran Bezug nimmt und ihn möglichst getreu zu Wort kommen lassen will, bietet Luther zugleich „die erste genauere Übersetzung von Koranversen ins Deutsche überhaupt" (97).

Zugleich damit, daß Luther den Koran als Buch bloßer Vernunft anprangert, verwirft er „Mahometh mit seiner lere von eigen wercken und sonderlich vom schwerd" (94: WA 30/II, 123_{21-22}); denn daraus folgt für ihn nicht mehr als „Schein-Heiligkeit" (ebd.: WA 30/II, 189f). Dementsprechend widersetzt er sich ausdrücklich der andernorts gegebenen „Darstellung der unbestreitbaren Frömmigkeit der Türken" (35).

3. Die beiden theologischen Vorwürfe der „Werkgerechtigkeit" und der „Vernunft"-Orientierung zeigen schon an, wie die Beurteilung des Korans und des Islams in die innerchristlichen Differenzen gerät. Aber auch darüber hinaus erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Islam zur Reformationszeit ausdrücklich im Zusammenhang der *interkonfessionellen Polemik*. Für Luther zeigt sich der Antichrist mit „zwei Häuptern": dem Papst und den Türken (vgl. z. B. 8, 15, 150, 154). Gerade deshalb interveniert er – mit Erfolg – beim Rat der Stadt Basel, daß die von Bibliander, dem Züricher Theologen und überragenden Kenner orientalischer Sprachen, betriebene Veröffentlichung des ersten Drucks einer lateinischen Koranübersetzung nicht untersagt werde (vgl. 153–156). In dem Vorwort, das er für diese Koranausgabe verfaßt, assoziiert er mit dem Islam und seiner Gefährlichkeit schließlich nicht nur die papistische Kirche, sondern auch reformatorische Gruppen, die ihm als Widersacher entgegenstehen: Täufer und Antitrinitarier (vgl. 155f). Die katholische Seite reagiert darauf ihrerseits mit dem „Bestreben, Affinitäten zwischen der neuen Häresie der Lutheraner und der alten der Mahometistae aufzuzeigen" (vgl. S. 7 zu dem katholischen Gelehrten von Widmanstetter; vgl. die Überschrift eines Kap.s in Cochläus' Schrift „Dialogus de bello contra Turcas": „Lutheri doctrinam Alcorano conformem esse", 8; zu Postel vgl. 462f).

4. Alle christlichen Positionen treffen sich darin, daß sie die Polemik gegen die Muslime mit der gegen die *Juden* verbinden. Auch darin setzt sich die mittelalterliche Sicht fort, nach der der „Glaubensdolch gegen Mauren und Juden" gemeinsam gerichtet ist (so Raymundus Martini im 13. Jh., vgl. 63). Postel faßt sie unter dem Begriff „Semichristiani" zusammen (463). Ihre Untreue gegenüber Gott und der wahren Glaubensgemeinschaft gehört zum endzeitlichen Szenario (vgl. 154 zu Luther, 161 zu Bibliander).

Hand in Hand mit den Interessen christlicher Theologen am Koran gehen die an Talmud und Kabbala. Im Hintergrund steht die Annahme, daß Mohammed seine Lehren aus diesen jüdischen Traditionen bezogen habe. Beachtlich sind in dieser Hinsicht vor allem die entsprechenden Studien von Widmanstetters, „der einer der ersten abendländischen Gelehrten der Neuzeit gewesen zu sein scheint, der eine auf guter Quellenkenntnis beruhende, einigermaßen klare Vorstellung von der Verwandtschaft zwischen Judentum und Islam besessen hat" (335). Da die talmudischen und kabbalistischen „Geheimlehren" weithin als „uralt" eingeschätzt werden, hofft man mit ihrer Hilfe noch „hinter die offenbarte Lehre des Alten Testaments zu gelangen", um so über die Juden mit Hilfe ihrer eigenen Tradition zu triumphieren (vgl. 300f). Dies wäre dann ein geistiger Sieg auch über die muslimische Lehre (vgl. 349). Beide Religionen bilden für die christliche Seite letztlich ein und dieselbe Front.

Nur scheinbar ausnehmend respektabel ist demgegenüber, wenn von Widmanstetter, dessen „grundsätzliche Gegnerschaft zum Judentum aus zahlreichen Bemerkungen mit genügender Klarheit hervorgeht", sich dennoch nicht gehindert sieht, „die Juden gegenüber dem Vorwurf der Schriftverfälschung, wie er im Koran erhoben wird, in Schutz zu nehmen" (349f). Es muß ihm dabei nicht (wie B. nahelegt) um die Juden selbst gegangen sein; er verteidigte vielmehr die christliche Bibel und ihr AT.

5. Die Studien von Koran und jüdischer Tradition sind in der Reformationszeit über die Interessen der theologischen Polemik und des eigenen Überlegenheitsbewußtseins, aber auch über die eschatologische Einschätzung der Lage hinaus auf *Mission* ausgerichtet (vgl. zu Bibliander 161f, 165, 174; zu von Widmanstetter 295, 349; zu Postel 377, 463, 465, 467, 470). Unverkennbar ist die Verwandtschaft zur mittelalterlichen Absicht – vor allem von Franziskanern und Dominikanern –, theologische Apologetik, Sprachenstudium und Mission als ein gemeinsames Unternehmen anzulegen. (Die bezeichnende Folge davon ist der „Sprachenkanon" des Konzils von Vienne 1311/12, der die Einrichtung von je zwei Lehrstühlen für orientalische Sprachen in Salamanca, Bologna, Paris und Oxford vorsah.)

Dabei trägt dieser Wille zur Mission ein zwiespältiges Gesicht: Zum einen hält er Juden und Muslime für verirrt und verloren, wenn ihnen nicht die christliche Belehrung rettend zu Hilfe kommt, und setzt damit zwischen dem eigenen Glauben und dem fremden eine abgründige Kluft; zum anderen aber ist er darauf ausgerichtet, Menschen anzusprechen statt sie einfach auszugrenzen, verloren zu geben oder gar aus Angst anzugreifen. Der Missionsgedanke eröffnet im Kontext der christlich-islamischen Konfrontation Perspektiven der Versöhnung. So entwirft Postel in seinem Hauptwerk „De orbis terrae concordia", aller Gerichts- und Kreuzzugsmentalität entgegen, die „Idee einer einheitlichen, universal gültigen, aufgrund friedlicher Missionstätigkeit zu realisierenden religiösen Weltordnung, deren Grundlage ein stark rationalistisch begründetes Christentum sein sollte" (174) und beeindruckt damit über die konfessionellen Grenzen hinweg auch Bibliander.

Wie wenig jedoch über so hehre Ziele Einhelligkeit besteht, zeigt sich schon daran, daß Postel diese friedfertige Weltgemeinschaft trotz all seiner Berufung auf Vernunft nicht anders als auf der Basis einer katholischen *fides christiana* entwerfen kann, daß er deshalb das dafür entscheidende Kap. seines Werks von vornherein nicht mit den übrigen nach Basel zur Veröffentlichung gibt (vgl. 463f) und Luther ihn schließlich kräftig ablehnt (vgl. 89f, 462). Zugleich aber gerät Postel auch zwischen innerkatholische Fronten: Während ihn Petrus Canisius nachdrücklich lobt, verurteilt später die Inquisition sein Werk und bringt es auf den Index (462). Doch trotz solcher Dissonanzen behaupten sich die Impulse zur Verständigung. Für B. zeigt sich „die Aktualität des Islam-Themas in der Reformationszeit" besonders deutlich in dem Programm Biblianders: „was sowohl den Lehrern in den eigenen Reihen wie auch den Muslimen einzuschärfen ist, das ist ‚modestia'; sie allein ist das probate Mittel beim Dialog, wenn etwas von Biblianders Werk heute noch Relevanz besitzt, dann ist es das, daß er dem Islam, trotz der gegen ihn erhobenen, teilweise massiven Vorwürfe die Dialogfähigkeit doch nicht ganz absprechen kann" (235). Freilich gerät auch Biblianders Werk auf den Index (vgl. 267, Anm. 623, und 274). Aber dennoch ist seine Stimme nicht die eines vereinzelten Rufers, und sie bleibt nicht ungehört.

6. Trotz aller Gegensätze können die Gelehrten dieser Zeit eine *grenzüberschreitende Bildungsgemeinschaft* erfahren, ja sie sind auf sie angewiesen. Als Philologen haben sie Interessen, Medien und Instrumentarien, die es ihnen ermöglichen, sich einigermaßen unbefangen auf andere religiöse Gruppen und Kulturen einzulassen. Dies ist ebenso an den Studienorten einzelner Gelehrter ablesbar wie an ihren jeweiligen Lehrern. So studiert etwa von Widmanstetter zunächst vermutlich in Tübingen, Heidelberg und Basel, später setzt er seine Studien in Turin, Bologna, Neapel und Rom fort; danach wird er Sekretär bei Papst Clemens VII., dem er als Anhänger des Kopernikus über die Revolution des Weltbildes berichtet, usw. (vgl. 282–285) – „ein bewegtes, rastloses Leben, das nicht nur im Dienst der Reform der katholischen Kirche stand, sondern mehr noch in dem der Erforschung orientalischer Sprachen: Hebräisch, Syrisch und Arabisch" (295). Jüdische Lehrer sind dabei von großem Nutzen und werden geschätzt (vgl. 297–300). Demgegenüber ist die Zahl derer, die des Arabischen mächtig sind, gering; nur sehr selten können muslimische Lehrer aufgesucht werden (vgl. 302). Umso größere Bedeutung für den geistigen Austausch erlangen dadurch Bibliotheken und der Handel mit Handschriften und Büchern.

B. geht den vielfältigen Aspekten dieser Gelehrtenkultur soweit wie möglich mit akribischer Sorgfalt nach. So kann er zeigen, welche Bedeutung dem Manuskript, dem Buch und der Philologie auch noch in einer Welt zukommt, die von kriegerischen und religiösen Konfrontationen betroffen ist. Für den Historiker erschließt sich diese Einsicht über eine Fülle von Faktoren und komplizierten Beziehungen. Eine Rez., die den Ertrag in theologisch systematisierendem Interesse sichtet, kann die aufgewandte wissenschaftliche Anstrengung nur begrenzt, aber mit Hochachtung würdigen.

Kaarst Hans Zirker

Olin, John C.: **Erasmus, Utopia, and the Jesuits.** Essays on the Outreach of Humanism. – New York: Fordham University Press 1994. XVII, 105 S., Pb. $ 15,95 ISBN: 0–8232–1601–2

Der emeritierte Historiker der Fordham University legt hier nach ‚Six Essays on Erasmus' (New York 1979) eine weitere Sammlung von sechs kleineren Arbeiten vor, die sich, im Unterschied zu dem früheren Werk, nicht ausschließlich mit *Erasmus von Rotterdam*, sondern darüber hinaus auch mit *Thomas Morus* und dem *Fortwirken des Humanismus* beschäftigen.

In mancher Hinsicht führt der hier vorzustellende kleine Bd die Fäden des vorangegangenen weiter. Die beiden ersten Aufsätze ‚*Erasmus and Saint Jerome*' und ‚*Erasmus and His Edition of Saint Hilary*' nehmen das bereits in ‚Six Essays' in eher allgemeiner Weise behandelte Thema ‚Erasmus and the Church Fathers' wieder auf und konkretisieren es nun im Hinblick auf zwei Väter, deren Werke Erasmus im Rahmen seiner patristischen Editionsarbeit vorgelegt hat, von denen der erstere, Hieronymus, als das große Vorbild der humanistischen Bibelphilologie, zumal des Erasmus, betrachtet werden muß. (In der Sammlung von 1979 hatte Olin das Vorwort des Erasmus zu seiner Hilarius-Edition in englischer Übersetzung wiedergegeben.) Der dritte Beitrag behandelt das Verhältnis des Rotterdamers zu dem wohl berühmtesten italienischen Drucker seiner Zeit, dem *Venezianer Aldus Manutius*, in dessen Haus er 1508 für ein dreiviertel Jahr arbeiten und diejenige Ausgabe seiner Sammlung antiker Sprichwörter (‚Adagia') vorlegen konnte, für die er, dank der ihm in Venedig zur Verfügung stehenden Handschriften, zum erstenmal griechische Quellen in großem Stil ausgewertet hat. Im vierten Essay stellt der Vf. eine Verbindung her zwischen dem die Sprichwörter-Sammlung des Erasmus eröffnenden Adagium ‚Amicorum communia omnia' (Freunden ist alles gemeinsam) und der *Grundintention der ‚Utopia'*, des Meisterwerkes seines Freundes Thomas Morus über den idealen Staat. Der darauf folgende Beitrag verfolgt das Thema des *utopischen Gemeinwesens bei Thomas Morus, François Rabelais, Michel de Montaigne, Jonathan Swift, Voltaire und Matthew Arnold (1822–1888)* und stellt fest, daß alle für eine gute Gesellschaft bzw. Gemeinschaft gute Menschen voraussetzen. Während Morus mit dem Eintreffen dieser Voraussetzung noch lange nicht rechnet und der königliche Schulinspektor Arnold dafür auf die Erziehung vertraut, gehen die übrigen bereits vom Gutsein der Bewohner von Utopia aus, ohne freilich zu sagen, woher es

kommt. Letztlich – so vermutet der Vf. – setzen sie alle auf ihre je eigene Weise eine „transzendente Vision" nach Art der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme" voraus. Der letzte Beitrag ‚*The Jesuits, Humanism, and History*', ist ähnlich wie der abschließende Essay der früheren Sammlung ‚Erasmus and St. Ignatius Loyola' der Frage nach dem Verhältnis der jungen Gesellschaft Jesu und ihres Gründers zum Humanismus gewidmet. Vor allem im Bereich der Pädagogik ist der auf diesem Feld bald führende Orden ohne die entsprechenden Bemühungen des Humanismus nicht zu denken.

Bis auf den mittleren Essay, der für diese Sammlung geschrieben wurde, waren alle Beiträge dieses Bdes bereits an anderer Stelle veröffentlicht. Leider hat der Vf. die seit dem Erstdruck erschienene Literatur nicht nachgetragen, was vor allem hinsichtlich des ältesten Stückes, des 1978 erstmals veröffentlichten Beitrags über die Hilarius-Edition, ein etwas schiefes Bild entstehen läßt, insofern die dort (35, Anm. 4) genannten beiden Studien zum Verhältnis des Erasmus zu patristischen Autoren in der Zwischenzeit um zahlreiche, teils umfangreiche Arbeiten vermehrt worden sind. Im ersten Essay wird zu dem Dominikaner Johannes Cuno, einem führenden deutschen Gräzisten (24, Anm. 19) nur ein Aufsatz angeführt, während die maßgebliche Studie von Martin Sicherl ‚Johannes Cuno. Ein Wegbereiter des Griechischen in Deutschland. Eine biographisch-kodikologische Studie' (Heidelberg 1978) nicht genannt wird. Sie teilt dieses Schicksal mit der deutschsprachigen Forschungsliteratur zu den hier behandelten Themen insgesamt. Zum Thema Erasmus als Biograph hätte auch die Arbeit von Peter G. Bietenholz ‚History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam' (Genf 1966) herangezogen werden müssen. Im letzten Essay vermisse ich einen Hinweis auf die mittlerweile auf sieben Bde angewachsene, von Ladislaus Lukács SJ vorbildlich edierte Sammlung der Monumenta Paedagogica Societatis Iesu (Rom 1965–1992), die die Entwicklung der Jesuitenpädagogik von den ersten Anfängen bis 1616 dokumentiert.

Insgesamt jedoch bieten die Beiträge eine informative, flüssig geschriebene Einführung in die jeweilige Thematik. Gerade die beiden zuletzt genannten Studien über das Nachwirken der ‚Utopia' und die Verbindungen zwischen Gesellschaft Jesu und Humanismus (dieser Aufsatz bezieht auch die gegenwärtige nordamerikanische Bildungssituation mit ein) bieten neue Perspektiven. Der Bd ist wie sein Vorgänger ansprechend illustriert; leider wurde diesesmal auf ein Register verzichtet.

Freiburg Peter Walter

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Conway, Eamonn: **The anonymous Christian – a relativised Christianity?** An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 189 S. (European University Studies, 23, Theology, 485), kart. DM 59,00 ISBN: 3-631-46209-3

C. stellt sich mit seiner 1991 in Maynooth, Irland, angefertigten Diss. der auch aus der Sicht des Rez.en gebotenen Aufgabe, mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar die beiden großen katholischen Theologen des Jh.s, die in ihrer jeweiligen Wirkungsgeschichte die Gestalten des gegenwärtigen Katholizismus entscheidend prägen, miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Aufgabe erscheint um so dringlicher, als beide Theologen in der Frage der *heilsnotwendigen Kirchenmitgliedschaft* und damit zusammenhängend in den Fragen des Kirchenbildes und der katechetischen Einführung in die Kirche scheinbar unüberwindbar dissent sind. Genau diesem strittigen Punkt, der mit dem Schlagwort von den „anonymen Christen" bezeichnet werden kann, widmet C. sinnvollerweise seine Untersuchung. Der Aufbau der Untersuchung enttäuscht jedoch die Hoffnung, daß die Unfruchtbarkeit der Gegnerschaft Rahners und von Balthasars in dieser Frage, die bedingt ist durch den spezifisch Balthasarschen Stil der Kritik an Rahner, einer Kritik nämlich im Stile satirischer Ironie, überwunden würde.

Der Rez. stellt sich vor, daß hier ein produktives Weiterdenken von Balthasars vom heutigen Problemstandpunkt aus hilfreich gewesen wäre. Einem solchen Weiterdenken wäre es überlassen gewesen, den Wahrheitskern aus von Balthasars ätzenden Polemiken herauszuschälen, das berechtigte pastorale Anliegen und die nachvollziehbaren ekklesiologischen Befürchtungen. Korrekturen einer allzu weiten und offenherzigen Exegese des Theologoumenons von den anonymen Christen, die durch die Balthasarsche Kritik angestoßen werden können, finden offene Ansatzpunkte in der Theologie Karl Rahners, die bei der Würdigung der Rahnerschen Theologie wenig beachtet werden. Hier wäre vor allem an Rahners Beiträge zum Häresiebegriff zu denken gewesen, mit denen Rahner auf die gnoseologische Problematik der Kirchenmitgliedschaft eingeht. Umgekehrt bietet gerade die Häresietheorie Rahners die Möglichkeit, die scheinbar fraglos sichere Kirchlichkeit derjenigen in Frage zu stellen, die meinen, durch bloße Affirmation der tradierten kirchlichen Kultur die heilsschaffende Beziehung zum dreifaltigen Gott der Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung als die eigentliche Mitte der Kirchengliedschaft hergestellt zu haben. Es hätte sich angeboten, auf Eigenart, Berechtigung und Bedeutung der grundverschiedenen theologischen Methoden Rahners und von Balthasars einzugehen und herauszuarbeiten, inwieweit die Kirche beider Dimensionen bleibend bedarf: des begrifflich genauen, klar scheidenden, scholastisch gebildeten theologischen Logos und der ästhetisch-faszinierten Anschauung; der präzisen Reduktion auf das Wesentliche und dessen redundanter Entfaltung im faßlich Symbolischen. Leider entfällt ein solches produktives Fortdenken der Anregungen, die der Kontroverse der beiden Großen zu entnehmen wären. Geboten wird statt dessen im *ersten* von sechs Kap.n eine „Definition" der *Theorie vom anonymen Christentum* („In the first chapter we intend simply to define the theory of the anonymous christianity [. . .]", 3), sodann wird in zwei Kap.n die *Kritik von Balthasars* in deren chronologischer Entwicklung dargestellt. In den Kap.n vier und fünf schließlich werden die Fragen diskutiert, ob Rahners theologische Methode eine *Reduktion der Theologie* auf das vorgängig philosophisch Wißbare impliziere (Kap. 4) und ob die Theorie vom anonymen Christen die Offenbarung in Jesus Christus und die Bedeutung der Kirche *relativiere* oder nicht (Kap. 5).

In *Kap. 4* kommt der Vf. zu dem Schluß, daß Rahners Vorgriff-Theorem fundamental unterschieden sei von demjenigen Martin Heideggers. Rahner nämlich setze aufgrund religiöser Überzeugung Gott als Ziel-Grund menschlichen Vorgreifens voraus (99), statt – wie Heidegger – die Möglichkeit des Nichts als Ziel menschlicher Transzendenz ernsthaft zu erwägen (97f). Die Philosophie – so der Vf. – sei deshalb bei Rahner immer schon ein Moment an der Theologie (106), der Vorwurf einer philosophischen Reduktion mithin unbegründet.

In *Kap. 5* wird Rahners Offenbarungs- (109–113) und Erlösungsdenken (113–122) skizziert. Von Balthasars Vorwurf der Relativierung des Christusereignisses wird insofern zurückgewiesen, als Rahner sehr wohl die historische und ontologische Bedeutung des Christusereignisses würdige, der Sache nach also keine Relativierung stattfinde; wohl aber finde insofern eine Relativierung statt, als der Akzent der theologischen Darstellung eher von der Erlösungstat in Jesus Christus auf den zugrundeliegenden göttlichen Erlösungswillen gleitet.

Der Vorwurf einer Relativierung der Bedeutung der Kirche wird zurückgewiesen unter Hinweis auf die Hinordnung des anonymen Christen auf das explizite Christentum (137) sowie auf die größeren Heilschancen des expliziten Christen (138).

In den *Schlußfolgerungen* C.s (158–161) wird das Faszinosum der Theologie von Balthasars angesprochen, daß sie nämlich resistenter zu sein scheint gegen eine Vereinnahmung Gottes unter dem gesellschaftlich vorherrschenden Apriori des Konsumismus. Darin liege der spezifische Beitrag von Balthasars zu einer angemessenen Rede von Gott, wenn auch seine Vorwürfe gegen Rahner im strengen Sinne nicht haltbar seien.

Warburg Ralf Miggelbrink

Lülsdorff, Raimund: **Die Zukunft Jesu Christi.** Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht. – Paderborn: Bonifatius 1996. 394 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 63), geb. DM 138,00 ISBN: 3-87088-921-7

Der Titel dieser Paderborner Habil.schrift („Die Zukunft Jesu Christi") bietet eine Formulierung des reformierten Theologen Heinrich Quistorp in seinem Buch: Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins (vgl. Rückseite der Titelseite und S. 65 der vorliegenden Arbeit). Das Werk umfaßt eine Einführung, zwei Hauptteile und ein Literaturverzeichnis, ein Register fehlt.

Im *ersten Hauptteil* wird Calvins Eschatologie aus den *Quellen* dargestellt, und zwar in vier Abschnitten: *Anthropologische Vorgaben* (Fleisch/Leib, Geist/Seele, Der Mensch – Verbundenheit von Seele und Leib, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen), Heilsgeschichtliche Vorgaben (Christus, Heiliger Geist), *Hauptthemen der Eschatologie* Calvins (Tod, Unsterblichkeit, Auferstehung, Jüngster Tag/Gericht, Himmel/Seligkeit/Ewiges Leben, Verdammnis/Hölle, Fegfeuer/Zwischenzustand, Heiligenverehrung), *Konsequenzen für das christliche Leben* (Meditatio futurae [coelestis] vitae, Christliches Leben, Abtötung des Fleisches, Buße). In einem fünften Abschnitt *Theologisches Erbe* des ersten Hauptteiles wird die Wirkungsgeschichte der Eschatologie Calvins untersucht, und zwar im Heidelberger Katechismus, in neueren Texten reformierten Bekenntnisses, und in dem Buch des reformierten Theologen Walter Kreck „Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie" (München 1961).

Im *zweiten Hauptteil* wird die dargestellte Lehre Calvins im Lichte des *katholischen Glaubens* betrachtet, wiederum in vier Abschnitten entsprechend der Gliederung in den ersten vier Abschnitten des ersten Hauptteiles. Die Kernsätze Calvins werden zweifach geprüft, nämlich dogmatisch und exegetisch. Bei der dogmatischen Prüfung wird oft der Catechismus Romanus von 1566 herangezogen, auch der Katechismus der katholischen Kirche von 1992. Die Prüfung aus der Sicht gegenwärtiger Exegese erfolgt „immer mit dem Vorbehalt, daß die Erkenntnisse der modernen Exegese Calvin nicht zugänglich waren und jedes herablassende Urteil über diesen hervorragenden Exegeten des 16. Jh.s daher fehl am Platze ist" (217).

In einem fünften Abschnitt *Ertrag* des zweiten Hauptteiles werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt. Vf. kann feststellen: „wer als katholischer Theologe mit Calvin über eschatologische Fragen diskutiert, darf sich eines breiten und festen gemeinsamen Fundamentes sicher sein" (379). Besonders *wichtige Konsenspunkte* sind das gestufte eschatologische Modell, das Festhalten an der Unsterblichkeit der Seele und die typologische Sicht der Auferstehung Christi im Hinblick auf unsere Auferstehung. Streitpunkte bleiben Calvins Protest gegen das Fegfeuer, sein Einspruch gegen die Heiligenverehrung, seine Beurteilung der guten Werke, seine Prädestinationslehre, sein Schriftprinzip und die Ablehnung der deuterokanonischen Bücher des AT.

Mit seiner übersichtlich gegliederten, gründlich gearbeiteten und gut lesbaren Habil.schrift leistete Vf. einen beachtlichen katholischen Beitrag zur Erforschung der Theologie Calvins und zum ökumenischen Dialog mit dem Reformator und damit auch mit den heutigen reformierten Kirchen.

Die Quellen der Eschatologie Calvins hat Vf. nicht systematisch erforscht. Er macht aber einige Bemerkungen zum Einfluß Platons (48–52). Auch bietet er einen Exkurs über die von Calvin benutzte und empfohlene Schrift Cyprians „De mortalitate" (80–82). Dadurch ergänzt er die Diss. von Annette Zillenbiller „Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften" (Mainz 1993, vgl. dazu ThRv 91 [1995], 491–492). Die zitierten Äußerungen Calvins zum Fegfeuer (133f) und zur Heiligenverehrung (142) stammen nicht, wie angegeben, aus dem „Antidotum" des Reformators gegen die Beschlüsse der ersten Trienter Tagungsperiode (1547), sondern aus seinem „Antidotum" gegen die Artikel der Pariser Fak. (1544).

Die Literaturangaben könnten, was die Veröffentlichungen zur Theologie Calvins angeht, noch zahlreicher sein. Calvins Werke werden neu herausgegeben unter der Schirmherrschaft des Präsidiums des Internationalen Calvin-Kongresses (Genf 1994ff). Beachtung verdient auch die Calvin-Studienausgabe (Neukirchener Verlag), von der drei Bde vorliegen. Die S. 219 Anm. 3 angegebene Publikation des Vf.s: Creatio Specialissima Hominis, fehlt im Literaturverzeichnis.

Viele Calvin-Texte werden nach deutschen Übersetzungen geboten. Dabei zeigt sich das Problem der genauen und treffenden Wiedergabe. So wird z. B. sowohl das lateinische Wort *mens* (frz. l'entendement) als auch das lateinische Wort *cor* mit „Gemüt" übersetzt (vgl. S. 37 dritte Zeile von unten und S. 54 letzte Zeile). Besser wäre: Verstand und Herz. Im Kommentar zu 1 Petr 1,9 (CO 55,215) bemerkt Calvin: „Interea tamen non excluditur a gloriae societate corpus, quatenus animae est annexum." Mit Quistorp wird der letzte Teilsatz übersetzt: „sofern er ein Anhängsel der Seele ist" (S. 28 zweitletzte Zeile). Treffender wäre die Übersetzung: sofern er mit der Seele verbunden ist. das Wort „Anhängsel" läßt eher an das lateinische „appendix" denken, welcher als Begriff bei Calvin öfters vorkommt (vgl. H. Schützeichel, In der Schule Calvins, Trier 1996, 127f, 144–146).

Trier Heribert Schützeichel

Sopata, Marian: **Zur Theologie des Todes.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. 362 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 489), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-46381-2

Das Ziel der unter der Betreuung von A. Ganoczy angefertigten Doktorarbeit besteht nach dem Willen ihres Vf.s darin, nach „einer gründlichen Lektüre der deutschsprachigen Fachliteratur" „ihren Ertrag ein Stück weit ins Ausland zu tragen und damit weitere Möglichkeiten zur Vertiefung dieser existentiellen Fragen nach Sterben und Tod zu schaffen" (28). Vermeiden will der Vf. ein eigentliches Eingreifen in die „Auseinandersetzung mit den heftig diskutierten theologischen Sach-Problemen in ihrer bunten Palette" (ebd.). Die Palettenmetapher drückt anschaulich den Grundgestus des Werkes aus: Dem Leser wird in kurzen Zitaten und Referaten ein breites, buntes Vielerlei von theologischen Positionen dargeboten, die oft auf einen Satz oder ein äußerst kurzes Referat zusammengerafft werden. Die jeweilige Einleitung macht sie als Ansichten und Meinungen kenntlich und markiert somit, daß der Vf. im wesentlichen nur referieren und nicht urteilen will. Oft gerät dieses Verfahren zur reinen Montage von Zitaten, bei der es dem Leser schwerfällt, noch vernünftige Zusammenhänge zwischen dem Zitierten zu erblicken (z. B. 153). Argumente werden dabei nicht selten durch suggestive Zitateinleitungen substituiert, so, wenn es heißt: „Hat nicht Noll recht, wenn er schreibt [. . .]" (151), oder: „Man muß Gollwitzer zustimmen, wenn er [. . .]" (153).

Die Kehrseite dieser programmatischen Positionslosigkeit ist paradoxerweise eine bisweilen zutage tretende fraglose Apodiktik des Vf.s, die sich etwa in Urteilen wie dem folgenden offenbart: „Die von der Christologie her betrachtete ‚Erbsündenlehre' ist, wie Kasper meint, unaufgebbar, und deswegen kann man Gross nicht zustimmen, wenn er sie als etwas Vernunftwidriges bezeichnet" (106). Dieselbe Fraglosigkeit tritt zutage, wo der Vf. auf S. 140 Fragen formuliert, die er in bezug auf Todesinterpretation „stellen" will, wobei er jedoch in den Fragen bereits die kritische Antwort impliziert.

Der Vf. will erklärtermaßen bei seinem Zugang zum Phänomen Tod theologieimmanent vorgehen (28) und dennoch will er „zur ‚Methode der Korrelation'", die er lediglich in einer Fußnote mittels eines von Ganoczy tradierten Tillichzitates charakterisiert, greifen (29). Korrelationswidrig findet sich in dem Buch jedoch keine (anthropologische) Phänomenologie des Todes. Der Vf. gewinnt vielmehr seine Fragestellungen zu einer *Theologie des Todes* nicht aus der Analyse der menschlichen Situation im Angesicht des Todes. Das Werk folgt vielmehr der Systematik der dogmatischen Lehrtradition. Den Leitfaden für die dogmatische Deutung des Todes soll die Theologie Karl Rahners bieten (30), „begleitend und flankierend" will der Vf. darüber hinaus „von Rahner abweichende Aussagen" „bringen" (30).

Sieht man von diesen methodischen Fragwürdigkeiten ab, so bietet der Vf. ein gut lesbares, klar gegliedertes, im Kern an Rahner orientiertes, allerdings mit vielen weiteren Theologenzitaten und wissenswerten Detailinformationen angereichertes Referat der zeitgenössischen deutschsprachigen theologischen Bemühung um eine *Theologie des Todes*, das jedoch wegen der Kontexte ignorierenden Methode der Zitatenmontage, die Disparates auch schon mal in einem Satz harmonisch nebeneinanderstellt, mit Vorsicht zu genießen ist.

Nach den *methodischen Präliminarien* (13–34) wird in einem *ersten größeren Kap.* die Frage nach der *Lehre vom Tod als einer Straffolge der Erbsünde* verhandelt (35–110). Der Vf. umkreist im Vielerlei der Zitate auf der Grundlage einer vielseitigen *Phänomenologie der Sünde* (66–75) einen für ihn akzeptablen Erbsündenbegriff: Der Begriff bezeichne keine persönliche Schuld jedes einzelnen, sei deshalb „analog" zu verstehen. Er meine aber auch nicht eine ursprüngliche, sondern eine geschichtlich frei gewordene Situation, weshalb der Terminus „Sünde" doch auch seine Berechtigung habe. Die Erbsünde als solidarische Defizität der Menschheit sei hermeneutisch nur richtig verständlich vom göttlichen Begnadungswillen her (105f). Mit Rahner kommt der Vf. zu dem Schluß: Der biologische Tod sei nicht Folge der Erbsünde, vielmehr sei das konkrete Todesschicksal, das durch die Verhülltheit des Heilscharakters des Todes gekennzeichnet sei, eine Folge des infralapsarischen Zustandes (107ff).

Ein *zweites größeres Kap.* wendet sich konsequenterweise der Frage nach dem *Wesen des biologischen, also des ursprünglich (auch prälapsarisch) die Natur des Menschen prägenden Todes* zu (111–157): Zunächst wird die biologische Faktizität der kreatürlichen Sterblichkeit festgestellt, die *Vieldimensionalität der Sterblichkeit* umrissen (112–117) und dann als innerhalb des evolutiven Weltverständnisses *positive Notwendigkeit* gedeutet (118–121). Die theologische Wesensbestimmung des naturalen Todes erfolgt sodann mittels des Theorems vom *Tod als dem Ende des status viatoris* (122–132). Diese explizit als „Der Rahnersche Ansatz" (122) vorgestellte Deutung entbehrt völlig der Problematisierung des Rahnerschen Begriffes der Endgültigkeit. Diese Deutung des Todes als natürliches Schicksal setzt der Vf. sodann von der *Theorie des natürlichen Todes*, wie sie von W. Fuchs vertreten wurde, ab (133–157), dabei im wesentlichen der Kritik von Vorgrimler und T. R. Peters folgend.

Ein *drittes größeres Kap.* thematisiert den *Tod „als Heilsereignis"*. Behandelt werden die beiden großen Themengebiete des *Sterbens Jesu* (162–230) und des *Todes eines jeden Christen* (231–252). Der Vf. tangiert knapp die Fragen der *soteriologischen Deutungen des Todes Jesu im NT* und bei einigen Autoren (162–170) sowie die Frage des *Selbstbewußtseins Jesu* angesichts seines Todes (171–177), um sodann die *nachösterliche Bewertung des Todes Jesu* (182) in der These gipfeln zu lassen: „Seit Karfreitag und Ostern geht es eigentlich um nichts anderes als um die Botschaft von einem neuen Leben nach dem Tod" (181), denn nun werde, „[. . .] die Basileia-Botschaft Jesu greifbar als Herrschaft des ewigen Lebens über den Tod hinaus [. . .]" (180). Die eigentliche Botschaft des Christentums sei mithin diejenige von der „Entmachtung des Todes" (183). Mit dieser Fixierung auf das „Leben nach dem Tod" erscheint dem Rez. der Heilscharakter des „Lebens vor dem Tod" nicht genügend gewürdigt. Dem *Modus der in Jesus Ereignis gewordenen göttlichen „Entmachtung" des Todes* widmet der Vf. eine ausführliche Erläuterung (183–230), die zunächst die lebensspendende Schöpfermacht Gottes nach dem AT betont

(183–189), um sodann die Erlösungstat Jesu als das Aktuellwerden dieser lebensrettenden Schöpfermacht Gottes zu deuten (190–205). Den Gipfel der Erklärungen des Vf.s bildet eine Darstellung der „trinitarische[n] Gestalt der Entmachtung des Todes" (206). Hier nun endet die vom Vf. für sich reklamierte Eintracht mit Karl Rahner, ohne daß dies vom Vf. erwähnt würde: Unbefangen spricht er von einem soteriologischen Zusammenwirken dreier innergöttlicher Subjekte (206), von einem Geschehen in Gott selbst zwischen „Vater" und „Sohn", ja sogar davon, der Vater erleide „[. . .] im Kampf am Kreuz den Schmerz der Verlassenheit [. . .]" (207). Die vollkommene Identifikation von „Sohn" als Bezeichnung der zweiten innergöttlichen Hypostase und „Jesus" als Bezeichnung der Hypostatischen Union wird reflektionslos übernommen, um eine trinitarische Heilsökonomie zu entwerfen, deren Spitzenaussage ist: Gott ist die Liebe (209), durch die Gott den Tod überwindet (223–230).

In einem *vierten und letzten Kap.* diskutiert der Vf. *„theologische Brennpunkte"* (267):

Die *Kontroverse zwischen Boros und Rahner* über eine letzte Entscheidung des Menschen im Moment des Todes (267–278) wird mit unklarem Ergebnis erörtert. Einerseits akzeptiert der Vf. die Position, daß die Lebenszeit der Raum ist, in dem der Mensch die Endgültigkeit seiner Gottesbeziehung wirkt, andererseits fürchtet er, ein Tod, der nicht als Tat verstanden werde, würde „[. . .] nur als rein biologisches Ereignis [. . .]" gedeutet (277). Hier macht sich verhängnisvoll bemerkbar, daß der Vf. nur das Ende des status viatoris als Tod begreifen will, daß er die Präsenz des Todes mitten im Leben ebensowenig wahrnimmt wie das mystische Sterben, von dem her Rahner seinen Gedanken des Todes als „Akt" konzipiert. Die *Ganztod-Hypothese* wird vom Vf. kritisch in Frage gestellt (279–286). Bei den *Leib-Seele-Theorien* erkennt der Vf. die Notwendigkeit der Bereinigung dualistischer Implikationen (287–294). Die Theorie vom *Tod als Trennung von Leib und Seele* wird in ihrer anthropologischen Insuffizienz kritisiert (295–306).

Zur Problematik des Verhältnisses von *iudicium particulare hominis* (nach dem Tod des einzelnen) und *resurrectio mortuorum* (am Jüngsten Tag) referiert der Vf. die kontroverse Diskussion ohne eigenes Votum (307–323).

Warburg Ralf Miggelbrink

Liturgiewissenschaft

Bieritz, Karl-Heinrich: **Zeichen setzen.** Beiträge zu Gottesdienst und Predigt. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 238 S. (Praktische Theologie heute, 22), kart. DM 59,00 ISBN: 3-17-013911-8

Der Praktische Theologe Karl-Heinrich Bieritz aus Rostock legt hier eine Sammlung seiner Aufsätze zum Gottesdienst von 1978 bis 1993 vor, die erneut zeigen, daß er sich als Liturgiewissenschaftler versteht, was er letzthin glänzend unter Beweis gestellt hat mit dem von ihm mitherausgegebenen „Handbuch der Liturgie" (vgl. ThRv 92 [1996], 181–194). Auch hier erweist sich, daß liturgische Fragen immer auch ökumenisch relevant sind.

Schon der *erste Beitrag* macht darauf aufmerksam unter dem Titel *„Chancen einer ökumenischen Liturgik"*. Aber auch die anderen sind für katholische Liturgie von Bedeutung, so etwa zu den *Zeichen*, zu Überlegungen im Blick auf die *künftige Funktion liturgischer Bücher* und zur *Dramaturgie des Gottesdienstes*. Bedenkenswert auch die Ausführungen zum *Verhältnis von kirchlichem und weltlichem Jahr* (vgl. „Das Kirchenjahr", München 1987, vom Vf.), zur *kirchlichen Kasualpraxis in der Risikogesellschaft* und zu *Eucharistie und Lebensstil*. Ein Abschnitt befaßt sich auch mit der *Predigt im Gottesdienst*. Es darf hier durchaus als Kennzeichnung wiederholt werden, was ein Vertreter des kath. Deutschen Liturgischen Instituts (E. Nagel) jüngst in der Zeitschrift „Gottesdienst" dazu schrieb: „Das Buch ist spannend für all jene, die nach der Funktion des Gottesdienstes heute fragen, und für die Liturgiewissenschaft sich nicht auf historische, systematisch-theologische und hermeneutisch-seelsorgerliche Zielsetzungen und Verfahren beschränkt, sondern die gegenwärtige Wirklichkeit möglichst umfassend in den Blick nimmt."

Der größere Teil der Aufsätze stammt übrigens aus der Zeit, da Vf. an theol. Hochschulen in der ehem. DDR tätig war. Vf. hat sich schon damals fruchtbringend am liturgiewissenschaftl. Diskurs über diese Grenze hinweg beteiligt.

Münster Klemens Richter

Daschner, Dominik: **Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570).** – Frankfurt: Peter Lang 1995. LVII, 682 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 47), kart. DM 168,00 ISBN: 3-631-47990-5

Die Regensburger Diss., noch unter Bruno Kleinheyer begonnen, beschäftigt sich mit den *Druckmissalien* der Diözesen Augsburg, Bamberg, Brixen, Eichstätt, Freising, Konstanz, Passau, Regensburg, Salzburg und Würzburg bis zur Einführung des Missale Romanum (MR) von 1570. Bekanntlich verpflichtete das Tridentinum alle Bistümer zur Übernahme des römischen Meßbuches und nahm nur jene Diözesen aus, die – wie Trier, Köln und Münster – über eine mehr als 200-jährige eigenständige Tradition verfügten. Angesichts dieser Anordnung, der Einrichtung der römischen Ritenkongregation als Aufsichtsbehörde und der tatsächlichen sukzessiven Übernahme der römischen Bücher in vielen Bistümern hat Theodor Klauser die Zeit nach Trient die „Zeit der ehernen Einheitsliturgie" genannt, eine Bezeichnung, die die jüngere Forschung allerdings erheblich korrigiert hat.

Dominik Daschner untersucht die Missalien hinsichtlich des Entwicklungsstandes von *Ordo missae* und *Proprium de tempore* in bezug auf Übereinstimmung und Eigenständigkeit. Die Einheitlichkeit der Meßfeier, die das Tridentinum gebracht habe, so seine These, habe es im Untersuchungsgebiet bei aller Übereinstimmung im Grundsätzlichen zuvor nicht gegeben, vielmehr habe eine Vielzahl kleinerer und regionaler bzw. diözesaner Eigentraditionen bestanden (vgl. etwa 659).

Die *Quellen* sind in einem gut aufbereiteten Verzeichnis mit Siglen nach Weale-Bohatta und Amiet sowie Signaturen zusammengestellt. Nicht zu verkennen ist für den *Ordo missae* der Einfluß des Rheinischen Meßordo; doch fällt zumeist der Introitus-Ritus breiter aus; die Oblationsriten variieren, Brot- und Kelchoblation werden strikt parallelisiert, der Kommunionritus sehr unterschiedlich ausgestaltet. Der Entwicklungsstand des Ordo missae ist also recht einheitlich, doch in der konkreten Ausgestaltung ist Variabilität zu beobachten. Vf. spricht deshalb von einem „eigenen süddeutschen ‚Dialekt' des spätmittelalterlichen Meßordo" (216). Für das *Proprium de tempore* kann Vf. große Übereinstimmung bei den Präsidialgebeten nachweisen. Lokales Sondergut ist selten und zumeist an den jüngeren Tagen des *Proprium de tempore* zu finden. Die Tradition des GrH prägt hier und ist nur zum Teil zugunsten der Junggelasiana aufgegeben worden. Für die Schriftlesungen ist die römisch-fränkische Form der Leseordnung bestimmend, wie sie im *ComMurbach* vorliegt. Als Besonderheiten gegenüber dem MR 1474 nennt Vf. die Wochentagsleseordnung und weitere alttestamentliche Lesungen an Weihnachten. Hinsichtlich der Evangelienlesungen findet man die allgemein rezipierte Ordnung, die auch das MR 1474 kennt. Divergenzen tauchen bei den Tagen auf, die erst spät ein eigenes Formular erhalten haben. Für das Antiphonar weist Vf. auf gravierende Unterschiede bei den Halleluja-Versen, bei denen eine starke lokale Prägung vorherrscht, gegenüber dem MR 1570 hin. Beträchtliche Unterschiede fallen gegenüber MR 1474 bzw. 1570 für das *Triduum sacrum* auf: eine dramaturgische Ausgestaltung der Kelchkommunion am Gründonnerstag, die mit der Vesperantiphon *„Calicem salutaris accipiam"* verbunden wird (526ff), die einfache Form der Übertragung der Eucharistie und der *Denudatio altaris* (529–532), die entfaltetere Form der *Adoratio crucis* mit einer Prozession durch die Kirche und Gemeindebeteiligung, die (mögliche) Kommunion der Gläubigen am Karfreitag (555–559), die – in der Regel – gregorianische Ordnung des Wortgottesdienstes der Ostervigil (570–573) etc.

Im Blick auf Gemeinsames wie Eigenständiges lautet das Fazit des Vf.s: „Angesichts der Tatsache, daß das MR 1570 im wesentlichen eine Fortschreibung des MR 1474 darstellte, mit dem die süddeutschen Druckmissalien weitgehend kongruent waren, kann für den Fall der Übernahme des MR 1570 in den Diözesen Süddeutschlands also nicht von gravierenden Veränderungen am Bestand des Missales oder gar von einem Bruch mit der bis anhin in Süddeutschland praktizierten Tradition gesprochen werden." (613) Dennoch handele es sich aber nicht um lediglich minimale Unterschiede zwischen den vortridentinischen spätmittelalterlichen Missalien (vgl. 659).

Die materialreichen und gut aufbereiteten Kap. geben einen soliden Einblick in ein wichtiges Kapitel der Meßbuchgeschichte. Viele interessante Details werden geboten, so hinsichtlich der Erstellung und Einführung der Erstdrucke der Missalien (29–36). Die einzelnen Ergebnisse laden zum Vergleich mit den Meßbüchern anderer Diözesen ein, um für diesen Bereich der Liturgiegeschichte überregionale Aussagen machen zu können.

Doch sind auch einige Rückfragen notwendig, die vor allem die Einbeziehung des größeren liturgiegeschichtlichen Kontextes angehen.

Unverständlich ist, daß Vf. nicht ein Exemplar der in mehreren Bibliotheken vorhandenen maschinenschriftlichen Fassung der Habil.schrift von E. J. Lengeling beigezogen hat (vgl. dazu 6, Anm. 25; jetzt: E. J. Lengeling, Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. u. bearb. von B. Kranemann u. K. Richter, Münster 1995 [LQF 76]); dies hätte ihm an manchen Stellen nicht nur sachgerechtere Vergleiche u. a. mit der münsterschen Liturgie ermöglicht, die das ältere und von Lengeling vielfach korrigierte Werk R. Stappers nicht bieten kann, sondern ihn auch vor Fehlurteilen bewahrt.[1]

[1] Gegen 251, Anm. 11 (kein fünfter Sonntag nach Epiphanie) in Münster vgl. Lengeling 227; die Wiederholung des Meßformulars vom Ostersonntag an den folgenden Sonntagen der Osterzeit ist nach Lengeling 496, Anm. 1531, „den westdeutschen Diözesen gemeinsamer Brauch" (anders Daschner, 310, Anm. 65, für Köln, Münster u. a.); zur Gläubigenkommunion am Karfreitag hat Lengeling 399, Anm. 1180, darauf hingewiesen, daß sich über die tatsächliche Praxis anhand der Texte kaum etwas sagen läßt (vgl. aber Daschner 559, Anm. 153); Münster ging nicht 1865 zum MR über (so Daschner 615, Anm. 83), sondern zum Ende des 19. Jh.s (vgl. Lengeling 609).

Anlaß zur Auseinandersetzung über die Methodik der Arbeit bietet S. 15, Anm. 70, wo Vf. darüber spekuliert, inwieweit „die Druckmissalien in allem den damals aktuellen Stand der Meßliturgie dokumentieren". Probleme bereitet der Satz „Für die Wiedergabe des authentischen Entwicklungsstandes der Liturgie im 15. Jh. spricht der mit der Einführung der Druckmissalien gegebene Einschnitt in die Missalegeschichte der betreffenden Diözese. Einige Fachleute wurden mit der Erstellung des Druckmissales, somit des Normbuches für die Diözese, beauftragt . . . Dies gibt zur Vermutung Anlaß, daß in diesem neuen Normbuch der zeitgenössische Stand der Meßliturgie niedergelegt worden ist." Die Annahme, daß der tatsächliche Stand der Meßliturgie generell dem Normbuch entsprochen habe, ist kaum haltbar (vgl. auch dagegen 16f). Die Behauptung, die Druckmissalien „dokumentieren also alle den Stand der Meßliturgie und des Missales ein und derselben Zeit" (15) ist unverständlich, zumal ihr Vf. später selbst widerspricht (vgl. 16f, 603f; 625: jeweils Unterschiede zwischen Buch und Praxis). Visitationsprotokolle zeigen immer wieder, daß sich gerade im späten 16. und frühen 17. Jh. zwischen liturgischem Buch und liturgischer Praxis ein breiter Graben auftat. Zudem: Wieviel Material tradieren liturgische Quellen, das längst überholt ist, folglich die Praxis überhaupt nicht mehr betrifft. Zweifellos sollten solche Fragen Teil einer intensiven Methodendiskussion sein. Eine striktere Quellenkritik wäre angemessen, die sich übrigens auch auf die den liturgischen Büchern vorangestellten Einführungsdekrete erstrecken müßte (25–29).

Problematisch sind die Ausführungen des Vf.s über das „jahrhundertelange Streben nach Vereinheitlichung der Liturgie" (648ff). Entsprechende Bemühungen in der karolingischen Renaissance, in spätmittelalterlichen Diözesen und Kirchenprovinzen und der nachtridentinischen Kirche lassen sich doch nicht, wie es hier geschieht, auf eine Linie bringen, die dann geradewegs im MR 1570 endet. Mentalität und historischer Kontext sind jeweils anders, zwischen der Kirche der karolingischen Reform und der nachreformatorischen Zeit liegen Welten. Wenn hier nach Vereinheitlichung der Liturgie gestrebt wurde, war ganz Unterschiedliches gemeint. Bedenklich ist schließlich, daß Vf. noch einmal Klausers Verdikt von der „ehernen Einheitsliturgie" kolportiert, jetzt gewendet zur „Zeit der absoluten Uniformität" (660). Es wäre zumindest genauer zwischen Buchgeschichte und Liturgiegeschichte zu differenzieren, wobei nicht nur die Arbeit von Lengeling zeigt, daß diese Unterscheidung allein auch nicht ausreicht.

Die Arbeit D.s überzeugt durch ihre Detailfülle und Analyse hinsichtlich des engeren Untersuchungsfeldes. Die Qualität der Einbindung in das größere liturgiegeschichtliche Umfeld bleibt dahinter aber bedauerlicherweise zurück.

Trier Benedikt Kranemann

Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche, hg. v. Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 153 S. (Kontakte, 2), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2521-8

Der von Rom 1993 veröffentlichte *„Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK)*, oft als Weltkatechismus bezeichnet, hat schon mancherlei Kritik erfahren.

Hinsichtlich seiner Aussagen zur Eucharistie aber läßt sich ein „fundamentalistischer Rückbezug auf das Konzil von Trient oder gar dessen Liturgieverständnis nicht vorwerfen", so der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth („*Die Eucharistielehre des Katechismus und das Trienter Konzil*", 53–79). Dem stimmt sein Frankfurter Kollege Erhard Kunz in einer Untersuchung der Aussagen des II. Vatikanums („*Die Eucharistielehre des KKK im Vergleich mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils*", 11–28) zu: „Bezüglich des Verständnisses der Liturgie und der Eucharistie kann man sich nicht gegen das Konzil auf den KKK berufen." (28) Das gilt insbesondere für die „tätige Teilnahme", für das Verständnis der Gemeinde als Subjekt und Trägerin der Liturgie und damit auch der Eucharistiefeier, für das Verständnis als Gedächtnisfeier (Anamnese) sowie für die Gegenwartsweisen Christi auch in der Versammlung der Gemeinde und im verkündeten Wort der Schrift (vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Art. 7).

Schwieriger ist das schon mit dem Opferbegriff, worauf vor allem der evangelische Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz („*Evangelische Marginalien zum Eucharistie-Artikel des KKK*", 29–52) hinweist. In einer sehr gründlichen Untersuchung arbeitet er Defizite und Desiderate heraus, die auf katholischer Seite des Nachdenkens wert sind, zumal sie im wissenschaftlichen Gespräch doch schon weitgehend überwunden scheinen (vgl. für den Opferbegriff „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles", hg. von Karl Lehmann und Edmund Schlink, Freiburg/Göttingen 1983). Hier wie wohl auch in ökumenischer Hinsicht scheint der KKK auch hinter dem Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe von 1985 zurückzubleiben. Schulz verweist u. a. auf das katholische Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche", wo es hinsichtlich des Opferbegriffs der eucharistischen Hochgebete als Konsens katholischer Liturgiewissenschaft heißt (Bd 4, Regensburg 1989, 351): „Auch die Hochgebete sind nicht ohne Probleme. Das gilt schon von den Opferaussagen, die nicht von der liturgischen Tradition, sondern von einer auf die Realpräsenz und auf den Konsekrationsmoment fixierten Eucharistielehre her konzipiert sind, die sich so weit von der Tradition entfernt hat, daß sie liturgiegeschichtlich, liturgietheologisch und unter ökumenischer Hinsicht anfechtbar ist." So dialogfreundlich klingen für Schulz die Aussagen des KKK nicht.

Dem sekundiert ein Stück weit der Trierer Liturgiker Andreas Heinz („*Die eucharistietheologischen Aussagen des Konzils von Trient vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis der Meßfeier*", 81–96), wenn er es bedenklich findet, daß der KKK „in auffällig starkem Maß die einschlägigen Aussagen des Konzils von Trient" (81) berücksichtigt (neun Mal, dazu noch vielfältige unausgesprochene Rückbezüge). Und er sieht in heutiger liturgischer Praxis Trient noch keineswegs in allem für überwunden. Mit Recht macht er aufmerksam auf Mißstände, die die erneuerte Liturgie überwinden wollte, z. B. Kommunion aus dem Tabernakel auch in Meßfeiern, zu seltene Kelchkommunion, Mißverständnisse des Stipendienwesens, Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung an Sonntagen (worin H. eine Neuauflage der vom Tridentinum als Abusus bewerteten *Missa sicca* sieht).

Erhebliche Mängel sieht der Bamberger Liturgiker Franz Kohlschein („*Die Aussagen des KKK zur liturgischen Feier der Eucharistie im Vergleich mit der Gestaltbeschreibung im Meßbuch*", 97–105) in der Beschreibung des Ablaufs der Meßfeier. Zwar sei es positiv zu werten, daß der Ablauf der Feier überhaupt im KKK eine Rolle spielt, die Feierstruktur als Glaubensquelle also ernst genommen wird, doch wird – und darin ist ihm zuzustimmen – „die Normgestalt, wie sie das Meßbuch zur Verwirklichung der ekklesialen, epikletischen und anamnetischen Dimensionen festlegt, nicht konsequent genug wiedergegeben. Die problematische Auswahl und Akzentsetzung genügt nicht den liturgiewissenschaftlichen und katechetischen Ansprüchen." (105)

Dem entsprechend warnt der Mainzer Pastoraltheologe Stefan Knobloch („*Die Praxis der Eucharistiekatechese im Licht des Eucharistieartikels des KKK*", 108–127) auch davor, diese Aussagen für eine Erstkommunionkatechese zu benutzen. Der Tübinger Religionspädagoge Albert Biesinger nimmt in seinem Beitrag („*Eucharistie als Lehr- und Lernprozeß. Familienkatechese als innovativer Weg in der Sakramentenkatechese*", 129–153) nicht unmittelbar auf den KKK Bezug, belegt aber mit seinen Ausführungen die Wertung von Knobloch.

Dem Hg. ist für diese Publikation zu danken, die eine leicht lesbare und verläßlich orientierende Darstellung zur Theologie der Eucharistie und ihrer Feier im Vergleich von II. Vatikanum, KKK und Meßbuch bietet.

Münster Klemens Richter

Kirchen in der Stadt, hg. v. Horst Schwebel / Matthias Ludwig. **Bd 1: Erfahrungen und Perspektiven.** – Marburg: Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst 1994. 159 S., kart. DM 45,00 ISBN 3-8185-0158-0. **Bd 2: Beispiele und Modelle.** – Marburg: Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst 1996. 171 S., kart. DM 52,00 ISBN 3-8185-0159-9

Die Kirchen in der Stadt, früher Zentren der Christianisierung, sind heute häufig genug Problemfälle: Kaum noch zu füllende Gottesdiensträume, abnehmende Teilnehmerzahlen, immer geringere Nutzung für Gottesdienste und daher oft finanziell kaum noch zu erhaltende Gebäude.

Die vorliegende Untersuchung geht dieser sehr komplexen Thematik unter verschiedenen Perspektiven nach. *Bd 1* enthält 14 Aufsätze, die sich u. a. mit der *Religion in der Stadt*, mit *kirchlichem Handeln in der City*, mit dem *Verhältnis von historischem Erbe und kirchlicher Funktion*, mit *Funktionserweiterungen und Umnutzungen* – nicht nur in Deutschland, sondern auch in den Niederlanden und New York – befassen.

Da das Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst unter Leitung von Prof. Schwebel eine evangelisch-theologische Einrichtung ist, geht es dabei selbstverständlich fast ausschließlich um Erfahrungen aus dem Bereich der reformatorischen Kirchen. Besonders erwähnt sei daher der Beitrag des Trierer Diözesanarchitekten Alois Peitz „*Blick über die Grenzen – Katholische Kirchen in der Stadt*" (117–134), der mit Bildbeispielen die auch katholischerseits bislang weithin noch nicht zur Kenntnis genommenen Umnutzungen von Kirchenräumen belegt und ihre Sinnhaftigkeit argumentativ erschließt. Genannt sei nur die Abteikirche St. Maximin in Trier, die zu einer Sportstätte wie zu einem Konzertsaal umgewandelt wurde. Dies ist ein Beispiel dafür, wie die Vermittlerrolle des Gebäudes Kirche aus Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft durch seine in Materialien und Konstruktion geprägte formale Gestalt unabhängig von der neuen Nutzung erhalten bleibt. In der Geschichte ist dies keineswegs neu: Schon in der Frühzeit der Kirche wurden profane Gebäude (Basilika) und später auch Tempel in Kirchen verwandelt, wobei trotz Beibehalten der ursprünglichen Architektur völlig neue Innenräume entstanden. P. plädiert mit guten Argumenten dafür, mit heutigen Kirchen in den Innenstädten entsprechend umzugehen. Zunächst wird das zumeist bedeuten, die Räume heutigen Gemeindebedürfnissen anzupassen, einmal

dem erneuerten Liturgieverständnis, aber ggf. auch durch Nutzung einiger Raumteile etwa für diakonale Erfordernisse.

Bd 2 dokumentiert das in Bd 1 Erarbeitete an *zehn Kirchenumbauten* aus dem Bereich der evangelischen Kirchen.

Die Hg. haben mit ihrem Werk für den zukünftigen Umgang mit den Kirchen in der City unserer Großstädte wichtige Anregungen und Hilfen vorgelegt. Trotz des Beitrages von Peitz wäre eine ähnliche umfangreiche Erarbeitung auch katholischerseits wünschenswert, wobei ebenfalls Aspekte der Pastoral und der Liturgie zusammengeführt werden sollten.

Münster Klemens Richter

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1996. XXXV, 396 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 78), kart. DM 108,00 ISBN: 3-402-04057-7

Nicht nur weil die Liturgiewissenschaft (= L.) seit dem II. Vaticanum zu den Hauptfächern gehört (*Sacrosanctum Concilium 16; Optatam totius 16*) und heute auch an jeder Kath.-Theol. Fak. vertreten ist, macht es Sinn, sich mit der Entwicklung und Geschichte dieser Disziplin zu beschäftigen. Immerhin handelt sie von der Kirche, insofern diese betet, genauer: wie die Kirche nur als betende, die Mysterien feiernde existiert; es geht ihr um das Handeln Gottes, insofern es sich in der Liturgie der Kirche Gestalt verschafft. Die L. untersucht die Liturgie, verstanden als Dialog zwischen Gott und den Menschen, als Ort des Glaubens (systematische L.), in ihren historischen Gestalten (Liturgiegeschichte) und hinsichtlich der Förderung des liturgischen Lebens (Pastoralliturgie). Von daher mag es eher erstaunen, daß es eine Wissenschaftsgeschichte der L. bislang nicht gibt. Die L. (der vor allem von R. Guardini geprägte Begriff lehnt sich an W. Diltheys „Geisteswissenschaft" an) entsteht, sobald die Liturgie erklärungsbedürftig wird. Hier könnten als eines der frühesten Zeugnisse die Briefe des Augustinus an Ianuarius über die liturgischen Unterschiede zwischen den Kirchen genannt werden.

Der vorliegende Bd hat sich allerdings keinen Durchgang durch die gesamte Geschichte der L. vorgenommen, sondern widmet sich schwerpunktartig der L. vom Ausgang des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s, also vornehmlich in der Periode der Spätaufklärung. Die L. ist hier engstens verbunden mit der Entwicklung der Pastoraltheologie, so jedenfalls im deutschen Sprachgebiet.

Allerdings befaßt sich die umfassendste Studie von Franz Kohlschein „*Zur Geschichte der L. im katholischen deutschsprachigen Bereich*" (1–72) mit der Zeit vom Ende des 18. Jh.s bis zur Entstehung selbständiger Lehrstühle (der erste 1947 in Trier). Als 1777 das neue Fach Pastoraltheologie von Kaiserin Maria Theresia verbindlich an den Hochschulen eingeführt wurde, wird ihr auch Liturgik als Teilbereich zugeordnet. Das dokumentieren auch die ersten Lehrbücher mit eigenen liturgischen Traktaten (Pittroff, Giftschütz, Reichenberger, Amberger, Graf). Parallel entstehen auch erste Lehr- und Handbücher der Liturgik (Winter, Hnogek, Wittmann, Gehringer, Thalhofer). Vf. stellt die ihm zugänglichen Autoren bis in das 20. Jh. zusammen und präsentiert sie in unterschiedlicher Ausführlichkeit. Für die Zeit ab 1950 geht er ein auf Jungmann, Lengeling und Martimort. Für weitere Studien von Bedeutung ist, daß Vf. alle derzeit erreichbare Literatur aufführt, wobei auch die zukünftigen Aufgaben der L. erfaßt werden.

Weitere Beiträge widmen sich der L. an den Fakultäten *Mainz* (Hermann Reifenberg, 73–87), *Trier* (Andreas Heinz, 98–119) und *Bonn* (Albert Gerhards, 291–304). Untersucht werden auch für die Entwicklung der L. wichtige Autoren wie *Johann Michael Sailer* (Manfred Probst, 88–97), *Franz Xaver Schmid* (Peter Wünsche, 188–233) und *Johann Baptist Lüft* (Franz Kohlschein, 234–290). Benedikt Kranemann befaßt sich mit dem *„Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöces"* zwischen 1803 und 1820 (120–142), Walter von Arx mit dem *„Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz"* (143–187), Alfred Ehrensperger mit *Motiven und Tendenzen zur Bildung einer Gottesdienstheorie im deutschsprachigen späten Aufklärungsprotestantismus.*

So ist dieses Werk mit der Fülle seiner Einzelbeiträge zweifellos ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der L. in der Neuzeit. Es läßt sich – auch aufgrund vieler anderer Arbeiten – heute sagen, daß keine andere Epoche hinsichtlich dieser Disziplin so gut aufgearbeitet ist wie die Zeit der Aufklärung. Einen nicht geringen Anteil daran hat der Bamberger Liturgiewissenschaftler Kohlschein, der schon mehrere Forschungskolloquien dazu initiiert hat. Daß der vorliegende Bd durch mehrere Register vorzüglich erschlossen wird, ist bei einer Publikation dieser Reihe eine wohltuende Selbstverständlichkeit.

Münster Klemens Richter

Rennings, Heinrich: **Gottesdienst im Geist des Konzils.** Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform, hg. v. Martin Klöckener. – Freiburg: Herder 1995. 315 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-451-23771-7

Wichtige Aufsätze zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet des 1994 verstorbenen Leiters des Deutschen Liturgischen Instituts Trier (1985–1994) und Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Paderborn (1975–1985) Heinrich Rennings legt hier sein Schüler und Freund vor. Der Vf., nicht mehr selbst am II. Vaticanum beteiligt, gehört zu denen, die seit der Promulgation von *Sacrosanctum Concilium* 1963 diese Erneuerung aktiv mitgestaltet haben, ja er ist sicherlich einer der kompetentesten Mitwirkenden daran. Von daher dokumentiert dieser Bd ein aufschlußreiches Stück nachkonziliarer Liturgiereform.

Einleitend gibt der Hg. einen Überblick über das *pastoralliturgische Schrifttum* von Rennings (13–27; vgl. dazu die Bibliographie seiner über 400 Veröffentlichungen: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, hg. v. M. Klöckener / W. Glade, Kevelaer 1986, 432–448; M. Klöckener, Ein Leben im Dienst der Liturgie, in: LJ 45 [1995], 76–81). Die einzelnen Beiträge werden unterteilt in die Kap.: *Gottesdienst* (grundlegende Fragen), *Liturgiereform, Eucharistie, Gottesdienst im Rhythmus der Zeit, Gesang und Musik, Liturgik* (zu Aufgaben der Liturgiewissenschaft). Ein ausführliches Register erschließt die einzelnen Beiträge.

Herausgehoben seien die Beiträge zum *eucharistischen Hochgebet* (im *Kap. Eucharistie*), da Vf. Leiter der deutschsprachigen Studiengruppe zur Erstellung neuer Hochgebete war. Das hierzulande Erarbeitete stimmt nicht in allen Punkten mit dem überein, was Rom zur Struktur und zu den Elementen von Hochgebeten meint. Das gilt etwa für die Epiklese. Ein Beleg dafür ist der in einem Epilog wiedergegebene Entwurf für ein *Eucharistiegebet angesichts des Todes* (304–306). Erwähnenswert ist der *Kommentar zum Hochgebet „Versöhnung II"* (170–188), zumal R. der Autor dieses Hochgebetstextes der Weltkirche ist.

Mehr als drei Jahrzehnte nach dem Konzil beschreibt dieses Werk auch schon ein Stück Liturgiegeschichte, stellt aber zugleich Fragen an unsere heutige Praxis. Manches, was sich inzwischen in der Praxis katholischer Liturgie niedergeschlagen hat, wird von den hier in Erinnerung gerufenen Intentionen der Reform hinterfragt.

Münster Klemens Richter

Vollmer, Thomas: **Agenda Coloniensis.** Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien. Regensburg: F. Pustet 1994. 473 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 10), kart. DM 76,00 ISBN: 3-7917-1412-0

In einer vor etwa 15 Jahren erstellten Übersicht (vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft 22 [1980] 30–92, hier 41) heißt es betr. Köln, daß dort „einige Bereiche der Liturgie . . . noch ausführlicher Erforschung harren", wobei unter anderem das Rituale genannt ist. Es freut den Autor des damaligen Beitrags und Rez. der vorliegenden Besprechung, daß gerade auf diesem Gebiet nunmehr wenigstens ein Teilbereich, den der Buchtitel mit „sakramentliche Feiern" umschreibt, bearbeitet vorliegt. Besagte Bezeichnung ist dabei differenziert zu verstehen. Behandlung erfahren nämlich folgende Feiern: Taufe, Firmung, Buße (Beichte), Kommunionspendung (in der Kirche und Hauskommunion), Krankensalbung, Trauung (samt verschiedenen damit zusammenhängenden Formularen) sowie das Begräbnis, und dies primär seit dem Übergang zu Druckausgaben im Kölner Sprengel um 1482.

Zum Vergleich werden das *Rituale Romanum* und vor allem nordwestdeutsche Bistümer herangezogen. Wiewohl der Autor mit Recht sagt (40), daß es den Rahmen seiner Arbeit (Diss.) sprengen würde, den ganzen Bestand der Kölner Agenden zu behandeln, hätte eine etwas detailliertere Übersicht zum Gesamtinhalt der einzelnen Bücher (u. a. Instruktionen, Sakramentalien) nicht geschadet bzw. weitere Untersuchungen anregen können.

Nach Skizzierung des Erforschungsstandes der Kölner Editionen und Umschreibung des Projektes (mit Exkurs zum Begriff „Agende") wird im *ersten Hauptteil* die *„Geschichte der gedruckten Kölner Ritualien"* vorgestellt. Dabei dürfen die (mit unterschiedlichen Titeln bedachten) *„Vigiliae defunctorum"* nicht übersehen werden, weil sie lange Zeit für das Begräbnis (samt *Officium defunctorum*, d. h. Stundengebet) zuständig waren. Vermerkt sei, daß es hinsichtlich der Datierung oder Zuweisung von Inkunabeln, die weder Fertigungsjahr noch Drucker bzw. Druckort nennen, oder in denen Blätter fehlen (vgl. z. B. S. 52; 64 mit Anm. 8f; dort ebenfalls bzgl. Mainzer *Vigiliae mortuorum* „um 1490"), auch bei Liturgica kaum möglich ist, in jedem Fall „das letzte Wort" zu sprechen.

Die mit der Thematik zusammenhängende stattliche Zahl der älteren Quellen zeigt, daß man im Kölner Erzbistum Revisionen gegenüber zwar aufgeschlossen war, insgesamt jedoch sehr traditionsanhänglich blieb. Deshalb ist glücklicherweise auch erst der Bd von 1720 leicht ans *Rituale Romanum* (von 1614) angeglichen, wiewohl letzteres schon zuvor als erlaubt galt. Doch schließlich beendet das halboffizielle *Manuale* des Jahres 1887 hier ebenfalls

die Geschichte der eigenständigen Agenden (150); übrig bleibt ein römisch approbiertes „Ritualeproprium". Im Rahmen der „Liturgischen Bewegung" zwischen den beiden Weltkriegen wird der schon oft erhobenen Forderung nach volkssprachlichen Partien endlich stärkerer Erfolg beschieden. Die Einführung der *Collectio Rituum* für alle deutschen Bistümer von 1950 markiert auch für Köln eine weitere Etappe.

Im *zweiten Hauptteil* geht es darum, das „Profil" der genannten Einzelfeiern vom Ende des 15. bis zur Mitte des 20. Jh.s vor dem Hintergrund benachbarter Sprengel und Roms detailliert herauszuarbeiten (189).

Bei der *Taufe* zeigt sich von der ersten Druckagende bis zur *Collectio Rituum* des Jahres 1900, welche den römischen Ritus vorschrieb, eine markante Stabilität. Die anfangs vorrangige Immersionstaufe ist in der Kölner Edition von 1614 nicht mehr als Möglichkeit genannt, das Reichen von „Täuflingswein" wurde dagegen wohl noch im 19. Jh. praktiziert (239; 242f). Volkssprachliche Elemente sind in den frühen Bden bescheiden, weiten sich im ganzen gesehen später aber aus, seit 1614 begegnet uns eine ausgeführte deutsche Ansprache. Zur *Firmung* werden nur einige Instruktionen geboten, ein spezieller Ritus zur Abnahme der Firmbinde findet sich erstmals 1614. Für den Bereich *Buße/Versöhnung* treffen wir ebenfalls seit 1614 verschiedene Informationen betreffs Spender und Empfänger, den Ort des Vollzuges, dazu die Lossprechungsformel; ein ausführlicher *Ordo administrandi* nebst dazugehörigen Beigaben steht erstmals im 1720er Druck. Die in den Ordnungen der Hauskommunion und Krankensalbung von 1614 bis 1720 vorhandenen Modellansprachen, welche zu gewissenhafter Beichte anregen sollen, sind geprägt von zeitgenössischer Auffassung dieses Sakramentes. Bezüglich der *Eucharistie* bieten die Agenden seit 1614 entsprechendes Material. Es handelt sich einmal um Instruktionen, anderseits um Ordnungen zur Spendung der Kommunion in der Kirche (innerhalb und außerhalb der Messe) sowie der Hauskommunion. Auffällig im Vergleich zu anderen Bistümern ist die stärkere Reserve gegenüber volkssprachlichen Bestandteilen. In einem interessanten Exkurs behandelt der Vf. den *„Brauch des Ablutionsweines im Erzbistum Köln"* (280–284).

Die *Krankensalbung* begegnet uns durchgängig seit 1482, und sie bleibt inhaltlich ziemlich konstant; eine Modellansprache steht erstmals im 1614er Buch. Im Laufe der Zeit werden mit der Feier zusammenhängende Elemente nebst Informationen ergänzt. Etwas unglücklich ist der in der Diss. mehrmals vorkommende Ausdruck „Sterbesakramente" (z. B. 311; 332: drei Sterbesakramente; 339) – die doch dem „ewigen Leben" dienen sollen! Für die Ölsalbungen hat man sieben Stellen vorgesehen, erwähnenswert sind die Kölner Heiligen in der Litanei sowie deutsche Texte. Die Kritik des Vf.s (330, Anm. 224) an einer Feststellung von H. Reifenberg hinsichtlich der 1480er Mainzer Krankensalbung schießt daneben. Der besagte Satzteil (von Reifenberg): „die Konzeption ist jedoch in diesem Mainzer Rituale neu" bezieht sich nämlich auf den Gesamtkomplex der genannten Segenswünsche, nicht nur auf den von V. angesprochenen Text „Propitiare" (der im Mainzer Rituale zudem mancherlei Variationen gegenüber dem Pontificale Romano-Germanicum aufweist). Von besonderem Eigengewicht des Kölner Bestandes ist das *Begräbnis*; der anfangs primär dafür zuständige Buchtyp *„Vigiliae defunctorum"* wurde bis ins 19. Jh. verwendet. In einem „Rituale" finden wir die Bestattungsordnung erstmals 1674. Den an sich schon recht umfangreichen Ablauf (Stundengebet; Messe; Commendatio; Begräbnis) hat man bei der Bestattung von Priestern zudem noch durch detaillierte Sonderriten bereichert. Der Brauch, bei einer solchen Feier einen Kelch (vielfach aus Wachs) auf die Brust des verstorbenen Priesters zu stellen, ist auch ikonographisch von Interesse (Grabplatten u. ä.). Im 17. Jh. scheint sich laut Vf. (389) beim Begräbnis eine verwirrende Vielfalt angebahnt zu haben, schließlich wird es mehr und mehr dem *Rituale Romanum* angeglichen, behält aber auch noch 1929 Eigenbestandteile. Ein spezielles Kinderbegräbnis erscheint erstmals 1720. Die *Trauung* findet sich bereits im ersten Druckrituale. Anfangs ist die Ordnung sehr schlicht, und auch später fällt die Zurückhaltung gegenüber zeichenhaften Elementen auf; verbale Bestandteile überwiegen. Insgesamt bleibt die Feier stark im Strom der eigenen Tradition. Daß der in Deutschland weitverbreitete „Brauttorvermählungsritus" in Köln üblich war, bezweifelt V. (393f; 448). In einzelnen Ausgaben sind an zusätzlichen Materialien verschiedene Instruktionen sowie folgende Formulare vorhanden: Verlobung; Einführung der Braut zur Trauung; Erstkirchgang der Frau (nach der Trauung); Muttersegen; Jubelhochzeit; Zweitehe. Deutsche Bestandteile hat man in den jüngeren Agenden angereichert.

Überblicken wir die Einzeldaten, so bestätigt sich, daß die Kölner Ritualien bei der Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern betont eigengeprägt und dabei traditionsbeständig waren sowie mancherlei Eigengut besitzen. Eine erste hoheitliche Approbation erscheint in der *Agenda Coloniensis* von 1614. Dieses Faktum sowie das Fehlen „erkennbarer" oberhirtlicher Mitwirkung ist jedoch nicht unbedingt Hinweis auf deren mangelndes Interesse, wie der Vf. meint (450). Es vermag vielmehr nämlich ebenso positiv zu zeigen, daß die Hierarchisierung noch nicht auf die Spitze getrieben ist, und paßt gleichzeitig zu dem ebenfalls bei den Sakramentenordnungen anzutreffenden nachhaltigen Traditionsbewußtsein (im „guten" Sinn). Auch an anderen Stellen kann man hinsichtlich mancher von heutiger Sicht her angestellter Interpretationen des Vf.s anderer Meinung sein. Etwa beim „Ort" des Trauungsaktes: Warum ist dieser, wenn am „Altar" begangen, „fortgeschrittener" zu bewerten (so Vf. 451) als in sonstigen Sprengeln, wo er im Umfeld vom „Kirchenportal" (d. h. *„In facie ecclesiae"*) erfolgt – etwa mit anschließendem Gebet nebst Segen im Gotteshaus? Im übrigen hat die Arbeit freilich großes Lob verdient. Sie ist einsichtig gegliedert, verständlich geschrieben, sehr materialreich, durch übersichtliche Tabellen ergänzt und nach den Hauptkap.n sowie am Ende mit jeweils eigenen, zur Groborientierung nützlichen Zusammenfassungen versehen. Den brauchbaren Registern (Personen; Orte; Initien) hätte man freilich ein weiteres Verzeichnis „Sachen" gewünscht. Insgesamt stellt die Arbeit eine schon lange notwendige und wichtige Bereicherung der Liturgiegeschichte dar, die zur Nachahmung empfohlen werden kann.

Mainz Hermann Reifenberg

Kirchenrecht

Gehr, Josef: **Die Bewertung des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht gemäß can. 1536 § 2 CIC/1983**, hg. v. Winfried Aymans / Karl Th. Geringer / Heribert Schmitz. – St. Ottilien: EOS 1994. XXIV, 104 S. (Dissertationen, Kanonistische Reihe, Bd 12), brosch. DM 24,00 ISBN: 3–88096–922–1

Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um den Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen hat der Dekan der Rota Romana, Mario F. Pompedda, erstmals im Jahre 1987, dann erneut 1994 die These publiziert, es könne den Fall eigentlich nicht geben, in dem ein Mensch im Gewissen von der Nichtigkeit seiner ersten Ehe überzeugt sei, er eine Nichtigerklärung durch ein Kirchengericht mangels Beweises aber nicht erreichen könne.[1] Und das, obwohl Papst Johannes Paul II. diesen Fall in seinem Schreiben *„Familiaris Consortio"* (Nr. 84) angedeutet hat. Basis für Pompeddas These ist can. 1536 § 2 des geltenden Codex, der anordnet, daß das gerichtliche Geständnis und andere Parteierklärungen zu voller Beweiskraft geführt werden können, wenn andere Elemente hinzutreten, die sie gänzlich bekräftigen. Es soll ein Ehenichtigkeitsurteil aufgrund der Aussagen der Parteien auch ohne Zeugen normal sein. Die Beschäftigung mit diesem Thema ist also überaus aktuell.

Nach *Vorwort, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis* erörtert Vf. in seiner Münchner Lizentiats-Diss. im *ersten Teil das gerichtliche Geständnis und die Parteierklärung vor Gericht*, wozu er das Umfeld klärt: Parteibegriff, prozessuale Rollenfähigkeit, Parteivertreter, Begriff des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht, sprachliche Fragen. Der *zweite Teil* befaßt sich mit der *Bewertung des Geständnisses und der Parteierklärung* i. S. d. can. 1536 § 2 CIC, und zwar zuerst mit der Bewertung als Beweismittel, dann mit der Bewertung der Beweiskraft und der Ergänzung der Beweiskraft. Eine *Zusammenfassung* referiert das Ergebnis.

Die vorgelegte Studie stellt eine sehr gründliche Auseinandersetzung mit einer in der kanonistischen Doktrin nicht voll ausgearbeiteten Materie dar. Vf. hat alle Aspekte der Problematik, soweit sie das positive Recht nicht überschreiten, angesprochen und unterscheidend behandelt. Dabei hat er mit Begriffen gerungen, für die es keine zwingende Deutung gibt: *probationes* und *adiuncta, elementa, adminicula* und *indicia*. Er macht auch eine Unterscheidung zwischen Beweiskraftergänzung und Beweiskraftbemessung, aber ein klares System entdecke ich darin nicht. So faßt er unter die *„elementa"* – abweichend von meiner dazu fixierten Meinung – nicht nur Daten, die die Parteierklärungen in ihrem Wert bekräftigen (Glaubwürdigkeitszeugen und -zeugnisse), sondern auch Beweisbeiträge wie außergerichtliche Aussagen und Erklärungen sowie „kodikarische Beweismittel". Es ist mir nicht gelungen, in dem Geflecht referierter Meinungen (und der z. T. nötigen Kritik daran) und eigener Ausführungen eine klare Linie zu finden. Ich würde die von Vf. angesprochenen Unterscheidungen so auswerten: Der Codex differenziert zwischen Beweismitteln, d. h. Daten, die das Wissen des Richters um einen Sachverhalt begründen (Ebene des Beweisinhaltes), und Beweisstützen, die die Verläßlichkeit der Beweismittel sichern (Ebene des Beweiswertes). Die Aussage einer Partei, sie habe die Unauflöslichkeit der Ehe ausgeschlossen, ist danach ein Beweismittel; der Nachweis eines dafür gegebenen Motivs und der Glaubwürdigkeit der Partei sind dagegen Beweisstützen. Die Aussage eines Zeugen, die Partei habe sich zu gegebener Zeit gegen die Unauflöslichkeit der Ehe geäußert, ist ein Beweismittel, während sein Bericht über die Umstände, die zu dieser Äußerung geführt haben, eine Beweisstütze ist. Neu an der Regelung des can. 1536 § 2 ist, daß der Gesetzgeber es auf der Ebene des Beweisinhaltes mit der Aussage einer oder beider Parteien genug sein lassen will, *wenn* auf der Ebene des Beweiswertes hinreichende Daten vorliegen, die den Richter zu einer vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit über die Richtigkeit des Beweisinhaltes bringen. Diese Struktur und dieser Wandel – das alte Recht betrachtete die Parteiaussagen nicht als Beweismittel und verbot im Eheprozeßrecht ausdrücklich die Begründung der Nichtigerklärung mit allein diesem inhaltlichen Prozeßbeitrag – werden in der vorgelegten Arbeit nicht durchsichtig genug.

[1] Fundorte: Osservatore Romano 13. 9. 1987; ebd. 18. 11. 1994; ausführlich in wissenschaftlicher Fassung in: Ius Ecclesiae 5 (1993), 437–468.

Die Ausstellungen halten sich in Grenzen. Bei der Erörterung des „unfachlichen Gebrauchs" des Begriffs der *„confessio"* in der Rota-Rechtsprechung entgeht dem Vf. die Pointe: Nicht die abweichende Interessenlage des Eheprozesses gab den Ausschlag für diesen (fortdauernden) Gebrauch, sondern das Fehlen des Klagerechtes bei der die Nichtigkeit schuldhaft verursachenden Partei nach can. 1971 § 1, 1° CIC/1917 und Art. 37 § 1 EPO. Es ist mühsam, die Bedeutung der Abkürzungen *EPO* und *IPO* herauszufinden, wenn man im Abkürzungsverzeichnis nicht zum Ergebnis kommt, ohne das Quellenverzeichnis zu konsultieren, das dann noch nicht einmal erklärt, welche Wörter *EPO* und *IPO* abkürzen. Gestört haben mich die (zehn) lehrerhaft wirkenden Hinweise („[sic!]") in Zitaten, die offenbar die Verantwortung des Vf.s für darin seiner Meinung nach entdeckte Fehler ausschließen sollen. Wenn auch zu begrüßen ist, daß die vorgelegte Studie sorgfältig (wenn auch nicht vollkommen fehlerfrei) korrigiert ist, ist doch die Beanstandung von richtigen Texten (66 Anm. 146) peinlich und der Hinweis darauf, daß Vf. *„judicialis"* oder *„jus"* anscheinend lieber mit „i" geschrieben sehen würde (52 Anm. 83), schlicht überflüssig.

Hervorzuheben ist die aufmerksame und genaue Verarbeitung von Literatur und der kritische Umgang mit den vorgefundenen Meinungen, der mir durchaus Anlaß gibt zur Korrektur einzelner Punkte meiner prozeßrechtlichen Arbeiten, wenn nicht sogar den Anstoß zu einer systematischeren Durchdringung der Beweisfragen im CIC.

Die Darstellung ist insgesamt zu speziell, um für eine Kritik oder eine Bestätigung der Thesen Pompeddas unmittelbar hilfreich zu sein. Insbesondere hat Vf., wie oben schon angedeutet, nicht hinter die Fassade des Textes geschaut, und so ist ihm der kirchliche Sinneswandel im Umgang mit dem Wahrheitsanspruch des Eheprozesses nicht zum Thema geworden, der sich in den Äußerungen Pompeddas ebenso spiegelt wie in einer Ansprache des Papstes an die Rota (Osservatore Romano 11. 2. 1995). So trägt die in prozeßrechtlicher Hinsicht anregende Studie allenfalls indirekt dazu bei, berechtigte Hoffnungen, die sich auf diese Äußerungen stützen, von trügerischen zu unterscheiden.

Münster Klaus Lüdicke

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. Zweite, grundlegend neubearb. Aufl. XLV, 1150 S., Ln DM 79,00 ISBN: 3-428-08031-9

Der erste Bd des renommierten Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, einzig in seiner Art, liegt in einer „grundlegend neubearbeiteten" Aufl. vor. In die Herausgeberschaft ist an Stelle der beiden verstorbenen Juristen Scheuner und Friesenhahn nunmehr Dietrich Pirson eingetreten, während der unermüdliche Joseph Listl die Chance der Zweitaufl. mit gewohnter Souveränität in die Hand nahm. Der Vergleich zeigt, daß das Werk in der Anlage sich nur wenig verändert hat, jedoch an Umfang beträchtlich gewachsen ist. Das Staatskirchenrecht hat sich seit dem Erscheinen der ersten Aufl. weiterentwickelt, die Vereinigung der beiden deutschen Staaten hat weitere Problemfelder erschlossen, und gewisse Gegenstände riefen nach der Meinung mancher Benutzer nach einer Erst- oder Neubearbeitung.

Das Werk ist in Abschnitte und Paragraphen eingeteilt. Der erste Abschnitt ist überschrieben: *„Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche"*. Dietrich Pirson sucht die *geschichtlichen Wurzeln* des deutschen Staatskirchenrechts auf. Eine derartige Einführung ist in den deutschen Verhältnissen unerläßlich, weil sich die heutige Rechtslage überhaupt erst aus der Vergangenheit verstehen läßt. Wir haben in Deutschland keine systematisch angelegte und planmäßig verwirklichte Kodifikation des gesamten Staatskirchenrechts. Dieses Recht ist gewachsen, nicht gemacht worden. Im besonderen ist das Nebeneinander von Reichsrecht und Territorialrecht für die deutschen Verhältnisse charakteristisch. Bei der Entstehung des neuzeitlichen Staatskirchenrechts (4) hätte die Bedeutung der Reformation erwähnt werden müssen. Auf katholischer Seite sind, wie Pirson selbst ausführt (5), die Vorbehalte gegen die staatliche Allzuständigkeit niemals aufgegeben worden. Weiter unten (13f) wird der Unterschied zwischen protestantischen und katholischen Staaten zwar erwähnt, aber nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit herausgearbeitet. Weitläufig verbreitet sich Pirson über die zu Schlüsselbegriffen werdenden Ausdrücke *ius circa sacra* und *ius in sacra*. Es bereitete sich die Erkenntnis vor, daß staatliche Vorschriften über (äußere) kirchliche Verhältnisse von anderer Qualität sind als kirchliche Bestimmungen über ihren eigenen Gegenstand. Im 19. Jh. erfolgte dann der Durchbruch, als die kirchliche Selbstverwaltung Eingang in Verfassungstexte fand. Das Prinzip wurde jedoch in der Praxis häufig verletzt. Die Grundsätze des Vorrangs der staatlichen Gesetzgebung und der Allzuständigkeit derselben blieben uneingeschränkt erhalten. Zum Instrument staatlicher Kirchenaufsicht, dem *recursus ab abusu* (20), hätte vielleicht angemerkt werden können, daß darin der Anspruch liegt, der Staat verstehe besser als die Kirche, was *usus* und was *abusus* ist, und daß damit der Eingriff in die Lehre offenkundig wird. Wenn sich aber der Staat erst einmal das Urteil über die Lehre anmaßt, dann ist ihm bei anderen Gegenständen, wie z. B. bei der Stellenbesetzung, eine Schranke nicht zu setzen.

Von großer Tragweite war die im 19. Jh. üblich werdende Qualifizierung der Kirchen als öffentliche Körperschaften. Richtig weist P. auf die gefährliche Verfremdung der örtlichen Kirchenverbände durch diesen Begriff hin (27). Im protestantischen Bereich hat sich die Einrichtung der Konsistorien, die vom Staat des 16. Jh.s geschaffen wurde, bis in die Gegenwart erhalten. Das kirchliche Amt wurde hier in Anlehnung an die staatliche Konzeption gestaltet. Umsichtig beschreibt P. die mannigfachen staatlichen Interventionen bei Besetzung kirchlicher Stellen. Bei dem dornenreichen Problem der kirchlichen Finanzen übersieht er, daß Säkularisationen nicht nur den Staaten und ihren Dynastien zugute kommen sollten, sondern auch zur Befriedigung einer beträchtlichen Schicht von adligen bzw. bürgerlichen Interessenten dienten (37). Die religiösen Bewegungen des 16. Jh.s in die „Ursachenkette" einfügen zu wollen, die zur individuellen Religionsfreiheit führte (39f), ist nicht möglich. Es waren staatliche Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten, die hier wirksam waren. Unzutreffend sind auch die Motive des preußischen Staates beim staatlichen Mischehenrecht wiedergegeben (42f). Dieses Recht stand im Dienst der Vermehrung der protestantischen Bevölkerung und der entsprechenden Schwächung der katholischen Kirche. Anschließend befaßt sich Pirson mit den sog. *res mixtae*, ohne in eine nähere Entfaltung dieses kontroversen Begriffes einzutreten.

Axel von Campenhausen schreibt im folgenden Beitrag über das *Verhältnis des heutigen Verfassungsstaates zur Religion*. Im Eingang macht er die wichtige Bemerkung, daß die geschichtliche Verhaftung von Positionen des deutschen Staatskirchenrechts in einer Zeit, die wenig historischen Sinn hat, besondere Schwierigkeiten mit sich bringt (48f). Er zeigt dann auf, daß der Staat lediglich Rahmenbestimmungen für religiöse Phänomene zur Verfügung stellen kann, daß es ihm aber versagt ist, festzulegen, welches die eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften sind.

Beachtlich ist, was C. betreffend der Auslegung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen vorträgt (52ff). Die Versuche, sie von einem (einzigen) Axiom aus zu interpretieren, sind rechts- und sachfremd, sterben aber deswegen nicht aus. Man wird C. zustimmen, wenn er einen Interpretationswandel infolge veränderter Verfassungs- und Bewußtseinslage für zulässig hält (56f). Richtig ist auch die Warnung vor der Methode, bestimmte Grundsätze der Verfassung (und ihrer Auslegung) vorausgehen zu lassen, statt ihren Inhalt und ihre Reichweite aus der Verfassung abzulesen; sie gilt auch gegenüber dem Grundsatz der Religionsfreiheit, so fundamental er sein mag (58). Bei der Behandlung der negativen Religionsfreiheit bemerkt C. richtig, daß sie nicht zu einer Bevorzugung der Religionslosigkeit führen darf (62). Ebenso zutreffend ist seine Einwendung gegen die unbesehene Übernahme von „Versatzstücken" des Trennungssystems des einen Landes in ein anderes (63). Es gibt nämlich so viele Trennungssysteme wie Länder. Der Begriff der Trennung ist jeweils aus der Zusammenschau der Einzelbestimmungen zu erheben. C. führt anschließend einige Trennungsmodelle vor. Die Lage in Frankreich beurteile ich weniger günstig als er (68). In Deutschland dient die Trennung von Staat und Kirche dem Zweck, die Unabhängigkeit beider Mächte zu verbürgen. Auch beim Begriff der Parität warnt C. mit Recht davor, unter Überhöhung eines bestimmten Gesichtspunktes die Egalisierung der Religionsgemeinschaften mit einhergehender Mißachtung des materiellen Verfassungsrechtes zu betreiben (76). Schließlich ist auch bei dem (von der Lehre herausgearbeiteten) Prinzip der Neutralität des Staates der Hinweis berechtigt, daß es nicht mit Indifferenz gleichbedeutend ist (78). Wohl aber verbietet es dem Staat und seinen Amtsträgern z. B., die Besetzung kirchlicher Ämter (auch) mit Frauen zu fordern, wie dies in letzter Zeit gelegentlich geschehen ist.

Hans Maier wendet sich den *politischen und gesellschaftlichen Grundlagen von Staat und Kirche* in der Bundesrepublik Deutschland zu. Er schildert zunächst die Wiederherstellung der öffentlichen Position der Kirchen nach dem Zusammenbruch von 1945. Neue Bestimmungen traten vergleichsweise wenig auf, wohl aber eine neue Interpretation der alten. Dabei hatten protestantische Gelehrte eindeutig das Übergewicht. Auch im Abschluß von Kirchenverträgen ging der Protestantismus voran. Die starke Politisierung des Protestantismus und das vermehrte Auftreten prostestantischer Kirchenfunktionäre in der Politik verbannt M. in eine Anmerkung (88, Anm. 8). Ihm ist ein feines Sensorium für die realen Veränderungen der Religion und der Religiosität in der Gesellschaft und in den Individuen zu eigen.

Ebenso hat er den Blick für den Substanzverlust in den Kirchen. Seit den sechziger Jahren sieht M. richtig einen Wandel in Gesellschaft und Politik vor sich gehen. Er spricht aus, daß die christlichen Kräfte erkennbar schwächer wurden und damit die Gefahr heraufbeschworen wurde, daß „die Decke der Verfassungsgarantien" (94) reißen könnte. Die Kritik an den Kirchen und die Polemik gegen die Kirchen wuchsen an. „Die gewandelte öffentliche Stimmung wirkte auf die Auslegung", aber auch auf die Normen „zurück" (95). Die immer offenkundiger werdende innere Zersetzung in den Kirchen stand stetig mehr im Widerspruch zu ihren rechtlichen Sicherungen. Treffend stellt M. fest: „Der Glaube füllte den Mantel der Institutionen nicht mehr aus" (95). Richtig beobachtet ist die Abdrängung der Kirche in eine Fülle sozialer Dienste und politischer Zwecke an Stelle der primären religiös-sittlichen Auf-

gabe. Die Kirche als religiöse Institution wurde auch immer mehr aus dem Alltag der Menschen verdrängt (100). Damit einher ging ihr Prestigeverlust.

Paul Mikat setzt an, das *Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche* in breiter Weise darzustellen. Nach einleitenden Bemerkungen kommt er auf die politische Herrschaft in der Sicht des NT zu sprechen. Mir ist die sachte Polemik gegen das naturrechtliche Denken und seine Entgegensetzung zum biblischen Zeugnis nicht verständlich. Denn einmal ist das Naturrecht inhaltlich in der Offenbarung enthalten, und zum anderen gibt es das Zeugnis des Neuen Testamentes stets nur als ausgelegtes, d. h. zusammen mit der Tradition. Noetisch ist die Tradition sogar der Bibel vorgeordnet. Ich kann nicht annehmen, daß M. den einzelnen Exegeten oder die bekanntesten Vertreter der Zunft zu Autoritäten für das katholische Staat-Kirche-Verhältnis machen will. Gerade das Unzureichende der einzelnen Aussagen des NT zu diesem Thema ist ja der Grund, weshalb sich die Tradition seiner in so starkem Maße angenommen hat. Den Ausführungen über den ntl. Befund kann ich im wesentlichen zustimmen.

Der richtige Satz: „Diese Pflicht zum Gebet für den Staat ist unabhängig von einer bestimmten Staatsform" (125) sei vor allem den Kritikern des Verhaltens der katholischen Kirche im Dritten Reich aus den Reihen der Staatsrechtler ins Gedächtnis gerufen. Mit manchen Bemerkungen M.s zur geschichtlichen Dimension der katholischen Lehre vom Staat-Kirche-Verhältnis kann ich mich nicht einverstanden erklären. Was ist eine „echte Dualität der Ordnungen", die M. im Altertum und Mittelalter vermißt (126f)? Wieso ist das Einheitsdenken in den „Stürmen der Reformation" zerbrochen (127)? Wo war mehr „Einheit" als im konfessionellen Staat des 16. und 17. Jh.s? Ebensowenig ist M. im Recht, wenn er behauptet, der Begriff der *potestas indirecta* verkenne das geistliche Wesen der kirchlichen Vollmacht (130). Der Kern der darin enthaltenen Lehre, daß nämlich die kirchliche Verkündigung *ratione peccati* das staatliche Wirken zu beurteilen hat, ist vielmehr zeitlos gültig. Darin liegt auch die Antwort auf die Frage, die M. bei Leo XIII. nicht beantwortet findet (133).

Mit besonderer Sympathie wendet er sich den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Zuordnung von Kirche und Staat zu. M. betont wiederholt, daß das Konzil sich der ganzen Erde zugewandt hat, arbeitet aber nicht den Widerspruch heraus, der darin besteht, daß es im wesentlichen mit dem liberal-demokratischen Staat rechnet, der nur in einem Bruchteil der Weltbevölkerung verwirklicht ist. Die Unterscheidung eines Handelns des Christen als Staatsbürger und als Glied der Kirche (138f) ist unhaltbar. Auch als Staatsbürger bleibt der Christ Glied der Kirche und hat sich als solcher zu verhalten.

Im letzten Abschnitt seines Beitrags befaßt sich M. mit dem Verhältnis von Kirche und Staat im CIC/1983. Er geht dabei die einzelnen Rechtsgebiete nacheinander durch und vermerkt ebenso bestehende Kontinuität wie eingetretene Änderungen. Manche Fragen bleiben offen. Man wüßte gern, was „sozialimmanente" Begründungen für die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche bedeuten (117) und in welcher Beziehung sie zu den aus Offenbarung und Schöpfungsordnung stammenden stehen. Ebenso erführe man gern, was der von M. belobigte „Dialog" der Kirche bisher anderes gebracht hat als Unsicherheit und Verwirrung.

Martin Heckel stellt anschließend *Kirche und Staat nach evangelischem Verständnis* dar. Die stilistisch und inhaltlich brillante Abhandlung ist ebenso loyal wie kritisch. Dabei kommt er im Text mit einem Minimum von Belegen aus, bringt allerdings am Schluß seines Beitrags eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur. H. setzt mit einer schonungslosen Bestandsaufnahme des Verhältnisses von Protestanten und Staat der Bundesrepublik ein, die ich mit völliger Zustimmung (und teilweise erforderlicher Übertragung auf den katholischen Bereich) lese. Er argumentiert auf hohem Niveau und mit souveräner Beherrschung des gesamten Materials und verschließt sich keiner von ihm erkannten Bedrohung der Kirche, vor allem nicht „der Auszehrung ihres geistlichen Gehalts" (172). Bei aller Schärfe der Diagnose wird H. niemals einseitig oder ungerecht. Die sich über viele Seiten hinziehende Schilderung des Ist-Standes im deutschen Protestantismus liefert die Grundlage für die Betrachtung der Auswirkungen derselben auf das Staatskirchenrecht. Ganz richtig hebt er hervor, daß der Staat von der Kirche Berechenbarkeit erwartet, wozu vor allem Beachtung der eigenen innerkirchlichen Ordnung gehört (175). Die Angewiesenheit der protestantischen Kirchen auf die „Ergebnisse", die ihre Theologen aus der jeweiligen Interpretation des NT gewannen, erklärt die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Konzeptionen des Staat-Kirche-Verhältnisses. Gleichzeitig wird deutlich, daß das alleinige Abstellen auf die „Schrift" in keiner Weise eine Schutzwehr gegen wechselnde ideologische Einflüsse ist (176ff). Die Zwei-Reiche-Lehre und die Königsherrschaft Christi gerieten gegenüber fremden Elementen bei der Begründung und im Ausbau des Staat-Kirche-Verhältnisses regelmäßig in das Hintertreffen. Die „Schriftgemäßheit" als Kriterium der „Kirchlichkeit" von (kirchlichen) Äußerungen ist zweifellos ein ernstzunehmender formaler Maßstab (192ff); nur ruft er die Frage wach, wer im Zweifelsfalle darüber entscheidet. Dazu tritt die von H. richtig bemerkte Äquivokation zahlreicher Begriffe (196f). In den folgenden Gegensatzpaaren ist besonders auf die Unterscheidung der Freiheit im Sinne des Evangeliums und des säkularen Staates hinzuweisen (200f). Hier wäre (aus katholischer Sicht) der Begriff der Religionsfreiheit, wie ihn das Konzil verwendet, auf den Prüfstand zu rufen. Abschließend muß zu H.s Beitrag festgestellt werden, daß er eine systematische Darstellung einer etwaigen verbindlichen evangelischen Lehre betreffend das Verhältnis von Staat und Kirche weder sein will noch sein kann.

Der zweite Abschnitt des Bdes, „*Rechtsquellen*" überschrieben, wird eingeleitet durch Peter Baduras Abhandlung über die *verfassungsrechtlichen Grundlagen* des Staatskirchenrechts. Die Verfassung ist prinzipiell der Rechtsgrund des Staatskirchenrechts. Das Bonner Grundgesetz bietet dem Staatskirchenrecht der Länder einen Rahmen. Es garantiert vor allem Religionsfreiheit und Selbständigkeit der Religionsgemeinschaften. Die dazu in Korrelation stehende „Neutralität" des Staates ist weder mit Wertrelativismus noch mit Indifferenz gleichzusetzen; denn er hat im Grundgesetz materiale Wertentscheidungen getroffen (224). Außerdem hat er zu seiner Existenz Bürger nötig, die sittlich zu handeln gelernt haben und gewillt sind.

B. geht dann auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung und des Bonner Grundgesetzes ein. Von großem Gewicht war die in Weimar getroffene Entscheidung für die Grundsatzgesetzgebung des Reiches auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts und für die Aufnahme von Normen des Staatskirchenrechts in die Verfassung selbst. B. schildert dann die wichtigsten Weimarer Normen, wobei er sich an die herrschende Lehre hält. Bezüglich der Inkorporation des Weimarer Staatskirchenrechts in das Bonner Grundgesetz gibt er einen instruktiven Überblick über den Hergang derselben. Der veränderte Zusammenhang, in den die Religionsbestimmungen eingebettet sind, bedingt ein anderes Verständnis, wie Heinrich von Brentano bereits damals feststellte (239f). B. legt sorgfältig den Bereich eigener Gestaltungsmacht der Religionsgemeinschaften dar, regelmäßig unter Bezugnahme auf Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts.

Anschließend geht er auf das Staatskirchenrecht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland ein. Hier sind besonders aufschlußreich die (freilich knappen) Bemerkungen über die neuen Länder (248f). Zum Schluß unterstreicht B. noch einmal die unveränderte Bedeutung von Religionsbestimmungen, die für das gesamte Bundesgebiet gelten, und weist auf die Rolle des Bundesverfassungsgerichtes für Ausbildung und Fortbildung des Staatskirchenrechts hin.

Alexander Hollerbach beschreibt anschließend die *vertragsrechtlichen Grundlagen des deutschen Staatskirchenrechts*. Es ist ja eine Eigenart dieses Rechts, daß es ein dichtes Geflecht vereinbarter Normen kennt. H. behandelt im Eingang seines gediegenen Beitrags terminologische Fragen, die alles andere als irrelevant sind (254). Er stellt dann knapp die Entwicklung des Vertragskirchenrechts bis zur Gegenwart dar. Daß das Reichskonkordat abgeschlossen worden sei, „als die nationalsozialistische Revolution die Weimarer Verfassungsordnung schon aus den Angeln gehoben hatte" (255), ist mir neu und nicht mit Grundlage, Zustandekommen und Text des Vertrags zu vereinbaren. Von einer „neuen, ideologisch fundierten Staatskirchenhoheit" (256) konnte 1933 noch nicht die Rede sein. Bei der Darstellung der evangelischen Kirchenverträge der Nachkriegszeit vermisse ich eine Erklärung des überraschend weiten Entgegenkommens vor allem sozialistisch regierter Länder. Daß Hessen mit den beiden Verträgen von 1963 und 1974 „praktisch sein Landeskonkordat" habe (261), ist zumindest sprachlich anfechtbar; denn Hessen hat sich so entschieden wie wenige Länder geweigert, mit dem Heiligen Stuhl zu paktieren. Ausführlich geht H. auf den Zustand in den neuen Ländern der Bundesrepublik ein. Diese sind in die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes eingetreten. Gleichzeitig begann eine Periode neuer Vertragsabschlüsse. H. sieht richtig die Zukunft des Vertragskirchenrechtes an die von den Kirchen entfaltete innere Kraft gebunden (266).

Im zweiten Teil seiner Darstellung geht er auf die normative Grundlegung des Vertragskirchenrechts ein. Er lehnt den Begriff der Koordination, als rechtliche Gleichrangigkeit verstanden, ab, liest jedoch richtig aus dem Grundgesetz die grundsätzliche Zulässigkeit vertraglicher Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche heraus. Eine allgemeine Pflicht dazu existiert nicht; allerdings kann es Einzelfälle geben, in denen eine Regelung nur durch Vereinbarung gefunden werden kann (268f). H. bietet ein engagiertes (und begründetes) Plädoyer für die Regelung gemeinsamer Fragen von Staat und Kirche durch Vertrag. Einwände weiß er geschickt zu parieren. Der Vertragscharakter der Staatskirchenverträge ist heute unbestritten. Näherhin trägt H. (erneut) die Lehre von der Eigenart und Einheitlichkeit der Staatskirchenverträge vor, ohne freilich die völkerrechtliche Qualifikation der Konkordate in Frage zu stellen. Bezüglich der Verbindlichkeit für die Rechtsgenossen folgt er der Vollzugstheorie, die mit einem bloßen Anwendungsbefehl (ohne Transformation) auskommt. Die (mögliche) Durchbrechung von Vertragsrecht durch Gesetzesrecht und erst recht durch Verfassungsrecht räumt er ein. Im folgenden behandelt er Einzelfragen des deutschen Vertragsrechtes; sie werden allesamt behutsam und schlüssig beantwortet.

Jörg Müller-Volbehr geht im anschließenden Beitrag auf das Staatskirchenrecht als *Gegenstand der einfachen Gesetzgebung in Bund und Ländern* ein. Gesetze bilden ja die größte Masse des Rechtsstoffes, der den Beziehungen von Staat und Kirche gilt. M.-V. schildert zunächst die Typen der einschlägigen Gesetze und danach die Modalitäten der Gesetzgebung. Er läßt keinen Zweifel daran, daß das Staatsgesetz vor dem Kirchenvertrag einzuordnen ist. Bei den die kirchliche Selbstbestimmung einschränkenden Normen muß es sich um „für alle" geltende Gesetze handeln. In Deutschland ist das Staatskirchenrecht insofern zweigeteilt, als es teils vom Bund, teils von den Ländern seinen Ursprung herleitet. Bei Einhaltung der Kompetenz bricht Bundesrecht Landesrecht. M.-V. zeigt den erstaunlich weiten Bereich auf, in dem Bundesrecht Materien regelt, von denen die Religionsgemeinschaften zumindest mitbetroffen sind. Beachtlich ist, was er zu der Verwaltungs- bzw. Gesetzgebungskompetenz infolge Sachzusammenhangs bemerkt (308). Die Gesetzgebung der Länder füllt häufig die vom Bund erlassenen Gesetze aus,

besitzt also dank der Kulturhoheit einen weiten Bereich eigener Zuständigkeit.

Einem Rechtsgebiet, das steigende Bedeutung gewinnt, wendet sich Gerhard Robbers unter dem Thema *„Europarecht und Kirchen"* zu. Es geht um die Frage, ob bei dem europäischen Einigungsprozeß und der damit zusammenhängenden Rechtsangleichung kirchliche bzw. religiöse Vorstellungen und Rechte berücksichtigt werden oder gewahrt bleiben. Die Garantie der Religionsfreiheit macht die Gewährleistung des Selbstbestimmungsrechtes der Religionsgemeinschaften nicht überflüssig. Der Umfang, der letzterer in Deutschland zukommt, wird sich im europäischen Recht nur unter Zuhilfenahme des Grundsatzes, von dem höchsten Schutzstandard auszugehen (321f), halten lassen. R. führt freilich zur Sicherung von Besonderheiten der Mitgliedsstaaten im Staatskirchenrecht noch die Prinzipien der Identitätswahrung und der Subsidiarität an. Richtig bemerkt er, daß in dem System der Europäischen Gemeinschaft die Repräsentation religiöser Interessen und Bedürfnisse nicht angemessen berücksichtigt ist (326). Er geht dann einzelne Bereiche des Gemeinschaftsrechts durch und befragt sie auf ihre staatskirchenrechtliche Relevanz. Dabei ergeben sich teilweise überraschende, gelegentlich beunruhigende Aussichten; ich denke beispielsweise an die Zukunft des „Dritten Weges" der Kirchen im (deutschen) Arbeitsrecht und an das Vertragskirchenrecht.

Peter Landau nimmt sich danach des schwierigen Komplexes *„Gewohnheitsrecht im Staatskirchenrecht"* an. Gewohnheitsrecht kann sich im privaten wie im öffentlichen Recht, ja auch im Verfassungsrecht bilden (336f). L. kommt anschließend kurz auf katholisches und evangelisches Gewohnheitsrecht zu sprechen. Dabei ist ersteres nicht korrekt beschrieben, wenn es heißt, es genüge für die Approbation des Gesetzgebers, „daß die Gewohnheit den Normierungen des Kodex entspreche" (339). Was den Normierungen des CIC entsprechen muß, ist die Approbation (cc. 23 und 26). Noch weniger trifft zu, daß die Bildung von Gewohnheitsrecht contra legem ausgeschlossen sei; sie ist vielmehr in cc. 24 § 2 und 26 ausdrücklich zugestanden. Im deutschen Staatskirchenrecht sieht Landau vor allem Rechtsgrundsätze gewohnheitsrechtlich entstanden. Er zählt deren eine Reihe auf.

Der dritte Abschnitt des Handbuchs setzt sich zum Ziel, die *Religionsgemeinschaften nach kirchlichem Verfassungsrecht* zu beschreiben. Er wird eröffnet durch die Behandlung der *Organisationsstruktur der katholischen Kirche*, die Karl Eugen Schlief anvertraut wurde. Er beschreibt die Kirchenprovinzen, allerdings ohne die inzwischen getroffenen jüngsten Veränderungen, und die deutsche Bischofskonferenz sowie den Verband der Diözesen Deutschlands. Danach schildert er die Organisation und die Verwaltung des einzelnen Bistums, also den Bischof, seine Gehilfen und seine Räte, die Dekanate und die Pfarreien. Er schließt mit einem Überblick über die klösterlichen Verbände.

Für die *protestantische Seite* stellt Otto von Campenhausen die Organisationsstruktur dar. Die evangelische Kirche in Deutschland zählt 24 Landeskirchen, die sich in der EKD zusammengeschlossen haben. Eingehend befaßt sich C. mit der Kirchengemeinde. Dabei wird deutlich, wie sehr das protestantische Vorbild auf die nachkonziliare kirchliche Landschaft des deutschen Katholizismus abgefärbt hat. Über die Zwischengliederungen führt C. den Leser zu den Landeskirchen und ihren Organen, also den Synoden, Kirchenleitungen und Verwaltungsstellen sowie der (doppelten) Gerichtsbarkeit. Danach stellt er die Zusammenschlüsse von Landeskirchen vor, die jeweils verschiedenen rechtlichen Charakter haben. Die EKD ist die Gemeinschaft der 24 Gliedkirchen, keine Kirche. Ihre Organe sind Synode, Kirchenkonferenz und Rat. Die deutschen Landeskirchen sind in vielfältiger Weise mit internationalen Zusammenschlüssen verbunden. Die zahlreichen kirchlichen Werke und Verbände in den einzelnen Landeskirchen gelten der Diakonie, der Mission und der Seelsorge allgemein.

Ernst-Lüder Solte beschreibt am Schluß dieses Abschnitts die *übrigen als öffentliche Körperschaften verfaßten Religionsgemeinschaften*. Es handelt sich dabei mehrheitlich um protestantische Gruppierungen. S. stellt sie kurz vor. Eine von ihnen hat eine beträchtliche Zahl von Mitgliedern, die Neuapostolische Kirche. Im Staatskirchenrecht besteht grundsätzlich Gleichheit des Status zwischen allen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften. Denselben ist es überlassen, wieweit sie die damit gegebenen Rechte in Anspruch nehmen. Der Korporationsstatus ist vor allem für die Organisationsstrukturen von Bedeutung (429f). In steigendem Maße suchen die erwähnten Religionsgemeinschaften die Verbindung mit dem Staat durch Abschluß von Verträgen. Auffällig stark ist die Berücksichtigung der jüdischen Religionsgemeinschaft (435).

Der vierte Abschnitt des Werkes hat *verfassungsrechtliche Grundsatzentscheidungen* für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zum Gegenstand. Ins Zentrum der diesem Handbuch zugrundeliegenden Problematik stößt Joseph Listl mit dem Thema der *Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit*. Er setzt ein mit einem Panegyrikus der Rechtsprechung zu diesem Gegenstand, vor allem jener des Bundesverfassungsgerichts. Ob er ihn in Kenntnis des Kreuz-Urteils in der vorliegenden Gestalt geschrieben hätte, ist zu bezweifeln. Daß sich die vorher liegende Rechtsprechung „unmittelbar" aus dem Grundgesetz ergebe (439), erscheint mir zu apodiktisch formuliert. Bei der Verfassungsrechtsprechung spielen Wertungen, Maximen und Vorentscheidungen eine (noch) gewichtigere Rolle als bei den Urteilen und Beschlüssen der Instanzengerichte. Wenn sich das geistige Klima in der Bundesrepublik ändert, kann das (verändert besetzte) Verfassungsrecht erheblich andere Folgerungen aus dem Grundgesetz ableiten.

L. erwähnt dann die extensive Auslegung des Begriffs der Religionsausübung, den Ausgleich zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit sowie das Toleranzgebot und die Zusammengehörigkeit von individueller und korporativer Religionsfreiheit. Anschließend geht er auf Inhalt und Schranken des Grundrechts der Religionsfreiheit ein. Es ist dies ein „Gesamtgrundrecht". Die Kompetenz, zu entscheiden, was „Religion" ist, läßt sich der Staat nicht aus der Hand nehmen. Auch das Urteil über deren Grenzen behält er sich vor. L. entfaltet darauf im einzelnen die Bereiche der Religionsfreiheit. Dabei greift er auch immer wieder in die Geschichte zurück und verdeutlicht so den Weg, den die Einzelrechte zurückgelegt haben. Die grundsätzliche Labilität des heutigen Zustandes in bezug auf die Religionsausübung angesichts der Angewiesenheit des Staates auf die tatsächlichen Anschauungen seiner Bürger bzw. Einwohner (462f) ist erkennbar. In subtiler Weise erörtert L. die Schranken der Religionsfreiheit. Zwar nicht das Recht selbst, aber die Ausübung muß Einschränkungen hinnehmen. Dabei hält sich L. an die ergiebige Rechtsprechung, wobei er sich mit eigener Bewertung meist zurückhält, obwohl doch manche Entscheidungen wenig einsichtig sind und im Widerspruch zu anderen in derselben Sache ergangenen stehen. Im ganzen ist zu L.s Beitrag zu sagen: Mit souveränem Überblick über die ausgedehnte und verwickelte Materie legt er die tragenden Gedanken frei, ohne darüber aufschlußreiche Einzelheiten zu vergessen. Es ist seine große Gabe, die inneren Beziehungen der einzelnen Verfassungsbestimmungen zueinander aufzudecken und einsichtig zu machen. Hervorzuheben ist die häufige Heranziehung von Gerichtsentscheidungen, die bisher nicht veröffentlicht worden sind.

Matthias Herdegen schließt sich an Listls Ausführungen an mit einem Beitrag über die *Gewissensfreiheit*. Er hebt richtig die Ablösung dieses Grundrechts von der Religionsfreiheit in Art. 4 Abs. 1 GG hervor und beschreibt in hoher Abstraktion seine Funktionen. H. sind die geistesgeschichtliche Einordnung und die rechtsphilosophische Verankerung seines Themas wohlbekannt. Seine Kritik an einer Überstrapazierung der Gewissensfreiheit ist unüberhörbar (484–486). Bei der Bestimmung des Schutzbereichs der Gewissensfreiheit geht H. von der identitätswahrenden Funktion dieses Grundrechts aus. Im Anschluß daran legt er deren Implikationen frei. Dabei trägt er einen beachtenswerten Maßstab für die Eingrenzung von (geschützten) Gewissensentscheidungen vor (488f). Mit behutsamen Bemerkungen beschreibt er den sachlichen Schutzbereich der Gewissensfreiheit. Das zentrale Problem sind jedoch die Schranken der Gewissensbetätigungsfreiheit. Im Widerstreit zwischen Rechtsbefehl und Gewissensentscheidung verweist H. auf die Möglichkeit gewissensschonender Anwendung von Gesetzen. Er verwirft als geeignetes Schrankenmodell die verfassungsrechtliche Güterabwägung, läßt hingegen den Vorbehalt des allgemeinen Gesetzes zu. In aufschlußreicher Weise stellt H. einzelne Problemfelder vor, auf denen der Gewissensspruch sich gegen staatliches Recht wendet. Der Beitrag gehört zum Besten, was in diesem Handbuch geboten wird.

Auch die Behandlung der *Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen* ist Matthias Herdegen anvertraut worden. Mit uneingeschränkter Zustimmung sind die einleitenden Bemerkungen zu bedenken (505). Das verfahrensabhängige Grundrecht kann schwerlich den Schranken unterworfen werden, die das Bundesverfassungsgericht aufzustellen versucht hat (508f). Man sieht, welche Eigendynamik vorbehaltlos gewährte Grundrechte entfalten. H. analysiert dann im einzelnen den Schutzbereich des Grundrechts der Kriegsdienstverweigerung. Bei der Besprechung der Gewissensentscheidung stellt er sich freilich die Frage nicht, wie viele Menschen eigentlich bei unbequemen Pflichten oder belastenden Eingriffen ihrem Gewissen zu folgen gewillt sind.

Ein zentrales Thema des Kirche-Staat-Verhältnisses geht Konrad Hesse an, der über das *Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften* schreibt. Er hebt die Zusammengehörigkeit von Grundrechten und institutionellen Gewährleistungen hervor, besteht aber richtig auf der Selbständigkeit von Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 WRV gegenüber Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Bei der Erklärung des Art. 137 Abs. 3 WRV geht er von der grundsätzlichen Verschiedenheit des kirchlichen und des staatlichen Aufgabenfeldes aus. Sie fordert die Freiheit des Lebens und Wirkens der Religionsgemeinschaft, die der Staat von Verfassungs wegen garantiert. Das Selbstbestimmungsrecht wird nicht nur den selbständigen religiösen Großverbänden, sondern auch den an ihrem Auftrag teilnehmenden Einrichtungen gewährt. Die entscheidende Frage, welches die eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften sind, sieht H. durch das Bundesverfassungsgericht beantwortet, welches das Selbstverständnis derselben zum Maßstab macht (542). Daß dies nicht eine Preisgabe der staatlichen Kompetenz-Kompetenz bedeutet, zeigt er an der Schrankenformel auf. Diese wird heute wohl überwiegend dahin verstanden, daß der Schutz anderer Rechtsgüter, die für den Staat unerläßlich sind, dem selbständigen Ordnen und Verwalten vorgeht (547). H. selbst geht von der Freiheitlichkeit des Staates des GG aus. Wie alle Freiheitsrechte, steht auch jenes des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes in sachlicher Zuordnung zu den im Schrankenvorbehalt geschützten Rechtsgütern. Das eine darf nicht auf Kosten des anderen realisiert werden, sondern es ist ein Ordnungszusammenhang herzustellen, in dem die Optimierung beider Werte angezielt wird. H. bezeichnet diese Lösung als das Prinzip (und Verfahren) der verhältnismäßigen Zuordnung (554). Wie wichtig die von H. vorgetragenen Gedanken sind, mag man z. B. daran erkennen, daß sich heute Stimmen erheben, welche das Demokratiegebot des GG auf die Kirchen übertragen wollen. In H.s Untersuchung sind neben der Sacherklärung besonders die zahlreichen methodischen Hinweise zur Verfassungsinterpretation beachtlich.

Auf den Beitrag Hesses folgt logisch einwandfrei die knappe Darstellung der *Ämterhoheit der Kirche* aus der Feder von Ernst-Lüder Solte. Die Freiheit der Kirche, ihre Ämter zu verleihen, ist heute zwar nicht von staatlicher, wohl aber von innerkirchlicher Seite bedroht. Solte sieht in das Amt im Sinne des Art. 137 Abs. 3 S. 2 auch das kirchlich gebundene Staatsamt einbezogen, was vom Wortlaut her nicht leicht einzusehen ist. Dagegen ist ihm zuzustimmen, wenn er ein Vetorecht des Staates gegen die Übertragung eines kirchlichen Amtes an eine bestimmte Person ausschließt (564). Bei der Beschreibung der Bischofsernennung in Deutschland läßt S. einige wichtige Züge aus. Bedeutsam ist seine Bemerkung, daß die Konkordate den Heiligen Stuhl nicht hindern, das Wahlrecht der Domkapitel abzuschaffen, und daß das entsprechende staatliche Transformationsgesetz verfassungswidrig sei (569f).

Ein brisantes Thema greift Hermann Weber mit der „*Grundrechtsbindung*" der Religionsgemeinschaften auf. Er trägt zu Anfang seine (umstrittene) Bereichslehre vor, die er seinen Ausführungen zugrundelegt. Er lehnt eine Bindung an Grundrechte im inneren Bereich der Religionsgemeinschaften strikt ab. Dagegen ist eine solche gegeben, wo diese staatliche Aufgaben wahrnehmen (579). Ebenso bejaht Weber eine Grundrechtsbindung der Religionsgemeinschaften, wenn kirchliche Tätigkeit sich im Regelungsbereich der weltlichen Rechtsordnung bewegt (580f). Doch hier wird die Sache brenzlig. So stößt es auf Bedenken, wenn Weber aufgrund seines Prinzips beispielsweise das Koalitionsrecht der Geistlichen grundrechtlich garantiert sieht (582). Jüngste Erfahrungen auf diesem Gebiet sind beunruhigend und zeigen, daß die religiöse und disziplinäre Bindung den Vorrang vor einem uneingeschränkten Koalitionsrecht haben muß. Ebenso postuliert Weber die Grundrechtsbindung überall dort, wo sich die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts öffentlich-rechtlicher Gestaltungsmöglichkeiten bedienen (585). Gegen diese weitgreifende Unterwerfung hilft die von ihm regelmäßig angebrachte Beschwörung, nicht in den Innenbereich kirchlicher Tätigkeit einzugreifen, wenig. Kann man das Amt des Pfarrers aufspalten in ein geistliches Amtsverhältnis und ein weltlich-rechtliches Dienstverhältnis, wie es Weber tut?

Martin Heckel erhält erneut das Wort mit dem Thema der *religionsrechtlichen Parität*. Er stellt die normativen Grundlagen und den Rechtscharakter dieser Erscheinung, die der Verwirklichung der Gerechtigkeit dient, die Grundrechtsberechtigten und -verpflichteten dar. Bei letzterem Punkte nimmt er entschieden gegen die Ansicht, die Hermann Weber, der Vf. des vorhergehenden Beitrages, vorgetragen hat, Stellung.

Er geht dann auf den Inhalt des Gleichheitssatzes ein, der in philosophische Höhen führt; die von ihm einfließenden kritischen Bemerkungen sind besonders hervorzuheben. Richtig stellt H. fest, daß die weitgehend inhaltsleere Norm des Art. 3 Abs. 1 GG durch Maßstäbe, die von anderen Normen hergenommen werden, aufgefüllt werden muß (600). Er ergänzt seine Ausführungen durch einen knappen Überblick über vergangene Gleichheitsregelungen. Seit der Weimarer Reichsverfassung ist die Drei-Stufen-Parität beseitigt und ein durchlässiges, formalparitätisches und säkulares Paritätssystem an ihre Stelle getreten. Doch war die Gleichsetzung des Religiösen mit dem Säkularen nicht beabsichtigt und wegen der staatkirchenrechtlichen Verfassungsbestimmungen gar nicht durchführbar. Mit besonderer Entschiedenheit geht H. auf die Diffenzierungswirkung der Gleichheitsgarantien ein, und mit großem Ernst zeigt er, wie die Beschränkung des Staates auf das Immanente der Transzendenz, die Relativierung der Rechtsformen dem Absolutheitsanspruch dient.

Im anschließenden Beitrag führt Martin Heckel seine Überlegungen weiter, indem er auf das *Gleichbehandlungsgebot im Hinblick auf die Religion* eingeht. Er bestimmt das Verhältnis von Art. 3 Abs. 1 und Abs. 3 GG zueinander, stellt die Träger und Adressaten des Grundrechts vor und analysiert das Verbot der Bevorzugung bzw. Benachteiligung. Gleichbehandlung ist häufig nicht durch formalparitätische, sondern allein durch materialparitätische Behandlung zu erreichen.

Wo H. Einzelpunkte, die formalparitätisch zu regeln seien, benennt, muß ich gelegentlich ein Fragezeichen anbringen. Die Säkularisierung der Ehe etwa ist für eine Religion, welche deren sakramentale Natur leugnet, ohne weiteres hinzunehmen, wirft aber die Anhänger einer anderen Religion, die letztere vertritt, in schwere Gewissenskonflikte. Ein Anknüpfungs- bzw. Differenzierungsverbot ist in Art. 3 Abs. 3 GG nicht enthalten; vielmehr stellt die Aufstellung derartiger Verbote einen Verstoß gegen die Verfassung dar. Art. 3 Abs. 3 GG verbietet alle Diskriminierungsabsichten und -wirkungen aus religiösen Gründen. Das Diskriminierungsverbot findet sein Pendant im Privilegierungsverbot. Letzterem läßt H. die Wehrdienstbefreiung der Geistlichen unterfallen, nicht ohne Alternativen zur Erreichung des Zweckes der Befreiung bereitzustellen (645). Beachtlich ist sein Hinweis auf die Berechtigung der Differenzierung von Religionsgemeinschaften aus weltlichen Gründen (645ff). Klarheit der Gedankenführung und Brillanz der Formulierung zeichnen auch diese Beiträge H.s aus. Die Beispiele, die er bringt, sind meist treffend, gelegentlich drastisch.

Paul Kirchhof wendet sich dem klassischen Thema der *Körperschaftsqualität der Kirchen und Religionsgemeinschaften* zu. In den wertvollen einleitenden Bemerkungen zeigt er die Angewiesenheit des Staates auf Voraussetzungen, die er nicht schafft und nicht schaffen kann. Die Vermittler eines Orientierung- und Ordnungsgefüges sind (vor allem) die Kirchen (653). Das Grundgesetz weist den Religionsgmeinschaften (auch und gerade) mit der Qualifizierung als Körperschaften des öffentlichen Rechts einen Platz im öffentlichen Leben an. K. analysiert Art. 137 Abs. 5 WRV und stellt die Eigennatur der religionsgemeinschaftlichen Körperschaften heraus. Er schildert die Stadien der Entwicklung des Begriffs der öffentlichen bzw. öffentlich-rechtlichen Körperschaft. Das Werk von Weimar tritt plastisch vor Augen, ebenso freilich die ihm teilweise unangemessene Rechtslehre und Staatspraxis der Ersten Republik. Unter dem Grundgesetz besagt die Körperschaftsqualität der Religionsgemeinschaften in erster Linie Unabhängigkeit und Gemeinwohlverantwortung, Eigenständigkeit und Pflege von Gemeinschaftsinteressen im Bereich des Öffentlichen (664f). K. schildert anschließend den Status der Körperschaft, der sich aus Eigenständigkeit, Gewährleistung des Steuererhebungsrechtes und überkommenen Rechtspositionen zusammensetzt, im einzelnen. Aufschlußreich sind K.s Bemerkungen zu der Hoheitsfähigkeit von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (682ff). Den zuverlässigen Ausführungen folge ich mit voller Zustimmung.

Josef Jurina wendet sich den *Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus* zu. Grundlegend für sie ist ihre Partizipation an dem allgemeinen verfassungsunmittelbaren Rechtsstatus aller Religionsgemeinschaften. J. klärt die Begriffe der Religion und der Religionsgemeinschaft. Bei der Einzelaufzählung des Bestandes ergeben sich gewisse Unstimmigkeiten zwischen Kirchhof (678f) und J. (696). In der Folge zeigt er, was die privatrechtlichen Religionsgemeinschaften tun dürfen. Einfühlsam und konsequent beschreibt er die Anforderungen, die (nur) an sie gestellt werden können.

Der fünfte Abschnitt des Handbuches ist mit „*Kirchliches Personenrecht in der Staatsorganisation*" überschrieben. Dieter Lorenz befaßt sich eingangs mit dem bedeutsamen Gegenstand von *Personenstandswesen, Meldewesen und Datenschutz*. Kirchliche Stellen sind an Datenübermittlung interessiert und dem Datenschutzrecht in gewissem Umfang unterworfen. Die Angabe über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer Religion und ihre Weitergabe sind heute nur noch in engen Grenzen pflichtmäßig bzw. zulässig. L. grenzt den Bereich eines kirchlichen Informationsrechtes ab (729). In der Ausgestaltung seiner Grundsätze kommt er zu befriedigenden Lösungen für das Personenstands- und Meldewesen. Ebenso ausgewogen beantwortet er die im Zusammenhang mit dem Datenschutz auftauchenden Fragen.

Hartmut Krüger schreibt über das *kirchliche Archivwesen*. Er schildert zuerst die Rechtslage nach dem CIC/1983 und den Partikularnormen, anschließend nach den Normen der evangelischen Kirchen. Wichtig ist seine Bemerkung, daß es ein Recht auf Zugang zum Archiv gegen den Willen der Kirche nicht gibt (752).

Axel von Campenhausen untersucht im folgenden Beitrag die *staatskirchenrechtliche Bedeutung des Rechtes der Kirchenmitgliedschaft*. Der Staat muß in einigen Fällen die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft berücksichtigen und kann sie deshalb erfragen. Die dornenreiche Frage der Kirchengliedschaft nach katholischem Verständnis vermag C. begreiflicherweise nicht weiterführend zu beantworten. Daß die Taufe in eine (nichtkatholische) Kirche eingliedert (761), ist unzutreffend. Nach dem Verständnis der EKD wird die Kirchenmitgliedschaft durch Taufe, Bekenntnisstand und Wohnsitz begründet. Zwischen der Gliedschaft in der (unsichtbaren) Kirche Christi und der Mitgliedschaft in der (sichtbaren) Partikularkirche ist jedoch zu unterscheiden. Aus einer Gliedkirche der EKD scheidet man beispielsweise durch Wegzug aus. Die weltliche Rechtsordnung knüpft an die kirchliche Regelung des Eintritts an. Für den Austritt stellt sie eigene Normen bereit, die C. gleich anschließend vorstellt. Auch auf diesem Gebiet ist die Gesetzgebung seit Erscheinen dieses Handbuchs unerbittlich fortgeschritten, z. B. in Rheinland-Pfalz. Inakzeptabel für die katholische Kirche sind die Vorstellungen, die C. zum Kirchenübertritt entwickelt (782f).

Ein heikles Thema ist Dietrich Pirson übertragen mit dem *Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Eherecht*. Er bietet zunächst einen knappen geschichtlichen Überblick. Der Bruch im Eheverständnis des Protestantismus tritt dabei nicht deutlich genug hervor (794). Daß die Zivilehegesetzgebung die Willensübereinstimmung der Verlobten als ehebegründenden Vorgang bezeichnete, war kein Entgegenkommen gegenüber der katholischen Bevölkerung (796f). Das deutsche bürgerliche Eherecht steht in Kontinuität mit protestantischen, nicht allgemein mit (gemein)christlichen Vorstellungen (797). Das eigene kirchliche Eherecht ist daher ein unentbehrlicher Ausdruck des Gehorsams der Kirche gegenüber ihrem Herrn. Der Hiatus zwischen den beiden Rechtskreisen wird in seiner ganzen Schärfe und Tragweite von P. eher verdeckt als offengelegt. Wenn säkularer Staat und katholische Kirche von „Ehe" sprechen, beziehen sie sich auf einen Gegenstand, der nur in ganz partieller Weise derselbe ist. Das Bemühen P.s, der (protestantischen) kirchlichen Trauung mehr Gewicht zu geben, als ihr nach amtlichem Verständnis zukommt, ist zum Scheitern bestimmt. Wenn die Eheleute (nicht Brautleute!) im Rahmen der Trauliturgie ihren „Konsens" bekunden und Ringe tauschen (804), so ist dies ein traditionalistischer Anachronismus; außerdem wird hierbei nicht der Eheschließungswille, sondern der Eheführungswille bekundet. P. ist in erfreulicher Weise offen für die fakultative Zivilehe. Ebenso richtig bezweifelt er die Notwendigkeit des Vorranges der standesamtlichen vor der kirchlichen Eheschließung. In behutsamer Weise schildert er die Rechte und Pflichten, die sich aus der ehelichen Lebensgemeinschaft ergeben, das elterliche Erziehungsrecht und die Auflösung der Ehe, wobei er allerdings die tatsächlich bestehenden Konfliktmöglichkeiten gelegentlich herunterspielt. Die Ausführungen zum verfassungsrechtlichen Schutz der kirchlichen Ehe sind subtil und scharfsinnig. Verwirrend ist der Gebrauch des Wortes Trauung für den standesamtlichen Akt, die protestantische kirchliche Einsegnung und die katholische kirchliche Eheschließung.

Stefan Muckel handelt im anschließenden Beitrag über die *kirchlichen Vereine in der staatlichen Rechtsordnung*. Er stellt die normativen Grundlagen der Vereine im staatlichen und kirchlichen Recht vor. Richtig geht er davon

aus, daß das kirchliche Selbstbestimmungsrecht kirchlichen Vereinen erlaubt, sich in weitem Umfang Dritteinflüssen zu öffnen. Das staatliche Vereinsrecht kann für sie nur in eingeschränktem Umfang gelten.

Josef Listl folgt mit der Darlegung der Situation der *Ordensgemeinschaften im staatlichen Recht*. Allerdings ist der Begriff „Ordensgemeinschaften" für die gemeinte Sache unangebracht; gemeint sind die Verbände des Rätestandes. Die meisten Gemeinschaften haben die Rechtsform des eingetragenen Vereins. L. entfaltet im einzelnen die ihnen aufgrund der Verfassungs- und Konkordatslage zustehenden Rechte. Danach wendet er sich der Rechtsstellung der Mitglieder der erwähnten Verbände zu. Sie sind im Hinblick auf das öffentliche und private Recht den übrigen Bürgern grundsätzlich gleichgestellt. Doch gibt es Ausnahmen in bezug auf die vermögensrechtlichen Folgen der Eingliederung in einen Räteverband, die L. mit gewohnter Klarheit entfaltet.

Gerhard Robbers macht die *Förderung der Kirchen durch den Staat* zum Gegenstand seiner Untersuchung. Dabei geht es allein um positive und negative Staatsleistungen aus alter und neuer Zeit, Kostentragungspflichten, Subventionen und die Kirchensteuer. R. sucht die verfassungsrechtlichen Gewährleistungen bzw. Ermächtigungen dieser Förderung im einzelnen auf. Aufschlußreich sind hierbei die Begründung der Unterstützung zur Verwirklichung von Grundrechten (876f) und die Argumentation aus dem Charakter des Staates als Leistungsstaat (877f) und als Kultur- und Sozialstaat (878f). Die Rechtsprechung hat Grundsätze für die Förderung der Religionsgemeinschaften ausgebildet. Am Schluß geht R. auf die Kritik staatlicher Förderung der Kirchen ein, wobei er das Für und Wider sachlich erwägt. Hierbei erhebt er sich zu paradigmatischen Aussagen (889).

Karl-Hermann Kästner schließt sich an mit der *Darstellung der Verfassungsgarantie kirchlichen Vermögens*. Ihr Zweck ist Schutz der öffentlichen religiösen Funktion des Kirchengutes. Er wird wirksam in der Abwehr von Eingriffen und in der Durchsetzung berechtigter Forderungen. Schutzsubjekte sind alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Schutzobjekt ist Vermögen jeder Art, das religiösen Zwecken dient. Die Kirchengutgarantie ist grundsätzlich unabhängig von der Eigentumsfrage (901). Zum Schluß geht K. auf Rechtsschutzfragen, das Kirchengut betreffend, ein.

Christian Meyer befaßt sich im nächsten Beitrag mit der *Vermögensverwaltung und dem Stiftungsrecht* im Bereich der evangelischen Kirche. Doch ist dies keineswegs, wie die Überschrift vermuten läßt, lediglich eine Abhandlung über das innerkirchliche Vermögensrecht, sondern auch eine Darstellung der Rechtsverhältnsse im staatlichen Recht. Der anmerkungsreiche Text geht auf die differenzierte Rechtslage in den verschiedenen Ländern der Bundesrepublik ausführlich ein.

Bei den kirchlichen Stiftungen ergeben sich viele Parallelen zu dem *katholischen Stiftungsrecht*, das anschließend zusammen mit dem Vermögensrecht von Wolfgang Busch behandelt wird. Er klärt eingangs Begriff und Schutz des Kirchenvermögens. Seine Darstellung des letzteren gerät teilweise in Widerspruch zu der von Kästner (901 und 949). Im folgenden Abschnitt geht B. auf grundsätzliche Probleme des Kirchenvermögensrechts in der Bundesrepublik Deutschland ein. Sein Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen Recht, das von der Kirche aufgrund ihrer Eigenständigkeit setzt, und Recht, das sie aufgrund verliehener Autonomie schafft. Das Vermögensrecht gehört überwiegend dem ersten Rechtskreis an, was die Kirche jedoch nicht davon entbindet, für den Verkehr nach außen übersichtliche Regelungen zu treffen. Nicht alle staatlichen Aufsichtsrechte über die kirchliche Vermögensverwaltung sind entfallen; ich ergänze: Ihr Entfall ist gar nicht wünschenswert angesichts der geringen Sachkenntnis und Verantwortlichkeit, mit der auf diesem Gebiet nicht selten gehandelt wird. Ebenso sind die Form- und Zuständigkeitsvorschriften unentbehrlich.

B. wendet sich dann den regionalen Normen des Kirchenvermögens- und Stiftungsrechtes zu. Mit großer Sorgfalt zeichnet er die verwickelte Rechtslage nach. Die jüngsten Änderungen der Zirkumskription konnten dabei noch nicht berücksichtigt werden. Aus dem Rahmen der weitestgehend ähnlichen Bestimmungen fällt das Bistum Limburg heraus (975 A. 127). Ausführlich und im Zusammenhang behandelt B. Bayern und Baden-Württemberg, die mit bemerkenswerten Besonderheiten aufwarten können. Unter die „religiösen Zwecke" des bayerischen Stiftungsgesetzes (Art. 36) sind auch Unterricht, Erziehung und Wohltätigkeit zu begreifen (991). Die für die Diözese Rottenburg getroffene Regelung der Vertretung und Verwaltung des Ortskirchenvermögens (998) sehe ich als die relativ am meisten gelungene an. Die Ausführungen über die neuen Bundesländer sind durch die Entwicklung teilweise überholt. Immerhin wäre von den dortigen Regelungen einiges zu lernen, z. B. was die Bestellung der Mitglieder des Kirchenrates angeht (1001).

Josef Isensee macht die *Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften* zu seinem Thema. Sie sind im allgemeinen der Ausgleich für Säkularisationen. I. schildert eingehend Entstehung und Bedeutung von Art. 138 Abs. 1 WRV. Nach dieser Einleitung wendet er sich dem Rechtsinstitut der Staatsleistungen in begrifflicher Stärke zu. Eindringlich stellt er ihre Rechtsgrundlagen dar, nicht ohne Art. 138 Abs. 1 WRV sprachlich zu korrigieren. Es folgt die Benennung der Leistungsträger und -empfänger.

Völlig zu Recht reiht I. die kommunalen Gebietskörperschaften unter den Staat i. S. des Art. 138 Abs. 1 WRV ein (1031f). Danach wendet er sich dem Auftrag zur Ablösung zu. Ablösung ist Aufhebung gegen Entschädigung, d. h. sie steht unter dem Äquivalenzprinzip. In der Frage der Ablösung durch eine wiederkehrende Leistung nimmt I. gegen die herrschende Meinung Stellung (1036f). Die Kompetenz des Bundes zur Aufstellung von Grundsätzen für die Ablösung fällt nicht unter Art. 75 GG. Solange der Verfassungsauftrag nicht erfüllt ist, bleibt es beim Bestandsschutz der Staatsleistungen, den I. gegen Bestreitung verficht. Doch ist die Ablösung durch Vereinbarung zulässig. Überraschend günstig stellt sich die Frage der Ablösung in den neuen Bundesländern dar. Die Begründung neuer Staatsleistungen ist möglich und auch tatsächlich geschehen. Der Beitrag I.s ist ausgezeichnet durch Souveränität der Stoffbeherrschung und Brillanz des Stils, aber auch durch Scharfsinn und Klarsichtigkeit, und nicht ohne Ironie. Überall blickt und bohrt er in die Tiefe.

Sachlich richtig schließt sich an Isensees Ausführungen der Beitrag Gerhard Hammers über *Steuer- und Gebührenbefreiungen der Kirchen* an. Er begründet diese Vorzüge mit der staatlichen Anerkennung der Bedeutung des gemeinnützigen Wirkens der Religionsgemeinschaften. Die Steuerarten werden dann im einzelnen vorgestellt. Dabei behandelt H. öffentlich-rechtliche und privatrechtliche Religionsgemeinschaften notwendig gesondert. Es schließt sich an die Darstellung der Freiheit von Gerichts- und Verwaltungskosten. Ungünstiger ist die Rechtslage bei den Beiträgen.

Im letzten Paragraphen des Bdes befaßt sich Heiner Marré mit dem *kirchlichen Besteuerungsrecht*. Er geht aus von den historischen Wurzeln, schildert die Aufnahme der neuen Länder in das deutsche Kirchensteuersystem, blickt aus auf die europäische Einigung und zieht zum Vergleich Kirchenfinanzierungssystem anderer europäischer Länder heran. Anschließend werden die Rechtsquellen des Kirchensteuerrechts namhaft gemacht. Mit gewohnter Sicherheit und Überlegenheit beschreibt M. dann die Steuergläubiger, die Steuerschuldner und die Steuerarten. Verständnis für die Not jener Christen, die ihre Kirchensteuerpflicht deswegen beendigen wollen, weil sie einen Vorgang, den sie als Selbstzerstörung der Kirche bewerten, nicht mit ihren Finanzmitteln unterstützen wollen, hat er jedoch nicht (1123f). Die Verwaltung der Kirchensteuer durch den Staat und die Mithilfe der Arbeitgeber dabei sind inzwischen durch Urteile des Bundesverfassungsgerichts als verfassungsgemäß anerkannt. Zum Schluß behandelt Marré noch Sonderfragen, die im Zusammenhang mit der Kirchensteuer auftreten, sowie mit den Kirchensteuerräten.

Im ganzen kann das Urteil über den ersten Bd des Handbuchs des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland nur uneingeschränkt positiv lauten. Hier liegt eine hervorragende Leistung von Gelehrten vor, die dem Sujet gewachsen sind. Die Auswahl der Mitarbeiter, die für die unterschiedlichen Gegenstände gewonnen werden konnten, ist im allgemeinen als wohlgelungen zu bezeichnen. Gleichzeitig spürt man in allen Beiträgen die auf Verweise bedachte Hand der Hg.

Das Werk ist durch eine außerordentliche Breite der Anlage charakterisiert; die einzelnen Materien sind unterteilt, und dem einzelnen Vf. ist in der Regel relativ viel Raum zugemessen. Wiederholungen sind häufig. Gesetzgebung und Verwaltungspraxis sind, soweit ich sehe, überall in ausreichendem Maß berücksichtigt. Aus dem Werk ist eindrucksvoll zu erheben, in welchem Umfang die Ordnung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland durch Gerichtsentscheidungen ausgestaltet worden ist und weiterhin geformt wird. Die Literatur ist hinreichend herangezogen. Immer wieder stellt sich heraus, wie bahnbrechend und immer noch aktuell das Werk von Godehard Joseph Ebers, Staat und Kirche im neuen Deutschland, München 1930 war und ist. Auf Schritt und Tritt spürt man die Fernwirkung des Schrifttums von Männern wie Ulrich Scheuner und Martin Heckel. Satz und Druck sind sorgfältig und übersichtlich, Druckfehler außerordentlich selten. Es ist freilich das Schicksal solcher Sbde, die langfristig geplant werden müssen, in Einzelheiten bereits beim Erscheinen überholt zu sein. So sind manche Angaben zu aktuellen Vorgängen veraltet (z. B. 106f). Die veränderte Zirkumskription in den neuen Bundesländern ist noch nicht berücksichtigt (z. B. 265).

Selbstverständlich treten in einem Sammelwerk infolge des verschiedenen Standpunktes der Autoren Widersprüche auf. Doch macht gerade die Pluralität der Ansichten die Grenzen juristischer Argumentation deutlich und fordert das selbständige Mitdenken des Lesers. Man könnte sich vorstellen, daß eine stärkere Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse hüben wie drüben der Plastizität der Darstellung zugute gekommen wäre. Vor allem die heutige Lage von Religion und Kirche bleibt weitgehend ausgeblendet. Nirgendwo stellt sich einer der Autoren die Frage, wie sich das Staat-Kirche-Verhältnis gestaltet, wenn hohe Amtsträger der Kirche in Wort und Tat ihrem kirchlichen Auftrag untreu werden. Man könnte manche weitere Fragen anbringen. Wo ist beispielsweise heute „die ... in die Tiefen menschlicher Existenz vordringende Seelsorge der Kirchen" (879)? Wieviel an „kirchlichen propria" (886) ist in zahlreichen kirchlichen Einrichtungen verblieben? Auch kulturelle Veränderungen unter den Bürgern können das Staat-Kirche-Verhältnis beeinflussen. Mehrfach wird richtig auf die dominierende Geschichtslosigkeit vieler Zeitgenossen hingewiesen (z. B. 896, 1014).

Doch sind dies alles keine erheblichen Kritikpunkte. Vielmehr sei abschließend noch einmal festgestellt: Das Werk ist im deutsch-

sprachigen Bereich (und vielleicht sogar darüber hinaus) einzigartig und konkurrenzlos.

Mainz Georg May

Loretan, Adrian: **Laien im pastoralen Dienst.** Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin. – Fribourg: Universitätsverlag 1994. 405 S. (Praktische Theologie im Dialog, 9), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-7278-0947-7

Dieses Buch zerfällt in drei Teile: die S.n 1–198, die S.n 199–405 und den Umschlag. Jedenfalls zerfiel mein Exemplar in dieser Weise, als ich es der zur Vorbereitung einer Rez. erforderlichen Lektüre unterzog. Was jedoch der Buchbinder gesündigt hat, hat der Vf. nicht vorgemacht: Adrian Loretan hat eine umfassende und geschlossene Darstellung der *pastoralen Laienberufe im Blick auf Theologie und Kirchenrecht* vorgelegt, die Probleme thematisiert und zu ihnen Stellung nimmt, die diese Berufe stets in einer gewissen Unbestimmtheit, in einer Grauzone zwischen theologischer Theorie und rechtlicher Wirklichkeit verbleiben ließen – und noch lassen.

Die Untersuchung hat – nunmehr inhaltlich bestimmt – *zwei Teile*, deren *erster* sich mit einer *partikularkirchlichen Ortsbestimmung*, der *zweite* mit der *universalkirchlichen Ortsbestimmung* der behandelten Berufe befaßt.

Der *erste Teil* erörtert die *Entwicklungsgeschichte der pastoralen Laienberufe und den gegenwärtigen Theorie- und Rechtsstatus* für die *Bundesrepublik Deutschland (§ 1)* und die *Schweiz (§ 2)* getrennt. Die Stadien der deutschen Entwicklung sind mit den Stichwörtern *Seelsorgehelferin, Gemeindereferent/-referentin, Laientheologen* gut bezeichnet. Die theologische und rechtliche Ortsbestimmung wird auf der Basis der Arbeiten der Würzburger Gemeinsamen Synode vorgenommen und der Grundsätze und Ordnungen, die von der Deutschen Bischofskonferenz – exakter: den deutschen Bischöfen – im Laufe der Jahre beschlossen und umgesetzt worden sind. Einbezogen ist auch die Ordnung des Predigtdienstes von Laien.

Die Entwicklung in der Schweiz, die schwerpunktmäßig die deutschschweizerischen Diözesen betrifft, weshalb der Vf. sich darauf beschränkt, führt vom „Katecheten" zum „Laientheologen". Hier spielen die Synode 72 und die Beschlüsse der Schweizer Bischofskonferenz die ausschlaggebende Rolle.

In beiden Paragraphen geht es dem Vf. um eine Ortsbestimmung vorrangig unter dem Gesichtspunkt, ob die Laien in pastoralen Berufen Inhaber eines Kirchenamtes seien. Diese Frage unklar zu gestalten, haben vor allem die Texte der DBK beigetragen, die von einem „theologischen Amtsbegriff" ausgehen und Laien an einzelnen Aufgaben dieses „Amtes" teilhaben lassen wollen. Daß es sich bei den einschlägigen Ordnungen um Kirchenrecht handelt und deswegen die Begriffe des Kirchenrechts anzuwenden, wenigstens aber zu reflektieren gewesen wären, wird anhand von L.s Untersuchung erstmals unmißverständlich deutlich.

Mit der gestellten Amtsfrage ist das Problem des Verhältnisses von Dienst und Amt, von Amt und Vollmacht nach allgemeinkirchlichem Recht aufgeworfen. Ihm stellt der Vf. sich im *zweiten Teil* seiner Arbeit. Dessen Kap. sind überschrieben: *„PA/PR als Christgläubige"*, *„PA/PR als Nichtkleriker"*, *„PA/PR als Amtsträger"*, *„PA/PR als Jurisdiktionsträger"*. In diesem Rahmen erörtert L. eingehend, in präziser Problemerfassung und klarer Sprache, was im rechtlichen Sinne das Wesen eines Kirchenamtes ausmacht, in welchem Verhältnis es zur Frage der Inhaberschaft von Kirchengewalt steht und welche Möglichkeiten das Recht des CIC/1983 mit seinem Problemcanon 129 über die *potestas regiminis* für die Mitarbeit von Laien läßt. Dabei werden sowohl Laienämter mit der „Beteiligung an der Ausübung von Jurisdiktion" beim Namen genannt, als auch das Institut der Delegation durchgeprüft.

Ein paar Bemerkungen zur Kritik: Die Reihenfolge der Erörterung im zweiten Teil des Buches hätte ich mir auch anders vorstellen können. Die Entscheidung des Vf.s, die betroffenen Laien als Amtsträger vor der Perspektive der Jurisdiktionsträgerschaft zu behandeln, führt zu zahlreichen Vorausverweisen. In der Erörterung der Jurisdiktions-Problematik fehlt das Protokoll der Plenaria der Codex-Reform-Kommission von 1981, das durchaus zur Interpretation des Gesetzestextes beiträgt, wie Beatrix Laukemper-Isermann jüngst herausgearbeitet hat[1].

Der erste Bd der Reihen, in der L.s Arbeit erschienen ist, behandelte bereits den „Beruf des Pastoralreferenten" (durch Georg Kohl). Daß L.s Untersuchung als neunter Bd ein ähnliches Thema behandelt, ohne als Wiederholung abgelehnt worden zu sein, zeigt bereits, daß hier eine bisher vernachlässigte Dimension angesprochen worden ist. Wer immer mit der realen Existenz im Beruf der pastoralen Laienmitarbeiter konfrontiert worden ist, wird sich keinen Illusionen darüber hingeben, daß die Aufarbeitung der Strukturfragen, d. h. der auf klaren theologischen Entscheidungen basierenden kirchenrechtlichen Regelungen, den entscheidenden Schritt darstellt zu einer wirklichen Rezeption der pastoralen Laienberufe auch im Denken der Kirchenleitungen. Die Erkenntnisse L.s erfordern eine Revision der Ordnungen über den pastoralen Dienst der Laien, bei der rechtliches Fachwissen endlich ernst genommen werden muß.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Beatrix Laukemper-Isermann, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des can. 129 § 2 CIC, Essen 1996 (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 16), hier bes. 10–35.

Pastoraltheologie

Müller, Josef: **Pastoraltheologie.** Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. – Graz: Styria 1993. 215 S., Ln DM 39,80 ISBN: 3-222-12225-3

Der soeben emeritierte Freiburger Pastoraltheologe Josef Müller hat mit diesem „Handbuch" eine Zusammenschau seines Ansatzes für den seelsorglichen Alltag zusammengestellt. Eine „Pastoral im Lebenszusammenhang" ist dabei seine Zielsetzung. Sie soll als „entdeckend" wahrnehmen, befähigen und ermutigen, als „mystagogisch" deuten und als „diakonisch" begleiten (vgl. 180). Eine entsprechende Pastoraltheologie bezieht „den Standpunkt des theologischen Grundsatzes, daß sich Gottes Handeln nie in einer empirisch nachprüfbaren Weise in eine Theorie integrieren läßt" (81).

Dieser Ansatz wird in neun in sich geschlossenen Kap.n entfaltet, die auch als Kursangebote für die pastorale Fort- und Weiterbildung gedacht sind. *Kap. 1* stellt eine *„Pastoral im Lebenszusammenhang"* einer bloßen „Angebotspastoral" gegenüber und wirbt für ein dialogisches und lebensförderliches Vorgehen. Im *Kap. 2* entwirft der langjährige Mitarbeiter M.s und Organisationspsychologe Heribert Gärtner *Seelsorge als Kunst der Begleitung*. *Kap. 3* enthält eine Zusammenschau der *Geschichte und gegenwärtiger Ansätze der Pastoraltheologie*. Im *Kap. 4* wird Pastoral unter dem Blickwinkel der Evangelisierung gemäß *Evangelii nuntiandi* dargestellt. *Kap. 5* entwickelt einen *biblisch-innertrinitarischen Communio-Ansatz* als kirchliches Gemeinschaftsverständnis. In *Kap. 6* wird *Gemeinde als Kirche am Ort* und Lebens- und Austauschraum des Glaubens entfaltet. *Kap. 7* geht den *Lebensstationen Jugend, Familie, Alter und Krankheit* nach. *Kap. 8* zeigt die *Sakramente als Wegmarkierungen im Heilshandeln Gottes*. *Kap. 9* schließlich entwirft eine *pastorale Spiritualität für Seelsorgerinnen und Seelsorger*, die „Wege zum Leben" in unserer als „Übergangssituation" gedeuteten Zeit aufzeigen wollen.

Die einzelnen Kap. sind in sich reich gegliedert und sprechen die in der herkömmlichen gemeindlichen Seelsorge vorkommenden Stichworte lexikalisch an. Ihr Auffinden wird zusätzlich durch Sach- und Personenregister am Ende des Buches erleichtert. Insofern versteht es sich als Nachschlagewerk für vielbeschäftigte Seelsorger, die nach Orientierung und Ermutigung im pfarrlichen Alltag suchen. Ebenso vermittelt es Studierenden ein gutes Verständnis für die Lebenswirklichkeiten der Pfarrseelsorge, das durch den wissenschaftlichen Apparat im Anhang auch pastoraltheologisch belegbar ist. Hinweise zum Weiterlesen am Buchende runden das Werk ab. Ingesamt ist dieses Handbuch ein ermutigender Anstoß für langjährige Seelsorger, sich schrittweise auf die Lebenswirklichkeit derer einzulassen, die ihnen im pfarrlichen Alltag begegnen; sie zu begleiten und zur Gemeinschaft als Lebensraum des Glaubens zu führen und sich dabei der Orientierungshilfe durch die Pastoraltheologie anzuvertrauen.

Münster Maria Widl

Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, hg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995. 136 S., (Feiern mit der Bibel, Bd 1), kart. DM 29,80 ISBN 3-460-08001-9

Es kommt langsam Bewegung in die Pastoral und Liturgie der Initiationssakramente in unserem Land. Das deutet sich an in offiziellen Kommissionspapieren, das zeigt sich an verschiedenen amtlichen und privaten Veröffentlichungen. Dazu gehört auch das hier vorzustellende Buch, das sich mit der Pastoral und Liturgie des Katechumenates von Erwachsenen befaßt und aus diesem Blickwinkel heraus auch mit der Eingliederung von Kindern und Jugendlichen „in volkskirchlicher Übergangssituation". Es geht dem Hg. um eine symbolgerechte Feier der Liturgie als auch um eine stärker prozeßhaft ausgerichtete Sakramentenkatechese (vgl. 11).

Alle Kap. haben denselben Aufbau. Zunächst wird die heutige *„Pastorale Ausgangssituation"* in den Blick genommen. Diese wird konfrontiert mit der *„Biblische(n) Orientierung"*. Daraus erwächst eine *„Homiletische Erschließung"* anhand eines bestimmten ausgewählten Bibeltextes, die eine Homilie zu der jeweiligen Feier darstellt. Die *„Liturgische Ausgestaltung"* enthält vollständige Gottesdienste oder einzelne Elemente oder Hinweise zum Umgang mit den Feiern der Studienausgabe. Der letzte Punkt befaßt sich jeweils mit den *„Pastorale(n) Perspektiven"*.

Zuerst führt der Hg. in den Bd ein und erklärt seine Sicht des *Katechumenates (7–20)*. Der *erste Hauptteil* des Buches folgt den Schritten und Stufen des Erwachsenenkatechumenats. Tebartz-van Elst erläutert *„Die Feier der Aufnahme in den Katechumenat"* (22–34) und *„Die Feier der Zulassung zur Taufe"*

(35–55) Letztere geschieht auf zwei Ebenen. Einmal wird in der Heimatgemeinde eine „Sendungsfeier" abgehalten, während die eigentliche Zulassungsfeier für die ganze Diözese gemeinsam in der hohen Domkirche innerhalb einer Vesper geschieht. Weihbischof Alfons Demming steuert für diese Feier die Homilie bei.

Klemens Richter erläutert *„Die Feier der Skrutinien"* (56–69), die er als „Umkehrliturgien" benannt wissen möchte, und exemplifiziert sie an der Liturgie des dritten Fastensonntags mit dem Evangelium von der Samariterin am Jakobsbrunnen. Dieter Emeis leistet das gleiche für *„Die Feier der Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers"* (70–80), wobei er sich, anders als die geltende Studienausgabe, für eine getrennte Übergabe innerhalb derselben Feier ausspricht. *„Die Feier der Erwachsenentaufe in der Osternacht"* (81–94) behandelt mit vielen konkreten Hinweisen wiederum der Hg., Bischof Lettmann steuert die Homilie bei.

Der zweite *Hauptteil* enthält eine ungeschminkte Darstellung der *Feier der Kindertaufe* (95–107) von Stefan Rau, Ralph Sauer behandelt *„Die Taufe von Kindern im Erstkommunionalter"* (108–117), Tebartz-van Elst arbeitet die schwierige Feier der *Firmung von Jugendlichen* (118–126) auf; die Homilie stammt von Weihbischof Heinrich Janssen. Konrad Baumgartner befaßt sich mit der Feier der *Eingliederung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen* (127–134). Nützliche Hinweise auf Arbeitshilfen und Literaturhinweise zum gesamten Themenfeld runden diesen ersten Bd der neuen Reihe des Bibelwerkes „Feiern mit der Bibel" ab.

Mehrere Dinge charakterisieren dieses Buch. Einmal werden darin die Feiern der Eingliederung in die Kirche als Ganzheit gesehen, also Kindertaufe wie Erwachsenentaufe bedacht. Dabei wird die Christwerdung auf dem Wege des Katechumenats als originärer Modus des Christwerdens betrachtet (vgl. 10). Decken sich bis hierhin die Tendenzen mit den bisherigen Publikationen, so wird in dieser modellhaften Praxisanleitung erstmals ein starker Einfluß von den Vereinigten Staaten her deutlich, dies besonders in der Sendungsfeier vor der Zulassungsfeier mit dem Bischof. Bisher stand die Entwicklung des Katechumenats in Deutschland weitgehend unter den Impulsen von Frankreich her. Ein wichtiger Protagonist dieser Richtung ist Dietrich Zimmermann, der durch seine Diss. über „Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland" von 1974 unter der Leitung des unvergessenen Pastoraltheologen Adolf Exeler die bisherige Verbindung nach Frankreich initiiert hatte. Ein weiteres Kennzeichen ist die konsequent durchgehaltene Gemeindebezogenheit, in der der Katechumenatsprozeß sich ereignen soll. Dabei bilden die Erfahrungen des Bibelteilens und die Feier des Kirchenjahres die Hauptpfeiler des Katechumenats. Insofern kann dieses Buch auch die neue Reihe des Katholischen Bibelwerks „Feiern mit der Bibel" einleiten.

Das Gemeinschaftswerk bezeugt sehr hohe Erwartungen an die nach den Grundsätzen des Erwachsenenkatechumenats erneuerte Taufpastoral (vgl. z. B. 94) insgesamt. Dabei stimmt hoffnungsvoll, daß sich Liturgiewissenschaftler, Pastoraltheologen und Religionspädagogen mit Praktikern und verantwortlichen Bischöfen zusammengetan haben, um neue Impulse in der Sakramentenpastoral zu setzen. Weniger gut gefällt Rez. die stark juridische und amtsbezogene Akzentuierung, die das vorliegende Konzept vor allem in der Stufe der Zulassungsfeiern aufweist. Aus der Feier der Gemeinde, die an anderen Stellen zu Recht betont wird, wird unter der Hand wieder die Spendung der Initiationssakramente durch den Pfarrer, der dazu auch noch vom Bischof beauftragt wird (vgl. 52: *„Beauftragung zur Spendung der Initiationssakramente an die Ortspfarrer"*), obwohl sein Hirtenauftrag in der Weihe und das Kirchenrecht (vgl. Can. 530 1°) ihn dazu verpflichten. Die begrüßenswerte Einbindung der Bischöfe in den Katechumenatsprozeß, der diesen nur befördern kann, sollte nicht durch eine übertriebene Juridisierung des Vorgangs erkauft werden. Hier besteht nach Meinung des Rez. Diskussionsbedarf. Ansonsten ist dieser konkrete Anstoß für den Katechumenat und eine zeitgerechte Pastoral der christlichen Initiation in Deutschland nur zu begrüßen. Hoffentlich stößt er viele der bisher noch verschlossenen Türen auf.

Vallendar Manfred Probst

Pompey, Heinrich: **Sterbende nicht allein lassen.** Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung. – Mainz: M. Grünewald 1996. 188 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kart. DM 34,00 ISBN: 3-7867-1921-7

In der postmodernen Erlebnisgesellschaft mit ihrer angestrengten Diesseitigkeit hat sich die seit langem diagnostizierte *Ausblendung von Tod und Sterben* vermutlich noch verschärft, auf jeden Fall treten neue eigentümliche Faktoren der Verdrängung auf den Plan. Der Zwang zur Selbstästhetisierung und die permanente Erlebnissuche vertragen sich nicht mit der Begrenzung der Selbstgestaltung und des Erlebnisraumes, die der Tod zu setzen scheint. Er ist in das vorherrschende postmoderne Lebenskonzept nicht integrierbar. Aber es sind heute auch andere überraschende, dem Trend kontrastierende *Alternativkonzepte* erkennbar. Da hat sich, angestoßen durch eine englische Krankenschwester eine Hospizbewegung in kürzester Zeit in Europa und Amerika ausgebreitet, die nicht mehr vermutete Ressourcen der ganzheitlichen Todesbewältigung und – damit verbunden – der Solidarität und des ehrenamtlichen Engagement zum Vorschein brachte. Weil diese Bewegung konfessionell offen gestaltet ist, finden sich in ihr viele HelferInnen aus christlicher – nicht unbedingt kirchlicher – Grundüberzeugung heraus.

Diese Kräfte, die der Verdrängung des Todes in der heutigen Gesellschaft entgegentreten, zu stärken, ist das Anliegen P.s. Er versucht dies, indem er Sterbenden und Angehörigen, SeelsorgerInnen in der Kranken- und Altenpflege, sowie HospizhelferInnen das Lebenswissen von einer *christlichen Bewältigung von Tod und Sterben* nahebringt. Ihn leitet der Grundgedanke, daß der allgemeinen Abwehr und Verkürzung der Todesthematik nur durch eine mehrdimensionale Betrachtung der menschlichen Sterblichkeit zu begegnen ist. Sterben und Tod bilden dann nicht nur somatische, physiologische oder biologische Konstanten, sondern sie betreffen den ganzen Menschen in seinem physischen, psychischen, geistigen, seelischen, sozialen und religiösen Vermögen.

Soll eine neue christliche Sterbekultur an Boden gewinnen, bedarf es als erstes einer *sozialwissenschaftlich gestützten Analyse* der derzeitigen Praxis und Einstellungen. Dazu breitet der Vf. in den beiden ersten Kap.n vielfältiges Material aus. Einstellung zu Tod und Sterben bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen, Typen von Todesdeutungen und korrelative Zusammenhänge zwischen Religiosität und annehmender Todesbewältigung finden sich ebenso wie die kritische Infragestellung der bekannten Sterbephasen nach E. Kübler-Ross.

Statt sich auf eine phasische Abfolge zu fixieren, gestalte sich die Begleitung personbezogener, wenn man sich an den vielschichtigen Grundbedürfnissen, wie sie A. H. Maslow beschreibt (41f), und an Lebensthemen wie Trennung, Angst, Todesgedanken orientiere. Der frühere Lebensstil (*ars vivendi*), das Akzeptieren der eigenen Lebensgeschichte und der gegenwärtigen finalen Situation, sowie die aktuell erfahrene Zuwendung kristallisieren sich in thanatopsychologischer Hinsicht als Grundlagen einer gelingenden *ars moriendi* und damit als entscheidende Hinweise für die Sterbebegleitung heraus.

Eine *christliche Todesdeutung*, wie sie P. im *zweiten Kap.* anbietet, soll sowohl dem Sterbenden als auch dem Begleiter orientierende Hilfe sein. Wenn dabei ein „Tun-Ergehen-Zusammenhang" aus dem Ersten Testament (69) – gottgefälliges Leben läßt gutes Sterben erwarten – referiert ist, so wird damit nicht ein magisches Gottesbild ausgesagt. Vielmehr wird hervorgehoben, daß eine bejahende, ehrfürchtige und weise Lebensführung als bleibender Erfahrungsschatz auch durch das Sterben hindurchzutragen vermag. Ntl. Lebenswissen ziele, – so P. weiterführend – auf einen „Urvertrauensakt" ab, der Glauben, Lieben, Hoffen als die im Leben eingeübten Tugenden auch für das Sterben freisetze. Im Sterben könne – ohne es von außen „aufzudrücken" – das Vorbild Jesu leitend werden, so daß Sterben als Mitsterben und – hoffend – als Mitauferstehen mit ihm erkannt werden kann.

Für die Sterbebegleitung anregend, im vierten Abschnitt ausführlich behandelt, erscheint P.s Versuch, eine Reihe *christlicher Symbolkomplexe und Bildworte* mit der Erlebniswelt von Sterbenden und Trauernden in Korrespondenz zu bringen. Nahe liegt dies für Glaubensinhalte wie Auferstehung, Abstieg in das Reich des Todes, Gnade, Geist Gottes, Reich Gottes, Glaube – Hoffnung – Liebe, Metanoia, Pro-Existenz, Taufe, Eucharistie, Krankensalbung.

Wünschenswert klar kann der Vf. von seinem mehrdimensionalen Ansatz her zur Problematik einer *aktiven Sterbehilfe* Stellung nehmen: „Der Wunsch nach Lebensabkürzung und damit die Erfahrung der Sinnlosigkeit und Unerfülltheit in der Terminalphase erweist sich fast immer als Ruf nach Zuwendung." (107). Mit der Hospizbewegung trifft sich P. in der Überzeugung, daß verantwortbare „Sterbehilfe" immer bedeutet, den Menschen in seinen somatischen, geistigen, psychischen, sozialen und religiösen Bedürfnissen zu respektieren. Eine absolute Selbstbestimmung werde dem christlichen Lebenswissen vom Geschenkcharakter des Lebens nicht gerecht. Christlich gesehen, habe auch jeder Sterbende einen Anspruch auf Wahrheit. Allerdings bedürfe es einer hohen Sensibilität, diese Wahrheit der Situation und Lebenswirklichkeit des Betreffenden entsprechend „prozeßhaft" zur Sprache zu bringen. Daß seelsorgliche Sterbebegleitung sich nicht nur auf den Sterbenden zu konzentrieren, sondern auch die Angehörigen und Hinterbliebenen einzubeziehen hat, zeigt P. am Beispiel der Seelsorge an trauernden Eltern auf.

Als Fazit bleibt dies: eine erfreulich praxisbezogene Handreichung für Pflegekräfte, MitarbeiterInnen in Hospizgruppen und in der Seelsorge, die christliches Lebenswissen, anknüpfend an sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu Tod und Sterben, theologisch verläßlich dargeboten bekommen.

Passau Isidor Baumgartner

Religionspädagogik

Baldermann, Ingo: **Einführung in die Biblische Didaktik.** – Darmstadt: Primus 1996. XI, 239 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-89678-303-3

Baldermann, Prof. für Theologie und ihre Didaktik an der Univ.-GH Siegen, zieht mit diesem *systematischen Gesamtentwurf* Fazit aus seinem umfassenden Werk zur „Biblischen Didaktik". „Einführung" kennzeichnet den durchgängigen Stil von B.s Werk. Er vermeidet abstrakte Wissenschaftssprache und begleitet den Leser dafür mit Reflexionen, Unterrichtsprotokollen, Darstellungen neuerer Konzepte der Sprachdidaktik und Referieren der bewährten bibeltheologischen Standpunkte auf der nie zu vollendenden Baustelle der Bibelvermittlung.

Kap. 1 „Die Bibel – Ein Buch des Lernens" bietet im Vorlesungsstil den programmatischen Einstieg in die gegenwärtige Diskussion. Der Objektivismus der historisch-kritischen Methode soll nicht länger mehr das geheime Ziel des Lernens sein, vielmehr geht es jetzt um einen dialogischen Prozeß der Aneignung, weil die biblischen Texte von Anfang an einen Anredecharakter haben. Das „Schriftprinzip" ist auf den mündigen Leser ausgerichtet, der sich nicht durch historisch-kritische Experten bevormunden lassen, sondern mit Luthers existentialer Hermeneutik eine Begegnung mit der Schrift erfahren will. Das biblische Zentralthema „Hoffnung" sollte angesichts der heutigen Weltkrisen besonders zur Geltung kommen. Die „Biblische(n) Wege des Lernens" werden durch die neue, offene Didaktik, „die darauf zielt, selbst sehen, erfahren, begreifen zu lassen" (21), endlich wieder eingeholt und aktualisiert.

Die *Kap. „2. Worte zum Leben", „3. Geschichten gegen den Tod", „4. Prophetischer Einspruch: Die Sprache der Gerechtigkeit", „5. Auferstehung lernen"* lösen dieses Programm ein.

Kap. 2 stellt den *Umgang mit Psalmen* vor. B. plädiert dafür, nicht die Endgestalt der Einzelpsalmen einzusetzen, sondern aus ihnen elementare Sätze auszuwählen. Solche kindgemäßen Sätze sprechen mit ihren Gefühlen, Bildern und Symbolen die Kinder unmittelbar an, z. B.: „Ich versinke in tiefem Schlamm (69,3); Ich habe mich müde geschrien (69,4; Alle, die mich sehen, verspotten mich (22,8)" (26).

Die Schüler können ab der 1. Klasse spontan Assoziationen zu diesen elementaren Erfahrungen finden. Sie handeln analog zum kontextuellen Lesen gegenwärtiger Basis-Gemeinden der 3. Welt und zur Textentstehungssituation. „Das assoziierende Gespräch" füllt die Sätze mit eigener Erfahrung und lernt zugleich aus den Sätzen Worte gegen die Angst und elementare Zugänge zur Gottesfrage. „Wortkarten" aus einzelnen Psalmensätzen werden an den Wänden des Klassenzimmers aufgehängt. Sie begleiten die Schüler, regen zu immer neuen Auslegungen an und wachsen durch Ergänzungen und Umstellungen zu eigenständigen, neuen Psalmen an. Der biblische Traditionsprozeß wird als kreativer Lernprozeß reaktiviert. Dazu dienen auch noch weitere Methoden wie Malen, Pantomime und Klangbilder. Als Gegenbild der „Klage" wird besonders das Loben von Schöpfung und Leben empfohlen.

Kap. 3 wendet sich den *Jesusgeschichten* zu. Wie für die Psalmen-Sätze geht es darum, die alte Reihenfolge der didaktischen Schritte umzukehren. Das „Erzählen als Unterrichtsform" wird besonders betont. Die Prinzipien der kerygmatischen Nacherzählung von Steinwede werden als Grundlage vorgestellt. Kritisch äußert sich B. dagegen zum Modell fiktiver, historischer Kontext-Geschichten nach Neidhardt/Eggenberger und Theißen. An dieser Stelle bin ich anderer Meinung. Ich plädiere für den erzählerischen Anarchismus. Jede Erzählmethode, die Tradition elemenentar überzubringen versteht, ist sinnvoll und sollte eingesetzt werden, wenn sie im Erzähler und in den Zuhörern die „Lust am Text" erzeugt. Bibeltheologische Darstellungen zu Wundergeschichten, zur Christologie für Kinder und zu Kindheitsmustern in Hoffnungsgeschichten runden das Kap. ab.

Kap. 4 stellt knapp die *Grundform der prophetischen Rede* und die *Didaktik der Tora* (= Weisung) vor. Der Schwerpunkt liegt auf der „Didaktik der Dramaturgie". Die neuen Konzeptionen des interaktionalen Bibellesens und des Bibliodramas werden vorgestellt. B. verbindet vorsichtig beide miteinander. Das Unterrichtsgespräch soll sich durch existentiales Übernehmen von Rollen zu einem echten, theologischen Drama entwickeln, in dem die grundlegenden Glaubensentscheidungen erfahrbar werden. Umgekehrt soll das Bibliodrama auf 90 Minuten begrenzt werden und auf die Erfahrungen des Textes beschränkt bleiben. Eine bibeltheologische Darstellung von besonders dramatischen Bibeltexten schließt das Kap. ab.

Kap. 5 bringt als Abschluß eine bibeltheologische Beschreibung der *Auferstehung* und zeigt deren didaktische Umsetzung für die Klasse 5 an.

B. ist es zweifellos gelungen, im Dialog mit den neueren Konzepten der biblischen Hermeneutik und mit der von der Grundschulpädagogik thematisierten Entdeckung einer veränderten Kindheit eine „Biblische Didaktik" vorzulegen, die die vielfältigen, bewährten Ansätze der schulischen Vermittlung der Bibel behutsam weiterführt. B. kann dabei auf seine eigenen, breit rezipierten Ansätze zurückgreifen.

Eine Anfrage bleibt allerdings zu stellen. B. weist einerseits den Objektivismus der historisch-kritischen Methode zurück, fordert andererseits aber ständig den Leser auf, diese Methode zur Kenntnis zu nehmen und in die Didaktik vom Kind aus richtig zu integrieren. Doch welche Einzelmethoden sind auszulassen oder zu vernachlässigen und welche sind aufzunehmen oder zu verstärken? Die Bemerkungen dazu sind verstreut und allenfalls im Register unter „Historisch-kritische Exegese" unspezifiziert aufzufinden. Müßte hier nicht der frühe B. mit seiner Betonung der Gattung stärker zum Zuge kommen, auch wenn die Reflexion über Sprachformen ein kognitives Geschäft bleibt?

So faszinierend auch der späte B. Bibeltheologie hier zu erzählen weiß. Er eröffnet letztlich nur eine von vielen anderen, möglichen Leseweisen. Manchmal ist seine Leseweise sozialgeschichtlich (75), viel öfter aber existential, poetisch, symbolisch, religionsgeschichtlich, glaubensgeschichtlich. Müßte nicht auch dieser reichhaltige Wechsel angezeigt werden, auch wenn er die so schön gesponnene Erzählrunde wieder für des Gedanken Blässe aufbricht? Unsere Kinder und unsere Lehrer sind sehr verschieden und legen heute Wert darauf, ihre unterschiedlichen Identitäten kennenzulernen und anzuerkennen. Es geht doch um das „Lernziel: Mündigkeit". Zur Erreichung dieses Lernziels hat das vorliegende Buch viel beigetragen. Es ist zu einer unverzichtbaren Grundlage der Bibeldidaktik geworden.

Münster Detlev Dormeyer

Biesinger, Albert / **Braun,** Gerhard: **Gott in Farben sehen.** Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben. – München: Kösel 1995. 232 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-466-36424-88

Aus der Kooperation zwischen den Bereichen „Religionspädagogik" und „Visuelle Kommunikation" ist dieses Buch über die *Bedeutung von Farben* in religiöser Perspektive erwachsen. Zum Wahrzeichen dieser Unternehmung wurde der Regenbogen, der als Phänomen aus lauter Farbe biblisch bezeugter Träger einer göttlichen Botschaft ist, die sich durch anschauende Erfahrung mitteilt. Das Spektrum seiner Farben wird aber auch von Menschen zu Zwecken der Kommunikation beansprucht, und so „ist der Regenbogen nicht nur ein Symbol der Verbindung von Himmel und Erde, sondern auch in umgekehrter Richtung eine Brücke der Verständigung zwischen Erde und Himmel" (11).

Farben besitzen das Vermögen, als *sprachliches Medium* zu fungieren, was angesichts der Dominanz des Wortes in der religiösen Vorstellungswelt der Gegenwart eigens und eindringlich herausgestellt wird, ohne ein prinzipielles Konkurrenzverhältnis zu konstruieren. An exemplarisch ausgewählten Farben (Schwarz und Weiß, Rot, Blau, Gelb, Grün, Violett, Orange, Gold, Grau) werden syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen aufgedeckt, die sich zwischen dem physikalischen Bestand und dessen Verarbeitung durch die menschliche Wahrnehmung entfalten. Bedeutung tragen die Farben vermöge der „Gemeinsamkeit der sinnlichen Erfahrung von Farben bei denen, die miteinander kommunizieren", und durch den „Kontext, in welchem die Farbe als Zeichen gedeutet wird" (215).

Auf breiter Ebene führen die jeweils einer Farbe gewidmeten Kap. die Vielfalt der oft auch *ambivalenten Bedeutungen* vor Augen. Belege und Grundlagen werden aus Physiologie, Psychologie, aus Malerei und Kunsttheorie, aus religiöser Symbolik, liturgischen Traditionen, aus biblischen Texten, Sprichwörtern und Literatur zusammengetragen. Neben der visuellen Phänomenalität kommt auch deren verzweigte metaphorische Verwendung in den Blick. Die Anschauung erfährt Unterstützung durch sechsundzwanzig meist farbige Abb. von guter Druckqualität.

Das in Fülle vor dem Leser ausgebreitete Material enthält für verschiedene religiöse Vorstellungszusammenhänge vielfältige Anregungen. Dabei ist die Argumentation jedoch nicht gezielt auf eine Beurteilung jener These theologischer Erkenntnistheorie ausgerichtet, die der Titel des Buches suggeriert. Zu ihrer Überprüfung hätte es auch in jedem Fall einer umfassenderen und systematischeren Auseinandersetzung mit Einsichten und Überlegungen bedurft, die in der Geschichte der Malerei, namentlich der modernen, entwickelt wurden. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf katechetische Anwendungsmöglichkeiten des Umgangs mit Farben.

Münster Reinhard Hoeps

Missionswissenschaften

Neckebrouck, Valeer: **Paradoxes de l'Inculturation.** Les Nouveaux Habits des Yanomami. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. 214 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 36), kart. bfr 760,00 ISBN: 90-6186-611-1 / 90-6831-599-4

Als Missionswissenschaftler angesehen ist der Vf. dieses Sbd wegen seiner Beobachtungen zu *Inkulturationsstrategien in Ostaf-*

rika. Publiziert wurden diese Analysen schon 1978 (Neckebrouck, V.: Le onzième commandement. Etiologie d' une Église indépendante au pied du Mont Kenya, Immensee 1978). Um die Beobachtungen zu interpretieren, werden sie jetzt erneut einer philosophisch begründeten *„vision de l'être humain"* unterzogen (178, 186–179).

Eine Vermittlung zwischen regional-autochthonem Verhalten und der allgemein-gültigen These seiner Vision sucht der Vf. in „attitudes plus globales" (40ff u. ö.). Dies sind Perspektiven, die Trends von Modernisierungstendenzen in sogenannten „Dritte-Welt-Ländern" gemäßigt kritisch bejahen.

Im Vollzug ist die Kritik an evolutiver Modernisierung beim Vf. eher verhalten. Dies deshalb, weil er davon ausgeht, nicht alphabetisierte Ethnien wüßten in ihren Traditionen nichts vom vorwärtsdrängenden, logischen Diskurs der Schriftsprachen (47ff, 75ff). Kritisch wird der Vf. nur, weil seiner Meinung nach die Rationalität, der Modernisierungsversuche verpflichtet sind, den weiter drängenden Impuls seiner neuplatonischen (oder transzendentalphilosophischen?) *„vision de l'être humain"* verflachen und deshalb auch nicht begründen können.

Im zweiten Teil dieser Rez. soll andiskutiert werden, ob die Thesen, die Logik nichtalphabetisierter Ethnien sei ausweglos in konservative Selbstbehauptung verstrickt, wie auch die andere, Modernisierung stehe nicht unter dem Anspruch einer weiterführenden und kommunikativen Vernunft, dem neueren Stand der Forschung entsprechen. Vorab sollen jedoch die Analysen N.s notiert werden.

In *Ostafrika* beruhen die Analysen des Vf.s auf Beobachtungen vor Ort aus den 60er Jahren. Um seine Bewertungen zu stützen, zieht er aus der Literatur Analysen aus anderen afrikanischen Regionen, aus Asien, und sporadisch aus Lateinamerika bei. Alle Verallgemeinerungen stammen aus Literaturstudien.

Das direkte Beobachtungsfeld des Autors liegt im Grenzgebiet zwischen Kenya und Tanzania. In den *„Chagga*-Ethnien", die vor der Unabhängigkeit Tanzanias unter einer Mandatsverwaltung standen, die autochthone Strukturen nicht antastete, missionierten lutherische Missionare erfolgreich (17–22, 38–40). Sie konservierten nicht die überkommenen Strukturen (18 A 5), sondern entwickelten kraft der biblischen Liebes-Botschaft den religiösen, politischen und ökonomischen Kontext. In einer Kultur der Liebe wurde der Wille zur umfassenden Integration und die Verantwortung für das größere Ganze geweckt (180ff). Bei den Nomaden- und Hirtenvölkern der *Aruscha* und *Massai* dagegen greifen Missionsstrategien nur selten (10 % Christen).

Eine *Erste Hypothese* N.s lautet: Kirchliche Gemeindebildung wird nur da möglich, wo sie Hand in Hand arbeitet mit staatlicher Siedlungspolitik, die aus Nomaden seßhafte Bauern macht (38–40). Dann werden, interpretiert der Vf., aus nomadisierenden Selbstversorgern Bauern, die mit ihren Produkten Partner der Volkswirtschaft sind, also ökonomisch die Verantwortung für ein größeres Ganzes lernen (178, 186–197). Katholische Missionare könnten im staatlich vorgegebenen Modernisierungskontext gleichwohl als „Katalysatoren und Blitzableiter", als „véritables moteurs de l'évolution" (44) die volkswirtschaftlich gewünschte Verantwortung für das Ganze vorantreiben zur *„vision de l'être humain"*, dem eigentlichen Ziel. Daß ökonomische Modelle auch in Ostafrika auf Urbanisierung hin ausgelegt sind, Bauern also marginalisieren oder zur Migration in die Städte veranlassen (Richter, R.: Flüchtlingsfragen in Afrika, Baden-Baden 1992, 225ff), sieht N. nicht.

Weit mehr Aufmerksamkeit als den *Chagga*, *Aruscha* und *Massai* widmet der Vf. dem *Kikuyu*-Volk (3,2 Mio. Menschen) im Hochland von Kenya (21–40, 56–58 und wenigstens einmal in jedem Kap.). Bekannt sind die Kikuyu als ein Volk, das sein Land und seine Fruchtbarkeitsriten liebt und verteidigt (26, 37f, 43), sich gegen westliche Inkulturation wehrt und calvinische Missionare der Church of Scotland oder US-amerikanische Fundamentalisten am Volkswiderstand scheitern ließ. Missionserfolge unter den Kikuyu haben nur unabhängige Freikirchen, deren Theologie und Strategien „plus africaines" sind und „liberale" katholische Missionare, die trotz der Einsprüche ihrer Bischöfe nichts sagen gegen Beschneidungsriten und Polygamie. N. hält sowohl die Adaptationsmethode der *Église Nationale Africaine* wie die Abkulturationsbemühungen katholischer Missionare für untragbar (*Zweite These*).

Dies aus drei Gründen: Mit J. Mbiti (African Religions and Philosophy, London 1969) sagt er, daß afrikanische Sprachen südlich der Sahara kein Futur kennen und ethnozentrisch denken, also weder die Botschaft vom zukünftigen Reich Gottes noch die der Menschenrechte für alle fassen können (59, 79, 87, 90, 102).

Eine extrem afrikanische Theologie, die doch als christliche Theologie Zukunft und Erlösung für alle denken müsse, verkomme als nur afrikanisch-adaptives Instrumentarium zu einem „philosophisch-schismatischen Denken" (45, 47ff, 109ff, 139–156). Speziell die *Kikuyu* haben schon in der Kolonialzeit „in the white man's country" konservativ ihre Sprache, Strukturen und Riten verteidigt. Diesem Trend folgen sie noch heute mit ihrer Ablehnung von Modernisierung und westkirchlichem Christentum. Dieser aggressive Konservativismus sei eine „malade Kikuyu" (47ff, 75ff, 181), die geistige Befreiung verhindere. Schließlich führe eine populistische Adaptationsstrategie christlicher Missionare, die die neue Botschaft nur neben die alten Strukturen stelle, zu revolutionär-messianischen (180–192) Lösungsversuchen, die das Neue jetzt und in alten Strukturen herbeizitieren (59–73, 139–156 mit N. Ndiokwere: Prophecy and Revolution, London 1981).

N. widerspricht den von ihm zitierten Befürwortern einer genuin afrikanischen Theologie und den Adaptationsstrategien afrikanischer Freikirchen vehement. Dies bleibt zu bedenken. Zu bedenken bleibt aber auch, ob kontextuell des Vf.s *„vision de l'être humain"* nicht so hoch in den Lüften schwebt, daß sie nur doktrinär eingeführt werden kann gegen verantwortetes Menschsein, das es bei afrikanischen Menschen ja schon gibt. Im Blick auf einen neueren Stand der Forschung, die induktiv nach veranworteter Humanität fragt und den Konflikt der Interpretationen nicht scheut, wächst die Vermutung, der Vf. versuche mit der Wunderwaffe seiner „vision" den Gordischen Knoten der „paradoxes de l'inculturation" zu durchschlagen. Dies wäre zwar auch eine Strategie. Aber eine wenig humane. Ob es auch andere Lösungsansätze zur Inkulturation gibt, soll deshalb skizzenhaft noch gefragt werden.

Als Sprachforscher sagt N.s Kronzeuge Mbiti nicht, afrikanische Ethnien südlich der Sahara würden das Tempus Futur überhaupt nicht kennen. Als Kenner von „Sein und Zeit" schockiert ihn allerdings, daß afrikanische Zukunftserwartungen nicht hinausreichen über die Spannzeit einer Lebenserwartung (J. S. Mbiti, op. cit. 21–30). Auf dieses Futur der Lebenszeit in einer Dorf- oder Stämmegesellschaft sind afrikanische Initiationsriten als „rites de passage" ausgelegt, jedoch über Sterben und Tod hinaus (Vorbichler, A.: Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung schwarzafrikanischer Völker, in: G. Stephenson: Leben und Tod in den Religionen, Darmstadt 1980, 229–249). Zweifellos sind im Sinne van Genneps auch Beschneidungsriten, die N. verabscheut, „rites de Passage" (Baren van, Th. P.: Menschen wie wir. Religion und Kultur der schriftlosen Völker, Gütersloh 1964, 156–161). Medizinische Statistiken zur Verbreitung der Immunschwäche Aids belegen, daß die Ansteckungsgefahr wahrscheinlich größer ist bei Frauen, die als Mädchen excisiert wurden. Doch Aids in Afrika verbreitet sich erst, seit die Städte wegen der Migration ins Unermeßliche wachsen. Vor der Verstädterung, in Jh.en der Polygamie, war Aids unbekannt.

Die Fakten können eine zweifache Überlegung nahebringen: Durch Migration der Landbevölkerung wachsen die Städte und werden ordnungspolitisch unregierbar. Ist es im Gegenzug nicht optimaler, wenn katholische Missionare (die N. unbedachter Laxheit bezichtigt) mit kontextuellen Missionsstrategien versuchen, die Landbevölkerung auf dem Land zu christianisieren und zu halten? Mit unbedachter Adaptation hat das nichts zu tun. Sie wäre in der Tat religiöse Flucht vor der Forderungen des Alltags. N. unterscheidet zwar terminologisch zwischen *Adaptation* und *kontextueller Inkulturation* (172–175). Trotzdem wirft er beiden Missionsstrategien einen *philosophischen Separatismus* (21–47ff) vor, der alte Strukturen konservieren und vor dem befreienden Elan der Moderne abschotte. Werde dies Ethnien beim Kontakt mit der Moderne bewußt, dann führe dies zum „Synkretismus" oder zum politischen „Messsianismus" (37, 76ff, 109ff). Beide hält N. für eine „idéologie populaire" (36f). Dieses Verdikt kennt offensichtlich weder die Diskussion um eine positive Einschätzung eines messianischen Lebens, noch die über die des Volkes im Synkretismus.

Mit Martin Buber und Hannah Arendt kann man gegen Visionäre des Endgültigen wie Gerschom Scholem und N. jüdisch und christlich fragen, ob vielleicht ein messianisches Muster in einer kontextuellen Theologie weiterhilft. In einer Theologie also, die Leib- und Weltfreude, einen unmittelbaren Umgang mit Gott in afrikanischen Ethnien auf dem Land bejaht (Schmidt Biggermann, W.: Sinn – Welten, Welten – Sinn. Eine philosophische Topik, Frankfurt/M. 1992; Goodmann-Thau, E.: Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition, Berlin 1995).

Es ist kurzsichtig, wenn N. den biblisch-talmudischen, chassidischen oder afrikanischen Messianismus im Höhenflug seiner *„vision de l'être humain"* als revolutionären Kurzschluß verwirft und als „indigenismus" oder „Synkretismus" abqualifiziert (180–192). Ein messianisches Muster in einer kontextuellen Missionstheologie kann die Weisheit des Volkes sich entwickeln lassen zu einer philosophischen Anthropologie in christlich verantwortlichen Basisgemeinden (Scanonne, J. C.: Sabiduria popular y teologia inculturada: Stromata 1/2 [1979], 818; Schiffers, N.: Campesinos, Ethnologen, Kirche. Reflexionen über schwierige Beziehungen, in: Fraling et alia: Lateinamerika in Dialog, FS P. Hünermann, Rottenburg 1989, 165–204).

Ein nicht entwurzeltes, wenn auch synkretistisches Christentum ist allemal inkarnatorischer als eine etwas naive evolutive Modernisierungstheorie im Zuge von N.s Vision (47ff, 75ff, 172–175, 180–182).

Selbstredend schätzt der Vf. die Lage richtig ein, wenn er ohne humane Modernisierung für Afrika „ein hartes Erwachen" prognostiziert (44f). Doch gegen evolutive Trends wird kontextuelle Theologie mit Emmanuel Levinas (Totalité et Infini, La Haye 1961; Des humanisme de l'autre homme, Montpellier 1972) zunächst einmal philosophisch fragen, wie man Humanismus „von Anderen" her lernen, vielleicht sogar denken kann. Andererseits wird sie sich um einer verantworteten Modernität willen dem Konflikt der Interpretationen (Ricoeur, P.: Les conflits des interpretations, Paris 1969) zwischen Kommunikationstheorien unter dem Primat der Vernunft (Apel, Habermas, Theunissen) und denen unter dem Primat einer theologischen Vision stellen müssen. Dieser Konflikt ist nicht nur ein wissenschaftstheoretischer Sonderfall. Er belastet das auch von N. gewünschte interdisziplinäre Gespräch und setzt in praxisrelevanten Strategien nicht gerade selten auf gegenseitigen Ideologieverdacht. Kontextuelle Theologie möchte die eine wie die andere Paradoxie vermeiden. Deshalb engagiert sie sich im modernen „Diskurs Ethik" (Aniagwn, J. K. A.: An African Christianity towards a rational indigenization, in: Nigerian Journal of Theology 1 [1988], 4, 106–115).

N. geht dieses Risiko nicht ein. Wohl deshalb nicht, weil er mit G. Thils (Droits de l'homme et perspectives chrétiennes, Louvain 1981) gegen J. M. Berthoud (Une religion sans Dieu, Paris 1993) der Meinung ist, die Menschenrechte seien nur christlich zu interpretiern. Dies aber ist eine Position, die wissenschaftliche Aussagen zur kommunikativen Ethik nur als Metaphern in einer personal-essentiellen „vision de l'être humain" mitspielen läßt (Adoukonu, B.: Jalans pour une Théologie Africaine, Paris/Namur 1979, tome I, 76–86).

Selbst wenn angenommen würde, wissenschaftlich begründete Aussagen zu einer neuen Ethik könne man in einer transzendental oder deduktiv operierenden christlichen Anthropologie als ausbaufähige Bausteine einsetzen, selbst dann würden diese nur von einer instrumentellen Vernunft verwertet. Hermeneutisch gelesen kommen beide Alternativen einer starken Relativierung empirisch gefundener Kontexte nahe. Konsequent zu Ende gelesen, wäre damit das Ende einer kontextuellen Theologie eingeläutet. Dies aber würde nicht nur inkulturationswillige Missionsstrategien treffen. Angesichts einiger afrikanischer Eliten, die auch, wenn sie in Missionsschulen erzogen wurden, der Maxime folgen, Wissen sei Macht, wäre mit dem Verzicht auf einen zwischen den Wissenschaften und der Theologie vermittelnden hermeneutischen Dialog das „Aus" für eine afrikanische Sozial- und Schulreform vorprogrammiert (Magesa, L. C.: Has Africa reason to rejoise? Theses on a hundert years of Vatican social thougth, in: African Christian Studies 6 [1990] 4, 63–88; Gray, R.: Black christians and white missionaries, Yale University Press, New Haven/London 1990).

Der Untertitel des hier in Frage stehenden Buches „*Le nouveaux habits des Yanomami*" erinnert an den Sarkasmus im Märchen von des Königs neuen Kleidern. Warum der Vf. einer vom Untergang bedrohten Amazonas-Ethnie (die er nur aus der Sekundarliteratur kennt: 101, 110) das antut, bleibt sein Geheimnis.

Aachen Norbert Schiffers

Religionswissenschaft

Waldmann, Helmut: **Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie.** – Tübingen: 1996. VIII, 232 S. (Tübinger Gesellschaft. Wissenschaftliche Reihe, 6), kart. DM 57,00 ISBN: 3–928096–10–9

Der Bd sammelt achtzehn Arbeiten, seit 1978, in chronologischer statt systematischer Ordnung, was einerseits die Wiederkehr von Kerngedanken bedingt, anderseits einen Denk- und Klärungsweg zeigt. Notgedrungen treffen Bericht und Nachfragen eine Auswahl aus dem Gesamt.

Auf *(I)* die *Vorstellung des Weihebeckens eines Archimystes aus Sagalassos* folgt *(II)* eine *Untersuchung zu Ursprung und Geschichte des Diakonenamtes.* Vf. führt es auf eine ursprünglich semitische Tradition zurück: des *Rab Marzeaḥ* mit seinen Helfern bzw. der essenischen *maśkil.* Hier sei anzuknüpfen – in schriftgemäßer Zuordnung zum bischöflichen Amt, unter Verzicht auf Anlehnungen etwa an das Levirat. Mit *Text III* begegnet der Leser erstmals einem, wenn nicht dem Kerngedanken des Vf.s: einer *konfliktorientierten Staatsbildungstheorie,* die sich auf Männerbünde als staatstragende Kraft fokussiert (*V Projektentwurf Männerbünde, VII Mani, das Christentum und der Iran, X Theology and Ideology in Ancient Iran, XVI Religion in the Service of an Elite*). Sparta ist nur das „bekannteste Beispiel eines Staates, der von einer Terroristengruppe getragen wurde" (28); zu nennen wären viele, von den Inka oder Mogulen über die Wikinger und Normannen bis zur UdSSR und dem SS-Staat. Das soziologische Diagramm solcher Bünde: sittlicher Exemptionismus, starke Innenstruktur dank willig erbrachter Unterwerfung, in Absage an Familienbindung und Erwerbstätigkeit. Im Fortgang kommt es – so in Rom – zu Humanisierungen; doch W.s Interesse gilt der ursprünglichen Ideologie, im (H. G. Kippenberg) „Versuch einer soziologischen Ortung des antiken Gnostizismus" (44), die aber gerade nicht bloß für diesen gilt, sondern für immer wieder auftretende Dualismen. Dem ist Vf. in seiner theologischen Diss. nachgegangen: „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde. Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes (Tübingen 1964, Bd IV der Reihe). Mit Kippenberg und Habermas will Vf. die Gnosis „als Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse und als Ausdruck der Entfremdung des Menschen verstehen" (80). Anders aber als Kippenberg, der auf die Schicht politisch entmachteter hellenistischer Intellektueller abhebt, meint W., die Ohnmacht des Menschen in der Hand vernunftwidriger Mächte könne nicht die Weltschau dieser Intellektuellen, sondern nur die der Mächte selbst sein (ebd.). Rez. muß freilich gestehen, daß ihn das nicht so recht überzeugt: während ihm das Interesse der zur Tatenlosigkeit Verurteilten an solch kosmischer Entschuldigung auf der Hand liegt, sieht er es nur auf Umwegen bei den („vernunftwidrigen"?) Herrschenden. Wäre nicht ein sozusagen passiver von einem aktiven Dualismus zu unterscheiden? Um diesen handelte es sich dann bei den *Mithras-Mysterien* (G. Widengren). Vf. nennt aber gerade als für deren Elitestruktur dienlich ein prädestianistisches Weltverständnis, das die Außenwelt (und besonders Besitz und Familie) abwertet, die hierarchische Innenstruktur legitimiert und möglichen Widerspruch erstickt durch die Lehre von der Verderbtheit des Willens wie des Verstandes. Entsprechend ist auch nicht der Zarathustrismus (ontisch, sehr wohl aber sittlich) dualistisch, während „im späteren absoluten zurvanistischen Dualismus ... Ahriman ... eindeutig mithrische Züge trägt" (66, siehe 122f [*XI Mithras tauroctonus*]: Ahriman personifiziert die dunklen Aspekte des Mithras und erhält demgemäß gar einen zarathustrisch-zoroastrischem Empfinden unerträglichen Kult). Auf ihrem Weg ins Jüdisch-Christliche wandelt sich diese Weltsicht dank der heilsgeschichtlichen Botschaft. So kommt es zu zwei Ausprägungen, deren Unterscheidung in der christlichen Tradition immer wieder schwerfiel (von den Nikolaiten angefangen; siehe auch *IV zu östlichem Gedankengut bei Origenes*): „on the one side the monasteries of the Syriac desert, of Egypt, Asia minor, the Western Church and of the various Orthodox denominations, in the non-Christian sphere ... groups with partly monastic charakter as the Assasines of Iran, the Ismaelites and Druses. Also Bogomiles and Freemasons ..." (114). Das (auch *XII Anmerkungen zum Illuminatentum*) wirft neues Licht auf bekannte Fakten; gleichwohl wäre neben dem Recht solch soziologischen Zugangs dessen Beschränktheit zu reflektieren und zu diskutieren (zumal er die Haupt-Methode neuzeitlicher Religions- und Christentumskritik bildet). Dies zunächst prinzipiell, erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch (obendrein mit Einbezug der Unterscheidung von [auch] Fungieren-als, Funktionalisiert-werden-zu und Im-Dienst-einer-Funktion-Geschaffen-werden), sodann konkret wohl besonders zu *XVI* über *Sparta,* wo der Vf. zwar die männerbündischen Strukturen deutlich aufzeigen kann, weniger aber „the creation of the pseudo-theology" (188), „of a religion, which was developed to secure the ‚interest' of an elite" (195).

Beitrag *VIII* plädiert für die *Zulassung verheirateter Priester,* deren wissenschaftliches wie asketisches Niveau aber „dem durch das tridentinische Seminar geformter Kleriker vergleichbar" sein müsse. Darum schlägt W. als Lebensrahmen eine religiöse Gemeinschaft vor, wie sie bereits als „Tübinger Gesellschaft" besteht (vgl. den ganzen Bd. II der Reihe: H. Waldmann [Hg.], Eine inzwischen bis Rom gediehene Sache, 1992, dem [dort Text IV] der Beitrag entstammt). Gegen die doppelte Entfremdung der Theologie – vom Kirchenvolk wie vom Lehramt – empfiehlt W., sich auf den Aristotelismus zurückzubesinnen; denn der herrschende „Existentialismus und die verschiedenen anderen Platonismen der Geistesgeschichte imponieren immer wieder und immer nur dichterisch" (95). Wäre anderseits vielleicht eine spezifische Versuchung „aristotelischer" Tradition ein gewisser „Kurzschluß" zwischen Theologie und Wissenschaft? Zur Rückfrage an das „socio-theological framework" (188) der Religionsbehandlung tritt die bzgl. Palaioontologie und Humangenetik, wenn nach *XIII* die *Vertreibung aus dem Paradies* das Auftreten der weißen Rasse – vor 10 000 Jahren im anatolischen Raum – widerspiegeln (137, 139) und nur diese die Adamiten sein soll, an die der Auftrag zur Erdbeherrschung erging (zu ihm nur der Verweis auf Ph. Schmitz [Hg.], Macht euch die Erde untertan?, Würzburg 1981), unter Berufung auf die Autorität P. Teilhards de Chardin (140f, wie vorher 99, wo Geschichte als Evolution erscheint), bei welchem der Rez. diesen Kurzschluß besonders auffällig findet.

Drei Arbeiten befassen sich mit dem *kommagenischen Zoroastrismus: IX Kultbegehungen mit Wein, XIV Verbindungen zum indischen Somaopfer, XV Gottkönige*; XVII behandelt das Schweigen der *Avesta-Bücher* über die Riten und zieht eine Parallele zum Fehlen von Aussagen über die Meßfeier im NT. Der *Schlußtext* (wie III, XII und XIII erstpubliziert), blickt nochmals über den einzelwissenschaftlichen Rahmen hinaus: *XVIII Satanische Verse*? Der Vf. wendet auf Berichte von Mohammeds Berufung in den Ḥadithen die Ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister an (tatsächlich wirft eine eventuelle Anerkennung seiner als Prophet von Christenseite Probleme auf; vgl. A. Bsteh [Hg.], Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994, bes. 24–42). Dabei stellt er die Nummern 314, 315, 329 des Exerzitienbuches mit der Gewalttätigkeit des Offenbarungsengels gegenüber dem frommen und wohltätigen Mohammed zusammen sowie Nr. 332 mit dessen späterer Entwicklung zum „Grandseigneur" und Macht-Politiker (3RGG 4, 1188).

Die einläßliche Diskussion der zum Teil entschieden unzeitgemäßen Stellungnahmen (noch schärfer – in der Sache wie in der Sprache – der gleichzeitig erschienene Bd. V der Reihe: H. Waldmann, Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom [soeben in vermehrter Neuaufl.: Der Königsweg . . .]; vor allem die Exkurse zur „Erasmischen Gelehrten-Republik") ist nicht Sache dieser Rez. An Druck- und Schreibfehlern, weil nicht sinnstörend, führe ich nur auf: $48_{2/1}$ v. u.: Der Rahmen kann; 49/59 die gliedernden Großbuchstaben? 123_9: statt aufstoßen auffassen? 200_3: Mothakes? ebd., Anm. 60: Pol V 6, 1? 217_6: durch Wunder . . . beeindruckten? Nicht unterdrückt sei die Rüge des falschen Dativs in Appositionen (31_9; 36_2; $42_{2,4}$; 57_{21}; 67_{16}; 106_4 [während er 139_1 v. u. stehen sollte]; 142 Zusammenfassung $_5$ und $_8$).

Frankfurt Jörg Splett

Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, hg. v. Bernhard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq. Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1993. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 1), kart. DM 68,00 ISBN: 3-429-01500-6; **Band 2: Hochmittelalter und Reformation,** hg. von Jill Raitt in Verbindung mit Bernhard McGinn und Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1995. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 2), kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01657-6

Zum ersten Mal erscheint eine Spiritualitätsgeschichte in deutscher Sprache. Es handelt sich um die Übersetzung eines auf drei Bde angelegten amerikanischen Werks (vgl. ThRv 84 [1988], 423f), das Teil einer vielbdigen Enzyklopädie mit dem Titel „Weltspiritualität" („World Spirituality") ist. Die *„Geschichte der christlichen Spiritualität"* will ein „praktisches Nachschlagewerk" „für den Durchschnittsleser" (I, 22f) sein und „wissenschaftliche Einsichten an ein breiteres Publikum vermitteln" (I, 19). Tatsächlich handelt es sich eher um ein theologisches Handbuch, das für einen nicht geisteswissenschaftlich gebildeten Leser eine anstrengende Herausforderung sein wird – aber für Kenner und „Durchschnittsleser" lohnend.

Beide Bde sind in *zwei Teile* gegliedert, von denen der *erste* jeweils eine *chronologisch orientierte Darstellung der historischen Entwicklung* bietet, während der *zweite Aufsätze zu wichtigen Einzelthemen* lose aneinanderreiht – ein sinnvoller Versuch, die Fülle von Material und möglichen Fragestellungen zu strukturieren.

Der *erste Bd („Von den Anfängen bis zum zwölften Jh.")* beginnt nach einer *doppelten Einführung* durch Josef Sudbrack als ‚Begleiter' (II, 9) der deutschen Übersetzung und durch Bernard McGinn als Hg. mit einem bravourösen Aufsatz von Sandra M. Schneiders über die *Orientierung christlicher Spiritualität an der Heiligen Schrift und die Geschichte biblischer Hermeneutik*. Er zeigt, wie befruchtend für aktuelle Fragen der Exegese (Verhältnis der beiden Testamente zueinander, historisch-kritische Methode und ‚canonical approach') ein respektvoller Blick in die Geschichte sein kann. Am Beginn der Darstellung der historischen Entwicklung steht ein ökumenisch bedeutsamer Art. von John D. Zizioulas über *Akzente urchristlicher Spiritualität*. Ihm folgen Beiträge über *Gnostische Spiritualität, Kirchenväter und Mönchtum*, die qualitätsvolle Darstellungen der Patrologie bzw. Geschichte der Alten Kirche sind. Dabei hätte ich mir eine stärkere Reflexion über die Gestalt des Lebens aus dem Glauben gewünscht, wie es der Intention der Reihe entspricht (I, 21). Paul Rorem gelingt es dann leider nicht, die *Spiritualität des Pseudo-Dionysius Areopagita* verständlich darzustellen. Beiträge über die *„Spiritualität der Christen syrischer Sprache"*, der Kelten und „des christlichen Germanien" (sic!), über die *Gregorianische Reform* und einige (wenige) Aspekte des 12. Jh.s beschließen den *ersten Teil*.

Die fünfzehn Abhandlungen zu einzelnen Themen im *zweiten Teil* sind durchweg von so guter Qualität, daß hier nur die besonderen Glanzlichter erwähnt werden können: Mary T. Clarks Ausführungen zur *„Dreieinigkeit in der lateinischen Christenheit"* sind ein faszinierendes Beispiel für die spirituelle Relevanz spekulativer Theologie. Was Kallistos Ware über die *„Weisen des Gebetes und der Kontemplation"* in der Ostkirche schreibt, ist so lebendig und plastisch, daß das Pendant von Jean Leclercq über die *westliche Kirche* den Wunsch nach größerer Konkretheit weckt. Peter Brown gibt in einem Beitrag über die *„Bedeutung der Jungfräulichkeit in der frühen Kirche"* (einer Art Kurzfassung seines Buches „Die Keuschheit der Engel") Orientierung im Gestrüpp popularisierenden Unverständnisses, wie es in neueren Darstellungen der Zölibatsgeschichte allzu oft dargeboten wird. Ein bemerkenswerter Art. über die *„Praxis des christlichen Lebens"* bei Laien beendet einen reichhaltigen ersten Bd.

Im *zweiten Bd („Hochmittelalter und Reformation")* nimmt die Darstellung der historischen Entwicklung in Teil 1 erheblich mehr Raum ein als im ersten Bd. Deshalb können hier nur ein paar Akzente gesetzt werden: Ein Beitrag von William J. Courtenay erwirbt sich Verdienste um das Verhältnis von *„Spiritualität und Spätscholastik"*. Der profunde Art. über *„Schulen spätmittelalterlicher Mystik"* von Alois M. Haas ergänzt und korrigiert wenigstens zum Teil die je auf ihre Weise oberflächlichen Beiträge von Simon Tugwell (*„Die Spiritualität der Dominikaner"*) und Caroline Walker Bynum (*„Religiöse Frauen im Spätmittelalter"*). Auf interessante Weise erschließen William J. Bouwsma und James D. Tracy Aspekte der in der Literatur selten behandelten *Spiritualität des Humanismus*.

Nur sechs Aufsätze sind im zweiten Bd Einzelthemen gewidmet. Ewert Cousins beleuchtet wohltuend konkret das Thema *„Die menschliche Natur Christi und seine Passion"*. Es folgen Beiträge über *„Marienfrömmigkeit in der Westkirche"* sowie *„Liturgie und Eucharistie"* im Osten und Westen. Den Bd beschließen ein Aufsatz über das *Verhältnis von Ost- und Westkirche* und einer über die *Beziehung von römisch-katholischer und protestantischer Spiritualität bis zum bzw. im 16. Jh.* John Meyendorff zeigt im erstgenannten Art., daß als Ergebnis des tausendjährigen Entfremdungsprozesses von Ost- und Westkirche „die westliche Spiritualität viele ihrer östlichen Wurzeln" verloren hat, „während der Osten für sich blieb und weit entfernt von den Ereignissen war, die die Moderne prägten" (II, 460). Und Jill Raitt appelliert am Schluß des zweiten Bdes: Die „gleichen tiefgehenden Überzeugungen sollten ausreichen, um die Christen, seien es Protestanten oder Katholiken [und ich füge hinzu – oder Orthodoxe], in einer an Christus orientierten Spiritualität zu vereinigen, die vom Heiligen Geist erfüllt ist zum Ruhme Gottes" (II, 470).

In solch respektvollem, aber auch kritischem ökumenischen Vorgehen liegt eine der Stärken des Werks. Dabei kommen die diversen Strömungen im Osten und Westen weitgehend ebenso zu ihrem Recht wie die verschiedenen Bewegungen der Reformation. In deren Darstellung und Interpretation werden immer wieder Spannungen deutlich, die aus unterschiedlichen Vorverständnissen entstehen (etwa wenn man die Aufsätze von Zizioulas, Morrison und Fontaine in Bd 1 mit ihren verschiedenen ekklesiologischen Ansätzen nebeneinanderstellt). So leistet das Werk selbst einen Beitrag zu der ökumenischen Verständigung, die Jill Raitt als Hg.in des zweiten Bdes am Ende wünscht. Damit gelingt gleichzeitig ein besseres Verstehen der Geschichte, das Scheuklappen abwirft, aber Vorverständnisse nutzt, wo sie einen tieferen Zugang ermöglichen. Viele neue Forschungsergebnisse bieten die beiden Bde dabei nicht. Doch die Zusammenschau sonst nur disparat zugänglicher oder völlig entlegener Darstellungen und Themen ist ein Ereignis für sich. Außerdem hat die Ausgabe den Charakter eines qualitätvollen Nachschlagewerks.

Dennoch bleiben Wünsche an das Werk offen. Eine stärkere Betonung wirklicher *„Mentalitäts-Geschichte"* (II, 9) hätte es ermöglicht, manchen theoretischen Ballast abzuwerfen, der in anderen Bereichen der theologischen Forschung seinen Platz hat (z. B. I, 75–81, 94–113), und dadurch Raum für weitere Fragen konkreter Lebensgestaltung aus dem Glauben zu gewinnen. So aber erfährt der Leser über wichtige Gebetsvollzüge (Praxis des Stundengebets, privates Gebet, Gebetsgebärden, Meßstipendien u. a.) wenig bzw. nichts. Formen der Askese und der Bußpraxis werden höchstens kurz aufgezählt, aber nicht beschrieben und gedeutet. Umgang mit Leid, Krankheit und Tod wird nur für Märtyrer reflektiert. Diakonie und Caritas (z. B. die Armenfürsorge) spielen keine Rolle.

Der (brauchbaren) deutschen Übersetzung fehlt die Einordnung in den geistesgeschichlichen Zusammenhang von „Jüdischer Spiritualität" und „Klassischer mediterraner Spiritualität: Ägyptisch, griechisch, römisch", wie sie bei der amerikanischen Reihe gegeben ist. Der völlige Verzicht auf (in der amerikanischen Ausgabe vorhandene) Literaturverzeichnisse ist bedauerlich. Im Aufsatz von Caroline Walker Bynum müssen wenigstens die Werke der im Text genannten Autoren in den Anmerkungen aufgeführt werden.

Insgesamt aber ist die *„Geschichte der christlichen Spiritualität"* ein Werk, das die Lektüre lohnt und weitenteils selbst zu ihr verlockt. Endlich gibt es wieder ein Handbuch, das grundlegende Orientierung in der Spiritualitätsgeschichte bietet, auf hohem wissenschaftlichen Niveau und mit ökumenischer Weite in Aufbau und Inhalt – dazu erstmals in deutscher Sprache. Da zwei Drittel der Mitarbeiter in den USA leben, macht das Werk gleichzeitig einen Teil der nordamerikanischen Theologie zugänglich, die in Deutschland im allgemeinen zu wenig zur Kenntnis genommen wird. Von den sechzehn in Europa wohnenden Vf. stammen im übrigen nur drei aus dem deutschsprachigen Raum. Ist dieser Befund nicht ein äußeres Zeichen dafür, daß es mit der Forschung zur Spiritualität in den deutschsprachigen Ländern schlecht steht? Da ist die deutsche Übersetzung eines Grundlagenwerks der Spiritualitätsgeschichte ein Hoffnungsschimmer.

Münster Stefan Zekorn

Kurzrezensionen

Arens, Edmund: **Christopraxis.** Grundzüge theologischer Handlungstheorie. – Freiburg: Herder 1992. 174 S. (Quaestiones Disputatae, 139), kart. DM 38,00 ISBN: 3-451-02139-0

Christen bekennen und bezeugen die Wahrheit, die in der Person Jesu Christi begegnet. Die fundamentaltheologische Frage nach dem Wahrheits- und Geltungsanspruch dieser gläubigen „Christopraxis" sucht Edmund Arens zu beantworten in kritischer Auseinandersetzung mit der „Theorie des kommunikativen Handelns" (Habermas, Apel). Es entwickelt sich ein für beide Seiten fruchtbarer Dialog: Der Theologie wird das Handeln Jesu ebenso wie die Grundstruktur der Kirche als kommunikative Praxis erschlossen. Von dort aus lassen sich die Aporien heute verbreiteter Verständnisse von Wahrheit aufdecken und überwinden, indem die gegenseitige Verwiesenheit der Aspekte von Korrespondenz, Kohärenz, Konsens und Evidenz aufgezeigt wird; die genannte philosophische Theorie aber wird geöffnet auf religiöse Ausdrucksformen, die sie um den Preis eines ebenfalls eingeschränkten Wahrheitsverständnisses lange Zeit vernachlässigte. Auf die weitere inhaltliche Entfaltung dieser – zwangsläufig abstrakten und stellenweise allzu postulatorischen – „Grundzüge" darf man gespannt sein. M. B.

Beyer, Gudrun: **Rechtfertigungstheologisch denken.** Rudolf Bultmanns Kerygmatheologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 278 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 560), brosch. DM 84,00 ISBN: 3-631-48948-X

Die in Göttingen erarbeitete Diss. untersucht, wie sich die rechtfertigungstheologische Orientierung der Theologie R. Bultmannns unter den Bedingungen geschichtlichen Denkens entwickelt hat. Gudrun Beyer zeichnet die Abkehr Bultmanns von der liberalen Theologie nach, analysiert die Abhängigkeit von Wilhelm Herrmanns Korrelationsmodell und dessen Modifikation, erschließt von daher Bultmanns Weg zur Kerygmatheologie und dessen Verbindung zur Daseinsanalytik Heideggers. Die Arbeit überzeugt mehr als Beitrag zur Entwicklung der Theologie Bultmanns als durch ein Konzept der Vf.in von Theologie, das sich in dem Untersuchungsgang gelegentlich eher störend überlagert. H. E. W.

Bieringer, Reimund / **Lambrecht,** Jan: **Studies on 2 Corinthians.** – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XX, 632 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 112), kart. BEF 3000,00 ISBN: 90-6831-612-5

Der umfangreiche Sbd enthält je zehn, teils deutsch-, teils englischsprachige Beiträge der beiden Löwener Neutestamentler zum wohl umstrittensten Paulusbrief, die für die (Neu-) Publikation sämtlich überarbeitet wurden. Die Konzeption des Bdes erscheint problematisch: Während die verschiedenen Beiträge Lambrechts aus den Jahren 1976–1994 gesammelt sind, stellen acht Beiträge Bieringers die Erstveröffentlichung seiner 1986 beendeten Diss. zum Thema „Versöhnung" im 2 Kor dar, deren Gedankengang somit unverständlicherweise gestückelt präsentiert wird. Schwerpunkte der Aufsätze sind zunächst der Gesamtbrief, die Frage seiner Einheitlichkeit und die Rekonstruktion der historischen Kommunikations- und Konfliktsituation (B.). Dann stehen einzelne Textpassagen, v. a. aus 2 Kor 2–7 im Mittelpunkt, wobei die Themen „Eschatologie" (L.) und „Versöhnung" (B.) herausragen. Eine vorangestellte Bibliographie (B.) umfaßt die gesamte Literatur zu 2 Kor von 1970–1993 sowie zahlreiche ältere Publikationen. J. B.

Bosenius, Bärbel: **Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm.** Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theolgie, hg. v. Klaus Berger u. a. – Tübingen: A. Francke 1994. XIII, 231 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 11), kart. DM 84,00 ISBN: 3-7720-1862-9

Die grundlegende Frage nach der „Brieflichkeit der paulinischen Theologie", also nach den Wechselwirkungen zwischen Briefform und theologischen Gehalten und nach der Handlungsdimension der Briefe, steht in der vorliegenden Diss. im Mittelpunkt der Textuntersuchungen zu 2 Kor. Der Brief, der nach antiken Vorstellungen als Kommunikationsform einen Abwesenden als anwesend erfahrbar macht, stellt im Konflikt zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth ein spezifisches Konfliktlösungspotential bereit: Er erlaubt eine partielle Distanzierung der Gemeinde von der Person des Paulus – vom „schreibenden Ich" – und ermöglicht ihr in der Konfrontation mit dem expliziten Autor – dem „brieflichen Ich" – die Neuaneignung der von Paulus verkündigten Inhalte. Kontrovers zu diskutieren ist an diesem interessanten Ansatz die Gleichsetzung von „innerem" und „brieflichen Ich" einerseits sowie von „schreibendem Ich" und Gemeindebesuch andererseits, d. h. die Identifizierung textpragmatischer und existentialer Analysekategorien. J. B.

Ezugwu, Tony Ifeanyi: **Reconciliation: A Community Celebration.** A Case-Study in Inculturation for Igbo Catholics in Enugu State Nigeria. – Altenberge: Oros 1997. XVIII, 370 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 46), kart. DM 72,00 ISBN: 3-89375-145-9.

Diese Studie ist ein Beitrag zur Erneuerung des Bußsakramentes als des Sakramentes der Versöhnung mit Gott in der Gemeinschaft der Mitmenschen. Als liturgiewissenschaftliche Arbeit hat sie ein unmittelbar praktisches Interesse am liturgischen Vollzug des Sakramentes. Sie erhält ihr Profil dadurch, daß sie den ethnisch-religiösen Hintergrund der Igbo-Gesellschaft in Enugu abschreitet, die Moralität, ihre Verletzung und ihre Wiederherstellung in der traditionellen Igbo-Gesellschaft erläutert, dieselbe Frage im Ablauf der christlichen Geschichte des Sakramentes prüft und dabei ekklesiologisch das Bußsakrament als Vollzug der Kirche erweist. Nach einem kurzen Vergleich wird der inkulturative Charakter des Sakramentes aufgezeigt. Am Ende ergeben sich eine Reihe von konkreten Anregungen zu einer Erneuerung und Konkretisierung der Feier des Bußsakramentes in Nigeria.

Der für europäische Leser besondere Ertrag der Untersuchung liegt darin, daß sie aufweist, wie der ekklesiale Neuansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils in bezug auf das Bußsakrament in der kommunalen Anthropologie der Igbo-Kultur eine Entsprechung findet. Damit handelt es sich auch um eine konstruktive Kritik des abendländischen Christentums, das die vom Evangelium geforderte Versöhnung nicht eigentlich inkulturiert hat. Diese Spiegelung abendländischer Bußgeschichte und -praxis in der Versöhnungskultur der Igbos macht die Arbeit für Afrikaner wie für Europäer gleichermaßen bedeutsam. A. G.

Georgi, Dieter: **Theocracy in Paul's Praxis and Theology.** – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. XI, 112 S. ISBN: 0-8006-2468-8

Dieses Buch bietet die englische Übersetzung eines Essays („Gott auf den Kopf stellen"), den Georgi 1987 zum dritten Bd „Theokratie" der von J. Taubes herausgegebenen Reihe „Religionstheorie und politische Theologie" beigesteuert hat. In vier Kap.n entfaltet er eine erfrischend ungewohnte politische Deutung der Praxis und Theologie des Paulus. Diese sei geprägt durch jüdische Weisheitstraditionen in ihrer Ausprägung als Apokalyptik, Missionstheologie und Gnostik. In ihrer Orientierung auf Gemeinschaft hin ergebe sich aus dieser Theologie eine entsprechend demokratisch ausgerichtete politische Praxis. Die Ausübung der Gottesmacht durch ein Kollektiv wende sich direkt gegen die Vergöttlichung des Caesar im Römischen Reich. Dementsprechend entwerfe Paulus eine alternative Utopie zur „pax romana", zur Verheißung allgemeiner Versöhnung, allgemeinen Friedens als Voraussetzung wirtschaftlichen Erfolgs. In Jesus werde die geschenkhafte Solidarität des souveränen Gottes mit der sündigen Menschheit sichtbar. Gottesdienst werde mit politisch-ethischem Handeln identisch. Das habe auch zur Verurteilung Jesu und des Paulus als politischer Gegner des Reiches geführt. Das neue Vorwort und mehrere Indices erschließen die Verwurzelungen dieses deutlich gegen eine allein auf persönliche Frömmigkeit gerichtete Paulusinterpretation zielenden Gedankenganges. J. M. W.

Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, hg. v. Udo Hahn u. a. – Paderborn: Bonifatius 1996. 156 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-87088-886-5

Namhafte katholische, evangelische, orthodoxe und anglikanische Vf. ziehen – rückblickend – eine Bilanz der Ökumene und befassen sich – vorausblickend ins dritte Jahrtausend – mit den Chancen in der Zukunft. Der Grundton ist optimistisch, ohne daß Hindernisse verharmlost werden. Das Buch ist eine kompetente Grundinformation für die Haupt- und Nebenamtlichen in der Gemeindearbeit oder/und in der Schule. Aber auch Studierende der Theologie lesen das Buch mit Nutzen und Gewinn. H. E. W.

Studium der Katholischen Theologie. Eine themenorientierte Einführung, hg. v. Barbara Henze. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 256 S. (UTB, 1894), kart. DM 28,80 ISBN: UTB: 3-8252-1894-5 / Schöningh: 3-506-99449-2

Theologinnen und Theologen aus dem „Mittelbau" der Fakultäten sowie aus den Arbeitsfeldern Erwachsenenbildung und Schule – also Vertreter der jüngeren bis ganz jungen Theologengeneration – legen hier eine „themenorientierte Einführung" zum Studium der

katholischen Theologie vor. Neun Beiträge, bezogen auf neue „theologische Kernfächer und praktische Anwendungsfächer" (8), deklinieren das Thema „Menschwerdung" (als Grundthema der Theologie und jedes ihrer Fächer) durch. Die Vf., die auf Anmerkungen verzichten, wollen sich mit dieser Konzeption auch abheben von den bekannten Einführungen von A. Raffelt und J. Wohlmuth. – Insgesamt handelt es sich um eine gut verständliche Einführung in die Theologie zu Händen von Studienanfängern, wenn auch die Beiträge von deutlich unterschiedlicher Qualität sind. Die Begründung des Strukturprinzips „Menschwerdung" für die ganze Theologie hätte in der *Einleitung* breiter geschehen sollen. Daß wichtige Fächer bzw. Inhalte fehlen, wird zwar im *Vorwort* verteidigt, ist aber dennoch ein Manko. H. E. W.

Kirche – postmodern „überholt"? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs, hg. v. Josef Homeyer / Georg Steins. – München: Bernward bei Don Bosco Verlag 1996. 162 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7698-0838-X

Die Beiträge dieses Bdes, hervorgegangen aus einer Tagung des Katholischen Forums Niedersachsen, sondieren die Chancen einer Begegnung zwischen Kirche und Postmoderne.

Sieben Beiträge – nach der sehr hilfreichen Einführung durch Georg Steins – sind durch das Schema „Sehen – Urteilen – Handeln" verbunden. Die Vf. (Werner Schreer, Georg Steins, Joachim Valentin, Marianne Heimbach-Steins, Peter Abel, Josef Homeyer) versuchen, entsprechend dem genannten Dreierschritt, eine Gegenwartsanalyse, eine Beurteilung der Situation und schließlich die Eröffnung von Handlungsperspektiven. Ein sehr hilfreiches Buch, wenn man sich als Christ in die gegenwärtige Diskussion um Postmoderne kompetent einbringen möchte. H. E. W.

Hübner, Thomas: **Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte.** – Frankfurt: Peter Lang 1994. 421 S., 3 Abb. (Europäsiche Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 493), geb. DM 69,00 ISBN: 3-631-46604-8

Die 1992 von der Ev.-Theol. Fak. zu Bonn angenommene Diss. versteht sich als eine primär methodologisch orientierte Arbeit zu Harnacks „WdChr". Ausgehend von der in diesem Werk selbst dokumentierten dialektischen Verschränkung von Sach- und Methodenfragen rekonstruiert Hübner die mathematische Methode der „vollständigen Induktion", die Harnack seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hat. Die vorliegende Arbeit rückt diesen in der bisherigen Harnack-Forschung kaum beachteten Aspekt in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit und profiliert Harnacks Ansatz als einen wissenschaftstheoretischen Beitrag zum Problem der Wissenschaftsfähigkeit der Theologie. Von großer Bedeutung für die Harnack-Forschung dürften die minutiöse Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte und kontroversen Diskussion zum „WdChr" sein und ebenso die umfassende text- und editionskritische Dokumentation zu sämtlichen bisher erschienenen Auflagen. G. E.

Läger, Karoline: **Die Christologie der Pastoralbriefe.** – Münster: Lit-Verlag 1995. 221 S. (Hamburger Theologische Studien, 12), brosch. DM 48,80 ISBN: 3-8258-2748-8

Die im WS 95/96 in Hamburg angenommene Diss. verläßt die bislang übliche Herangehensweise an die Pastoralbriefe über die Frage nach der Authentizität und ihrem kirchengeschichtlichen Ort und sucht eine neue Perspektive durch die Betrachtung der christologischen Aussagen und Traditionen. Nach einem prägnanten Forschungsüberblick werden die christologischen Aussagen der drei Briefe in ihrem literarischen und historischen Kontext dargestellt. Im Anschluß an die exegetischen Einzeluntersuchungen legt die Vf.in dann besonderen Wert auf die Beschreibung des Gesamtbildes der Christologie in den Pastoralbriefen: Diese wird bestimmt von der durch den Apostel Paulus vermittelten Tradition und ist nur richtig zu verstehen unter dem Vorzeichen ihrer soteriologischen Konzeption. Gerade die Wahrnehmung des pseudepigraphischen Charakters dieser Schreiben ist ein guter Zugang zu den besonderen Eigenheiten einer „paulinischen Gemeinde in nachpaulinischer Zeit". A. L.

Mit Schülern Gott suchen. Elemente für den Gottesdienst in der Sekundarstufe, hg. v. Michael Langer. – Regensburg: F. Pustet 1995. 192 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7917-1479-1

Wohl aus religionspädagogischem Selbstverständnis heraus reklamieren Michael Langer (und über 30 Hochschul- und Schullehrer/innen als Vf.) den gottesdienstlichen „Verkündigungsbereich" für ihre Gestaltungsversuche (10). Strukturell ist der Sbd dem in der Schule „Üblichen" verhaftet: Lese- und Sprechelemente (biblische und nichtbiblische Texte), Predigten (teilweise dialogisch und szenisch), Meditationstexte, Gebete (ab und an den lateinischen Orationsstil kopierend – selbst in analoge Leerformeln und schematische Anaklesen hinein), Fürbitten und in Fürbittsprache gewandete moralisierende Egozentrik (vgl. 14f; 60; 65; 118f), Segensworte u. a.! Hinweise zu Musik und Lied (allerdings „über Lautsprecher eingespielt" [53; vgl. 56]) finden sich kaum, Psalmen kommen nur als Lesung vor. Positiv fallen die unbefangenen, selbstverständlichen Vorschläge zu szenischen Darstellungen und Spielen auf, ebenso die Tips zur Auswahl „typischer" Symbolrealien (Licht, Blumen, Gegenstände, Basteleien u. a.). Eine dialogische Sicht des Gottesdienstes klingt verhalten an – konkret: Für seine Feier werden Anlässe (v. a. aus dem Kirchen- und Schuljahr) benannt, nur ganz selten bleibt es bei einer Themenangabe (35; 57; 61). Allerdings reduziert sich das gottesdienstliche Feiern manchmal auf „darstellen", „beobachten", „Bilder vor Augen stellen", „Gedankenexperimente vollziehen" u. ä. Doch bietet der vorliegende Bd insgesamt gute Anregungen und brauchbare Bausteine für die Wortverkündigung in Schul- u. a. Gottesdiensten. H. J. L.

Lorenz, Erika: **Praxis der Kontemplation.** Die Weisung der klassischen Mystik. – München: Kösel 1994. 117 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-466-20381-3

Erika Lorenz, emerit. Prof.in der Univ. Hamburg für Hispanik, schlüsselt drei große spanische Meister der Kontemplation (Francisco de Osuna, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz) für den Leser auf. Das aus einer Fernsehreihe entstandene Buch führt zunächst in die grundlegenden Begrifflichkeiten der Mystik ein (Kontemplation, Meditation) und deren Verwendung bei Gestalten des Hoch- und Spätmittelalters. In zahlreichen Zitaten läßt Lorenz dann die drei Mystiker selbst zu Wort kommen, die fachkundig und kenntnisreich ausgelegt werden. Dabei zeichnet sie den kontemplativen Weg dieser Personen eindrucksvoll nach. – Ein lesenswertes Buch, das als Einstieg in die Mystik zu empfehlen ist. M. R.

Maximus der Bekenner. Drei geistliche Schriften. Aus dem Griechischen übertr. v. Guido Bausenhart. – Freiburg: Johannes Verlag 1996. 116 S. (Christliche Meister, 49), kart. DM 20,00 ISBN: 3-89411-335-9

Weil das schwierige Griechisch des Kirchenvaters fast nur Spezialisten zugängig ist, gewinnt die sorgfältige Übertragung der Vater unser-Auslegung, des *Liber asceticus* und eines Briefes über die Liebe an Wert – nicht nur für den fromm Meditierenden, sondern auch für den Studierenden. Das Ernstnehmen der Menschwerdung des göttlichen Wortes (bis in die Freiheit hinein), prägt die Spiritualität des Maximus, wie Chr. Schönborn in der sorgfältigen Einleitung zeigt. J. S.

Müller, Wunibald: **Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.** Selbstverwirklichung als Menschwerdung. – Mainz: M. Grünewald 1995. 127 S. ISBN: 3-7867-1822-9

Therapeutisch und spirituell gleichermaßen kompetent, wendet sich Wunibald Müller in diesem Buch einem zunehmend drängenden Phänomen zu: Der geistlichen und körperlichen Erschöpfung vieler in der Seelsorge arbeitender Menschen. Er weist Wege zu einer angemessenen Sorge um sich selbst – in der Beziehung zu anderen Menschen, im geistlichen Leben, in der Achtsamkeit auf eigene Nöte. Er ermutigt, solche Wege nicht länger als Egoismus zu diskreditieren, sondern als die Weise zu entdecken, in der die Fähigkeit zu heilendem Handeln auf Dauer lebendig bleiben kann. Im Hintergrund der Anregungen stehen nicht nur die therapeutisch-geistlichen Erfahrungen des Autors, sondern auch das Gespräch mit der Weisheit großer Seelsorger und Therapeuten, die den Lesenden aufgeschlossen wird. M. B.

Neumann, Hans-Joachim: **Luthers Leiden.** Die Krankheitsgeschichte des Reformators. – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 210 S., 35 Abb., kart. DM 34,00 ISBN: 3-88981-081-0

Das Anliegen des Vf.s ist es, aus medizinischer Sicht die Vielfalt der Erkrankungen Martin Luthers und ihre Auswirkungen auf sein Wirken und Verhalten aufzuzeigen. Insbesondere sollen Darstellungen früherer Forscher über eine endogene Psychose oder über psychopathologische Verhaltensstörungen des Reformators durch die Kenntnis der physischen Krankheiten entkräftet werden.

Die chronologische Aufzeichnung des Lebensweges mit prägenden Begegnungen und Erlebnissen läßt ein lebendiges Bild des Menschen Luther in seiner Umwelt und Zeit erstehen. Sachkundig und schlüssig, in einer auch dem Laien verständlichen Form, belegt durch Briefe, Tischreden, Notizen der Freunde, werden die bereits in jungen Jahren auftretenden Beschwerden und Krankheiten Luthers dargestellt. Es gelingt dem Vf., Verständnis zu wecken für Reaktionen Luthers in akuten Krankheitszuständen wie auch als Folge jahrelanger zermürbender Leiden, die den Verlauf theologischer Gespräche und Verhandlungen z. T. wesentlich beeinflußt haben. So ist es auch nachvollziehbar, daß es im Laufe der Jahre zu einem psychischen und physischen Erschöpfungszustand bei Luther kommt, der insbesondere beim älteren und alten Luther dazu führt, in Wort, Schrift und Umgang nicht mehr den richtigen Ton zu treffen und sich in gewisser Vereinsammung bitter enttäuscht zu äußern.

Es ist Verdienst des Vf.s, darzustellen, daß die theologischen Überlegungen das Motiv für Luthers Handeln und die Entwicklung des Reformationsprozesses waren. Zu keinem Zeitpunkt waren die Erkrankungen Luthers und ihre Auswirkungen bestimmend für das eigentliche Anliegen der Reformation. In Kenntnis der körperlichen Leiden und Gebrechen des Reformators bleibt somit auch der Respekt vor seiner Größe und Leistung. S. U.

Pöhlmann, Horst Georg / **Austad,** Torleif / **Krüger,** Friedhelm: **Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 212 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-02615-1

Dieses aus dem Umfeld der VELKD stammende Buch möchte die lutherischen Bekenntnisschriften sachgemäß analysieren und dabei aufzeigen, daß sie auch heute eine Orientierung bieten können für den Glauben der Kirche. Nach einer Einführung (Krüger/Pöhlmann) versuchen die drei Vf. (Austad als dritter), die Theologie der Bekenntnisschriften entsprechend dem (häufigen) Aufbau von Dogmatiken zu entwickeln (*I.* Schrift und Gottes Wort, *II.* Gott, *III.* Mensch und Sünde, *IV.* Jesus Christus, *V.* Rechtfertigung und Gnade, *VI.* Neues Leben, *VII.* Sakramente, *VIII.* Kirche, *IX.* Die letzten Dinge). Ein im Ansatz originelles und hilfreiches Buch. H. E. W.

Remmert, Sönke: **Bibeltexte in der Musik.** Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 231 S. (Dienst am Wort, 74), kart. DM 34,00 ISBN: 3-525-59338-4

Die Vertonungen von Bibeltexten können sicher zu Recht sehr oft als Interpretation derselben und als „klingende Predigten" bezeichnet werden. Sönke Remmert bezeichnet sein Verzeichnis selbst als „theologisch-musikalisches Nachschlagewerk" (7), was insofern Berechtigung hat, als „nach der Reihenfolge der biblischen Bücher in Martin Luthers Übersetzung" (7) wichtige Kompositionen – in der Regel – großer Meister aufgelistet sind. Vf. bietet ca. 3000 Verweise von Bibeltexten auf Kompositionen oder Kompositionsteile, nennt Bibelstellen, Komponisten, Werkausgaben und gibt Informationen zu relevanten Werkteilen (AT 11–118, NT 123–231).

In „katholischer Perspektive" ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß auch die „Apokryphen des Alten Testaments" (Judit, Tobias, 1./2. Makkabäer, Weisheit, Sirach, Stücke zu Daniel) Erwähnung finden (119–122).

Sehr praxisorientiert können so zu bestimmten Bibelstellen schnell deren herausragendste Vertonungen gefunden werden; die Bandbreite reicht von gregorianischen Melodien bis hin zu Penderecki – allerdings leider auch nicht darüber hinaus in jüngere Zeit und zu zeitgenössischen Kompositionen. So fehlen z. B. die äußerst biblisch orientierten Motetten, Sonaten und Oratorien von W. Stockmeier, die zweifelsohne einen hohen „liturgischen Gebrauchswert" haben.

Um die Auflistung einigermaßen übersichtlich zu halten, werden freie Nachdichtungen, Bearbeitungen, Oratorien etc. und instrumentale Werke nur bei eindeutigem Bezug auf die Hl. Schrift berücksichtigt. In dieser sicher sinnvollen Einschränkung könnte gleichzeitig auch ein Defizit dieses Verzeichnisses liegen. Positiv kann in jedem Fall vermerkt werden, daß ein kurzer Kommentar jeweils entweder themenorientiert den Aufführungsanlaß oder Charakter des Werkes beschreibt, und insgesamt Kompositionen berücksichtigt werden, die auf Tonträgern (CD, LP, MC) erhältlich sind.

Dem Werk sind ein Abkürzungsverzeichnis und eine kurzes erläuterndes Vorwort vorangestellt. Für Kirchenmusikerinnen und -musiker sowie für alle an der Liturgie Interessierte ein hilfreiches Werk, das es erleichtert, sinnvoll und funktionsorientiert in verschiedenen Formen des Gottesdienstes „Bibeltexte in der Musik" einzusetzen. D. T.

Philosophen der Antike, hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. **Bd I:** 288 S. (Urban-Taschenbücher, 458), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-012719-5, **Bd II:** 316 S. (Urban-Taschenbücher, 459), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-012720-9

Friedo Ricken legt mit seinem zweibdigen Werk eine Einführung in die Philosophie der Antike vor, die anhand von insgesamt 29 biographischen Skizzen antiker Philosophen (-schulen) erfolgt. Hierfür konnte der Hg. die Mitarbeit von insgesamt 27 renommierten Fachleuten gewinnen. Beide Bde enthalten am Ende jeweils eine Bibliographie von 22 (Bd I) bzw. 29 (Bd II) Seiten und eine Zeittafel. Während der erste Bd ausschließlich die griechische Philosophie von ihren Anfängen bei Hesiod bis in das frühe dritte Jh. v. Chr. (Theophrast) behandelt, führt der zweite Bd die Reihe der griechisch-hellenistischen Philosophen fort und wendet sich dann verschiedenen römischen und alexandrinischen Philosophen zu (Cicero, Seneca, Johannes Philoponos u. a.). Um dem antiken Verständnis von Philosophie als der Lehre vom „höchsten Gut" und der Möglichkeit seiner Verwirklichung im menschlichen Leben gerecht zu werden (*Vorwort*, 9), wird dabei „den antiken Autoren, die ihr Werk als Anleitung zum guten Leben verstehen, weitaus mehr Raum gegeben als es im den doxographisch orientierten Geschichten der Philosophie üblich ist", weshalb die einzelnen Portraits neben der jeweiligen Philosophie schwerpunktmäßig auch ihre Lebensdeutung und damit, „soweit die Quellen es erlauben, die Biographie und die politische, religiöse und soziale Lebenswelt" der einzelnen Philosophen(-schulen) behandeln (R., *Vorwort*, 10). J. O. S.

Rotzetter, Anton: **Franz von Assisi.** Erinnerung und Leidenschaft. – Freiburg: Herder 1989. 176 S., geb. DM 24,80 ISBN: 3-451-21487-3

Der durch eine Vielzahl von Publikationen zur Spiritualität und Theologie der franziskanischen Bewegung bekannte Kapuziner Anton Rotzetter legt mit diesem Bd eine Transformation franziskanischer Denkformen in aktuelle Problemstellungen hinein vor. Denn der Vf. ist „entschieden zur Überzeugung gelangt, daß Kirche und Gesellschaft heute wieder franziskanische Theologie brauchen" (9). Das aus Vorträgen entstandene Werk bemüht sich zunächst um die Darstellung des historischen und gesellschaftspolitischen Umfeldes z. Z. Franziskus. Nur wenige S.n widmet der Vf. der Darstellung der Biographie, die er bei der mittlerweile Vielzahl von Biographien voraussetzt. Exemplarisch wendet sich Vf. im Hauptteil des Buches den Problemfeldern des konziliaren Prozesses zu (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung), die er aus der Perspektive franziskanischer Theologie beleuchtet. Selbst gesteht er Einseitigkeiten und Parteilichkeit in der Behandlung der Themen ein. – Das leidenschaftliche Bemühen des Vf.s um eine gesellschaftsbezogene Verbindung zur franziskanischen Theologie ist dem Werk auf den 176 S. zweifellos anzumerken. Die kontroversen Stellungnahmen laden den Leser ein, weiterzudenken. M. R.

Schnelle, Udo: **Einleitung in das Neue Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 2., durchgesehene Aufl. 639 S. (Uni-Taschenbücher, 1830), kart. DM 54,00 ISBN: Vandenhoeck & Ruprecht 3-525-03286-2 / UTB: 3-8252-1830-9

Mit der vorgelegten Einleitung beseitigt Schnelle ein seit Jahren bestehendes Vakuum in der ntl. Forschung: Er bietet eine umfassende, auf dem aktuellen Stand der Forschung basierende Zusammenstellung der „grundlegenden historischen und theologischen Dimensionen der neutestamentlichen Schriften". Dabei legt er großen Wert darauf, neben den klassischen historischen Fragestellungen der Einleitungswissenschaft (Verfasser, Ort, Zeit, Traditionen, Quellen, etc.) neuere Forschungstendenzen, wie z. B. literaturwissenschaftliche Interpretationsansätze zu etablieren und schafft durch kurze Einordnungen in die momentane Forschungslandschaft für den Leser die Möglichkeit, selbständig weitere Perspektiven zu entwickeln. Besonderes Gewicht wird auf die „Theologischen Grundgedanken" der einzelnen Bücher gelegt, die im Gegensatz zu bloßen historischen Engführungen die spezielle Aussagekraft der Texte zu präzisieren vermögen. Es liegt wohl an der Gattung „Einleitung", daß bei Detailfragen weiterhin Diskussionsbedarf besteht; insgesamt gelingt es Vf. jedoch, eine gewinnbringende und

in allen Bereichen lesenswerte Alternative zur Verfügung zu stellen. A. L.

Scholl, Norbert: **Was mir zu denken, zu zweifeln und zu hoffen gibt.** Glaubenserfahrungen. – Regensburg: F. Pustet 1996. 240 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-7917-1498-8

Als Summe einer fünfzigjährigen Tätigkeit in Katechese, Jugendarbeit, Lehre und Verkündigung ist der Bd des bekannten Heidelberger Religionspädagogen zu sehen; an seinen dabei gemachten eigenen Glaubenserfahrungen, entfalten sich in neun Kap.n systematische Reflexionen über zentrale Themen des Glaubens. Zweifel, Anfragen und Kritik Norbert Scholls an gegenwärtigen Strukturen und Tendenzen in der Kirche verbinden sich zu einem sehr persönlichen, manchmal ein wenig klischeehaften, Aufruf wider die Resignation. J. O. B.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Hg. v. Georg Schmuttermayr / Heinrich Petri / Karl Hausberger u. a., Regensburg: F. Pustet 1997. 420 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-7917-1548-8: 13–24: Mussner, Franz: Das innovierende Handeln Gottes nach dem Hebräerbrief und die Frage nach dem „Antijudaismus" des Briefs; 25–62: Schmuttermayr, Georg: Der Leser als ‚Mitarbeiter' des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie; 63–88: Schmitt, Armin: Der Gegenwart verpflichtet. Literarische Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften; 91–101: Brox, Norbert: Junge Bischöfe in der frühen Kirche. Altersgrenzen und Altersdispens; 103–123: Benz, Josef: „Synode" oder „Konferenz?" Zur Geschichte der Freisinger Bischofskonferenz von 1850; 125–156: Hausberger, Karl: Wider die „Tübinger Richtung" und „gravi Scholasticorum more". Die Besetzung der Dogmatikprofessur in Münster 1892/94; 159–175: Leinsle, Ulrich G.: Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie; 177–196: Schurr, Adolf: Die Bedeutung der Philosophie für die Wirklichkeitsgestaltung unserer Gegenwart; 197–217: Petri, Heinrich: Bewegte Kirche? Theologische Anmerkungen zu kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften; 219–248: Beinert, Wolfgang: Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht. Tradition und Wandel in der Glaubensgemeinschaft; 249–268: Seigfried, Adam: Volk Gottes als ekklesiale Gestalt der Gnade; 269–296: Schütz, Christian: Johannes Cassian als Vermittler des Ursprungs des Mönchtums; 297–313: Schlögel, Herbert: Die bedrängte Freiheit. Zum Verhältnis von moralischem Bewußtsein und Gewissensentscheidung; 315–324: Schneider, Lothar: Tradition und Innovation. Ein Spannungsfeld nicht nur in Kirche und Theologie; 327–343: Baumgartner, Konrad: Pastoraltheologie zwischen Kontinuität und Innovation – am Beispiel des Wandels des Seelsorgeverständnisses seit dem 2. Vatikanischen Konzil; 345–374: Jilek, August: Von Ungleichzeitigkeiten liturgischer Erneuerung. Eine Erinnerung an die Taufordnungen Huldrych Zwinglis und Jean Calvins; 375–397: Nastainczyk, Wolfgang: Glaubensbildung. Bemerkungen zum Glaubens-Lernen heutiger Kinder; 399–420: Hilger, Georg: Religionsunterricht als Wahrnehmungsschule. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik;

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag. Hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 286 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-525-60393-2: 15–25: Schröer, Henning: Der Kult mit der Kultur; 26–36: Grünberg, Wolfgang: Die Inszenierung städtischer Identität und die Aufgaben der Kirche. Eine Problemskizze; 37–49: Suhr, Ulrike: Das Handwerk des Theaters und die Kunst der Liturgie. Ein theologischer Versuch über den Regisseur Peter Brook; 50–62: Kirsner, Inge: Film, Fragment, Fraktal. Eine kleine Kino-Apokalypse; 63–69: Mokrosch, Reinhold: Fußball- und Gottesdienstrituale. Zufällige oder konstitutive Analogien; 70–80: Reichel, Peter: Über das Totengedenken nach Auschwitz. Vom politischen Totenkult zur politischen Erinnerungskultur; 81–91: Josuttis, Manfred: „Worin noch niemand war." Zum protestantischen Umgang mit Heimatfesten; 106–114: Bermbach, Udo: Bayreuther und andere Festspiele. Zu einer säkularisierten Form des Gemeinschaftslebens; 92–105: Ratzmann, Wolfgang: Fremde Feste. Zum ostdeutschen Festkalender nach der Wiedervereinigung; 115–129: Bieritz, Karl-Heinrich: Kult-Marketing. Eine neue Religion und ihre Götter; 133–141: Koch, Traugott: „Eins ist not – was ist not?" Zum Auftrag des Amtes in der Kirche; 142–155: Schramm, Tim: „Magic and Meal" ... Wie Jesus Feste feierte. J. D. Crossans „Historical Jesus", referiert; 156–171: Rau, Eckhard: Der urchristliche Kyrioskult und die Bekehrung des Paulus; 172–184: Gräb, Wilhelm: Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? Die zeitgenössische Konsum- und Erlebniskultur als Herausforderung an die Ästhetik gottesdienstlicher Räume; 185–199: Stolt, Peter: Räume und Liturgien. Umgang mit einer alten Stadtkirche; 200–211: Bizer, Christoph: In der Schule von Doktor Martin und Meister Peter. Andächtige theologische Erzählungen; 212–219: Steffensky, Fulbert: Öffentlichkeit und Intimität; 220–233: Kroeger, Matthias: Es ist nicht alles Religion, was sich so fühlt; 234–242: Wintzer, Friedrich: Hochzeit und kirchliche Trauung – Kult oder Fest?; 243–255: Volp, Rainer: Zwischen Tourismus und Totengedenken. Eine Grenzwertbestimmung des Gottesdienstes als Gedächtniskult; 256–262: Kohlwage, Karl Ludwig: Brandzeichen. Eine Stadt trauert; 263–267: Hertzsch, Klaus-Peter: Der Stall von Bethlehem. Ein Praxis-Text aus der Jenaer Friedenskirche; 268–276: Eulenberger, Klaus: Wie heute gebetet wird; 277: Sölle, Dorothee: Die fehlenden Akkorde im Gesangbuch;

Zeitschrift für katholische Theologie 2/1997. Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kart. ÖS 239,00 ISSN: 0044-2895: 129–158: Sedmak, Clemens: „Die Idee einer relevanten Philosophie" bei Søren Kierkegaard. Versuch einer kritischen Würdigung; 159–180: Tschuggnall, Peter: Wider die Spießbürgerlichkeit. Zu Søren Kierkegaards Lebens-Kategorie des Einzelnen; 181–219: Lies, Lothar: Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute. Eine Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen.

Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag. Hg. v. Kristian Fechtner u. a. – Marburg: Diagonal-Verlag 1996. 364 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-927165-43-3: 23–27: Krause, Christian: Nicht mehr Gäste und Fremdlinge. Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag; 29–32: Baur, Jörg: Platos Vor-wort in Sachen ›rechte Lehre‹; 35–44: Wegner, Gerhard: Braucht die Kirche den Dialog? Überlegungen aus soziologischer Sicht; 45–55: Sparn, Walter: Religion verstehen. Interdisziplinarität als theologische Tugend; 57–70: Klinkhammer, Gritt Maria / Jetzkowitz, Jens: Kann man aus seiner Kultur austreten? Ein Essay über die Relevanz eines Dialoges mit der Theologie; 71–78: Stollberg, Dietrich: Theologie und Psychologie. Der Glaube der Kirche und die Seelen der Menschen; 79–82: Fahlbusch, Wilhelm: Die Bedeutung des volkskirchlichen Potentials für die Erhaltung und Weiterentwicklung der sozialen Marktwirtschaft; 85–93: Bogensberger, Hugo: Religion und Kirche in Österreich. Ein Paradigmenwechsel; 95–102: Dubach, Alfred: Profil der katholischen Schweizer Kirche in einer strukturell individualisierten Gesellschaft; 103–112: Laeyendecker, Leo: Die beschränkte Lernfähigkeit der Kirchen; 113–120: Tomka, Miklós: Starrheit und Wandel in den Kirchen Osteuropas. Zwölf Thesen; 121–128: Stierle, Beate: Theologische Ethik und Frauen. Eine ökumenische Orientierung; 129–138: Eichelberger, Hanns-Werner: Spiel mit und ohne Grenzen. Skizze zur Pluralität von Grenzen und Grenzübersteigungen; 139–145: Gabriel, Karl: Religion und Gesellschaft revidiert: Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas; 147–157: Traupe, Gert: Entinstitutionalisierung von Religion als Herausforderung für Konfessionskirchen in der BRD; 161–167: Dannowski, Hans Werner: Die Wahrheit des Evangeliums und die Wahrheit der Kunst; 169–173: Schmidt, Joachim: Gesprächspartner: Theologie und Literatur; 175–184: Sommer, Regina: Musik und religiöse Erfahrung. Zur Bedeutung von Musik in religiösen Sozialisationsprozessen; 185–200: Drehsen, Volker: Bürger-Eucharistie. »Wrapped Reichstag« im Spiegel der Pressereaktionen: ein Lehrstück ästhetischer Kulturreligion; 201–210: Sachau, Rüdiger: Technotanz im Kirchenraum. Beobachtungen und Deutungen einer Bewegung zwischen zwei Lebenswelten; 211–218: Josuttis, Manfred: »Fußball ist unser Leben.« Über implizite Religiosität auf dem Sportplatz; 219–228: Lukatis, Ingrid / Lukatis, Wolfgang: »Hier dauert die Schöpfung noch fort . . .« Urlaub in Ostfriesland – Zeit für Kirche?; 229–235: Natrup, Susanne: Die Sehnsucht nach Verzauberung. Die religiösen Gehalte des Kult-Marketing; 239–248: Feige, Andreas: ›Entstrukturierung‹ der Jugendphase: Ende des soziologischen Begriffs der Jugend?; 249–256: Wegenast, Klaus: Theologie zwischen Offenbarung und Empirie. Bemerkungen zum Problem der Theoriebildung der Religionspädagogik; 257–266: Grosse, Heinrich W.: Die Tradierungskrise kirchengebundener Religiosität als Herausforderung und Chance für den Religionsunterricht; 267–274: Kampermann, Ernst: Ein Stück gemeinsamen Weges. Ein Bericht über ökumenische Zusammenarbeit für den Religionsunterricht in Niedersachsen; 275–282: Schwab, Ulrich: »Daß der Chef von meinem Bruder ihn auf der Arbeit gelassen hat . . .« Konfirmandinnen und Konfirmanden auf der Suche nach ihrer Religiosität; 285–293: Bizer, Christoph: Unterricht im Christentum am frühen Morgen. Zwei Andachten in Loccum zu Luthers Morgensegen; 295–298: Martin, Gerhard Marcel: Religion zwischen Graffiti und Psychodramabühne. Eine Traumpredigt; 299–305: Schmied, Gerhard: Beten als soziales Handeln und soziale Beziehung. Eine Analyse von Gebeten in Fürbittbüchern; 307–319: Fechtner, Kristian / Friedrichs, Lutz: Predigt als Exorzismus? Überlegungen zum Umgang mit einer umstrittenen Tradition; 321–330: Pollack, Detlef: Gottesdienst und Moderne. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen; 331–340: Dassler, Cornelia: Regionale Kooperation in der Kirche. Zukunftsvision oder notwendiges Übel?; 341–347: Scholz, Rüdiger: BRÜCKEN BAUEN. Eine praktisch-theologische Architekturskizze;

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 78 Fasc. 1. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. kart. Lit 75 000 ISSN: 0006-0887: 3–32: Aletti, Jean-Noël: Romains 5,12–21. Logi-

que, sens et fonction; 33–56: LAMBRECHT, Jan: Paul's Coherent Admonition in Galatians 6,1–6: Mutual Help and Individual Attentiveness; 57–86: PORTER, Stanley E. / CLARKE, Kent D.: Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians; 87–99: SCHMID, Konrad: Manasse und der Untergang Judas: „Golaorientierte" Theologie in den Königsbüchern?;

Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposions zu Ben Sira, Salzburg 1995. Hg. v. Friedrich V. Reiterer. – Berlin / New York: de Gruyter 1996. 265 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 244), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–015261–4: 1–18: BEENTJES, Pancratius C.: „Ein Mensch ohne Freund ist wie eine linke Hand ohne die Rechte." Prolegomena zur Kommentierung der Freundschaftsperikope Sir 6,5–17; 19–59: SCHRADER, Lutz: Unzuverlässige Freundschaft und verläßliche Feindschaft. Überlegungen zu Sir 12,8–12; 61–85: KIEWELER, Hans Volker: Freundschaft und böse Nachrede. Exegetische Anmerkungen zu Sir 19,6–19; 87–106: MARBÖCK, Johannes: Gefährdung und Bewährung. Kontexte zur Freundschaftsperikope Sir 22,19–26; 107–122: KAISER, Otto: Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16–21; 123–131: SAUER, Georg: Freundschaft nach Ben Sira 37,1–6; 133–169: REITERER, Friedrich Vinzenz: Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft. Exegetische Untersuchung von Sir 25,1–11; 171–201: KRAMMER, Ingrid: Scham im Zusammenhang mit Freundschaft; 203–238: EGGER-WENZEL, Renate: Der Gebrauch von תמם bei Ijob und Ben Sira. Ein Vergleich zweier Weisheitsbücher;

Kirchengeschichte

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Hg. v. Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 344 S., brosch. DM 52,80 ISBN: 3–7022–1878–5: 9–53: DINZELBACHER, Peter: Die »Bernhardinische Epoche« als Achsenzeit der europäischen Geschichte; 54–69: ANGENENDT, Arnold: Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters; 70–95: RÖSENER, Werner: Die Zisterzienser und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts; 96–135: KÖPF, Ulrich: Monastische und scholastische Theologie; 136–150: LANGER, Otto: Affekt und Ratio in der Mystik Bernhards von Clairvaux; 151–179: SCHENKL, M. Assumpta: Bernhard und die Entdekkung der Liebe; 180–193: DINZELBACHER, Peter: Bernhards Mystik. Eine Skizze; 194–213: KÖPF, Ulrich: Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux; 214–228: VOŠICKY, Bernhard: Bernhards Leben mit der Eucharistie; 229–234: WINKLER, Gerhard B.: Bernhard von Clairvaux: Reformer oder Reformator? Oder: Die Art und Weise, mit der Kirche umzugehen; 235–261: RAUCH, Johannes: Die anderen im Menschenbild Bernhards: Juden, Heiden, Ketzer; 262–315: KAHL, Hans-Dietrich: Die Kreuzzugseschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung; 316–328: LECLERCQ, Jean (†): Der heilige Bernhard und Deutschland; 329–344: DINZELBACHER, Peter: Bibliographie zu Bernhard von Clairvaux;

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz. Hg. v. Clemens Vollnhals. – Berlin: Links Verlag 1996. 464 S. (Analysen und Dokumente. Wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten, 7), kart. DM 48,00 ISBN: 3–86153–122–4: 9–28: NOWAK, Kurt: Zum historischen Ort der Kirchen in der DDR; 29–58: GOECKEL, Robert F.: Thesen zu Kontinuität und Wandel in der Kirchenpolitik der SED; 59–78: GOERNER, Martin Georg: Die Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK-Apparat der SED; 79–119: VOLLNHALS, Clemens: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit; 120–138: BOYENS, Armin: Das Staatssekretariat für Kirchenfragen; 139–158: GOERNER, Martin Georg: Die Behandlung der Kirchenpolitik im Staatsapparat und in den Massenorganisationen; 159–189: WENTKER, Hermann: Die kirchenpolitische Abteilung der Ost-CDU: Organisation, Wirkungsweise und personelle Besetzung; 191–210: SCHRÖTER, Ulrich: Die „Bearbeitung" der Landeskirche Berlin-Brandenburg durch das MfS; 211–266: SCHILLING, Walter: Die „Bearbeitung" der Landeskirche Thüringen durch das MfS; 267–297: BESIER, Gerhard: „Politische Reifeprozesse." Zum Engagement des MfS an den theologsichen Fakultäten bzw. Sektionen; 298–328: NOACK, Axel: Feindobjekt: Evangelische Studentengemeinde; 329–352: NEUBERT, Ehrhart: Zur Instrumentalisierung von Theologie und Kirchenrecht durch das MfS; 353–370: RAABE, Thomas: SED-Staat und katholische Kirche 1949–1989; 371–387: HAESE, Ute: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene; 388–404: GRANDE, Dieter / SCHÄFER, Bernd: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe zu kirchlichen Kontakten mit dem MfS; 405–414: KRÖTKE, Wolf: Das beschädigte Wahrheitszeugnis der Kirche. Zu den Folgen der Einflußnahme des MfS auf die Kirche; 415–433: STIER, Christoph: „Um der Kirche willen" – Regelüberprüfung und kirchenleitendes Handeln in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs; 434–446: VOLLNHALS, Clemens: Zugleich Helfer der Opfer und Helfer der Täter? Gegenwärtige und historische Sperren für die evangelische Kirche bei der Aufarbeitung ihrer DDR-Vergangenheit;

Fundamentaltheologie

Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen. Hg. v. Rainer Kampling / Bruno Schlegelberger. – Berlin: Morus-Verlag 1996. 318 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 12), kart. DM 42,00 ISBN: 3–87554–316–5: 9–37: LANG, Bernhard: Die Fremden in der Sicht des Alten Testaments; 39–72: FRANKEMÖLLE, Hubert: Die frühen Christen und die hellenistisch-römische Religion; 73–85: STEMBERGER, Günter: Von einer jüdischen Sekte zur Weltreligion; 87–123: COLPE, Carsten: Formen der Intoleranz. Altkirchliche Autoren und ihre antipagane Polemik; 125–154: REICHMUTH, Stefan: Bild und Gegenbild. Der Islam als Faszination und Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart; 155–189: DELGADO, Mariano: Zwischen Duldung und Verfolgung. Das Schicksal der Juden im christlichen Spanien; 191–224: SCHLEGELBERGER, Bruno: Die Christen aus indianischer Sicht; 225–243: SUNDERMEIER, Theo: Christentum und afrikanische Religionen; 245–266: SIEVERNICH, Michael: Mission – mit welchem Recht?; 267–298: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Die eine Ethik vor dem Anspruch der vielen. Zum Universalitätsanspruch christlicher Ethik in moralisch vielstimmiger Welt; 299–316: KAMPLING, Rainer: Die Chance der Fremdheit. Anmerkungen zu einem Charakteristikum der Hl. Schrift und der historisch-kritischen Exegese;

Dogmatik

Handbuch der Marienkunde. Bd I. Theologische Grundlegung. Geistliches Leben. Hg. v. Wolfgang Beinert / Heinrich Petri. – Regensburg: F. Pustet 1996 2., völlig neu bearbeitete Aufl. 693 S., Pb. DM 148,00 ISBN: 3–7917–1526–7: 15–98: KNOCH, Otto / MUSSNER, Franz: Maria in der Heiligen Schrift; 99–266: DE FIORES, Stefano: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit; 267–363: BEINERT, Wolfgang: Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung; 364–381: KALLIS, Anastasios: Die Gottesgebärerin in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit; 382–419: PETRI,Heinrich: Maria in der Sicht evangelischer Christen; 420–434: COLLET, Giancarlo: Maria in der Theologie der Befreiung; 435–465: RADLBECK-OSSMANN, Regina: Maria in der Feministischen Theologie; 469–525: KLEINHEYER, Bruno / JILEK, August: Maria in der Liturgie; 526–566: COURTH, Franz: Marianische Gebetsformen; 567–632: KÖSTER, Heinrich M.: Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen;

Ökumenische Theologie

„Fallbeispiel" China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext. Hg. v. Roman Malek. – Nettetal: Steyler Verlag 1996. 693 S., brosch. DM 67,00 ISBN: 3–8050–0385–4: 29–88: ZETZSCHE, Jost: Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung; 89–127: VON COLLANI, Claudia: Figurismus – Anfang und Ende einer kontextuellen Theologie in China; 129–158: RIVINIUS, Karl Josef: Das kaiserliche Edikt vom 15. März 1899 und das katholische Missionswesen in China; 159–164: CIXIN, Liu: Die protestantische Antwort auf die 4.-Mai-Bewegung; 165–175: JIANLONG, Yang: Die christliche Färbung der Erzählliteratur der 4.-Mai-Bewegung; 177–184: DEUTSCH, Richard R.: Die sozialen und politischen Herausforderungen für protestantische Missionen in China vor 1949; 185–208: EVERS, Georg: Die Rolle der christlichen Missionen als Werkzeug gesellschaftlicher und kultureller Veränderung am Beispiel Chinas; 209–238: HAITAO, Xiu: Von der Christianisierung des Konfuzianismus zur Inkulturation des Christentums in China. Einige Anmerkungen zur Sinisierung des Christentums; 241–267: WESOLOWSKI, Zbigniew: Liang Shumings' (1893–1988) Religionsbegriff; 269–297: CHRISTIAN, Matthias: John C. H. Wu (1899–1986). Ein großer Chinese und Katholik; 299–321: SPRENGER, Arnold: Liu Xiaofengs neue Vision für China; 325–340: HERRMANN-PILLATH, Carsten: Chinas Tradition – Stolperstein oder Modernisierung?; 341–365: HE, Zhou: Moralische Herausforderungen in China; 367–414: PUHL, Stephan: Rechtsverständnis, Menschenrechte und die chinesische Tradition; 417–429: XINPING, Zhou: Theorien über Religion im heutigen China; 431–446: SHUNXIN, Chen: Literatur und Religion. Drei Ebenen; 447–454: LIZHI, Fang: Religion und Naturwissenschaften; 455–458: HANG, Thaddeus: Die christliche Suche nach der Wahrheit. Kommentar zu Fang Lizhis „Religion und Naturwissenschaften"; 459–489: LAZZAROTTO, Angelo S.: Kutur und Religion in China. Geschichte einer Debatte; 491–502: GLÜER, Winfried: Gegenseitige Anpassung und Harmonie. Zur Religionspolitik in der Volksrepublik China; 505–528: WICKERI, Philip L.: Die Kirche in China am Vorabend des 21. Jahrhunderts: Probleme und Fragen; 529–551: WÄHRISCH-OBLAU, Claudia: Die Gemeinden im Bereich des Chinesischen Christenrates. Skizze einer Bewegung auf dem Weg zur verfaßten Kirche; 553–566: SCHREITER, Robert J.: Für eine erneuerte Kirche in China. Ekklesiologische Herausforderungen; 567–579: CHANG, Aloysius B.: Kirche in China und die Kirchen. Die Grundhaltung der „Brückenkirche"; 581–610: KING, Geoffrey: Die katholische Kirche in China: Eine kirchenrechtliche Bewertung; 611–626: LEE, Stephen: Die katholische Kirche in China: Eine kirchenrechtliche Bewertung. Entgegnung auf den Artikel von Geoffrey King; 627–641: GUTHEINZ, Luis: Schritte auf dem Weg zu einer chinesischen Theologie. Bericht über Inhalt und Arbeitsmethode von drei theologischen Publikationen; 643–664: OBLAU, Gotthard: Zeitgenössische Predigt in Chinas evangelischen Gemeinden als Experimentierfeld kontextueller Theologie; 665–676: WOLF, Notker: Mission als Partnerschaft. Die Mitwirkung der Benediktinerkongregation von St. Ottilien in der Diözese Jilin; 677–693: PLATE, Manfred: Zur Spiritualität katholischer Chinesen heute. Beobachtungen und Bemerkungen;

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche. Bd I. Zur Theorie des Kirchenrechts. Hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1997. 602 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 49), Ln DM 220,00 ISBN: 3–579–02018–8: 23–75: REUTER, Hans-Richard: Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht; 76–125: FOLKERS, Horst: Der Begriff der Kirche in philosophischer Sicht. Der Ansatz Kants und Hegels; 126–168: BOCK, Wolfgang: Der Begriff der Kirche in juristischer Sicht; 171–198: DREIER, Ralf: Der Rechtsbegriff des

Kirchenrechts in juristisch-rechtshistorischer Sicht; 199–235: LANDAU, Peter: Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in philosophisch-historischer Sicht; 236–286: REUTER, Hans-Richard: Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in systematisch-theologischer Sicht; 289–336: CRÜSEMANN, Frank: Recht und Theologie im Alten Testament; 337–389: ROLOFF, Jürgen: Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament; 390–141: WELKER, Michael: Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht; 417–447: MEHLHAUSEN, Joachim: Schrift und Bekenntnis; 448–473: DEHNEN, Dietrich: Kirchenverfassung und Kirchengesetz; 474–496: ROBBERS, Gerhard: Staatliches Recht und Kirchenrecht; 499–517: PIRSON, Dietrich: Die Ökumenizität des Kirchenrechts; 518–544: HUBER, Wolfgang: Grundrechte in der Kirche; 545–568: EHNES, Herbert: Grundrechte in der Kirche; 569–595: KÜHN, Ulrich: Sakramente und Amt;

Moraltheologie

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1. Hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1996. VIII, 308 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3–11–014700–9: 5–13: FRÜHWALD, Wolfgang: Wissenschaft – Ethik – Menschenwürde; 15–28: MITTELSTRASS, Jürgen: Wissenschaft und Ethik; 29–71: LENK, Hans: Zur Verantwortung des Forschers. Verantwortungsdimensionen und externe Verantwortlichkeit in den Wissenschaften; 73–86: HONNEFELDER, Ludger: Bioethik im Streit. Zum Problem der Konsensfindung in der biomedizinischen Ethik; 89–96: KLAPPERICH, Anette: Ziele, Aufgaben und Struktur des Instituts für Wissenschaft und Ethik – Bericht über die Eröffnungsveranstaltung; 97–100: BRUNN, Anke: Rede zur Eröffnung des Instituts für Wissenschaft und Ethik; 101–104: WOOPEN, Christiane: Tagungsbericht „Humangenetik in der Pränataldiagnostik"; 105–110: PROPPING, Peter: Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs: Medizinisch-humangenetische Aspekte; 111–120: JAKOBS, Günther: Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs: Rechtliche Aspekte; 121–127: HONNEFELDER, Ludger: Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs: Ethische Aspekte; 129–134: EIGLER, Friedrich Wilhelm: Organtransplantation und der „Hirntod"; 135–148: LANZERATH, Dirk: Biomedizinische Ethik in Europa zwischen Differenz und Konsenz – Einführung und Bericht; 149–153: NEUMANN, Bernd: Forschungspolitik und biomedizinische Ethik in Europa; 155–160: GRUPP, Rudolf: Die ethischen und rechtlichen Grenzen des medizinischen Fortschritts am Beispiel der Humangenetik; 161–165: CORDIER, Laurence: Bioethik und die Forschungsprogramme der Europäischen Union; 167–177: SHAPIRO, David: Medizinische Ethik in Großbritannien: Ansätze und Prinzipien in Ethik und Recht; 179–188: SEIDLER, Eduard: Medizinische Ethik in Deutschland: Ansätze und Prinzipien in Ethik und Recht; 189–196: DE SOLA LLERA, Carlos: Zur Struktur der „Konvention zum Schutz der Menschenwürde und der Menschenrechte im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Bioethik-Konvention" des Europarates; 197–200: QUINTANA-TRIAS, Octavi: Internationale Bioethik: Die Rolle des Europarates; 201–208: ANDERSEN, Svend: Expertenurteil und gesellschaftlicher Konsens: Ethischer Rat und Konsenskommissionen in Dänemark; 209–211: HONNEFELDER, Ludger: Einführung in die Thematik der Tagung „‚Hirntod'-Kriterium und Organentnahme"; 213–220: SCHERER, Georg: Ganzheit und Sterbeprozeß; 221–222: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Diskussion; 223–231: HAUPT, Walter F.: Sterben, ‚Hirntod' und die Einheit des Organismus; 233–234: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Diskussion; 235–242: SIEP, Ludwig: Zur Ethik der Organtransplantation; 243–262: QUANTE, Michael: ‚Hirntod' und Transplantationsmedizin; 263–264: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Diskussion zu den Beiträgen von Ludwig Siep und Michael Quante; 265–273: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Schlußdiskussion; 277–289: Entwurf einer „Bioethik-Konvention" des Europarates (engl./dt.); 291–295: Stellungnahme der Parlamentarischen Versammlung des Europarates zum Entwurf einer „Bioethik-Konvention" (engl./dt.); 297–306: HONNEFELDER, Ludger: Stellungnahme zum Entwurf einer „Bioethik-Konvention" des Europarates;

Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld. Hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1996. 165 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3–87088–919–5: 7–13: SCHLAGHECK, Michael: Theologie und Psychologie im Dialog. Einführende Überlegungen; 15–43: GROM, Bernhard: Religiosität hat viele Gesichter. Eine theologische und motivationpsychologische Betrachtung; 45–61: ZEPF, Siegfried: Funktion der christlichen Religion: Affirmativer Trost und kategorischer Imperativ; 63–104: TAUSCH, Reinhard: Einsichten und seelische Vorgänge beim religiösen Glauben und bei christlich-ethischen Botschaften;

Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1995 – Köln/Bonn). Hg. v. Gerhard Höver. – Münster: Lit-Verlag 1997. 293 S. (Studien der Moraltheologie, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2957–X: 13–32: FABRY, Heinz-Josef: Das Buch Ijob und die Frage nach dem Leid des Menschen; 33–41: LENZEN, Verena: „O Du Windrose der Qualen!" (Nelly Sachs) Literarische Lesung; 43–71: HALTER, Hans: Leiden in und an der Schöpfung; 73–93: FONK, Peter: Gegen-Finalitäten – die Ethik des gelingenden Lebens vor der Frage nach dem Leiden; 95–130: WILS, Jean-Pierre: Der Schmerz und das Leiden. Über Sprache und Identität als Probleme theologischer Ethik; 131–150: WIELAND, Georg: Das Leiden und die Ordnung der Welt: Thomas von Aquin über das Übel; 151–167: LENZEN, Verena: Die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem): Jüdische Ethik des Lebens und Leidens; 169–187: LESCH, Walter: Der Mensch ist dem Menschen ein Mensch. Notizen zu Theodizee, Anthropodizee und zum Ansatz einer theologischen Ethik; 189–207: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Ethik im Danach von Auschwitz. Moraltheologische Wegerkundungen im Anschluß an zeitgenössische Versuche zur Theodizee; 209–227: AMMICHT-QUINN, Regina: Von Lissabon bis Auschwitz. Überlegungen zu einem Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage; 229–257: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Das Menschenrechtsethos vor der Realität des Leidens; 259–263: WOHLMUTH, Josef: Begrüßung des Internationalen Fachkongresses für Moraltheologie und Sozialethik durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn am 21. 9. 1995 in Bonn; 263–276: HIRSCH BALLIN, Ernst M. H.: Leiden, Tod und die Rechtsordnung; 277–286: CAMERON, Fraser: Kompetenz und Versagen der Politik im Angesicht von Kriegsleid; 287–291: GAUCK, Joachim: Erinnerung und Aufarbeitung als Element geistiger Befreiung;

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Das Ja wagen. Neue Trauungsansprachen. Hg. v. Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1996. 159 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3–451–23936–1: 17–21: BRAULIK, Georg: Stark wie der Tod ist die Liebe; 22–27: PRÖPPER, Thomas: Mit Dir werden, was wir sein können; 28–30: RAU, Stefan: „Ihr seid das Salz der Erde" – ein geschmackvolles Paar; 31–35: DESELAERS, Paul: Liebe lebt vom Hören auf den Anfang; 36–38: WAGNER, Harald: Der Herr hat Segen zu meiner Reise gegeben; 39–42: MÜLLER, Klaus: Hochzeitliches Gleichnis; 43–47: TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: „. . . als ER unterwegs mit uns redete" – Ehe – von Ostern her; 48–51: THISSEN, Werner: Die doppelte Wandlung; 52–54: EMEIS, Dieter: Einander leben helfen; 55–57: NOTHWANG, Angelika: Der tragfähige Grund; 58–59: LETTMANN, Reinhard: Gott sagt ja zu uns; 60–63: VORGRIMLER, Herbert: Bis der Tod Euch scheidet; 64–69: BIEMER, Günter: Sich trauen, weil Gott im Bunde ist; 70–71: JANSSEN, Heinrich: Ihr seid von Gott geliebt; 72–74: WERBICK, Jürgen: Das Band, das alle zusammenhält; 75–77: SATTLER, Dorothea: In Gemeinschaftstreue einander gerecht werden; 78–81: KERSTIENS, Ferdinand: Die Lust aneinander; 82–86: KAEFER, Herbert: Hoch-Zeit; 87–90: WISSE, Stephan: Brannte nicht das Herz in uns?; 91–95: HUBER, Max: „Traut Euch"; 96–98: KAPPENSTIEL, Hermann: Was Gott verbunden hat, ist mit Gott im Bunde; 99–103: GRUBER, Gerhard: Lebensweg zu dritt; 104–106: HÖNTGES, Hans Albert: „Ja" sagen und sich annehmen; 107–109: HOFFSÜMMER, Willi: Auf der Suche nach dem kostbaren Schatz; 110–113: MÜLLER-WELSER, Wolfgang: Augen füreinander haben; 114–117: THÖNNES, Dietmar: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein. Liebe Sexualität, Ehe und Partnerschaft; 118–122: SCHMÄLZLE, Udo: Was hat Gott mit unserer Liebe zu tun?; 123–126: BITTER, Gottfried: Ehe, Schule für Schatzsucher; 127–132: SCHLADOTH, Paul: Freiheit aus der unverbrüchlichen Treue Gottes; 133–136: KURLEMANN, Anne: Ich will alt mit Dir werden; 139–142: DESELAERS, Paul: Nicht das Geleistete, sondern die Spur; 143–147: WALTERMANN, Reinhold: Grenzen machen unser Leben kostbar; 148–151: FRONHÖFER, Martin: Nehmt einander gastfreundlich auf;

Die Schärfung des Blicks. Pädagogik nach dem Holocaust. Hg. v. Klaus Himmelstein / Wolfgang Keim. – Frankfurt / New York: Campus Verlag 1996. 263 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3–593–35517–5: 23–30: ROHR, Barbara: Die allmähliche Schärfung des weiblichen Blicks – Erziehungswissenschaft zwischen Faschismus und Frauenbewegung; 31–41: GAMM, Hans-Jochen: Auschwitz. Pädagogische Nachüberlegungen aus der Sicht der alten Generation; 45–59: KEIM, Wolfgang: Deutsche Pädagogik und NS-Vergangenheit – Relativierung und Befangenheit; 61–75: HIMMELSTEIN, Klaus: Eduard Sprangers deutsches Bildungsideal auf den Trümmern von 1945; 77–93: UHLIG, Christa: „Verordneter" Antifaschismus oder antifaschistischer Konsens? – Zur Bearbeitung des Faschismus in der Pädagogik der DDR; 95–109: BEINER, Friedhelm / UNGERMANN, Silvia: Zur Rezeption der Pädagogik Janusz Korczaks in der deutschen Erziehungswissenschaft; 111–125: HANSEN, Georg: Deutsche Erziehungswissenschaft und die Okkupation Polens; 129–140: BAR-ON, Dan: Erfahrungen mit dem Holocaust in der dritten Generation. Ergebnisse aus einer Befragung israelischer Jugendlicher; 141–166: BRENDLER, Konrad: Die Rezeption der Geschichte des Nationalsozialismus und des Holocaust bei Enkeln der Tätergeneration; 169–179: BIRKMANN, Ingrid: Schulpartnerschaft zwischen dem Konarsky-Gymnasium in Oswiecim und der Gesamtschule Dortmund-Gartenstadt; 181–192: BROCKE, Edna: Die Gedänkstätte ALTE SYNAGOGE in Essen. Rückblick und Perspektive; 193–208: PÜTZ, Johanna: Die Möglichkeit erinnernden Handelns am Beispiel des Freiwilligen Friedensdienstes der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF); 209–216: RENNER, Jutta: Die Internationale Jugendbegegnungsstätte Auschwitz – Brennpunkt zwischen Vergangenheit und Gegenwart; 219–229: BADMOR, Alisa: Zum Umgang mit dem Holocaust im „Ghetto Fighters' Educational Center"; 231–235: VAN DIJK, Lutz: Das Anne Frank Haus in Amsterdam; 237–257: GSTETTNER, Peter: Zum Umgang mit Faschismus und Widerstand in Österreich nach 1945 am Beispiel Kärntens;

Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben. Hg. v. Karl Frielingsdorf. – Mainz: M. Grünewald 1996. 205 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3–7867–1918–7: 15–32: FRIELINGSDORF, Karl: Grundlagen einer religiösen Persönlichkeitserfahrung; 33–40: GROM, Bernhard: Religiösität als beeinträchtigender und fördernder Faktor in der Persönlichkeitsentfaltung; 41–55: TRAUTNER, Francesca: Die Entwicklung des Glaubens im Rahmen der Persönlichkeitsentfaltung. J. Fowlers Stufentheorie zur Glaubensentwicklung; 56–66: FRIELINGSDORF,

Karl: Gottesbilder in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 67–79: Krüninger, Peter: Identitätsstiftende Symbole in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 80–97: Lanfermann, Agnes: Geistliche Begleitung in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 98–117: Frick, Eckard: Die Exerzitien im Prozeß der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 118–138: Wulf, Christian: Das Enneagramm als ein Instrument der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 139–149: Wortelkamp-M'Baye, Dorothee: Die Bedeutung der Freundschaft in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 150–164: Egenolf, Peter: Religiöse Persönlichkeitsentfaltung in der Ordensausbildung; 165–180: Grom, Bernhard: Psychische Bedingungen für die religiöse Persönlichkeitsentfaltung in einem sinnerfüllten Ordensleben; 181–195: Drolshagen, Christoph: Religiöse Persönlichkeitsentfaltung bei „Klerikern". Eine kritische Auseinandersetzung mit E. Drewermanns „Kleriker"; 196–205: Kügler, Hermann: Religiöse Persönlichkeitsentfaltung in der kirchlichen Jugendverbandsarbeit heute am Beispiel der KSJ;

Politische Studien, 350. Zweimonatszeitschrift für Politik und Zeitgeschehen. Hg. v. Hanns Seidel Stiftung e.V. – München: Atwerb 1996. 115 S., kart. DM 8,50 ISBN: 3-928561-91-8: 6–13: Zeitler, Franz-Christoph: POLITISCHE STUDIEN – Zeitgespräch zu den aktuellen finanz- und wirtschaftspolitischen Perspektiven Deutschlands; 14–20: Miele, Jürgen: Innen- und außenpolitische Herausforderungen der Clinton-Administration nach den Wahlen vom 5. November; 21–48: Blumenwitz, Dieter: „Schlußstrich-Erklärung" und Benesch-Dekrete – Die deutsch-tschechischen Beziehungen im Vorfeld der Osterweiterung der EU aus staats- und völkerrechtlicher Sicht; 49–55: Kraupa, Michael: Die Wahlen in Bosnien-Herzegowina – Anmerkungen eines Wahlbeobachters; 56–67: Uebelacker, Matthias: Vom Verfall zur Nutzung – Aspekte der Denkmalpflege; 71–74: Heneke, Burkhard: Zur Einführung: Der Streit um „LER" – Ein Streit um die Wertegrundlagen unserer Gesellschaft?; 75–82: Hahn, Udo: „LER" kontra Religionsunterricht – Der Streit im Bundesland Brandenburg und seine Folgen; 83–93: Vette, Markus: Religionsunterricht/„LER" – Eine Frage der Toleranz?; 94–101: Blöckl, Ernst: Religionsunterricht und Ethikunterricht – Zusammenhänge und Unterschiede;

Missionswissenschaft

Afrika zwischen Tradition und Moderne. Hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verlag 1996. 129 S. (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 19), brosch. DM 28,00 ISBN: 3-8050-03282-X: 9–23: Molt, Peter: Woran krankt Afrika?; 25–37: Grohs, Gerhard: Zum Regierungsverständnis und zu den Herrschaftsformen in Afrika südlich der Sahara; 39–54: Hofmeister, Wilhelm: Afrika wohin? Orientierungsuche nach dem Wegfall des West-Ost-Konflikts; 55–83: Schott, Rüdiger: Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in afrikanischen Gesellschaften; 85–103: Sundermeier, Theo: Der Einfluß Afrikas auf die europäische Kunst; 105–119: Ekué, Amélé: Zwischen Evangelium und Kultur – Christentum aus afrikanischer Perspektive;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 52–1996/4. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1996. ISSN: 0028-3495: 241–242: Kollbrunner, Fritz: In memoriam Jakob Baumgartner; 243–250: Schreiter, Robert J.: Reconciliation as a Model of Mission; 251–268: Jung, Thomas: „Somos Awá" – „Wir sind Menschen." Erfahrungen einer Indianerpastoral; 269–288: Huppertz, Josefine: Die Bevölkerung der Osterinsel und ihre Missionierung;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 53–1997/1. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. ISSN: 0028-3495: 1–59: Amstutz, Josef: Charles de Foucauld. Missionarische Präsenz in der Karawane; 61–68: Olayiwola, David O.: Origin, Growth and Impact of the Qua Iboe Church in Nigeria, 1887–1987; 69–71: Elsener, Josef: The African Synod in the Light of the Post-Synodal Exhortation «Ecclesia in Africa» of Pope John Paul II;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 53–1997/2. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. ISSN: 0028-3495: 81–98: Sievernich, Michael: Andersheit und Kommunikation. Das Missionsverständnis Francisco de Vitorias († 1546); 99–114: Verstraelen, Frans J.: Southern Perspectives on Christian History; 115–129: Müller, Karl: Joseph Schmidlin – Deutung und Wirklichkeit. Zum Aufsatz «Zwischen Vision und Sendung» von Horst Rzepkowski; 131–147: Dehn, Ulrich: Religionen und Menschenrechte;

Philosophie

Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Bd II. Hg. v. Hariolf Oberer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 352 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-8260-1168-6: 9–40: Breil, Reinhold: Ursprünge der kritischen Systematik Kants; 41–63: Baum, Manfred: Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus; 65–131: Wittek, Andreas: Die Einheit der Urteilstafel im logischen Subjekt; 133–174: Haas, Bruno: Kants Qualitätsschematismus; 175–237: Dimpker, Henning / Kraft, Bernd / Schönecker, Dieter: Torsionen der dritten Antinomie; 239–259: Wagner, Hans: Die kosmologische Antithetik und ihre Auflösung in Kants Kr. d. r. V.; 261–264: Buhl, Günter: Über ein mathematisches Beispiel in Kants Prolegomena; 265–319: Geismann, Georg: World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy; 321–352: Nachtsheim, Stephan: Schön oder bloß angenehm? Zu einem andauernden Mißverständnis der Musikauffassung Kants.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Isidor Baumgartner, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
PDDr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster
Prof. Dr. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
PDDr. Benedikt Kranemann, Im Hopfgarten 3, D-54295 Trier;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ulrich Lüke, Römerweg 3, D-59387 Ascheberg-Davensberg;
Prof. Dr. Georg May, Saarstr. 21, D-55029 Mainz;
Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, D-34414 Warburg;
Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München 2;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Hermann Reifenberg, In der Plies 6, D-55120 Mainz-Mombach;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Norbert Schiffers, Martelenberger Weg 12a, D-52076 Aachen;
Prof. Dr. Philipp Schmitz, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Harald Schweizer, Hakenweg 29, D-72070 Tübingen;
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Peter Walter, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Dr. Maria Widl, Geisberg 8, D-97234 Reichenberg;
Dr. Stefan Zekorn, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG



Helmut Pahl

Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890-1948)

und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949

Nach dem Ersten Weltkrieg gab es große Schwierigkeiten, als die Benediktiner im liberalen und protestantisch geprägten Heidelberg eine Abtei gründeten. Dem ersten Abt Adalbert von Neipperg gelang es, mittels intensiver Pastoral- und Jugendarbeit sowie viel Engagement im Akademikerverband Vorurteile abzubauen. Doch diese Aktivitäten wurden von den Mönchen teilweise mit Mißfallen beobachtet, für sie kollidierte der Einsatz mit den monastischen Idealen der Beuroner Kongregation. Das Wirken von Abt Adalbert war außerdem über viele Jahre geprägt durch die Auseinandersetzung mit den Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus, wie er ihn in jugoslawischer Kriegsgefangenschaft ab 1945 erlebte.

Diese Biographie bemüht sich stets, das kirchliche und gesellschaftliche Umfeld in den Umbruchzeiten zu zeigen, auf die der Abt reagierte, die er aber auch mitgestaltete. Das Martyrium von Abt Adalbert wird in dieser Studie von manchen Legenden befreit, die über Jahrzehnte das Bild dieser herausragenden Persönlichkeit verzeichneten. So wird deutlich, wie gefährdet ein Ordensleben unter totalitären Regimen verlaufen kann, aber auch, welch eine humane und christliche Kraft durch die benediktinische Lebensprägung aktiviert wird.

1997, XXXII und 531 Seiten, kartoniert,
DM 128,– / öS 934,– / sFr 113,50 ISBN 3-402-03980-X

Band 45 der Reihe **Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums**

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Bücher zum Thema Urchristentum



Karl Löning
Das Geschichtswerk des Lukas
Band 1
Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse
1997. 264 Seiten. Kart.
DM 34,-/öS 248,-/sFr 31,50
ISBN 3-17-013121-4

Urban-Taschenbücher, Band 455
Mit diesem ersten von drei Bänden einer Gesamtinterpretation des lukanischen Doppelwerks (Lukasevangelium und Apostelgeschichte) wird eine Analyse vorgelegt, die sich konsequent an der erzählerischen Einheit der beiden Bücher orientiert. Ausgangspunkt ist dabei vor allem, daß das lukanische Geschichtswerk in seiner Ganzheit überhaupt nur als Erzählung verstanden werden kann. Das Geschichtswerk des Lukas ist kein Evangelium mit einer Kirchengeschichte als (unpassender) Fortsetzung, sondern ein originärer einheitlicher Entwurf der Ursprungsgeschichte des Christentums, mit dem Lukas die Reichweite des kulturellen Gedächtnisses des (nachpaulinischen) Christentums seiner Zeit neu bestimmt. Die Darstellung versteht sich als Einführung in die Lektüre des lukanischen Gesamtwerks als theologischer Erzählung. Die Interpretation folgt dem Grundsatz, daß der Text so, wie er überliefert ist, verständlich ist, wenn der Leser dem Gang der erzählten Handlung als Programm der Lektüre folgt.

Hans-Josef Klauck
Die religiöse Umwelt des Urchristentums I
Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube
1995. 208 Seiten. Kart.
DM 34,-/öS 248,-/sFr 31,50
ISBN 3-17-010312-1
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 9,1

Die religiöse Umwelt des Urchristentums II
Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis
1996. 208 Seiten. Kart.
DM 34,-/öS 248,-/sFr 31,50
ISBN 3-17-013781-6
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 9,2

„.. eines ist es, den Wert nichtbiblischer Religionen vollmundig zu reklamieren, etwas anderes, ihr Gottes- und ihr Menschenbild, ihre Verheißungen und ihre Wirkungen sorgfältig zu studieren. Nur wer diese Mühe auf sich nimmt, kann den Religionen gerecht werden - und den eigenen Glauben besser verstehen...Das Evangelium Jesu ist nicht in eine religiöse Wüstenei hineingetragen worden, sondern in eine blühende Landschaft religiöser Kulte und Traditionen. Das Judentum bildet ohne dies eine beeindruckende Größe für sich. Klauck konzentriert sich auf die heidnische Kultur - und zeigt ein breites Panorama religiöser Vorstellungswelten.
Hat der erste Band über die traditionelle häusliche und städtische Religiosität orientiert, über Mysterienkulte, Wunderglauben, Magie und Astrologie, so wendet sich der zweite Band dem Herrscher- und Kaiserkult zu, der stoischen, epikureischen und mittelplatonischen Philosophie, schließlich der Gnosis. Die Stärke der Bücher liegt in der kompetenten, kompakten und fairen Information. Der Leser ertrinkt nicht in einer Flut von Details. Er gewinnt einen guten Überblick. Die Beziehungen zum Neuen Testament werden nur am Rande thematisiert. Zuerst soll der spätantiken Religiosität selbst in ihrer Vielgestaltigkeit und ihrem Bedeutungsreichtum Gerechtigkeit widerfahren. Das gelingt auf vorzügliche Weise. Wer das Werk vor allem aus religions-historischen und bibelwissenschaftlichem Interesse liest, kommt ebenso auf seine Kosten wie derjenige, der nach Parallelen zur religiösen Situation der der Gegenwart Ausschau hält."
Christ in der Gegenwart

Ekkehard W. Stegemann
Wolfgang Stegemann
Urchristliche Sozialgeschichte
Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt
2., durchges. und erg. Auflage 1997
432 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung.
DM 49,80/öS 364,-/sFr 46,-
ISBN 3-17-015099-5

„...Gesamtprädikat: sehr empfehlenswert."
G. Theissen in Neue Zürcher Zeitung

MEDIEN+WISSEN Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280 · Fax 0711/78 63 - 430

Neuerscheinungen

Stefan Heid

Zölibat in der frühen Kirche

Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West

1997. 340 Seiten, kart., DM 39,80/öS 291,-/sFr 35,50
ISBN 3-506-73926-3

Thema der vorliegenden Arbeit ist nicht der Zölibat heute. Gefragt wird vielmehr: wie hielten es die geweihten Männer der frühen Kirche mit der Sexualität? Konnten sich die Kleriker der frühen Zeit ihr Leben nach ihrem Geschmack einrichten? Oder gab es schon so etwas wie einen Pflichtzölibat? Als sich die Kirche in ihren ersten Jahrhunderten institutionell festigte, hat sie die Linie auch in Klerikerfragen bis heute festgelegt. Darin liegt der Sprengstoff. Und man kann jetzt schon sagen: Ohne die frühe Kirche gäbe es heute keinen Zölibat. Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat mehr zum Zölibat beigetragen als man das vielfach meint. Aber wann genau wurden die Weichen gestellt? Und wer hat hier entscheidend mitgewirkt? Welche Argumente und Motive haben dabei eine Rolle gespielt?
Gerade für dieses hochsensible, ständig kontrovers diskutierte Thema ist eine historische Basis eminent wichtig. Der Autor weiß mit diesem Werk unter Rückgriff auf die Quellen Antworten vorzulegen, die für die weitere Diskussion unabdingbar sind.

Der Kulturkampf

Herausgegeben und erläutert von *Rudolf Lill* unter Mitarbeit von *Wolfgang Altgeld* und *Alexia K. Haus*

1997. 180 Seiten, kart., DM 24,80/öS 181,-/sFr 22,30
ISBN 3-506-70870-8
= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A:
Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Band 10

Edmund Arens (Hrsg.)

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube

Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas

1997. 203 Seiten, kart., DM 48,-/öS 350,-/sFr 42,80
ISBN 3-506-70403-6

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Staat-Kirche-Ordnung im Blick auf die Europäische Union

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Band 31

Hrsg. von Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder und Burkhard Kämper

Prof. Dr. iur. Christian Starck, Göttingen:
Das Christentum und die Kirchen in ihrer Bedeutung für die Identität der EU und ihrer Mitgliedstaaten.

Prof. Dr. iur. Rudolf Streinz, Bayreuth:
Auswirkungen des Europarechts auf das deutsche Staatskirchenrecht

Prof. Dr. phil. Hermann Lübbe, Zürich:
Das Christentum, die Kirchen und die europäische Einigung

Ausgangspunkt dieser neuen europarechtlichen Fragestellung war neben dem Subsidiaritätsprinzip als Schlüsselwort der europäischen Integration Art. F Abs. 1 des Unionsvertrages. Danach achtet die EU die nationale Identität der Mitgliedstaaten und damit auch – so wurde interpretiert – das jeweilige Staatskirchenrecht als einen Teil dieser nationalen Identität.

In der Diskussion bestand zunächst Einmütigkeit über eine „christlich vorgeprägte kulturelle Herkunftseinheit des lateinischen Europa". Ebenso war man sich einig, daß der auf europäischem Boden entstandene moderne Verfassungsstaat nach der Säkularisierung unabhängig von seinen christlichen Wurzeln als säkularer Staat zu verstehen sei. Diskussionsgegenstand war auch die Frage, ob es über die Identität der europäischen Einzelstaaten hinaus eine gesamteuropäische Identität gebe.

1997, VIII und 179 Seiten, Paperback 64,– DM,
ISBN 3-402-04362-9.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit

Eine systematische Christologie

von Peter Hünermann

„Die vorliegende systematische Christologie umspannt in einem großen Bogen die ganze Theologiegeschichte ... Sie bietet in geraffter und beeindruckender Form einen Einblick in die große Vielfalt christologischer Entwürfe, die im Laufe von fast zweitausend Jahren erarbeitet wurden." *(Zeitschrift für katholische Theologie 1/1995)*

„Vor allem im ersten und letzten Teil bietet das immense Werk jedoch keineswegs nur objektive Resultate menschlichen Nachdenkens über ein theologisches Dogma, sondern vielmehr auch die subjektiven Seiten des Glaubens, nämlich die spirituellen Reflexe, die durch die Begegnung und Freundschaft zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde hervorgerufen werden." *(Geist und Leben 6/1995)*

„Besonders wichtig scheint mir in diesem Lehr- und Meditationsbuch der Mut, den Christusglauben argumentativ zu verantworten, die Anstrengung des Begriffs nicht zu scheuen und die jeweils bestimmenden Philosophien der Zeit ernst zu nehmen – um nicht in eine blinde Erbaulichkeit liberalistischer oder fundamentalistischer Theologie zu geraten." *(Religionsunterricht an Höheren Schulen 5/1995)*

Der „Entwurf überzeugt in seinem Aufbau, greift aktuelle Fragestellungen auf, basiert auf einem guten biblischen Fundament, bietet einen konzentrierten Überblick über den theol.-phil. Gang der Christologie und offeriert Lösungsmöglichkeiten, die dem heutigen Menschen neue Zugänge eröffnen dürften. Ein lesenswertes Werk, das hoffentlich bald Spuren in der christologischen Diskussion hinterlassen wird." *(Münchener Theologische Zeitschrift 3/1995)*

„Wer nach dem angemessenen Verständnis der Christologie für unsere heutige Zeit fragt, findet in diesem anspruchsvollen Werk die richtungweisende Antwort." *(engagement, Zeitschrift für Erziehung und Schule 1/1995)*

Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit
2., überarbeitete Auflage, 426 Seiten,
Paperback, DM 88,–/öS 642,–/sFr 80,–
ISBN 3-402-03268-6
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

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 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50**

Nummer 5 **1997** **93. Jahrgang**

10. 11. 97

Neuere Erscheinungen zur Moraltheologie . . . . . Sp. 355

AUER, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs (Gerhard Stanke)

ERNST, Stephan: Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (Eberhard Schockenhoff)

REUTER, Hans-Richard: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Eberhard Schockenhoff)

RÖMELT, Josef: Realistische Freiheit. Gedanken zur Theologie der Verantwortung (Raimund Lülsdorff)

RÖMELT, Josef: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft (Herbert Schlögel)

SALZMAN, Todd A.: Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology (Klaus Arntz)

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt (Peter Fonk)

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Hans-Günter Gruber)

ZELINKA, Udo: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen (Werner Wolbert)

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 376

FINKE, Anne-Kathrin: Karl Barth in Großbritannien. Rezeption und Wirkungsgeschichte (Georg Pfleiderer)

MEIS, Anneliese: El Rostro Amado (I.), El Rostro Espendoroso (II.), El Rostro Velado (III.). Presentatin por Salvattori Coppala (Erwin Schadel)

Papsttum und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hg. v. Joachim DAHLHAUS / Armin KOHNLE (Pius Engelbert)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 383

REVENTLOW, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter (Ludwig Hödl)

Bieberstein, Klaus: Lukian und Theodotion im Josuabuch. Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Hirbet Qumran (Adrian Schenker)

NEEF, Heinz-Dieter: Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von *sd JHWH* im Alten Testament (Heinz-Josef Fabry)

RABENAU, Merten: Studien zum Buch Tobit (Helen Schüngel-Straumann)

VANONI, Gottfried: „Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (Adrian Schenker)

KOLLMANN, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (Detlev Dormeyer)

SCHOLTISSEK, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (Folkert Fendler)

SÖDING, Thomas: Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Wolfgang Schrage)

OYEN, Geert van: De Studie van de Marcusredactie in de twintigste Eeuw (Alfred Suhl)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 394

SIEBEN, Hermann-Josef: Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Harald Wagner)

Die Bischöfe von Basel 1794-1995, hg. v. Urban FINK / Stephan LEIMGRUBER / Markus RIES (Franz Furger †)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 396

SMITH, John E.: Experience and God (Andreas Deeken)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . . . . Sp. 397

SCHNIERTSHAUER, Martin: Consumatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate (Eberhard Schockenhoff)

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Bd VII, lateinisch / deutsch, hg. v. Gerhard B. WINKLER (Stephan Ernst)

ZEY, Claudia: Arnulf von Mailand. Liber gestorum recentium (Ludger Körntgen)

PEURA, Simo: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519 (Jos E. Vercruysse)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . Sp. 405

MISERDA, Marko: Subjektivität im Glauben. Eine theologisch-methodologische Untersuchung zur Diskussion über den „Glaubens-Sinn" in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Harald Wagner)

WENZ, Armin: Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (Harald Wagner)

GAHBAUER, Ferdinand R.: Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog (Johannes Oeldemann)

LEXUTT, Athina: Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (Peter Lüning)

Liturgie . . . . . Sp. 408

KAHLE, Barbara: Auf der Suche nach dem Sakralraum. Nachkonziliarer Kirchenbau im Bistum Würzburg (Klemens Richter)

Die Reform des Gottesdienstes in Bayern im 19. Jahrhundert. Quellenedition Bd 1, hg. v. Hans KERNER u. a.; Entwürfe der Gottesdienstordnung und der Agende 1836–1847. Quellenedition Bd II, hg. v. Hans KERNER u. a. (Klemens Richter)

KNUPP, Josef: Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus (Dietmar Thönnes)

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. v. Eduard NAGEL u. a. (Stefan Rau)

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie (Albert Gerhards)

THÖNNES, Dietmar: Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414

BERZDORF, Franziskus: Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände (Dominicus M. Meier)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 415

WILHELMS, Günter: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog (Michael Schramm)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 417

Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule, hg. v. Johannes SCHNEIDER (Niels Kranemann)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 419

„Auch wir sind Menschen so wie ihr!" Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, hg. v. Horst von der BEY (Norbert M. Borengässer)

Philosophie . . . . . Sp. 420

BRÜNTRUP, Godehard: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung (Andreas Deeken)

ORTH, Ernst Wolfgang: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Michael Bongardt)

TROELTSCH, Ernst: Ethik und Geschichtsphilosophie. Mit einer Einführung von Marion Marquardt (Axel Heinrich)

WETZ, Franz J.: Friedrich W. J. Schelling zur Einführung (Josef Kreiml)

Literatur . . . . . Sp. 425

KRANZ, Gisbert: Die Arthur-Gedichte von Charles Wiliams (Karl Heinz Göller)

KURZ, Paul K. Gott in der modernen Literatur (Georg Langenhorst)

VOLZ, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann (Torsten Habbel)

Spiritualität / Hagiographie . . . . Sp. 430

SCHLEINZER, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl (Marianne Heimbach-Steins)

WEISS, Bardo: Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts (Marianne Heimbach-Steins)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Bibliographie . . . . . Sp. 437

BS: Theol A 425

320

Neuere Erscheinungen zur Moraltheologie

Auer, Alfons: **Zur Theologie der Ethik.** Das Weltethos im theologischen Diskurs. – Fribourg/Freiburg: Universitätsverlag/Herder 1995. 303 S. (Studien zur theologischen Ethik, Bd 66), kart DM 66,00 ISBN: 3-7278-1010-6/3-451-23881-0

Der Bd 66 der Studien zur theologischen Ethik mit dem Titel: *Zur Theologie der Ethik* enthält 15 wissenschaftliche Beiträge von Alfons Auer aus den Jahren 1967 bis 1992. Er ermöglicht einen umfassenden Einblick in das geistige Ringen dieses Vf.s um Antworten auf die Herausforderungen der Moraltheologie durch die geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Entwicklung.

Die verschiedenen Aufsätze kreisen letztlich um die Frage, wie sich *Autonomie und Theonomie* zuordnen lassen, welche Bedeutung einerseits der *sittlichen Vernunft* (der Erfahrung, den empirischen Wissenschaften, der philosophischen Anthropologie) und andererseits der *Offenbarung* für die Findung ethischer Normen zukommt.

Der Titel des ersten Beitrags: Was heißt „*Dialog der Kirche mit der Welt*"? (11–36) gibt an, wie A. seine eigenen Überlegungen verstanden wissen will, nämlich als einen Beitrag zum Dialog zwischen Kirche und Welt, zwischen Moraltheologie und Humanwissenschaften bzw. philosophischer Anthropologie, zwischen Offenbarung und sittlicher Vernunft.

So fragt er einerseits nach der gesellschaftlichen Relevanz theologischer Aussagen („*Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Öffnung eines traditionellen moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen*", 89–112), und andererseits nach der theologischen Dimension anthropologischer Fakten wie z. B. der Schulderfahrung („*Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Dimension der Sünde*", 151–169).

Manche Beiträge gehen der Frage nach, welcher Stellenwert den *empirischen Wissenschaften* für die Findung ethischer Normen zukommt – so: „*Die normative Kraft des Faktischen. Zur Begegnung von Ehe und Sozialempirie*" (113–130) und: „*Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine Theologische Ethik*" (170–194) –, in anderen steht die „*Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*" (205–223) im Mittelpunkt der Überlegungen.

A. weist immer wieder darauf hin, daß die sittlichen Erfahrungen des Menschen und die Reflexion der menschlichen Vernunft nach einer *Integration in einen größeren Sinnhorizont* verlangen und daß umgekehrt die Offenbarung die Tätigkeit der menschlichen Vernunft nicht ersetzt, sondern sie im eigentlichen Sinn freisetzt. „Die theologische Dimension höhlt die rationale keineswegs aus" (282 – bezogen auf den Begriff Verantwortung). Autonomie und Theonomie schließen sich nicht aus, sondern sind aufeinander bezogen, sie stehen zueinander in einem Verhältnis der Korrelation.

Wiederholt kommt sein *Konzept der autonomen Moral* im christlichen Kontext zur Sprache, umfassend in „Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung" (205–223) und dann ausdrücklich auch in seiner Auseinandersetzung mit seinen Kritikern („*Die umstrittene Rezeption der Autonomie-Vorstellung in der katholisch-theologischen Ethik*", 245–263). „Das christliche Proprium des Sittlichen liegt nicht in konkreten weltethischen Weisungen, die aus dem Glaubensverständnis heraus entwickelt werden und zu denen der Christ – neben den autonom entwickelten weltethischen Weisungen – zusätzlich verpflichtet wird" (211), sondern es liegt in dem *neuen Sinnhorizont*, der zu neuen Motivationen für das Handeln führt und sich integrierend, kritisierend und stimulierend auf die sittlichen Einsichten der menschlichen Vernunft auswirkt. Diese dreifache Bedeutung der Offenbarung wird auch in dem Aufsatz, der nach dem *Verhältnis von christlicher und bürgerlicher Moral* fragt, erwähnt – die christliche Moral muß die bürgerliche Moral kritisieren, integrieren und stimulieren (81ff) – und in der öffentlichen Antrittsvorlesung in Tübingen mit dem Titel: „Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral" (64).

In zwei Art.n skizziert er den Weg der Normfindung („*Nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Humane vitae'. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*", 37–49, und: „*Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen*", 224–244; letzterer ist der überarbeitete Vortrag, den A. auf dem „Moraltheologischen Tag" der Deutschen Bischofskonferenz im Rahmen der Herbstkonferenz in Fulda 1977 gehalten hat. In ihm bringt er in 16 Thesen seine wichtigsten Anliegen zur Sprache.).

A. traut der *menschlichen Vernunft*, die vom Schöpfer herkommt und auf ihn verweist, viel zu. „Wir kennen noch lange nicht alle Ordnungsgesetze", schreibt er, „aber wir haben unseren Verstand erhalten, sie zu finden. Indem der Mensch über die Dinge nachdenkt und an ihnen handelt, indem er sie bald richtig und bald falsch gebraucht, erfährt er, wie er handeln müßte, damit Ordnung entstehe und Sinn wahrnehmbar werde. Es gibt keinen anderen Weg, solche Probleme zu lösen, als die menschliche Erfahrung und ihre denkerische und gläubige Durchdringung. Erst in der Verwirklichung wird klar, in welcher Richtung die Entfaltung der menschlichen Natur möglich ist." (66) An anderer Stelle gebraucht er den Begriff „reaktive Selbstkorrektur der menschlichen Gesellschaft" (71). Dieser optimistische Zug trübt aber nicht den Blick für die Gefährdungen und Einseitigkeiten mancher zeitgenössischer Denkströmungen. So diagnostiziert er sehr deutlich die *Gefahr der Reduktion der Transzendenz* (futuristische, evolutionistische, anthropologische Reduktion 133ff). Er verweist auch auf Engführungen im Verständnis der menschlichen Person und warnt vor der „Destruktion" des Menschen „als Personwesen" (so mit Hinweis auf E. Biser, 288). Verantwortliches ethisches Handeln schließt „die Bereitschaft zum Leiden und die Entschlossenheit zu asketischer Selbstdisziplinierung" (87) ein.

Der letzte Beitrag mit dem Titel „*Theologische Ethik und Fundamentaltheologie. Ermunterung zu gemeinsamer Bemühung*" bestätigt noch einmal, daß A.s Denken von *Polaritäten* bestimmt wird. „Natur und Person, Offenbarung und Vernunft, Communio und Institutio sind keine Alternativen, sondern Polaritäten." (300) Er wehrt alle Einseitigkeiten und Verkürzungen ab. Es kommt darauf an, die Spannung zwischen diesen Polaritäten durchzuhalten und fruchtbar werden zu lassen. (Vgl. auch „*Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam*", 195–204)

Wer sich über die Motive und Grundanliegen von A.s moraltheologischem Denken informieren und damit auseinandersetzen will, wird dankbar sein für diesen Bd, in dem die Ergebnisse seines theologischen Ringens im Laufe von 25 Jahren festgehalten sind. Daß sich dabei auch Wiederholungen finden, ist selbstverständlich; sie machen einerseits die Konstanten seines Denkens bewußt und lassen andererseits die neuen Akzentuierungen hervortreten.

Im Vorwort wird erwähnt, „daß der von Hans Küng in seinen Bemühungen um interreligiöse Grundlagen der Ethik fruchtbar verwendete Begriff des ‚Weltethos' auf Alfons Auer zurückgeht und für dessen Ansatz zentral ist." (10) Allerdings hat der Begriff *Weltethos* bei A. und bei Küng meines Erachtens nicht die gleiche Bedeutung. A. verwendet ihn, um die ethischen Weisungen, die sich auf die Gestaltung der Welt beziehen, von denen zu unterscheiden, die die Gottesverehrung betreffen, während Hans Küng die „Notwendigkeit eines Ethos für die Gesamtmenschheit" (Projekt Weltethos, 14) konstatiert. Weltethos heißt bei ihm so viel wie „globales Ethos" (19), „verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit" (57). Als Komplementärbegriff zu Weltethos fungiert bei A. *Heilsethos*. Küng spricht vom Weltethos im Unterschied zu Räumen „unterschiedlicher, widersprüchlicher und gar sich bekämpfender Ethiken" (14), d. h. im Unterschied zu einem Regional- oder nur auf einen bestimmten Kulturkreis begrenzten Ethos.

Fulda Gerhard Stanke

Ernst, Stephan: **Ethische Vernunft und christlicher Glaube.** Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre. – Münster: Aschendorff 1996. IX, 422 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., 46), kart DM 118,00 ISBN: 3-402-03997-4

Der Aufbruch, der innerhalb der katholischen Moraltheologie zu systematischen Neuentwürfen wie der autonomen Moral, einer teleologischen Ethik oder hermeneutischen Ansätzen führte, war von Anfang an von dem Bemühen um eine historische Absicherung dieses Weges begleitet. Die große Tradition moralgeschichtlicher Forschung aus der ersten Hälfte dieses Jh.s fand so eine Verlängerung, die allerdings nicht mehr der oft verwirrenden Fülle von Einzelthemen (Aufbau der sittlichen Handlung, Bewertung der *primi motus*, Definition und Unterscheidung von Tugenden und Lastern, Einteilung der Sünde nach Schwere und Art, Gewissen und sittliches Gesetz usw.) galt, sondern die systematischen Weichenstellungen und das methodische Selbstverständnis des Faches als theologischer Disziplin im Blick hatte. Die historische Rückfrage nach exemplarischen Modellen, die zugleich mit dem Nachweis der Kontinuität zur eigenen Tradition die prinzipielle Legitimität der gegenwärtigen Neuansätze auch im Rahmen katholischer Theologie aufzeigen sollte, konzentrierte sich dabei im wesentlichen auf zwei Epochen: die *Rezeption der aristotelischen Ethik* im 13. Jh., insbesondere innerhalb der theologischen Synthese des Thomas von Aquin, und die *Auseinandersetzung der bedeutendsten Moraltheologen des 19. Jh.s mit der praktischen Philosophie des deutschen Idealismus*. Die in Tübingen als Habil.schrift vorgelegte Studie von Stephan Ernst erweitert die Basis der bisherigen Forschungsgeschichte, indem sie mit der *beginnenden Scholastik* des 12. Jh.s einen Zeitraum erschließt, der in den vergangenen Jahrzehnten auffallend wenig Interesse gefunden hatte.

Die Autoren des 12. Jh.s standen aus moralgeschichtlicher Perspektive lange Zeit im Schatten des Thomas von Aquin, dessen spekulative Zuordnung von philosophischer Ethik, Metaphysik des Handelns und Theologie als Offenbarungswissenschaft sehr schnell in den Rang eines normativen Traditionszeugnisses aufstieg. Demgegenüber unternimmt es der Vf., der im übrigen durch eine frühere Arbeit zur Glaubenstheologie des Hugo von St. Viktor als ausgezeichneter Kenner der Materie ausgewiesen ist, die moraltheologischen Diskussionen der Autoren vor Thomas nicht nur unter dem

quellenkritischen Interesse zu lesen, inwieweit sie seiner späteren Synthese den Weg bereiten, sondern er befragt ihre Werke unter der hermeneutischen Perspektive, welche moraltheologischen Argumentationsweisen und Begründungsstrukturen den verschiedenen Einzelthemen vorausliegen. In diesem auf die Herausarbeitung einer spezifischen „Grundkonzeption" (20) der jeweiligen Autoren zielenden Frageinteresse unterscheidet sich sein historischer Rekonstruktionsversuch von den einschlägigen Arbeiten Lottins und Landgrafs, die zwar ebenfalls zentrale Begriffe oder Lösungsversuche wichtiger moraltheologischer Einzelfragen durch die wechselnde Problemlage der ganzen Frühscholastik hindurch verfolgen, sich dabei jedoch im wesentlichen auf eine deskriptive Zusammenschau ihrer Quellen beschränken. Die durch ihre Vorarbeiten erschlossenen Texte, denen er während eines längeren Forschungsaufenthaltes in Paris umfangreiche handschriftliche Quellen zur Seite stellen konnte, unterzieht der Vf. erstmals einer kritischen systematischen Lektüre mit dem Ziel, den Aufbruch sichtbar zu machen, der sich in dieser Zeit innerhalb der Moraltheologie vollzieht.

Er deutet diese im einzelnen durchaus gegenläufigen Denkbewegungen – erinnert sei nur an die Kontroverse um den *„Subjektivismus"* Abaelards oder den *augustinischen „Rückschlag"* bei Petrus Lombardus – als versetzte Schritte auf einem gemeinsamen Weg, den er im Untertitel und in der Schlußüberlegung als Prozeß einer „wechselseitigen Freisetzung von ethischer Vernunft und christlichem Glauben" (395) bestimmt. Der Anfangs- und Endpunkt dieser Entwicklung, der zugleich die äußeren Grenzen des gewählten Untersuchungszeitraumes markiert, ist jeweils im Werk eines bedeutenden Theologen gegeben, in dessen theologischem Denken die methodische Selbstreflexion der Vernunft eine hervorgehobene Stellung innehat. *Anselm von Canterbury* unternimmt es, den Inhalt des gesamten christlichen Glaubens und – da für ihn die theoretische und praktische Vernunft noch in einer ursprünglichen Einheit zusammengehören – die Zielvorstellung einer erfüllenden menschlichen Lebenspraxis aus dem Selbstvollzug der Vernunft zu rekonstruieren. *Sittlichkeit* kann so erstmals als Übereinstimmung des Handelnden mit dem inneren Maß seiner auf Gott und den *ordo iustitiae* hin geöffneten Vernunft sowie, entsprechend der Grundformel von der *rectitudo voluntatis per se servata* als Bewahrung der an diesem Maß ausgerichteten freien Selbstherrschaft des Menschen (53) begriffen werden. Hundert Jahre später ist ein solches Verständnis der Moralität als „theonom ermöglichter Selbstbestimmung des Willens durch die Vernunft" (396) mit charakteristischen Veränderungen aufgrund der inzwischen erfolgten Rezeption der aristotelischen Ethik und ihrer strikten Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft bei *Wilhelm von Auxerre* in das methodisch reflektierte Konzept einer Ethik als Vernunftwissenschaft eingebracht, die gleichwohl auf die Theologie als Offenbarungswissenschaft bezogen bleibt. Dazwischen liegt ein durch Umwege und Neueinsätze, von Anknüpfungen und Zurückweisungen geprägtes Feld moraltheologischer Debatten, deren Höhepunkte, Krisen und Fortschritte der Vf. in mustergültiger Weise nachzeichnet.

Im Rahmen einer Rezension ist es unmöglich, die Fülle der Einzelanalysen und Werkinterpretationen, die bei einzelnen Autoren (z. B. Petrus Abaelard: 122–177) den Umfang kleinerer Monographien erreichen, auch nur annähernd vorzustellen. Deshalb beschränkt sich die folgende Übersicht darauf, den Inhalt und die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Untersuchungsschritte vorzustellen. Das *1. Kap.* verdeutlicht den *Neueinsatz des moraltheologischen Denkens an der Schwelle zur beginnenden Scholastik*, wie er im Werk des *Anselm von Canterbury* vollzogen wird. Die innere Stringenz seiner spekulativen Theologie, die sowohl dogmatische als auch moraltheologische Einzelstoffe von der Schöpfungstheologie über die Menschwerdung Gottes bis zur Erlösungslehre aus den Leitbegriffen der Wahrheit als *rectitudo* und des *ordo iustitiae* heraus entfaltet, bleibt in praktischer Hinsicht jedoch noch weithin abstrakt, was etwa im Fehlen einer materialen Tugendethik oder auch in einer distanzlosen Legitimation des herkömmlichen Normgefüges zum Ausdruck kommt.

Die *Kap. 2 bis 6* stellen die *erste Hälfte des 12. Jh.s als eine Zeit der freien Entfaltung kontroverser moraltheologischer Grundansätze* vor. Die Bandbreite der möglichen Positionen wird sowohl in der Gegenüberstellung verschiedener „Schulen" und ihres entgegengesetzten Theologiebegriffs (so die biblisch-heilsgeschichtliche Sicht der *Schule von Laôn* oder die stärker rational und säkular ausgerichtete Strömung von *Chartres*) als auch in der paradigmatischen Nachzeichnung der herausragenden Theologen dieser Zeit (*Petrus Abaelard, Hugo von St. Viktor* und *Petrus Lombardus*) sichtbar. Bei ihnen und ihren Schülern geht es über Anselm hinaus um die Klärung eines doppelten Fragekomplexes: Im Rahmen der Sündenlehre werden die wichtigsten Elemente einer Handlungsanalyse erarbeitet, wobei das Zueinander von subjektiver, allein im Gewissen überprüfbarer Intention und den objektiven Faktoren kontrovers bleibt. Je nachdem wie diese Gewichtung vorgenommen wird, variiert auch die Antwort auf die zum zweiten Problemkreis führende Frage, die im Rahmen einer Tugendlehre zu klären hat, in welchem Verhältnis die natürliche Einsicht der menschlichen Vernunft zur Offenbarungserkenntnis und den Glaubensquellen im engeren Sinn (Hl. Schrift, kirchliche Autorität) steht. Hervorzuheben sind hier besonders die genauen *Wortfeldanalysen* (124–137), die den genauen Sinn der Begriffe *intentio, consensus* und *opus* bei Abaelard abzugrenzen versuchen. Intention kann bei ihm den bloß inneren Willensentschluß, also die reine Absicht des Handelnden bedeuten, aber ebenso auch das Ziel umfassen, das dieser mit seiner Handlung verfolgt. Deshalb darf auch für Abaelard „die Intention nicht ohne Einbeziehung der konkreten inhaltlich bestimmten Handlung, nämlich in Relation auf das sie begründende Ziel, gedacht werden" (127). Entscheidend ist jedoch, daß die sittliche Qualität einer Handlung nicht schon mit ihrem äußeren Vollzug gegeben ist, sondern allein aufgrund der freien Zustimmung durch den *consensus* erfolgt. Dadurch wiederum wird aber die Ausführung der Tat nicht gleichgültig oder gar überflüssig, wie seine Gegner Abaelard später vorhalten sollten: „Für Abaelard ist es selbstverständlich, daß die Bereitschaft überhaupt erst dann besteht, wenn sie im Ernstfall auch durch die Tat erwiesen wird" (133). Die ausschließliche Rückbindung der sittlichen Bewertung des Handelns an die Intention, die zum Hauptansatzpunkt der Kritik durch Bernhard von Clairvaux wurde und zur Verurteilung einzelner Sätze (die sich allerdings so weder wörtlich noch der Sache nach in Abaelards Schriften finden) auf der Synode von Sens führte, erfuhr später in der *Abaelard-Schule* selbst weitgehende Korrekturen, indem nun stärker auf die wirkliche Gutheit der Absicht und ihre tatsächliche Ausführung abgehoben wird (174–177). Nachdem im Werk des Hugo von St. Viktor mit der Zweiteilung einer natürlichen Sittlichkeit im Rahmen des *opus conditionis* und ihrer integrativen Vollendung durch das *opus restaurationis* eine ausgewogene Balance erreicht ist, schlägt das Pendel bei *Petrus Lombardus* weit in die entgegengesetzte Richtung aus. Sein extremer Augustinismus macht sich insbesondere in seiner „theologischen" Tugenddefinition sowie in seiner Sonderlehre über die Gottes- und Nächstenliebe des Menschen bemerkbar, die unmittelbar mit dem Wirken des Heiligen Geistes identifiziert wird und zur Reduzierung aller Tugenden auf die so verstandene übernatürliche *caritas* führt. Die im Erwerb der Tugenden zum Ausdruck kommende *natürliche Sittlichkeit des Menschen* erscheint dabei völlig absorbiert, so daß die Behandlung des gesamten moraltheologischen Stoffs im Rahmen der Christologie nur konsequent ist. Für die Folgezeit bedeutender wurde jedoch die im Rückgriff auf ein Augustinuszitat eingeführte Annahme *per se* schlechter Handlungen, die den späteren Theologen noch manches Kopfzerbrechen bereiten sollte (215).

Im *7. bis 9. Kap.* steht dann die *Zeit der zweiten Hälfte des 12. und der ersten Jahrzehnte des 13. Jh.s* im Mittelpunkt, die durch eine weitere begriffliche Differenzierung und verschiedene Versuche zum Brückenschlag zwischen den entgegengesetzten Grundkonzeptionen gekennzeichnet ist. So unterscheidet *Gilbert Porreta* zwischen der Wirklichkeit einer schlechten Handlung als solcher *(res mala)* und ihrer sittlichen Qualität *(malitia)*, die ihren Grund darin findet, daß die Handlung durch den Handelnden der rechten Zielausrichtung beraubt wird (234–237). Dieser erste Differenzierungsversuch führt bei *Alanus von Lille* zu einem Verständnis der in sich schlechten Handlungen, das ganz auf die in jeder *actio genere mala* wirksame Intention abstellt. Alanus kommt damit einerseits der objektivistischen Richtung entgegen, indem er die Relevanz der dem bloßen Willen hinzugefügten Tat für die sittliche Bewertung unterstreicht und ausdrücklich die Möglichkeit in sich schlechter Handlungen einräumt. Diese werden jedoch in ihrer sittlichen Qualität nicht unabhängig von der subjektiven Intention bestimmt, sondern nunmehr von der Beschreibung des Zieles her verstanden, in das die Wahl der Mittel bereits einbezogen ist. Indem er die Konstitution des Zieles durch die Wahl der Mittel mitbestimmt sein läßt, gelingt es Alanus also, das Anliegen des Petrus Lombardus aufrechtzuerhalten, ohne darüber die grundlegende Einsicht Abaelards widerrufen zu müssen, wonach alle menschlichen Handlungen zunächst sittlich indifferent sind und erst von der Intention und vom Ziel her sittlich qualifiziert werden. Möglich wurde dies, wie der Vf. überzeugend nachweist, durch ein umfassenderes Verständnis der Intention, das im Unterschied zu Petrus Lombardus den Willen, das darin mitgewollte Mittel und das Ziel einschließt (254–251). An dieser Bewertung der in sich schlechten Handlungen von ihrem schlechten Ziel her wird später sogar *Praepositinus von Cremona* noch festhalten, der gegenüber der *Gefahr eines ethischen Relativismus*, die er bei den Porretanern ausmachen möchte, mit noch größerem Nachdruck auf den in sich schlechten Handlungen besteht und dafür die merkwürdige Sondermeinung ins Feld führt, Wille und Tat seien aufgrund eines zweifachen *contemptus* als zwei verschiedene Sünden zu bewerten (304–311). Bei den späteren Schülern des Petrus Lombardus führt dies sogar zur Umkehrung des Verhältnisses von *genus* und *intentio*, an dem nicht nur Abaelard, sondern auch der Sentenzenmeister selbst noch festgehalten hatte: *Stephan Langton* und *Gaufried von Poitiers* gehen nunmehr davon aus, daß das Maß der Schuld einer schlechten Handlung grundlegend in ihrem *genus* bestimmt ist, während die *intentio* erst in zweiter Linie als modifizierender Umstand – jedoch nur als die Sünde erschwerende, niemals jedoch als erleichternde Modifikation – hinzutreten kann (340–344).

Der zweite begriffliche Klärungsprozeß, der in diesen Zeitraum fällt, betrifft das *Verhältnis zwischen den politischen und katholischen Tugenden, bzw. den Kardinaltugenden und der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe.* Auch hier kommt es bei *Alanus von Lille* und noch deutlicher bei *Simon von*

Tournai zu einer „dynamischen" und „integrativen" Konzeption der durch die Gnade vollendeten Tugend, die ihr Fundament im Gebrauch der natürlichen Anlagen des Menschen bewahrt und ihre Eigenständigkeit als politische Tugend nicht aufhebt (271). Hervorzuheben ist daneben vor allem die originelle Neukonzeption der Tugenden und ihre systematische Anordnung nach dem Programm der sogenannten *Kollateraltugenden* bei *Radulphus Ardens*, dessen Tugendbegriff der Vf. folgendermaßen charakterisiert: „Tugend meint ... die Kompetenz, das jeweils richtige oder falsche Tun im Blick auf das jeweilige Ziel entsprechend der Wirklichkeit und der Situation, in der man handelt, zu verwirklichen" (338). Dieses für die Folgezeit leitende Verständnis umschreibt die Funktion der Tugenden für das moralische Leben umfassender und sachgerechter als die ihre Rolle minimalisierende Formulierung, die dem Vf. selbst an einigen Stellen unterläuft, wenn er in überdeutlichem Anklang an den Sprachgebrauch der gegenwärtigen teleologischen Ethik die Tugenden als natürliche Kompetenz zur „Ermittlung" des sittlich Richtigen bezeichnet (so 201, 211 und 265).

Der Vf. hat in dieser äußerst verdienstvollen Studie gezeigt, von welchem systematischen Wert moralgeschichtliche Fragestellungen auch heute noch sein können. Wer sich einmal in das Werk auch nur eines einzigen mittelalterlichen Autors einzuarbeiten versuchte, vermag den immensen Fleiß und die analytische Denkschärfe zu würdigen, die zur Abfassung eines solchen *opus magnum* vonnöten sind. In dieser Studie sind die Fülle der stofflichen Darbietung, die Stringenz der gedanklichen Durchdringung und die Prägnanz der sprachlichen Darbietung in überzeugender Weise miteinander verbunden. Der Vf. hat der gegenwärtigen Moraltheologie eine vergangene Epoche neu erschlossen, in der Fragestellungen von grundsätzlicher Tragweite zum erstenmal bedacht wurden, die sie noch heute beschäftigten.

Freiburg i. Br. Eberhard Schockenhoff

Reuter, Hans-Richard: **Rechtsethik in theologischer Perspektive.** Studien zur Grundlegung und Konkretion. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1996. 363 S. (Öffentliche Theologie, 8), kart DM 68,00 ISBN: 3-579-02023-4

Dieser Bd vereinigt zehn in den Jahren zwischen 1987 und 1994 verfaßte Einzelstudien zu Fragen der theologischen Rechtsbegründung und zu konkreten Problemstellungen der gegenwärtigen Sozialethik, die dem Habil.verfahren des Vf.s an der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum zugrunde lagen. In ihrer thematischen Breite greifen diese Abhandlungen jedoch weit über die im Titel angedeutete Klammer rechtsethischer Fragestellungen hinaus. Sie bieten zugleich eine theologische Auseinandersetzung mit den wichtigsten *Begründungsversuchen protestantischer Ethik* in unserem Jh., sowie eine kritische Sichtung verschiedener Gerechtigkeitstheorien in der gegenwärtigen Moralphilosophie, insbesondere des vertragstheoretischen Modells von John Rawls und der Diskursethik von Apel und Habermas. Von beiden Seiten übernimmt der Vf. die in seinen eigenen Versuch der theologischen Rechtsbegründung transponierte systematische Anregung, daß die Entscheidung über die Gewährung und in Konfliktfällen notwendige Einschränkung von Rechten durch die staatliche Gesamtordnung stets dem Kriterium des „distributiven Vorteils" für alle folgen muß. Ebenso ist die historisch-soziale Ausgestaltung des Rechts nicht überzeitlichen Gerechtigkeitsprinzipien oder normativen Vorstellungen vom richtigen Recht zu entnehmen, sondern in einem gleichberechtigten gesellschaftlichen Aushandlungsverfahren festzulegen.

Das Schwerpunktthema der im *ersten Teil* zusammengestellten Studien zur theologischen Dimension des Gerechtigkeitsbegriffs, zur Versöhnungslehre Karl Barths, zur dogmatischen Kategorie der Stellvertretung und zur Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes liegt jedoch eindeutig in der Darstellung, Analyse und Kritik der wichtigsten *rechtstheologischen Neuansätze*, in denen die protestantische Ethik nach dem Zweiten Weltkrieg eine „dezidiert evangelische Begründung des Rechts jenseits der Alternative von Rechtspositivismus und Naturrecht" (123) versuchte. Insbesondere setzt sich der Vf. mit Emil Brunners Theorie der Schöpfungsordnungen, Karl Barths christologischer Rechtsbegründung und Wolfhart Pannenbergs Ansatz zur Überwindung des Dualismus von Rechtsordnung und Liebesethik auseinander, wobei seine Sympathie trotz wichtiger Vorbehalte im einzelnen eindeutig auf seiten Barths liegt.

An Brunners metaphysisch-schöpfungstheologischer Deutung des Gerechtigkeitsproblems, in der die Gleichheit aller Menschen auf die ihnen gemeinsame Gottebenbildlichkeit, ihre Verschiedenheit aber auf den individualisierenden Personwillen Gottes zurückgeführt wird, kritisiert der Vf. vor allem die aus seiner Sicht „ruinöse" (100, vgl. 30) Identifikation der Gerechtigkeit Gottes (*iustitia Dei*) mit der Idee eines objektiven Schöpfungsgesetzes (*lex creationis*), das so etwas wie Deduktionsprinzipien für eine Sozialgestaltung unter dem Aspekt des „Gehörigen" enthält und im Ergebnis immer nur auf die schöpfungstheologische Überhöhung einer „patriarchalischen Ständegesellschaft" (30) hinauslaufen kann.

Ein ähnlicher Vorwurf trifft jedoch auch den ganz anders gearteten Entwurf einer Rechtsbegründung im eschatologischen Horizont des Reich-Gottes-Gedankens und einer anthropologischen Analyse der elementaren Interaktionsverhältnisse unter menschlichen Individuen, den Pannenberg in mehreren Anläufen, zuletzt in seiner breit angelegten „Anthropologie" von 1983, vorgelegt hat. Sein Versuch, Recht und Liebe im Gedanken der Anerkennung sozialontologisch zu vermitteln und den Rechtsgedanken aus der Überlieferungsgeschichte des jüdisch-christlichen Gottesglaubens heraus als ein „Prozeßmoment" (115) der in der ankommenden Gottesherrschaft eschatologisch geoffenbarten Liebe zu entwickeln, scheitere daran, daß beide Ansätze „unter der Hand" (116) in ein ontologisches Prinzip verwandelt würden. Erst diese metaphysische Umformulierung der für das biblische Ethos zweifellos zentralen Themen Liebe und Gottesherrschaft ermögliche es, diese als Deutungskategorien zur Rekonstruktion der historischen Rechtsbildung zu verwenden und mit ihrer Hilfe die religiöse Begründungsbedürftigkeit allen Rechtes zu postulieren.

Die der Religion in einer solchen politischen Metaphysik zugedachte Rolle einer *gesamtgesellschaftlichen Sinnstiftung* setzt aus der Perspektive des Vf.s jedoch keine kritischen Impulse für eine innovative Fortbildung der historisch überkommenen Rechtsbestände frei, sondern beschränkt sich darauf, das „Sinndefizit zu kompensieren, das mit dem Konfliktpotential sozialer Differenzierung wächst" (118). Über die faktische Konstatierung dieses Sachverhaltes hinaus werden die mit der hochgradigen Individualisierung moderner Gesellschaften und der sich aus ihr ergebenden Fragmentarisierung menschlicher Lebensläufe für die christliche Ethik verbundenen Folgen in dieser Analyse aber nicht weiter problematisiert. Sie sind vielmehr umgekehrt als der Erwartungshorizont vorausgesetzt, vor dem sich auch die theologische Sachargumentation und die innertheologische Auseinandersetzung zu rechtfertigen haben. In den Pannenberg gewidmeten Partien wird die hermeneutische Vorentscheidung besonders deutlich, die alle Beiträge des Bdes wie ein roter Faden durchzieht, aber immer nur beiläufig eingeführt und nirgends methodisch begründet wird. Der neuzeitliche Subjektivitätsgedanke und der darauf gegründete politisch-soziale „Kampf" für die gesellschaftliche Realisierung individueller Freiheit dienen als Kriterium für die Beurteilung des Wahrheitsanspruches der eigenen theologischen Tradition und als kritische Auswahlinstanz für die Bestimmung ihres wesentlichen, unter den Bedingungen der Moderne noch anerkennungsfähigen Inhaltes.

Nur unter der Prämisse, daß die historische Entwicklungslogik moderner Gesellschaften in den Rang eines den klassischen theologischen Erkenntnisquellen von Schrift, Tradition und Vernunft übergeordneten Metakriteriums aufsteigt, wird das pauschale Verdikt des „Restaurativen" nachvollziehbar, das die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtig wohl einflußreichsten und auch unter ökumenischer Perspektive bedeutsamsten Versuch einer biblisch begründeten Rechtstheologie abrupt beendet (119). Angesichts der Bedeutung, die den Lebensformen von Ehe und Familie innerhalb des Protestantismus von jeher zukam, ist es einigermaßen überraschend, daß dieser Vorwurf vor allem mit dem Gewicht begründet wird, das Pannenberg dem kulturellen Beitrag des Christentums zur Bewahrung dieser beiden in jeder menschlichen Gesellschaftsordnung fundamentalen Institutionen beimißt.

Nach diesen auf prinzipiellen Vorentscheidungen beruhenden Vorbehalten gegen das Programm einer theologischen Rechtsbegründung im Horizont des Schöpfungsglaubens oder des Reich-Gottes-Gedankens überrascht es nicht, daß der Vf. in Karl Barths *christologischem Rechtsdenken* den am besten geeigneten systematischen Rahmen für eine christliche Theorie des Rechts und der Rechtsgestaltung sieht. Die Ausführungen zu Barths dreifacher Auslegung des Gebotes Gottes als des Gebots des Schöpfers, Versöhners und Erlösers, zum Gebet als dem das christliche Ethos tragenden Grundakt (48), zu der aus dem Rollentausch von Herr und Knecht erwachsenden Idee eines Dienstrechtes und zur christlichen Gemeinde als dem Ort, an dem Menschen in einer auch für die staatliche Rechtsgemeinschaft vorbildhaften Weise Recht bekommen sollen, gehörten zu den stärksten und theologisch gehaltvollsten Partien des vorliegenden Werkes.

Obwohl der Vf. Barths christologische Rechtsbegründung in ihren wesentlichen Grundfragen übernimmt und insbesondere dessen Skepsis gegenüber allen sozialethischen Gestaltungsprinzipien teilt, distanziert er sich in einem entscheidenden Punkt dann doch gegenüber seinem theologischen Gewährsmann. Aus der Sicht einer nachmetaphysischen Christologie und Theologie müsse Barths Entscheidung, „das die Rechtfertigung implizierende Ereignis der Versöhnung im Geschick Jesu Christi ... primär am Leitfaden der Rechtssprache auszulegen" (153) als bedauerlicher Mißgriff gelten. Der positive Zusammenhang zwischen den Größen *Rechtfertigung und Recht* müsse differenzierter als bei Barth zur Geltung gebracht werden, weil sonst die Differenz

zwischen der moralischen und juristischen Rechtsterminologie und den entsprechenden Metaphern der Gotteslehre nicht mehr zu wahren sei (20). Die Gefahr, das Rechtfertigungsgeschehen an einen „heteronomen Gerichtshorizont" (151) zu binden, wie sie bei Luther zweifellos gegeben ist, sieht der Vf. ebenso als theologischen Irrweg an, wie den umgekehrten Versuch, die Fundamentallehre des protestantischen Christentums in den Verstehenskategorien einer allgemeinen Ontologie zu reflektieren. Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre soll sich vielmehr darauf beschränken, daß sie aufgrund des in ihr enthaltenen „Freiheitsverständnisses" (152) eine „theologische Fundierung für die Würde der menschlichen Person" anbietet, die unter Menschen unverfügbar ist und jeder menschlichen Rechtsordnung vorausliegt.

Die Einzelanalysen und Detailbeobachtungen, die im zweiten Teil als Konkretionen zu den Problemkreisen des Strafrechts, des Kirchenasyls, der militärischen Friedenssicherung und des pazifistischen Steuerboykotts geboten werden, lassen sich im Rahmen einer Rezension nicht angemessen referieren. Durchweg bewegt sich hier die Argumentationsführung auf einem sehr anspruchsvollen Niveau, dessen gedankliche Stringenz und bis in entlegene sozialethische Schlußfolgerungen hinein durchgehaltene Differenzierungsfähigkeit man auch dann bewundern muß, wenn man die hermeneutischen Grundentscheidungen für den hier praktizierten Typus theologischer Ethik nicht teilt. Nur zu dem letzten Komplex der *gewissensbedingten Steuerverweigerung* von Pazifisten oder Kernkraftgegnern seien deshalb einige Überlegungen beigesteuert.

Der Vf. sieht – in Übereinstimmung mit einem breiten Konsens protestantischer und katholischer Sozialethik – in der Steuerzahlung zwar keine dem ursprünglichen Menschenrecht korrespondierende „Grundpflicht" (306), wohl aber eine „staatsbürgerliche Pflicht" aller Bürger, die entsprechend dem distributiven Vorteil auch der am wenigsten Begünstigten und als Ausfluß kollektiver Selbstbestimmung so lange als moralisch legitim zu gelten hat, als das Rechtssystem im ganzen relativ gerecht ist und die Steuerlast der individuellen Leistungsfähigkeit angemessen bleibt (317). Kommt ein prinzipielles Recht auf Steuerverweigerung von daher schon aufgrund des Gleichheitsprinzips nicht in Betracht, so bleibt doch immerhin der Gedanke eines Individualrechts auf Steuerumwidmung zu prüfen, das dann allerdings auch in allen anderen Fällen einer formal vergleichbaren Gewissensverweigerung (z. B. bei der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die Allgemeinheit) einzuräumen wäre. Auch eine solche Überlegung scheitert aber, zumindest solange man sie als Rechtsanspruch im strikten Sinn versteht, an den Prinzipien des parlamentarischen Budgetrechts und den fiskalpolitischen Grundsätzen der Einheit und der Gesamtdeckung des Haushaltes sowie an der realpolitischen Einschätzung, daß sich die vorgeschlagenen Wege einer einseitig erklärten Steuerumwandlung oder eines über eine getrennte Militärsteuer finanzierten Verteidigungsfonds eher kontraproduktiv zu den pazifistischen Zielen verhalten (322–327).

Dennoch soll die Steuerverweigerung gewissensmotivierter Dissidenten, sofern sie bereit sind, die rechtlichen Sanktionen auf sich zu nehmen, als legitimer Akt des zivilen Ungehorsams gelten, der von der Mehrheit als Beitrag zur demokratischen Kultur der Gesellschaft zu achten ist (328) und vor allem innerhalb der Kirchen als „authentische christliche Zeichenhandlung" (336) anerkannt werden muß. Verfängt sich aber eine solche – zunächst sympathisch erscheinende – Kompromißlinie nicht in einem Selbstwiderspruch, weil sie nämlich nicht mehr zu erklären vermag, warum ein demokratischer Rechtsstaat das Verhalten einer abweichenden Minderheit aus rechtsethischen Gründen mit Sanktionen bedrohen soll, das er aus allgemeinen gesellschaftspolitischen Erwägungen heraus zugleich als anerkennungswürdigen Beitrag zur politischen Kultur respektieren muß? Diese Inkonsequenz ist in der Tat unvermeidbar, solange man die Mitfinanzierung staatlicher Verteidigungsausgaben im Rahmen der allgemeinen Steuerpflicht als eine dem Dienst mit der Waffe vergleichbare „eigene folgenreiche Handlung" (297) und als einen persönlichen Beitrag zur Aufrechterhaltung der staatlichen Kriegsführungsbereitschaft versteht. An diesem Punkt könnte die Unterscheidung eines (immer verbotenen) staatlichen Zwangs zu Handlungen, bei denen eine höchstpersönliche Verantwortung des einzelnen besteht (z. B. der Dienst mit der Waffe) von der erzwungenen Mitwirkung an allgemeinen Sachverhalten, für die den Individuen nur eine indirekte und mittelbare Verantwortung zukommt, weiterführen. Eine solche indirekte Verantwortung ist in der demokratischen Staatsform überall dort gegeben, wo parlamentarische Entscheidungen (z. B. über die Verwendung von Steuergeldern) gefällt werden. Von daher kann es unter Umständen legitim sein, die Steuerzahlung zu erzwingen, denn die Gleichbehandlung gewissensmotivierter Dissidenten im Rahmen der politischen Partizipationsmöglichkeiten aller Bürger widerspricht keineswegs dem Recht zur eigenverantwortlichen Lebensführung, das im Gedanken der Gewissensfreiheit vorrangig geschützt ist.

Freiburg i. Br. Eberhard Schockenhoff

Römelt, Josef: **Realistische Freiheit.** Gedanken zur Theologie der Verantwortung. – Frankfurt: J. Knecht 1995. 137 S., kart DM 28,00 ISBN: 3-7820-07107

Angesichts des eklatanten Widerspruchs „zwischen dem Segen menschlicher Kreativität und der gleichzeitigen Bedrohung des Menschen durch sich selbst und durch seine bleibende Begrenztheit" (8) will Josef Römelt dazu beitragen, „der menschlichen Freiheit ein realistisches Verhältnis zu sich selbst" zu erschließen (ebd.). Der Mensch selbst sei weltweit verantwortlich für die Erhaltung seiner natürlichen Grundlagen und die soziale Gerechtigkeit. Dem christlichen Glauben weist der Vf. dabei die Aufgabe zu, „zum Fundament der Kultur einer menschlichen Selbstbejahung in Bescheidung und realistischer Übernahme des menschlichen Paradoxes, also des Widerspruchs zwischen Macht und Ohnmacht unserer Freiheit" (12) zu werden.

Als *erste Herausforderung* spricht R. die „Balance der Natur" (17) an. Er fordert, die menschliche Freiheit im Interesse ihrer realistischen Verwirklichung zu begrenzen. Dabei verweist er darauf, daß der ursprünglich und bis heute von der Natur bedrohte Mensch diese gerade mit Hilfe tieferer Erkenntnis und Ausnützung der Naturgesetze beherrscht: „Technik bedroht den Menschen, weil sie die Intimität des Menschen über die Organisation aller Lebensbereiche nach den empirischen, natürlichen Gesetzen nicht zu achten scheint" (19). Der Mensch träumte den noch bei Ernst Bloch anzutreffenden Traum von einer Naturalisierung des Menschen bei gleichzeitiger Humanisierung der Natur, hat aber statt dessen die Ressourcen der Erde rücksichtslos ausgebeutet.

Vf. konzediert, daß der Mensch als Geistwesen das bloß biologische System transzendiert. „Und doch: Zusammen mit der Natur, in symbiotischer Einheit mit ihren nährenden und tragenden Quellen, muß der Mensch sein freies Ziel verfolgen und gestalten" (23). Weil die Natur Grundlage menschlicher Freiheit sei, werde der Mensch nur dann frei, wenn er diese Realität anerkenne.

Neben der Naturgebundenheit des Menschen stellt die „weltweite soziale Solidarität" (25) seine *zweite Herausforderung* dar. Beide hängen zusammen, denn menschliche Armut und Not sind sowohl durch Gegebenheiten der Natur wie des Menschen bedingt. Menschliche Freiheit müsse sich deshalb nicht nur an den Naturgesetzen ausrichten, sondern auch an den Bedürfnissen der Menschen, und zwar der ärmsten und schwächsten. Zwar sei auch dies in nüchterner, realistischer Weise anzugehen, aber Freiheit lasse sich niemals nur für einen Teil der Menschheit festhalten.

So bestimmt der Vf. die Beherrschung sozialer Beziehungen als den „weitaus schwierigere[n] Teil im Vergleich zum Problem natürlicher Knappheit der Ressourcen" (29). Niemand dürfe Hilfesuchende abweisen, in Resignation und Verachtung der Mitmenschen verfallen oder sich selbst überschätzen. Vielmehr gelte es, „Bescheidenheit und Einsatz, Nüchternheit und Kreativität, Beschränkung und Anteilnahme" (31) zu leben.

Als erste Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen kulturellen Situation führt R. „die Undurchschaubarkeit der Schuld" (35) auf. Da der Mensch sich eingespannt findet in Freiheit und Vorherbestimmtheit, genügt der Wille zum Guten allein nicht. „Belastend ist gerade dieses halbe Dunkel, in dem die Freiheit ihren eigenen inneren Boden verloren hat, zugleich die Grenze psychisch, ja auch physisch bedingter Kräfte erreicht ist" (36). Dennoch beschäftigt sich die Gesellschaft nicht mit den Wurzeln der Schuld, sondern sucht diese aus Angst um ihre Freiheit zu verdrängen.

Vf. plädiert dagegen gerade im Interesse der Freiheit dafür, „die Schulderfahrung in der ungetrennten Anonymität geduldig anzuschauen, in ihren nie ganz zu durchschauenden Verflechtungen zu reflektieren" (40). Nur wer sich dieser Problematik stellt, hat die Möglichkeit, die Folgen sozialer und ökologischer Schuld mit zu tragen und so zu ihrer Aufarbeitung beizutragen.

Die „Sehnsucht nach Schuldlosigkeit" verkörpert sich gemäß R. in der „Sehnsucht nach Frieden" (44), die er entschieden vertritt, ohne der „Feigheit und Selbstbezogenheit" (46) das Wort reden zu wollen. Die Sehnsucht nach Schuldlosigkeit sieht der Vf. in besonderer Weise durch den Pazifismus verkörpert, der da pervertiert, wo er im Wunsch nach ungestörter Ruhe aufgeht. Als wahren Weg zum Frieden bestimmt Vf. nicht irgendeine Lehre, sondern die stets neu zu vollziehende „Begegnung mit sich selbst und mit dem anderen" (48). Zur Überwindung der Gewalt brauche es die Hoffnung, daß abhängige Freiheit möglich sei.

R. versteht die Angst der Menschen als „tiefes Empfinden der Widersprüche in der Aporie der menschlichen Existenz als Freiheit in Determination" (51). Der moderne Mensch ist einsam geworden in seiner Freiheit, deren Bedingtheit ihm gerade durch die moderne Naturerkenntnis bewußt wird. Die daraus entstehende Angst jedoch ist nicht durch Selbstüberhebung zu bewältigen. Durch sachgerechte Selbstbeschränkung wandelt sie sich zur angemessenen, heilsamen Furcht, wie Vf. in Anschluß an H. Jonas sagt.

Wie ist nun die *Verantwortung* zu gestalten, der sich der Mensch nicht entziehen kann? Denn „trotz aller Kontingenz ist dem Menschen die eigene Entscheidung der Gestaltung seines Daseins in Natur und sozialer Vernetzung unaufschiebbar zugemutet" (61). Entgegen einer Auffassung, die zugunsten der Autonomie menschlicher Freiheit jede Festlegung scheut, propagiert der Vf. eine freie Bindung des Menschen an erkannte Werte. Nicht die Verzweiflung Nietzsches ist R.s Ziel, nicht die existentialistische Revolte gegen das

Absurde, sondern „eine Gültigkeit menschlicher Freiheit mitten in ihrer evolutionären Bedingtheit, eine gebrochene Gültigkeit mitten in ihrer unüberwindlichen Kontingenz, aber als tatsächlich reale, im Paradox unwiderrufliche Würde" (66).

Diese Bindung des Menschen in Freiheit bedingt seine Verantwortung. Was sich als paradox zeigt an der *conditio humana*, ist gemäß Vf. nicht aufzulösen, sondern zu übernehmen; damit aber muß Freiheit immer auch ihre Möglichkeiten und Grenzen im Blick haben. Exemplarisch dafür nennt er die Menschenrechte, deren Bewahrung eines „in gemeinsamer Bindung aneinander" (72) geschaffenen Lebensraumes in der Natur bedarf. Das so wachsende Bewußtsein für den Wert und die Rechte des Menschen, so R., müsse global umgesetzt werden.

Den Menschenrechten möchte der Vf. verbriefte Rechte der Natur – er gebraucht hier mißverständliche den sachlich bereits belegten Begriff „Naturrecht" – zur Seite gestellt wissen und legt dafür einen ausformulierten Entwurf vor (83–84). Im sozialen Bereich bedarf realistische Freiheit eines ausgewogenen Verhältnisses von Pluralität und Identität, das R. mit H. U. von Balthasar als „symphonisch" bezeichnet (88 u. a.).

Menschliche Freiheit müsse zur „Autonomie von Mensch *und* Natur" (104) führen, so der Autor. „Aber Geschichte als Vollzug gebundener menschlicher Freiheit, als vollem Ja zum Dasein dienender Dialog *von Freiheit in Natur*, wäre in einem letzten Sinn – dem des geschichtlich selbst gegebenen transzendenten Versprechens der Gültigkeit von Freiheit in aller Determination, fundierend aller realistischen Selbstübernahme unfreier Freiheit, für alle letzte Integration der aus dem Paradox der Symbiose von Determination und unreduzierbarer Identität ständig aufbrechenden Angst, für die Überwindung aller daraus resultierenden feigen Verweigerung mitmenschlicher Solidarität, ökologischen Verantwortungslosigkeit, Schuldverdrängung, Friedensunfähigkeit, Fremdenangst, Vergangenheitsflucht – Geschichte wäre damit in einem letzten Sinn zum Realismus befreite Geschichte gerade aus Nähe von Transzendenz, Dialog *mit einer letzten* tragenden Begegnung, Dialog mit der *Verantwortung von absoluter Freiheit*" (105).

Auf diesem Hintergrund vermag der christliche Glaube Gott selbst als Freiheit des Menschen zu offenbaren, freilich auch und gerade durch das Kreuz hindurch. So läßt sich nicht von menschlicher Freiheit sprechen, ohne daß die Theodizeefrage berührt würde. Die Wiederentdeckung der metaphysischen Dimension darf nicht alte Kategorien hervorholen, um „mit divinisierendem Tabu" (119) die Würde der Natur zu sichern; sie darf aber auch nicht die Verabsolutierung menschlicher Autonomie legitimieren. Die Entdeckung der Abhängigkeit menschlicher Freiheit von Gott soll vielmehr gemäß R. zu einer neuen „Naivität" führen, die sich „der Freiheit sicher und der Grenzen realistisch, aber furchtlos bewußt ist" (124).

Auf dem Hintergrund göttlicher Verantwortung für die menschliche Freiheit plädiert Vf. abschließend dafür, das Gewissen als Stimme zu begreifen, „die nicht zuerst richtet, sondern festigt und sammelt, um im bleibend ausgesetzten und durchkreuzten Sein der Freiheit sachlich und konkret den Mut zum nächsten möglichen Schritt der Befreiung für andere und für sich zu machen" (130).

Die gesamte, von R. behandelte Problematik wird angesichts des Todes am deutlichsten: „Es ist die Physis, deren radikales Recht die Pläne aller Freiheit stumm beendet" (133). Und doch sei auch hier Freiheit spürbar, nämlich in der Annahme von Krankheit und Tod sowie gegebenenfalls in der Entscheidung gegen eine künstliche, sinnlose Lebensverlängerung.

Das komplizierte Wechselspiel von Freiheit und Bindung durchzieht schon die atl. Geschichte und war auch für die urchristliche Gemeinde ein Thema, wie sich etwa in den Paulusbriefen aufweisen läßt. Dennoch fehlt es dem Thema bis heute nicht an Aktualität. Es ist vielmehr weit drängender geworden; zudem hat sich der Kontext verschoben. So ist es verdienstvoll, daß sich R. dieser Problematik angesichts der (post)modernen Kultur angenommen hat und Gedanken vorlegt, die sich vielleicht nicht als neu, wohl aber auf neuem Hintergrund darstellen.

R.s Thema ist wahrlich nicht nur für hochspezialisierte Fachleute interessant; gerade darum aber ist es so bedauerlich, daß der Vf. namentlich dem Laien häufig den Weg durch Wortdickichte verlegt, die dieser mühsam mit dem Buschmesser des Fremdwörterdudens durchdringen muß. Hinzu kommen Sätze, die hinsichtlich ihrer Länge mit denen aus Karl Rahners Feder konkurrieren. All dies wird eine Wirksamkeit und Verbreitung der Ausführungen R.s beträchtlich erschweren, was angesichts der Qualität vieler seiner Gedanken nur zu bedauern ist.

Köln Raimund Lülsdorff

Römelt, Josef: **Vom Sinn moralischer Verantwortung.** Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. – Regensburg: F. Pustet 1996. 192 S. (Handbuch der Moraltheologie, 1), kart DM 32,00 ISBN: 3-7917-1506-2

Nach seiner Habil.schrift „Theologie der Verantwortung. Zur Auseinandersetzung mit einem theologischen Prinzip" (1991), dem von ihm hg. Bd „Verantwortung für das Leben. Ethik, Technik, Lebensschutz, Krisenintervention" (1993), und „Realistische Freiheit. Gedanken zur Theologie der Verantwortung" legt Josef Römelt jetzt seine Fundamentalmoral vor, in der „Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft" gesprochen wird. Sie dient zugleich als Bd 1 eines auf drei Bde angelegten Handbuchs der Moraltheologie.

Der Bd ist in fünf Kap. gegliedert, in die verschiedene Exkurse eingearbeitet sind: *I.*: Zwischen persönlicher Wahrhaftigkeit und ethischer Pragmatik – die gegenwärtige Situation der Ethik; *II.*: Strukturen biblischer Ethik; Exkurs: Zur Geschichte der Dekalogforschung; *III.* Ein Bekenntnis zur moralischen Gestaltungsfähigkeit des Menschen – die Würde des Gewissens; Exkurs: Das christlich-theologische Verständnis des Gewissens als moralische Grundkraft des Menschen – eine Synthese der antiken und biblischen Anthropologie; *IV.*: Rationale Identifizierbarkeit des moralischen Anspruchs versus hilflosen Relativismus – zur Normtheorie; Exkurs: Moralische Ordnung, die Gott selbst dem Leben gibt – vom Glauben geführte Einsicht in das Wesentliche (Naturrechtsethik in ihren Anliegen und Grenzen); *V.*: Achtung der Freiheit versus Verzweiflung am menschlichen Paradox – vom Umgang mit menschlicher Schuld; Exkurs I: Schuld als Erbsünde – die geschichtliche Solidarität sündiger Freiheit; Exkurs II: Ohnmacht als Sünde. Das feministische Paradigma des Verständnisses menschlicher Schuld; Exkurs III: Zwischen ontologischem Schicksal und freier Verantwortung – christliches Bekenntnis zur Freiheit des Menschen in seiner Schuld.

Wie schon aus den Kap.überschriften deutlich wird, skizziert R. sehr genau die *vielfältigen Paradoxien*, in denen der Mensch und damit das sittliche Handeln stehen. Deshalb setzt er auch bei der veränderten geistesgeschichtlichen Entwicklung ein: „Nicht mehr der Autonomieanspruch des Subjekts, sondern vielmehr die Relativierung des Menschen in seiner Symbiose mit der Natur und in seiner pluralistischen Verfaßtheit mit einem funktionalen Pragmatismus und einer oft hilflosen Sehnsucht nach personaler Integration steht heute im Vordergrund der Erfahrung" (11). Deshalb ist die Grundfrage theologischer Ethik „nach der theologischen Antwort auf die Verunsicherung menschlichen Selbstverständnisses und personaler Identität im Kontext globaler ökologischer, sozialer und kultureller Probleme" (ebd.). Aufgabe der theologischen Ethik ist es, dem Menschen Mut zur Verantwortung innerhalb der Komplexität seiner Lebenssituation zu machen. „Theologische Ethik wird in diesem Sinne geradezu zur Theologie der Verantwortung" (12). Ihr Ziel „ist ein humanes Leben in persönlicher Freiheit, weltweiter sozialer Gerechtigkeit, in Glück und Frieden mit der Natur und in bescheidener Auseinandersetzung mit den Grenzen menschlicher Macht" (ebd.).

Bei der Durchführung seines Programms gelingt es R., sein leitendes Anliegen mit klassischen Topoi der Fundamentalmoral zu vermitteln. Das wird bereits beim ntl. Teil deutlich, in dem R. zusammenfaßt: „Neutestamentliche Sinnerfahrung und Ethik erscheinen ... als die Ermutigung menschlicher Freiheit, sich aufgrund der radikalen Zuwendung Gottes selbst bis in die radikalen Aporien des Daseins hinein in natürlicher Abhängigkeit und sozialer Bindung als liebende Freiheit zu wagen" (61).

Bei der *Gewissensthematik* geht R. detailliert auf den biblischen Befund ein und stellt die beiden Klassiker Augustinus und Thomas von Aquin dar. Auch hier geht es ihm um die Zusage Gottes innerhalb der Bedingtheiten menschlichen Lebens, die bis hin zur Negation der eigenen Subjektivität reicht. „Um solcher Endgeschichte der Freiheit Widerstand zu leisten, spricht theologisches Verständnis im Horizont der heilsgeschichtlichen Gotteserfahrung vom Gewissen des Menschen als personaler Instanz: als Ruf an den Menschen zu einer personalen Reife – zur persönlichen Reife und zur zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen, strukturellen Wirklichkeitsgestaltung, zum sachgerechten Ausgleich mit den natürlichen Abhängigkeiten und der Welt der Natur, mitten in aller Bedingtheit und Relativität des Daseins" (92).

Innerhalb der *Normenthematik* skizziert R. die Naturrechtsauffassung und die damit verbundene Kompetenz des Lehramts. R. deutet die verschiedenen Ansätze, mit Hilfe derer die Moraltheologie auf die komplexe Rationalität eingeht, an und beschäftigt sich dann intensiv mit dem Autonomiekonzept im christlichen Kontext und der Diskursethik. Auch hier konstatiert er „eigentümliche Schwierigkeiten kommunikativer Praxis und moderner ethischer Kultur" (128), da es Vorbedingungen des moralischen Anspruchs gibt, die sich nicht aus dem Diskurs selbst ergeben. Die Theologie spricht „deshalb von einer positiven existentiellen Authentizität und geschichtlich-sinnbezogenen Rationalität des moralischen Anspruchs, die im Horizont der Erfahrung des Anrufs Gottes die paradoxen existentiellen Spannungen persönlicher und struktureller moralischer Orientierungssuche unterfangen, die Unabschließbarkeit ethischer Wahrheitssuche aber auf die Konkretheit geschichtlicher Kategorialität menschlicher Existenz hin erschließen" (129).

Die „Identifikation des moralischen Anspruchs unter dem Anruf Gottes" als „gegenwärtiges Paradigma personaler Verantwortung" sieht R. in einer dreifachen miteinander verbundenen Weise verwirklicht:

1) In der persönlichen Berufung im Anschluß an die Existentialethik Karl Rahners: „Ethische Verantwortung reicht in diese persönliche Tiefe des Menschen hinab, der sittliche Anspruch gründet in der personalen Tiefe des Menschen, in seiner rational nicht reduzierbaren ‚Intimität', die er letztlich vor Gott besitzt" (131). 2) In der Existentiallogik im Anschluß an Klaus Demmer: „In der überrationalen Tiefe der Sinnerfahrung wächst eine ganzheitliche Grundentscheidung des Menschen im Horizont des Glaubens, die Voraussetzung für die begriffliche, sachlich fundierte, rational diskursiv legitimierte und strukturell bewährte Gestaltung moralischer Verantwortung ist" (133).

3) In der „Kirche als Ort lebendiger Vermittlung zwischen der moralischen Kompetenz des Menschen und der ermöglichenden Beziehung zu Gott" (136). Die Kirche kann „diese Sinnerfahrung aus dem Glauben für die menschliche Suche nach umfassender personal-objektiver Verantwortung nur dann vermitteln, wenn sie selbst ihre eigene Gebrochenheit moralischer Authentizität ernstnimmt" (139).

Im letzten Kap. befaßt sich R. mit der *Schuldthematik* und der Antwort Gottes. Hier setzt er sich u. a. mit Eugen Drewermanns Verständnis von Schuld, der Erbsündenthematik und feministischen Ansätzen auseinander, bevor er auf das Erlösungswirken Gottes in Jesus Christus zu sprechen kommt.

R. hat seinen Ansatz – Theologische Ethik als Theologie der Verantwortung – konsequent durchgeführt. Die Aporien gegenwärtiger menschlicher Existenz aufgrund der vielfältigen Herausforderungen hat er herausgearbeitet und zugleich Lösungsversuche aus der Sicht des Glaubens eingebracht. Erst nach Abschluß der drei Bde wird man im Rückblick sagen können, welcher Geschichtspunkt noch im ersten Bd Behandlung verdient hätte. Insgesamt stellt R. die Thematik informiert und differenziert dar, auch wenn man bei dem einen oder anderen Punkt zu einer anderen Auffassung kommt. Leider ist das Lesen aufgrund der enormen Länge vieler Sätze nicht selten mühsam. Das Buch ist drucktechnisch einwandfrei gestaltet. Für ein Handbuch im deutschsprachigem Raum wäre es wünschenswert, wenn der Vf. auch die evangelischen Ethiken der letzten Jahre (Lange, Honecker, Rendtorff u. a.) mit einbeziehen würde, die sich mit der Verantwortungsethik z. T. intensiv beschäftigt haben.

Regensburg Herbert Schlögel

Salzman, Todd A.: **Deontology and Teleology.** An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1995. XVII, 555 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 120) ISBN: Univ. Press: 90-6186-709-6 / Uitgev. Peeters: 90-6831-721-0

Die nicht gering einzuschätzende Gefahr, der Leser dieser im Jahre 1994 an der Kath. Univ. von Löwen eingereichten Diss. könne durch die Wahl des Titels irregeleitet werden, anerkennt Todd Salzman bereits in der ersten Zeile seiner Einführung (XII), indem er ausdrücklich die Relevanz des Untertitels für die konzeptionelle Gestaltung seiner voluminösen Studie betont. Letzte Gewißheit vermag diese einführende Präzisierung jedoch auch nicht zu geben, denn die angekündigte normative Debatte in der katholischen Moraltheologie wird in der vorliegenden Arbeit wesentlich auf die Diskussion der traditionellen „Quellen der Moralität" (*fontes moralitatis*) zugespitzt.

Im *1. Kap.* rekonstruiert S. die ethische Theorie von C. D. Broad (3–127), auf dessen Schrift „Five Types of Ethical Theory" (London 1930; ^{9}1967) sich B. Schüller (vgl. ders., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ^{2}1980, 173, Anm. 1) maßgeblich beruft, der die terminologische Differenzierung zwischen „Deontologie" und „Teleologie" aus der angelsächsischen Moralphilosophie in die Moraltheologie eingeführt hat. Es ist das erklärte Ziel der Untersuchung, Genese und Geltung dieses für die normative Ethik zentralen Begriffspaares zu erforschen.

Nach einer kurzen Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung der analytischen Ethik (13–33), präsentiert S. in einer überaus gründlichen Analyse die ethische Konzeption von C. D. Broad (33–94). S. gelangt zu der Auffassung, die moraltheologische Rezeption der von C. D. Broad getroffenen Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Theorien offenbare wichtige Divergenzen zum ursprünglichen Verständnis beider Begriffe bei C. D. Broad (50). Dessen Differenzierung zwischen einer primären ontologischen Ebene sowie einer sekundären epistemologischen Ebene (47–51) sei in der moraltheologischen Diskussion nicht zur Kenntnis genommen worden. Während die beiden theoretischen Ansätze auf der ontologischen Ebene berechtigterweise zu unterscheiden seien, kämen beide Theorien auf der epistemologischen Ebene jedoch in der Berücksichtigung empirischer Beobachtungen überein. Zudem übersehe die aktuelle moraltheologische Auseinandersetzung den ursprünglich metaethischen Kontext dieser Begriffsunterscheidung bei C. D. Broad in „Five Types of Ethical Theory" (a.a.O., 59 u. 108). Um Mißverständnisse zu vermeiden habe C. D. Broad in späteren Schriften, die den Bereich der normativen Ethik betreffen, nicht mehr von einer teleologischen und einer deontologischen, sondern von einer teleologischen und einer nicht-teleologischen Normierungstheorie gesprochen. Doch auch in diesem Kontext sei C. D. Broad nicht für eine strikte Trennung der beiden Ansätze eingetreten. Die Deontologie als „science of duty" (123) kennzeichne vielmehr das gesamte Feld der normativen Ethik. Für C. D. Broad sind alle ethischen Normierungstheorien deontologisch, weil sie eine Antwort geben auf die Frage: „Was soll ich tun?"

Folgt man der von S. vorgelegten Interpretation, so geht die in der Moraltheologie selbstverständlich akzeptierte „vollständige Disjunktion" zwischen deontologischen und teleologischen Theorien (vgl. R. Ginters, Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen, Düsseldorf 1976, 14) über den Ansatz von C. D. Broad hinaus (124).

Kap. 2 (131–264) dokumentiert ausführlich den Rezeptionsprozeß der Begriffe „Deontologie" und „Teleologie" im Bereich der moraltheologischen Literatur. Eingehend gewürdigt wird das theologische Werk B. Schüllers (135–183), dem das Verdienst gebührt, die Erkenntnisse der analytischen Moralphilosophie für die theologische Diskussion fruchtbar gemacht zu haben (dazu neuerdings auch T. A. Salzman, B. Schüllers Hermeneutic of C. D. Broads Deontology and Teleology: a Critical Analysis, in: StMor 34 [1996], 63–96). S. kritisiert jedoch, auch B. Schüller habe den primär metaethischen Kontext der begrifflichen Unterscheidung nicht ausreichend berücksichtigt. Dadurch könne er zu einer Identifikation von deontologischen und nicht-teleologischen Theorien kommen, die sich bei C. D. Broad nicht nachweisen lasse (157).

Anders als B. Schüller betrachtet S. die traditionelle Lehre von den „Quellen der Moralität" als ein zentrales Lehrstück der normativen Ethik. In einem weiteren Schritt untersucht S. die Positionen von P. Knauer (187–209), J. Fuchs (209–227) und L. Janssens (228–263) zu diesem Themenkreis. Dieser Teil der Arbeit überschneidet sich inhaltlich weitgehend mit den Ergebnissen, die G. Stanke (Die Lehre von den „Quellen der Moralität". Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze [= SGKMT, 26], Regensburg 1984, 94–148), vorgelegt hat. Für S. ist die kontroverse Debatte in der normativen Ethik vor allem eine Frage der Definition des sittlichen Aktes.

Die Untersuchung verschiedener Ansätze zu den „fontes moralitatis" innerhalb der katholischen Tradition in *Kap. 3* bildet den materialreichsten und umfangreichsten Teil der gesamten Studie (267–503). In mühevoller Kleinarbeit und sehr detailliert legt S. eine chronologisch geordnete Auseinandersetzung dieses theologisch-ethischen Ansatzes vor: Zunächst werden die Texte des 4. Laterankonzils sowie verschiedener kanonistischer Abhandlungen zu diesem Thema befragt (269–311). Sodann wird die Interpretation der „Quellen der Moralität" bei Thomas von Aquin vorgestellt (311–344). S. diskutiert den nominalistischen Ansatzes bei Wilhelm von Ockham (344–372) sowie das Denken Cajetans (372–391) und der reformatorischen Theologen um Martin Luther (392–398). Das Konzil von Trient (398–400) förderte mit dem Beichtdekret zum einen die Emanzipation der Moraltheologie zur selbständigen Wissenschaft, zum anderen aber auch die Verrechtlichung und kasuistische Verengung der spekulativen Sittlichkeitslehre auf die *casus conscientiae* (400–433). Auch die moraltheologische Manualistik kommt gebührend zu Wort. Die Darstellung der Neuansätze unseres Jh.s im Bereich der Existentialethik bei K. Rahner und B. Häring (433–461) sowie eine kurze Präsentation der gegenwärtigen, vor allem lehramtlichen Interpretation der *fontes moralitatis* (S. bezieht sich ausdrücklich auf die Enzyklika „Veritatis splendor") schließt den historischen Durchblick ab (461–493). In diesem Abschnitt konzentriert sich S. vor allem auf die theologisch-ethische Definition der in sich schlechten Handlungen (*actus intrinsece malus*) durch das kirchliche Lehramt sowie bei den Theologen W. E. May, J. Finnis und G. Grisez. S. konstatiert diesen Ansätzen eine „negative Anthropologie" (491) und einen fragwürdigen „Physikalismus" (492) und kritisiert in diesem Zusammenhang einen Rückfall auf das ethische Niveau der *libri poenitentiales* (493).

Eine prägnante Zusammenfassung (493–503) bündelt abschließend noch einmal die Einsichten aus dem historischen Abriß. Dem kirchlichen Lehramt hält S. eine Reduktion der *tres fontes moralitatis* auf *una fons moralitatis* (498), nämlich dem *finis operis* als dem eigentlichen *objectum morale* vor.

Im abschließenden Ausblick (507–519) werden Perspektiven für die konkrete normtheoretische Diskussion innerhalb der katholischen Moraltheologie entworfen. S. optiert, vor dem Hintergrund der erarbeiteten Erkenntnisse, für eine größere terminologische Sensibilität im Bereich der normativen Ethik und schlägt aus diesem Grunde vor, auf die traditionellen Begriffe der *fontes moralitatis* in der normtheoretischen Diskussion zu verzichten.

Dank gebührt dem Vf. für die große Sorgfalt, mit der er die Diskussion zur normativen Ethik in der katholischen Moraltheologie nachgezeichnet hat, und für die thematische Breite, durch die sich die vorliegende Studie auszeichnet. Verdienstvoll ist darüber hinaus die Bereitschaft, in der Beschäftigung mit C. D. Broads ethischer Theorie *ad fontes* zu gehen, d. h. sich eingehend mit jenem Autor auseinanderzusetzen, der für eine zentrale begriffliche Differenzierung in der gegenwärtigen normtheoretischen Debatte verantwortlich ist. Die von S. erarbeiteten Ergebnisse erhellen den moraltheologischen Integrationsprozeß und klären begriffliche Mißverständnisse auf. Die vorliegende Studie wird so zu einem Musterbeispiel für die Schwierigkeiten des interdisziplinären Dialogs. Manchmal verstellt sich S. jedoch durch die Fixierung auf die Ermittlung der *ipsissima intentio* von C. D. Broad den Blick auf mögliche Weiterentwicklungen im Bereich der normativen Ethik. Für die Interpretation von „Deontologie" und „Teleologie" wird man schwerlich C. D. Broad eine Monopolstellung zuerkennen können.

Die gegenwärtigen Gegensätze in Fragen der speziellen Moral, das hat die Untersuchung eindrucksvoll unterstrichen, können durch den Rekurs auf die angelsächsische Moralphilosophie nicht gelöst werden. Vielmehr erscheint die fragwürdige Verabsolutierung eines bestimmten Teils der eigenen moraltheologischen Tradi-

tion für die gegenwärtigen Aporien in der theologisch-ethischen Diskussion verantwortlich zu sein.

Folgerichtig unterstreicht S. die Notwendigkeit einer erneuerten Metaphysik des sittlichen Aktes. Diskussionsbedarf bleibt sicherlich bei der Frage, ob es dazu notwendig ist, sich von der traditionellen Begrifflichkeit zu verabschieden. Unbestreitbar ist die von S. geforderte Überwindung eines essentialistischen und objektivistischen Ansatzes, für den die Moralität des sittlichen Aktes substantiell in der äußeren Handlungsstruktur zu finden ist, während der innere Akt und mit ihm die Intention des Handelnden nur akzidentielle Bedeutung hat.

Eine Isolierung des *finis operis* von der Intention des Handelnden (*finis operantis*) im Rahmen der „Quellen der Moralität", die S. zu Recht kritisiert, ist in zweifacher Hinsicht unangemessen: Zum einen marginalisiert ein solcher Ansatz um der Eindeutigkeit der Beschreibbarkeit des äußeren Handlungsphänomens willen die handlungspsychologischen Komponenten. Er unterschlägt zudem, daß auch das Objekt (*finis operis*) einer Handlung kontextgebunden ist, d. h. es handelt sich immer schon um das Resultat vorgängiger Güterabwägungen. Jedes Objekt steht zudem in untrennbarer Einheit mit seinen voraussehbaren Folgen. Zum anderen wird ein solcher Ansatz der lebensgeschichtlichen Situation des Handelnden nicht gerecht. Nur eine personalistische Metaphysik des sittlichen Aktes kann die existentielle Verfassung des Handelnden sowie den vorherrschenden Intentionalitätszusammenhang angemessen erfassen und eine reduktionistische Aktmetaphysik vermeiden (vgl. zu diesem Themenkreis die Habil.schrift von G. Höver, Sittlich handeln im Medium der Zeit. Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie, Würzburg 1988). Die Studie von S. ist ein gewichtiges Plädoyer für eine solche Neubesinnung.

Unter formalem Aspekt sind angesichts des Umfangs der Arbeit die systematisch sinnvollen Zusammenfassungen hervorzuheben, die zwischen den einzelnen Abschnitten eingefügt sind, auch wenn eine gewisse Redundanz dabei nicht zu vermeiden ist. Leider werden die im Text nochmals differenzierten Gliederungsabschnitte im Inhaltsverzeichnis nicht aufgeführt, so daß der Wechsel zwischen Ziffern und Buchstaben bei den Überschriften einzelner Abschnitte die Orientierung nicht immer erleichtert.

Münster Klaus Arntz

Schockenhoff, Eberhard: **Naturrecht und Menschenwürde.** Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. – Mainz: M. Grünewald 1996. 326 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1899-7

Das ist ein unbedingt lesenswertes Buch. Nun soll dieses Urteil gewiß nicht besagen, man müsse seinem Vf. in allen Punkten folgen. Es ist auch kaum anzunehmen, daß dieser so etwas erwartet hätte. Ein gutes Buch zeichnet sich nicht dadurch aus, daß es eine Diskussion abschließt, sondern sie in Gang bringt oder zumindest neu entfacht. Das aber ist dem Freiburger Moraltheologen zweifellos gelungen.

Wenn man, zunächst unspezifisch und in einem allgemein umfassenden Sinn die Frage stellt, worin denn die Leistung von Eberhard Schockenhoff besteht, dann muß eine erste Antwort wohl auf den Titel des Buches verweisen, dessen beide Leitworte „Naturrecht" und „Menschenwürde" – so wird am Ende des Bdes (298) deutlich – durch ihre wechselseitige Zuordnung die Zielaussage antizipieren.

Der Traktat über das Naturrecht zählt im Lehrgebiet der Moraltheologie zweifellos zu den Klassikern. Doch könnte denjenigen, der die Formen und Schicksale des Naturrechts in der theologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, durchaus die Vermutung überkommen, es ergehe diesem inzwischen ähnlich, wie es ein sarkastischer Witz von den Klassikern der Literatur behauptet: Die meisten verstauben in den Regalen. Man hortet sie, gelegentlich zitiert man sogar aus ihnen, aber man liest sie nicht mehr. Eigentlich erwarte niemand mehr etwas von ihnen. Ihr *Geltungsanspruch* sei abgelebt.

Vorausgesetzt einmal der skeptische Spötter habe recht – was allerdings mit guten Gründen anzuzweifeln ist – dann stellt sich die Frage, ob im gleichen Sinne auch das Naturrechtsdenken inzwischen zu den obsolet gewordenen Klassikern der Theologie zählt. Wer würde sich noch explizit zum naturrechtlichen Argumentationstyp bekennen, müßte er doch befürchten, sich in ein Paradigma zu verstricken, innerhalb dessen die Moraltheologie nur noch selbstreferentiell sein könnte. Ist es nicht schon seit langem so, daß die Anliegen des Naturrechtes unter veränderten Vorzeichen von der autonomen Moral Alfons Auers und seit den 80er Jahren von Hans Küngs „Projekt Weltethos" übernommen und weiterentwickelt wurden? Das Naturrecht – allenfalls noch von Interesse für die Theologiegeschichte?

Aus S.s umfangreichem Werk spricht vom ersten bis zum letzten Wort die gegenteilige Überzeugung: Das Naturrecht ist aktuell wie eh und je. Das Menschenrechtsethos muß es ergänzen, aber vermag es keinesfalls zu ersetzen. Jede Form von Ethik, sei sie nun theologischer oder philosophischer Provenienz, muß auf naturrechtliche Kategorien zurückgreifen, wenn sie die Begründungsverpflichtung ernst nimmt und sowohl den infiniten Regreß wie den ethischen Relativismus vermeiden will. Im Aufweis der nicht mehr hinterschreitbaren Grundlegungsbedingungen ihres *fundamentum inconcussum*, bedient sie sich notwendig naturrechtlicher Denk- und Anschauungsform, egal ob sie sich dessen bewußt ist oder nicht. Das ist *eine* der grundlegenden Thesen dieses Buches.

Aber sie ist nicht die einzige. Wenigstens zwei weitere Zielgedanken vom gleichen zentralen Rang treten noch hinzu. S. geht es nicht oder nur im ersten Teil seines Buches um eine *Theoriedebatte über Grundlegungsfragen* der Ethik. Die Rehabilitation des Naturrechtsdenkens, das sich allerdings immer deutlicher auch als Transformationsversuch erweist, verfolgt auch ein klares politisches Interesse mit verfassungsrechtlichen Konsequenzen.

Obgleich die Unterscheidung von Recht und Moral absolut notwendig ist – sie zu ignorieren hieße den notwendigen Schutzraum für die persönliche Gewissensentscheidung zerstören und dem Totalitarismus Tür und Tor öffnen – gilt ebenso, daß ihr beiderseitiges Verhältnis auch nicht im Sinne einer strikten Trennung mißverstanden werden darf. Die zweite Zielaussage beinhaltet die Forderung, die Denkfigur natürlicher Rechte der menschlichen Person und die Idee eines von Natur aus Rechten als notwendige, wenngleich noch nicht hinreichende Bedingung in die Präambel jedes Gesetzeskörpers aufzunehmen. Mit den Worten des Vf.s gesprochen: „Die Rechtsordnung beruht auf der Anerkennung der unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person und ihrer Pflicht zu zwischenmenschlicher Solidarität im Rahmen der Rechtsgemeinschaft; sie schützt den unhintergehbaren Mindestraum, dessen ein Mensch bedarf, um sich in sittlicher Selbstbestimmung entfalten zu können." (316)

S., der sich dezidiert von deduktiven Naturrechtslehren der Vergangenheit absetzt und statt dessen für ein geschichtliches Naturrechtsdenken plädiert, wird mit dieser Definition wohl ebenso auf breite Akzeptanz treffen, wie mit der im Anschluß an Utz und Böckenförde vorgetragenen Auffassung, trotz seiner Einbindung in konkrete geschichtliche Verhältnisse sei das Naturrecht nicht identisch mit diesen gesellschaftlichen Faktoren, sondern biete zugleich eine Argumentationsbasis, sich kritisch mit bestehenden wirtschaftlichen wie auch allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen auseinanderzusetzen und die geltenden rechtlichen Handlungslegitimationen am Maßstab der fundamentalen Rechte des Menschen und ihrer Verwirklichung zu überprüfen.

Worauf wollte man sich sonst berufen wenn nicht auf die unantastbaren Schutzrechte eines jeden Menschen, wenn etwa auf internationaler Ebene Protest eingelegt wird gegen das Vorgehen von staatlichen Sicherheitskräften und Militärs, die in Peking auf dem Platz des himmlischen Friedens demonstrierende Studenten erschießen? Wenn solches Vorgehen durch die positive Gesetzeslage gedeckt wird, bleibt als Appellationsinstanz tatsächlich nur jener Bereich der Schutz- bzw. Defensivrechte, der jeder konkreten Gesetzgebung ethisch notwendig vorausliegen muß.

Kurz: Naturrecht und Menschenrechtserklärung verfolgen das gemeinsame Anliegen, jene *ethischen Mindeststandards* zu formulieren, die unbedingt beachtet werden müssen, um der Gefahr einer Dehumanisierung der Gesellschaft wirksam etwas entgegensetzen zu können.

Den bereits angesprochenen zwei Grundanliegen dieses Buches gesellt sich noch ein drittes hinzu. Während man das erstgenannte, nämlich die Überwindung des Relativismus in der Ethik, mindestens ebensosehr der Philosophie wie der Theologie zuordnen kann, das zweite hingegen, der Aufweis der Menschenrechte als vorgängiger regulativer Idee jeder konkreten Gesetzgebung, wohl dem Bereich der politischen Ethik und der Rechtsphilosophie angehört, betrifft das dritte ein zunächst oder vermeintlich binnentheologisches Problem bzw. die Rezeption der beiden Enzykliken „Veritatis splendor" und „Evangelium vitae" im Bereich der universitären Moraltheologie (301, 308). Zu deren richtigem Verständnis möchten die Überlegungen dieses Buches erklärtermaßen beitragen (301). Daß dabei auch schwierige Themen wie das Lehrstück von den „in sich schlechten Handlungen" und die Kontroverse zwischen Deontologie und Teleologie in der Frage der Normbegründung nicht aus-

geklammert werden, versteht sich bei einer solch anspruchsvollen Untersuchung wie der vorliegenden eigentlich schon von selber.

Hier legt sich allerdings der Eindruck nahe, daß S. in seinem durchaus anerkennenswerten Bemühen, zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, doch einige der heiklen Punkte elegant umgeht. Zumindest erscheint es fraglich, ob jene Theologen, die sich seinerzeit kritisch zu einigen Auffassungen äußerten, wie sie „Veritatis splendor" im Bereich der Sexualmoral formuliert, ihr Anliegen durch S.s versuchten Brückenschlag in vollem Umfang vertreten wissen.

Damit ist der gedankliche Duktus skizziert, der in diesem Buch entfaltet wird. Im ersten einleitenden Kap. geht es darum, die Wirkungsgeschichte naturgeschichtlicher Argumentationsstränge bis in das ethische Denken der Gegenwart nachzuzeichnen. Dahinter steht die Absicht, diese für eine systematische Begründung des Menschenrechtsethos und der ihm zugrundeliegenden Vorstellung der natürlichen Würde jedes Menschen fruchtbar zu machen. Das *erste Kap.* setzt sich aber auch kritisch mit den hermeneutischen Aporien und den Begründungsschwierigkeiten der traditionellen Naturrechtslehren auseinander, die der von S. intendierte Versuch einer theologisch-ethischen Grundlegung des Menschenwürdekonzepts im Horizont des geschichtlichen Denkens der Gegenwart vor Augen haben muß. Das *zweite* und das *dritte Kap.* bieten eine Auseinandersetzung mit den impliziten Voraussetzungen des Historismus und des ethischen Relativismus. Damit wird schon die leitende Fragestellung der folgenden drei Kap. vorbereitet, die gewissermaßen den *Hauptteil* des gesamten Buches ausmachen. Auf den Punkt gebracht könnte sie ungefähr lauten: Wie kann der *universale Begründungsanspruch sittlicher Urteile* in einer geschichtlichen Welt überzeugend und glaubhaft vermittelt werden?

Die *letzten drei Kap.* wollen einen ausführlichen und systematischen Antwortversuch auf diese drängende Frage versuchen, indem sie in zwei aufeinanderfolgenden Schritten die philosophischen und theologischen Implikationen der Menschenwürdeidee entfalten. In diesem Zusammenhang erscheint eine klassische naturrechtliche Argumentationsfigur wie die Rede von den in sich schlechten Handlungen, die S. praktisch in eine zeitgenössische Terminologie übersetzt und als Warnungen vor aktuellen Menschenrechtsverletzungen interpretiert, in einem neuen Licht. S.s ausgewogener Versuch, zwischen verschiedenen und teilweise konträren Positionen in der gegenwärtigen Moraltheologie zu vermitteln – das entspricht ja dem dritten Grundanliegen seines Buches – hat dabei den großen Vorzug, daß er nicht einmal der Entwicklung eines neuen denkerischen Instrumentariums bedarf. So gelingt es ihm überzeugend, eine zweifellos vorhandene Vereinseitigungstendenz in bestimmten neuscholastisch geprägten Richtungen des Naturrechtsdenkens aufzubrechen, indem er die weitaus komplexere Theorie der sittlichen Handlung bei Thomas v. Aquin in ihrer ganzen Breite wieder ins Bewußtsein bringt und damit reduktionistischen Auffassungen, die nur einen Torso der thomasischen Lehre übernommen haben, endgültig ihres Ungenügens überführt. Die Wiederentdeckung und Anwendung genuin thomasischer Kategorien auf die heutige Kontroverse zwischen deontologischer und teleologischer Normbegründung läßt wohl erahnen, daß manche als deontologisch geltende Position sich nur zu einem Teil das ungleich differenziertere intellektuelle Bemühen bei Thomas zu eigen gemacht hat, mancher Teleologe aber in einem weitaus größeren Maße Naturrechtsdenker ist, als es ihm selber vielleicht bewußt sein mag.

S. hat zur Entwicklung seiner Gedanken und zur Urteilsfindung in den nach wie vor diskutierten Sachfragen aus philosophischer Ethik, theologischer Ethik bzw. Moraltheologie sowie aus Politik und Recht eine immense Materialfülle verarbeitet. Allein diese Leistung nötigt schon Respekt ab. Die durchgehend auf hohem Niveau geführte sachliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen zur Geltung gebrachten Standpunkten und das stete Bemühen um eine ausgewogene Vermittlung und moderate Urteilsbildung machen zweifellos die Qualität dieses Buches aus.

Es sollen aber zum Schluß noch drei Anmerkungen gemacht werden, die weniger als Kritik zu verstehen sind, sondern vielmehr als Versuch, die Grundgedanken zu vertiefen, sie weiterzuentwikkeln und somit das wissenschaftliche Gespräch voranzubringen.

Erstens: S. – so legt es jedenfalls seine Darstellung nahe – läßt die Diskussion des Relativismusproblems in der Ethik mit Troeltsch und Dilthey beginnen. Das ist sicher richtig, wenn damit gesagt sein soll, daß eine gründliche systematische Aufarbeitung des Problems mit diesen beiden Namen untrennbar verbunden ist. Aber es ist wohl auch der Hinweis nicht überflüssig, daß der ethische Relativismus zwar bereits als eine der zentralen Fragen in der antiken Skepsis behandelt wird, in der Form jedoch, die S. besonders im Blick hat, eine *Folgeerscheinung genuin nachhegelscher Philosophie* ausmacht. Anders gesagt: das Unternehmen Hegels, sein System des Wissens auf der Basis einer faktischen Doppelbestimmung der Philosophie, sowohl als Geschichte der Philosophie wie als Philosophie der Geschichte zu errichten, verlagert den Schwerpunkt ethischer Fragestellung von der Diskussion über die Begründbarkeit normativer Aussagen – wie etwa bei Kant – zunehmend auf die Rekonstruktion der Moralgenese. Die Bedeutung dieses Perspektivenwechsels in der Ethik wird in ihrer ganzen Tragweite wohl erstmals bei Nietzsche deutlich. Die Entstehungsgeschichte der Moral, so könnte man seine Auffassung in ihre kürzeste inhaltliche Zuspitzung bringen, klärt uns auf, daß sie im Kern nichts anderes sei als ein Herrschaftsinstrument der schwachen, zu wenig vitalen und weniger lebenstüchtigen Menschen, der Versuch, die Starken, eigentlich zum Herrschen Berufenen auf sublime Weise zu unterdrücken durch die Insinuierung von Schuldgefühlen und eines chronisch schlechten Gewissens. Sie verfällt damit der Ideologiekritik und könnte somit als prinzipiell überwundenes Phänomen in der Menschheitsgeschichte gelten.

Daß sie es aber auch bei Nietzsche nicht ist, liegt daran, daß er genau besehen zwei Formen der Moral anerkennt: einmal jene Moral der Nächstenliebe und der Tugenden, die er ideologiekritisch als Sklavenmoral, als interessenmotivierte menschliche Schöpfungen erweist und damit letztlich dem Verdikt des ethischen Relativismus verfallen läßt, zum anderen aber die Moral der starken, zum Herrschen berufenen Elite, die freilich im Vergleich zur Sklavenmoral nur in analoger Weise so genannt werden darf bzw. – auch diese Deutung kann man zulassen – erst die eigentliche, gesunde Moral ist, die sich endgültig der pathogenen Fesseln des Mitleids und der falschverstandenen Rücksichtnahme entledigt hat.

Solange solche Überlegungen zur Genese der Moral, wie sie in dieser Schärfe wohl erstmals in der Folge nachhegelscher Geschichtsphilosophie auftreten konnten, Sache eines privatisierenden Denkers im Fin de siècle bleiben, mögen sie als bizarre Gedankenspiele und von daher als harmlos gelten. Daß sie es nicht waren, zeigt ihre Umsetzung in Strategien des politischen Handelns, wie dies in der NS-Ideologie möglich wurde. Sie führten zahllose Menschen auf Schlachtfelder, in Gaskammern und Massenvernichtungslager. Diese Anmerkung dient deshalb nicht dem Zweck, die im Grunde rein akademische Frage zu klären, ob der Entwicklungsgang des Relativismusproblems in der Ethik hinreichend genau nachgezeichnet worden ist. Sie soll vielmehr eines der Hauptanliegen dieses Buches noch einmal unterstreichen und die Einsicht vertiefen in die Notwendigkeit, dem ethischen Relativismus von moraltheologischer Seite argumentativ entgegenzutreten.

Zweitens: Im *vierten Kap.* untersucht S. u. a. die naturrechtlichen Verbote oder die in sich schlechten Handlungen, die er, wie bereits gesagt, als Verletzung absoluter Schutz- oder Defensivrechte auslegt. Dort greift er unter dem Stichwort „Folter und Opfer eines Unschuldigen für das Gemeinwohl" (218–228) ein bereits bei Bruno Schüller verwendetes Beispiel auf: „Der Sheriff einer Stadt im Süden der USA ist mit der Vergewaltigung einer weißen Frau befaßt. Er findet sich vor der Alternative, entweder einen verdächtigen Neger, von dessen Unschuld er unwiderlegliche Beweise hat, als den Schuldigen hinzustellen, oder eine langwierige Suche nach dem wirklichen Täter durchzuführen. Die sofortige Anklage und Verurteilung des verdächtigen, aber unschuldigen Negers würde vielen anderen schuldlosen Menschen das Leben retten" (219). S. ist sicher zuzustimmen, wenn er unbeirrbar an der Überzeugung festhält, man dürfe die Geltung einer moralischen Norm – hier das Verbot, einen Unschuldigen zu töten – nicht von den zu erwartenden Folgen abhängig machen. Fraglich muß aber erscheinen, ob die Gleichsetzung von *teleologischer Normbegründung* mit dem *Konsequentialismus* zu Recht erfolgt. Denn tatsächlich hält ja Schüller die Tötung des unschuldigen farbigen Amerikaners ebenso für ein verabscheuungswürdiges Verbrechen wie S. dies tut. Das legt sich von einer rein konsequentialistischen Position, falls denn die Teleologie eine solche wäre, keinesfalls zwingend nahe. Der öffentliche Rechtsfriede muß, so wie das Beispiel konstruiert ist, nicht notwendig auf dem Spiel stehen. Jedenfalls nicht, solange die wahren Hintergründe keine Öffentlichkeit erhalten. Und es steht zu vermuten, daß das in dem vorgetragenen Fallbeispiel durchaus so wäre. Trotzdem würde Schüller diese Möglichkeit, einen Unschuldigen zu opfern, entschieden zurückweisen. Worin kann der Grund liegen? Offensichtlich nicht darin, daß eine Gesellschaft, die solches zuließe, nicht politisch stabil sein und ihren Mitgliedern ansonsten geordnete Rechtsverhältnisse und einen bestimmten Wohlstand sichern könnte. Worin aber dann? Als einziges Argument gegen die Kajaphaslogik bleibt einzig das Folgende: Eine Gesellschaft, in der die unveräußerlichen Personrechte nicht geschützt werden, ist absolut nicht wünschenswert. Auf die weitere, durchaus nicht naivpenetrante Frage „Warum nicht?" käme nämlich eine Antwort ans

Licht, die keineswegs tautologisch ist: Offensichtlich deshalb, weil die Personrechte unbedingt zu schützen sind. M. a. W.: Das gewählte Beispiel zeigt eigentlich nur, daß der Unterschied zwischen Deontologen und Teleologen in der Abfolge innerhalb der Argumentationskette besteht. Das Ziel, das die Teleologen anstreben, deckt sich haargenau mit der Prämisse, von welcher die Deontologen ausgehen: Eine Gesellschaft, in der die natürlichen Rechte des Menschen respektiert und geschützt werden. Dann bricht die Frontstellung *Deontologie versus Teleologie* in der Moraltheologie aber zusammen – zumindest läßt sie sich in dieser Schärfe und Ausschließlichkeit nicht mehr plausibel aufzeigen. Das „Sheriffbeispiel" und die Überprüfung der impliziten Voraussetzungen seiner Auflösung bei Deontologen und Teleologen berechtigt sogar zu der Vermutung, daß die vehement verfochtenen Positionen letztlich verdecken, daß es sich hier um einen Pseudokonflikt handelt. Einen ähnlichen Verdacht hat im übrigen Klaus Demmer einmal im Blick auf die Kontroverse zwischen Glaubensethik und autonomer Moral geäußert.

Drittens: Bemerkenswert sind ebenso die von S. in demselben Kap. behandelten Fallbeispiele zum Thema *„Die absichtliche Tötung Unschuldiger"* (210–218), anhand derer er für eine deontologische Begründung des Tötungsverbots plädieren will (212). Es sind Grenzfälle, die deshalb per definitionem nicht die alltäglichen Konfliktsituationen widerspiegeln, nichtsdestoweniger aber immer wieder Stoff für ethische Diskussionen liefern.

Wie verhält es sich mit einem Straßenbahnfahrer, bei dessen Fahrzeug die Bremsen versagen und der nun in Bruchteilen von Sekunden entscheiden muß, in welche Richtung er das Steuer herumreißt: läßt er das Fahrzeug weiterlaufen und in eine Personengruppe hineinrasen, oder lenkt er es auf die andere Seite, auf der nur ein einziger Fahrgast wartet? Oder wie ist das Verhalten eines Arztes zu bewerten, der eine aussichtslos gewordene Behandlung bei einem unheilbar kranken Patienten abbricht?

S.s Antwort erfolgt dezidiert auf dem Boden einer deontologischen Ethik und mag zunächst überraschen, wenn man vergißt, daß er die Theorie der sittlichen Handlung nicht nur an das Handlungsobjekt, sondern gleichberechtigt auch an die Umstände und die Intention rückbindet. Von daher ist die Antwort klar: weder der Straßenbahnfahrer noch der Arzt töten, da zum einen in beiden Fällen keine Tötungsabsicht vorliegt, zum anderen aber die äußeren Umstände – das Versagen der Bremsen wie die unheilbare Grundkrankheit – durch keinen der beiden Aktionäre initiiert wurden und deshalb nicht von ihnen zu verantworten sind. Gerade die zweite Überlegung in Verbindung mit den beiden Beispielen würde aber, wenn man der Logik der Argumentation auch weiterfolgt, zu bemerkenswerten Konsequenzen führen.

Wie wäre dann die absolut-vitale medizinische Indikation zu bewerten? Der Ausgang ist in jedem Fall tödlich – falls der betreffende Arzt den Schwangerschaftsabbruch durchführt, nur für den Embryo, falls er sich passiv verhält, für die Mutter und das zu erwartende Kind. Weder der Arzt noch die Mutter haben diese Situation herbeigeführt, in der die Schwangerschaft nicht zur Geburt eines Kindes, sondern zum Tod beider führen würde, falls der Arzt sich nicht zum Eingreifen entscheidet. Es wäre sicher wünschenswert und hilfreich, wenn S. zu der Frage Stellung nehmen könnte, ob die Auflösung solcher Dilemmata wie im Fall des Straßenbahnfahrers oder des Arztes, der sich zum Behandlungsabbruch entschließt, sich auch auf die absolut-vitale medizinische Indikation bei einem Schwangerschaftsabbruch übertragen läßt. Sie würde zwar die tragische Konfliktsituation, die sich für einen sensiblen und verantwortungsbewußten Gynäkologen ergibt, nicht aus der Welt schaffen, aber sie könnte vielleicht einen Weg aus einer als unentrinnbar und aussichtslos erscheinenden tragischen Schuldverstrickung eröffnen.

Bleibt am Ende dieser Besprechung noch einmal bereits Gesagtes zu wiederholen: Dieses Buch vermag überzeugend darzustellen, daß das Naturrecht in der ethischen Diskussion keineswegs obsolet geworden ist. In Verbindung mit der Frage der Menschenrechte zeigt sich vielmehr, daß auch klassische Lehrstücke in der Moraltheologie als hochaktuell neu zu entdecken sind.

Gleichzeitig wird aber auch deutlich: Ein gegenwartsbezogenes Naturrechtsdenken, das immer zugleich ein geschichtliches ist, bietet keinen Naturschutzpark für jene, die den Diskurs verweigern oder ihm ängstlich ausweichen wollen.

Passau Peter Fonk

Schockenhoff, Eberhard: **Ethik des Lebens.** Ein theologischer Grundriß. – Mainz: M. Grünewald 1993. 461 S. (Welt der Theologie), geb. DM 54,00 ISBN: 3-7867-1720-6

Die neuen technischen Möglichkeiten insbesondere im Bereich der modernen Medizin und der Genforschung haben in den letzten Jahrzehnten zu einer immensen Ausweitung der spezifischen Verfügungsmacht des Menschen über sein eigenes und das ihn umgebende Leben geführt. Lebensvorgänge, die bislang dem planenden Zugriff des Menschen entzogen waren, können mit Hilfe der modernen Biotechnologien nunmehr bewußt herbeigeführt oder verhindert, absichtlich verlängert oder verkürzt werden. Damit aber ergibt sich eine Fülle neuer, kontrovers diskutierter ethischer Fragestellungen und Probleme. Die ethische Teildisziplin, die diese Problemzusammenhänge aufzuarbeiten und zu systematisieren versucht, wird heute allgemein Bioethik, bisweilen auch, wie von S., Lebensethik genannt. Als Reflexion all jener Sachverhalte, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit jeder Form von Leben, menschlichem wie außermenschlichem, betrifft, umfaßt die Bioethik neben den Problemen der modernen medizinischen Ethik und der modernen Biotechnologien und den klassischen Fragen des Tierschutzes und des Naturschutzes auch die fächerübergreifenden Problemfelder heutiger Humanökologie und Umweltethik.

Es gibt im deutschen Sprachraum mittlerweile eine geradezu inflationäre Flut von Veröffentlichungen zu diesen verschiedenen Themen, aber bislang weder ein Lexikon noch ein Handbuch der Bioethik, das eine Zusammenschau aller wesentlichen Daten und Problemzusammenhänge dieser neuen ethischen Forschungsrichtung böte. Um so begrüßenswerter ist es, daß S. 1993 einen *Entwurf einer christlichen Bioethik* vorgelegt hat. Der Freiburger Moraltheologe klärt darin zunächst die philosophischen und theologisch-ethischen Grundlagen der Bioethik und erarbeitet Kriterien für die ethische Urteilsbildung. Im zweiten Teil seiner Arbeit zeigt er an konkreten Problemfeldern der Bioethik, wie sich sein Entwurf in der Praxis bewähren kann. Eine Schlußbetrachtung über sechs christliche Grundhaltungen der Lebensethik – Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge, Selbstbegrenzung und Maß – rundet die Arbeit ab.

Der wissenschaftlich ertragreichste Teil des vorliegenden Buches ist sicherlich die Darstellung und Erörterung der Grundlagen der Bioethik (27–209). Obwohl S. eine *theologische* Lebensethik entwirft, geht er in seiner Grundlegung doch bewußt den Weg einer *philosophischen* Begründung und Argumentation. Er ist davon überzeugt, nur so die prinzipielle Gesprächsfähigkeit der christlichen Ethik gegenüber anderen weltanschaulichen und philosophischen Positionen bewahren und deren vordergründige Plausibilitäten in Frage stellen zu können.

Im *ersten Kap.* (27–49) zeichnet S. zunächst den Weg, den die Bioethik im *angelsächsischen und im deutschen* Sprachraum genommen hat. Dabei zeigt er die verdeckten philosophischen Vorentscheidungen auf, wie sie den säkularen Bioethikentwürfen etwa eines H. Tristam Engelhardt oder Peter Singer zugrunde liegen.

Das *zweite Kap.* (50–103) ist den *philosophischen Grundlagen* der Lebensethik gewidmet. Zwei zentrale Fragen der Bioethik stehen hier im Mittelpunkt: die kosmologische Frage nach der Stellung des Menschen im ökologischen Gesamtsystem der Natur und die anthropologische Frage nach der Bedeutung, die diese Naturverwandtschaft für das Personsein des Menschen hat. In der Auseinandersetzung mit den wichtigsten, bislang vorliegenden philosophischen Entwürfen zu bioethischen Grundsatzfragen gelangt S. zu einem dreifachen Ergebnis: Erstens, der Mensch nimmt unter allen Lebensformen der Natur eine Sonderstellung ein. Sein besonderer Rang gründet darin, daß er als Person das einzig verantwortungsfähige Wesen im Kosmos ist, das für die Folgen seines Handelns eintreten kann. Darüber hinaus setzt das ästhetische Erlebnis der Schönheit außermenschlicher Lebensformen das Gegenüber eines Beobachters, also ein differenziertes Beieinander von Mensch und Natur, voraus. Zweitens, das Kriterium für das Personsein jedes einzelnen Menschen ist nicht der tatsächliche, empirisch nachprüfbare Besitz moralisch relevanter Merkmale oder Eigenschaften, sondern die gattungsmäßige Zugehörigkeit zur Menschheit. Personales Menschsein muß deshalb überall dort anerkannt werden, wo die natürlichen Voraussetzungen dazu gegeben sind. Und schließlich drittens, dem unbedingten Anspruch menschlichen Personseins entspricht auf seiten der außermenschlichen Welt ein spezifischer Eigenwert der einzelnen Lebewesen. „Tiere und Pflanzen sind weder Quasi-Personen noch reine Sachen, sondern lebendige Wesen und Erscheinungen, die in ihrer abgestuften Eigenwertigkeit zu achten sind . . . In diesem spezifischen Eigenwert gründen unsere abgestuften moralischen Pflichten gegenüber den Tieren und dem Leben der uns umgebenden Natur" (103). Mit anderen Worten: Der unbedingte Respekt vor dem Personsein des Menschen berechtigt nicht zu einem willkürlichen Umgang mit außermenschlichem Leben, sondern führt zu einer „verantwortlichen Güterabwägung, die den

Menschen zur Rücksichtnahme auf das Wohlbefinden der Tiere und den notwendigen Lebensraum der Pflanzen verpflichtet" (ebd.).

Im *dritten Kap.* (104–166) leuchtet S. den *theologischen Hintergrund* der gegenwärtigen bioethischen Kontroverse aus. Was zuvor aus philosophischer Sicht erarbeitet wurde, wird nun aus einer theologischen Perspektive ergänzt, vertieft und weitergeführt. Im Zentrum der Analyse stehen in diesem Abschnitt der biblische Begriff des Lebens, die offenbarungstheologischen Grundlagen des Tötungsverbotes sowie die biblische Gottebenbildlichkeitslehre. S. gelangt dabei zu dem Ergebnis, daß die theologischen Grundlagen der Bioethik mit den philosophischen Einsichten in einer doppelten Weise übereinstimmen: „Sie erinnern den Menschen an seine Verantwortung für das außermenschliche und die besondere Würde des menschlichen Lebens. Sie verpflichten ihn zu sorgfältigem Umgang mit dem Leben der Pflanzen und Tiere und zur unbedingten Achtung vor dem Leben seiner Mitmenschen" (167). Beide Verantwortlichkeiten entsprechen seiner Sonderstellung im Lebensgefüge der Natur.

Das den ersten Teil abschließende *vierte Kap.* (167–209) greift die Frage nach den *ethischen Prinzipien und Urteilskriterien* auf, die unserer demokratischen Kultur zugrunde liegen. S. sieht diese mit der Idee der Menschenwürde und dem Tötungsverbot gegeben. Die Bedeutung dieser beiden ethischen Prinzipien liege darin, daß sich ihre normative Geltung von jedem Standpunkt aus als rational anerkennungsfähig erweise, also weder philosophische Annahmen noch ein besonderes theologisches Offenbarungswissen voraussetze. Die Geltung und Allgemeinverbindlichkeit der Menschenwürde-Vorstellung und des Tötungsverbotes beruhe, so S., vielmehr auf einem reflexiven Argument, das die Voraussetzungen aufdecke, die wir alle in unser gemeinsames Handeln und in unser gesellschaftliches Zusammenleben in einem demokratischen Staat einbringen. Anders ausgedrückt: Die Anerkennung der Menschenwürde und des daraus abgeleiteten Tötungsverbotes „läßt sich widerspruchsfrei gar nicht bestreiten, denn sie ist beim Versuch unserer kulturellen Selbstauslegung immer schon vorausgesetzt. Wer von allen anderen einen rechtmäßig garantierten Handlungsfreiraum zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung fordert, der kann ihnen die Würde und Selbstbestimmung, die er für sich in Anspruch nimmt, nach dem Prinzip vernünftiger Gegenseitigkeit nicht vorenthalten" (176f).

Aus dieser moralischen Selbsterfahrung des Menschen läßt sich zwar noch keine erschöpfende positive Zielvorgabe gewinnen. Sehr wohl läßt sich daraus aber der gegenseitig unverfügbare Lebensraum abstecken, den Menschen einander zugestehen müssen, die sich als freie Vernunftwesen achten wollen. Kein Mensch darf in der Verfolgung seiner Handlungsziele die unveräußerlichen Rechte anderer, etwa deren Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, verletzen. Um indes neben diesen sich aus dem deontologischen Anspruch der Person ergebenden negativen Unterlassungspflichten auch zu *positiven Handlungszielen* zu gelangen, bedarf es weiterer ethischer Bewertungsmaßstäbe unterhalb der Personebene. Für die ethische Beurteilung konkreter biotechnologischer Forschungsprojekte, neuer medizinischer Behandlungstechniken oder langfristiger Prioritätenstellungen in der öffentlichen Gesundheitsfürsorge, für die normativen Werturteile einer konkreten Lebensethik also, sind solche ethischen Bewertungsmaßstäbe vor allem die Rechtfertigung der Handlungsziele und die Verantwortung für die vorhersehbaren Folgen einer Handlung.

Nach dieser detaillierten und sehr kundigen Darstellung der philosophischen, theologischen und ethischen Grundlagen der Bioethik wendet sich S. im *zweiten Teil* seines Buches *konkreten bioethischen Problemfeldern* zu (211–427). Als Systematisierungsschlüssel bedient er sich dabei des Verantwortungsbegriffes. Die konkreten Handlungsfelder der Bioethik werden in einem dreifachen Regelkreis menschlicher Verantwortung angeordnet. Dieser Regelkreis führt von der individuellen Verantwortung für das eigene Leben über die gegenseitige Achtung fremden Lebens bis zur gemeinsamen Verantwortung für das im planetarischen Maßstab bedrohte Leben der Menschen und Tiere.

Im einzelnen werden in diesem zweiten, ebenfalls in vier Kap. untergliederten Buchteil Fragen der *modernen Medizin* (213–286), das moralische Verbot der *Abtreibung* und der *Euthanasie* (287–340), die Grundsätze einer *realitätsgerechten Familienplanung* in der Dritten Welt (341–386) und die menschliche Verantwortung für das *tierische Leben* (387–427) behandelt.

Diese vier Kap. – im Buch handelt es sich aufgrund fortlaufender Kap.numerierung um die *Kap. fünf bis acht* – sind im übrigen alle nach dem gleichen Schema aufgebaut. Zuerst wird jeweils eine genaue begriffliche Analyse des betreffenden Sachverhaltes vorgenommen. Im Anschluß daran erschließt eine kulturgeschichtliche Skizze dieser Thematik das historisch-soziale Erfahrungspotential, hinter das unser ethisches Urteilen und Handeln nicht mehr zurückfallen sollte. In einem dritten Schritt wird im Rückgriff auf medizinische, anthropologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse das jeweilige bioethische Problemfeld einer konkreten ethischen Bewertung unterzogen. Ein letzter Abschnitt entwickelt auf dem Hintergrund biblischer Aussagen und kirchlicher Tradition das religiöse Verständnis, das sich im Kontext des christlichen Glaubens zu den behandelten Einzelfragen herausgebildet hat.

Das vorliegende Buch dürfte zu einem Standardwerk der deutschsprachigen Bioethik werden, an dem sich jede weitere Arbeit zu bioethischen Grundsatzfragen wie auch jedes zukünftige Handbuch einer Bioethik wird messen lassen müssen. Es zeichnet sich durch seinen klaren Aufbau und seine flüssige Sprache aus. Die durchweg transparente Gedankenführung machen das Lesen dieser umfangreichen Arbeit zu einem Vergnügen. S. entwickelt seine Position in der Auseinandersetzung mit anderen moralphilosophischen Positionen sowie mit der eigenen biblisch-religiösen Tradition. Im Vordergrund steht bei ihm stets die Kraft des Argumentes, nie das Gewicht der bloßen kirchlichen Autorität oder der theologischen Lehrtradition. Auf dieser sachlichen Basis übt er Kritik, entschieden und laut, wo moralphilosophische Positionen oder biotechnologische Entwicklungen menschliches oder außermenschliches Leben mißachten oder gar gefährden, behutsam und leise, wo theologische Positionen, wie im Fall der Bevölkerungssteuerung und Familienplanung, die nötige Realitätsbezogenheit vermissen lassen. Kritik bleibt lediglich an dem zu üben, was fehlt. So sucht der interessierte Leser etwa vergeblich nach den ethisch brisanten Fragen der Reproduktionsmedizin oder den nicht weniger bedrängenden Fragen einer Umweltethik, gleichwohl doch auch diese beiden Handlungsfelder zum Gegenstandsbereich der Bioethik, wie S. sie definiert und versteht, gehören.

München Hans-Günter Gruber

Zelinka, Udo: **Normativität der Natur – Natur der Normativität.** Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. – Fribourg / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1994. 238 S. (Studien zur theologischen Ethik, 57), kart sFr 39,00 / DM 45,00 ISBN: 3-7278-0934-5 / 3-451-23157-3

Der moderne Mensch steht, so Z. in seiner Einleitung, in einem Dilemma zwischen Anpassung an vorgegebene Standards und einem starken Trend in Richtung Individualisierung der Lebensausrichtung und Lebensgestaltung. Überkommene Normen scheinen diesem letzteren Trend zuwiderzulaufen. In dieser Hinsicht werden sie kritisiert unter anderem von E. Drewermann zum einen in seiner Kritik am Herrschaftsanspruch der Kirche wie auch in der Kritik an der Moraltheologie, der er Objektivismus und Rationalismus vorwirft. Nun zeigt zwar Z. (21, Anm. 49) im Detail, daß Drewermann die Moraltheologie der letzten Jahrzehnte überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat. Dennoch ist ihm unter anderem diese Kritik ein Anlaß, der Frage der Normen nachzugehen. Sein Ziel ist es, Normen von ihrer *Sinnstruktur und Zielausrichtung* her auf das Gelingen menschlichen Lebens verständlich zu machen. Diese Funktion versucht er in interdisziplinärer Auseinandersetzung mit Ergebnissen der Ethologie, Soziobiologie und Sozialpsychologie aufzuzeigen.

Teil I bringt *anthropologische* Überlegungen u. a. über den Menschen als handelndes Wesen, über dessen Sonderstellung in der Schöpfung. Warum dieser Teil überschrieben ist mit „Collegium Logicum", ist mir nicht ersichtlich. *Teil II* referiert *ethologische und soziobiologische* Ergebnisse. Dabei wird u. a. ein Schwerpunkt gelegt auf die Erklärung bestimmter biologischer Prozesse mit Hilfe der Spiel- und Entscheidungstheorie. Auf diese Weise läßt sich gut die Notwendigkeit von Kooperation unter den Menschen demonstrieren. *Teil III „Mensch und Gemeinschaft"* referiert *sozialpsychologische* Überlegungen vor allem im Anschluß an G. H. Mead. Normen, so versucht dann *Teil IV („Natur der Normativität")* deutlich zu machen, reagieren auf basale Grunddaten des Menschen, als da sind die reziproke Abhängigkeit, die Wettbewerbssituation, die Interessenkollision unter Menschen. Die relevanten Tatsachen zeigen somit, daß – so formuliert Z. mit W. Korff (40) – „der personale Selbstvollzug in den verschiedenen Konditionierungen naturaler Unbeliebigkeit seine Grenzen" findet. Die Goldene Regel dient Z. dann zum Schluß als „Inbegriff des formalen Strukturgesetzes der Norm" (198).

Wer sich über die für die normative Ethik wichtigen empirischen Erkenntnisse und Grunddaten informieren will, findet in der Arbeit von Z. eine zuverlässige und gut lesbare Einführung. Bezüglich der Auswertung dieser Grunddaten durch Z. habe ich jedoch einige Bedenken, die im folgenden angedeutet seien; sie beziehen sich vor allem auf die Explikation der Fragestellung sowie auch auf einige Aussagen in Teil IV. Diese Vorbehalte beziehen sich aber nicht nur, das sei ausdrücklich betont, auf die Arbeit von Z., sondern teilweise auch auf die von ihm rezipierte Literatur.

Ein Bedenken betrifft die *Rede von ‚Normen'* selbst. Normen, so heißt es etwa (184), „dienen der Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit des Verhaltens". ‚Normativ' sei (20), was sich in überindividuellen Regeln für das Verhalten ausdrückt. Hier hält Z. den Hinweis für nötig, daß Moraltheologie mehr ist als normative Ethik. Es gebe auch Tugenden; letztere beinhalten keine Regel. Hier ist zu fragen, ob in der Rede von der „normativen Ethik" das Adjektiv ‚normativ' nicht vielleicht eine andere Bedeutung hat. Normative Ethik steht

etwa im Gegensatz zu deskriptiver Ethik, die ein Verhalten nur beschreibt, aber nicht vorschreibt. Sie steht andererseits im Gegensatz zu Metaethik, die sich mit der moralischen Sprache oder der logischen Eigenart sittlicher Urteile befaßt. Tugendethik ist nun weder das letztere noch eine rein beschreibende Ethik. Insofern die dort vorgestellten Haltungen zweifellos auch Gegenstand einer Forderung sind, handelt es sich in diesem Sinne um normative Ethik. Ein philosophischer Kollege unterscheidet aus diesen Gründen zwischen deskriptiver und präskriptiver Ethik; zu letzterer würden normative Ethik (im engeren Sinne der Normenethik) und Tugendethik gehören. Versteht man dagegen unter ‚normativ, alles, was eine Forderung, eine Vorschrift enthält (also im Sinne von präskriptiv), kann man natürlich auch die Vokabel ‚Norm' sehr viel weiter fassen, als Z. es tut. Dann würde jedes Urteil dazu gehören, in dem irgendeine Handlung oder Haltung (Tugend) vorgeschrieben wird, also nicht, insofern diese auf Gleichförmigkeit zielt. Selbst eine extreme Existentialethik würde dann Normen enthalten, auch wenn ihre Urteile singulär wären, etwa von der Art: „Ich sollte jetzt das und das tun." In diesem Sinne ist natürlich auch die Drewermannsche Sprache höchst normativ; seine scharfe Kritik impliziert schließlich auch Forderungen. Wie wäre sonst seine scharfe und leidenschaftliche Kirchenkritik zu erklären?

Ein weiterer Hinweis: Die Erläuterung, Normen seien von ihrer Sinnstruktur und Zielausrichtung her zuallererst auf das *Gelingen menschlichen Lebens* ausgerichtet (25), ist abzuheben von der obigen Auskunft, Normen dienten „der Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit des Verhaltens". Im letzteren Fall liegt eine neutrale Beschreibung vor; im ersteren Fall (auch) eine positive Bewertung dessen, was eine Norm ist. Zu Anfang wird zwar darauf hingewiesen (25f), daß Normen dies Ziel verfehlen können; sie könnten aber auch nur Gleichförmigkeit zum Ziel haben und sonst nichts (etwa in einer totalitären Gesellschaft). Wären Normen, die nicht dem Gelingen menschlichen Lebens dienen, also keine wahren Normen? Diese Homonymie wäre wohl aber deutlicher zu beachten und auf die Gefahr einer zirkulären Rechtfertigung von Normen hinzuweisen: Wenn Normen als solche auf gelingendes Menschsein ausgerichtet sind, kann man sie nicht noch einmal mit Hinweis auf diese Zielrichtung rechtfertigen.

Z. betont mit anderen Autoren, man könne die Probleme der Geltung einer Norm nicht von ihrer Genese trennen, so gegen Schüller und Habermas mit Demmer (26). Könnten diese unterschiedlichen Thesen nicht auch darauf beruhen, daß die Autoren unter einer ‚Norm' etwas *Unterschiedliches* verstehen? Das scheint mir in der Tat so zu sein. Das mangelnde Bewußtsein von dieser Homonymie scheint mir auch der Grund dafür zu sein, daß die Rede von Normen als „Konstrukten" oder „Artefakten" der menschlichen Vernunft so mißverständlich ist. Vereinfacht gesagt, ließe sich zeigen, daß dies für Z. (wie auch etwa für W. Korff) eine genetische These ist, die die Formulierung, den normativen *Satz* betrifft. W. Korff bezieht diese These auf die *lex humana* im Gegensatz zur *lex naturalis* und *lex nova*, die „nicht als ausgeformte Normenkomplexe vorliegen" (Nachwort im: Handbuch der Christlichen Ethik III, 564).

Die scharfen Kritiker dieser Behauptung (z. B. J. Ratzinger) scheinen diese Aussage dagegen als Normativität (Präskriptivität) überhaupt im Sinne einer Geltungsaussage zu verstehen, etwa in der Weise eines metaethischen Dezisionismus. Nach diesem ist die sittliche Forderung dem Menschen nicht vorgegeben, sie ist vielmehr seine souveräne Setzung. Natürlich will weder Z. (noch etwa Korff) das behaupten. Dennoch gibt es Formulierungen bei ihm (wie bei anderen Autoren), die einem solchen Dezisionismus sehr ähnlich sehen. So wird etwa Korff zitiert (185): „Anthropologisch betrachtet ist die sittliche Normenwelt dem Menschen sonach nicht einfach hin vorgegeben, sondern substanzielles Produkt seiner eigenen Selbsttätigkeit als Vernunft- und Freiheitswesen." Mit Gründel wird festgestellt (185), „daß sich der Mensch selbst jene Werte und Normen geben muß, die zur Erhaltung der eigenen Freiheit wie der Freiheit der anderen erforderlich erscheinen". Wenn Z. (186) von „artifizieller Normativität" redet, könnte man ebenfalls mißverstehen, die sittliche Forderung (Präskriptivität) sei dem Menschen nicht vorgegeben, sondern beruhe auf seiner souveränen Entscheidung im Sinne eines „sic volo, sic iubeo". Ebenso interpretationsbedürftig ist etwa die Aussage von K. Demmer (Deuten und Handeln, Fribourg / Freiburg i. Br. 1985, 50), auf den Z. sich hier bezieht: „Genese setzt Geltung frei, und das ist eine ursprüngliche Leistung des Gewissens. Sie liegt zuvorderst bei den moralischen Eliten." Aus dem Zusammenhang gerissen, könnte man an Platons Wächter (und Poppers Kritik an dieser Konzeption) oder an die kommunistische Partei als Avantgarde des Proletariats denken. Angesichts solcher möglicher Mißverständnisse wären m. E. hier differenziertere Formulierungen angebracht.

Diese Kritik versteht sich vor allem als Warnung vor Mißverständnissen im innerkirchlichen Dialog um die Moraltheologie (falls man von einem solchen zur Zeit reden kann).

Noch zwei Hinweise:

(1) Ich bin nicht so sicher, ob man sich bei der Erläuterung von Normen hinsichtlich ihrer Zielorientierung auf ein gelungenes Menschsein in Freiheit (186) auf Kant berufen sollte. Vermutlich würde dieser in solcher Formulierung die Gefahr der Mißdeutung der sittlichen Forderung im Sinne eines hypothetischen Imperativs vermuten.

(2) Bei der Erläuterung der Goldenen Regel stützt sich Z. zu sehr auf die zweifellos historisch interessante und materialreiche Arbeit von A. Dihle. Leider setzt dieser die Goldene Regel fälschlicherweise mit dem *ius talionis* gleich; darauf wäre deutlich hinzuweisen und einige Thesen von Dihle wären entsprechend zu korrigieren.

Salzburg Werner Wolbert

Allgemeines / Festschriften

Finke, Anne-Kathrin: **Karl Barth in Großbritannien.** Rezeption und Wirkungsgeschichte. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. XIV, 354 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-7887-1521-9

Die Berliner Diss. (Kirchliche Hochschule Berlin-Zehlendorf, bei Christof Gestrich) stellt sich einer doppelten Aufgabe. Sie untersucht die *Rezeption und Wirkungsgeschichte der Barthschen Theologie in Großbritannien* und möchte damit zugleich einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von (protestantisch) deutscher und englischer/schottischer Theologie liefern. Anne-Kathrin Finke geht mithin von der Annahme aus, daß die Rezeption der Barthschen Theologie in Großbritannien eine Indikatorfunktion für das Verhältnis dieser beiden theologischen Traditionsräume zueinander besitzt.

Unabhängig von diesem weitergespannten Interesse leuchtet unmittelbar ein, daß eine differenzierte Aufarbeitung der Rezeption der Barthschen Theologie gerade in Großbritannien ein spannendes Unternehmen sein kann. Aus zwei Gründen. Zum einen sind in Großbritannien die spezifisch deutschen Entstehungs-, Ausbreitungs- und Wirkungsbedingungen der Barthschen Theologie – das umfassende Krisenbewußtsein der Nachkriegszeit des ersten Weltkriegs, der Kirchenkampf – so nicht gegeben. Zum anderen ist Großbritannien in kirchlich-theologischer Hinsicht bekanntlich in sich selbst eine spezifisch heterogene Größe: die anglikanische Hochkirche Englands und die Reformierte Kirche Schottlands mit ihrer kongregationalistischen Tradition dürften von den volkskirchlichen Mittellagen des deutschen Protestantismus nach entgegengesetzten Seiten ungefähr gleich weit entfernt sein. Kreuzt man diese beiden Kriterien, dann erhält man reizvolle Möglichkeiten, zeitgeschichtliche Plausibilitäten einer Theologie unter Inkulturationsbedingungen zu studieren, die durch relativ genau umreißbare, partielle Faktorenabstraktionen gekennzeichnet sind. Solche systematische Perspektiven überläßt Vf.in allerdings – in kluger Einsicht in deren methodologische Schwierigkeiten – dem Leser. Sie hält sich statt dessen an das feste Geländer einer chronologischen Ordnung, worin sie sich zugleich von dem typologisierenden Verfahren R. H. Roberts' (in: Sykes, S. W. [ed.], Karl Barth: Centenary Essays, Cambridge 1989, 115–171). abgrenzt (11ff). Die Eckdaten der Chronologie sind mit einer Ausnahme (1936: Erstübersetzung von KD I/1) alle der äußeren Zeitgeschichte entnommen. Diese vorsichtige Einteilung hat den Vorteil, daß die Darstellung vielfältige Informationsbedürfnisse zu befriedigen vermag ohne Deutungen vorschnell festzulegen. Von demselben Interesse dürfte die insgesamt eher zurückhaltend differenzierte Kriteriologie geleitet sein, die bei der Analyse der einzelnen Autoren verwendet wird. Als systematisches Fundamentalkriterium fungiert die Frage, ob und inwiefern die angezogenen Autoren „offen für Barth" (vgl. 99, 107, 115, 138, 144, 161, 165) oder ihm gegenüber eher „kritisch" (vgl. 116, 197) eingestellt sind.

Dem der Rezeption Barths gewidmeten Kernteil ihrer Untersuchung stellt Vf.in einen knappen theologiegeschichtlichen Überblick voran, der von der *Entwicklung der britischen Theologie von 1830 bis 1930* als der Zeit „vor dem Bekanntwerden Barths" (23) handelt. Im Rahmen dieser Vorgeschichte widmet sie besondere Aufmerksamkeit dem Kongregationalisten P. T. Forsyth, den sie aufgrund seiner Liberalismuskritik, seiner Hermeneutik und theozentrischen Dogmatik als „Vorläufer Barths" deutet.

Die von 1924 bis 1936 reichende erste, frühe Phase der britischen Barthrezeption sei durch das Bemühen der Autoren gekennzeichnet, das Phänomen der *„theology of crisis"* den Briten aus der in Deutschland herrschenden katastrophischen Zeitstimmung heraus verständlich zu machen. Entsprechend seien die meisten Beurteilungen der Barthschen Theologie auf den Tenor gestimmt, daß es sich bei Barth und den anderen dialektischen Theologen um „a passing phase of post-war neurosis" (105) handle. Inhaltlich dominiere bei dem Gros aller britischen Reaktionen (unbeschadet ihrer englischen bzw. schottischen Herkunft!, vgl. 100, 142) eine kritisch-ablehnende Haltung gegenüber den scharfen Antithesen und Paradoxien des frühen Barth. Entgegen ihrem Anspruch, gegenüber den abstrakten innerwissenschaftlichen Problembeschreibungen der liberalen Väter das praktische Problem der Predigtnot und mithin ‚die Bibel' zum Ausgangspunkt des theologischen Denkens zu machen, sei die *dialektische Theologie* von den Briten überwiegend ihrerseits als „unevangelisch, zu abstrakt und zu wenig gehaltvoll in ihren positiven Aussagen kritisiert" (99, vgl. 98) worden. Der dominante Kritikpunkt der britischen Rezeption Barths insgesamt und während aller ihrer Phasen sei die Abwertung bzw. Ausscheidung der natürlichen Theologie bei Barth.

In den frühen dreißiger Jahren macht Vf.in erstmals Ansätze einer „differenziertere(n) theologische(n) Auseinandersetzung" (107) mit Barth bzw. positivere Wertungen der dialektischen Theologie aus. In der Perspektive insbesondere jüngerer britischer Theologen werde nun aus der *„Theology of Crisis"* die *„Theology of the Word"* (109). Der so signalisierte Einschätzungswandel verdankt sich offenbar weniger genaueren Studien der dialektischen Theologie, denn die inneren Differenzen der zu diesem Zeitpunkt schon auseinanderfallenden Gruppe (ehemals) dialektischer Theologen bleiben den meisten Briten verborgen (110–114, 152). Und er ist zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht bedingt durch die Rezeption des Übergangs Barths von der dialektischen zur analogischen Phase seines Denkens. Denn diese Veränderung kommt der Mehrzahl der britischen Barth-Rezipienten erst mit der Übersetzung von KD I/1 (1936 durch den Schotten G. T. Thomsen) zu Bewußtsein. Die Einstellungsveränderung hängt offenbar eher mit Verschiebungen des intellektuellen Klimas innerhalb der britischen Theologie dieser Zeit zusammen (vgl. 142). Zunehmend beginnen sich auch hier insbesondere bei jüngeren Theologen (aber nicht nur bei diesen, vgl. H. R. Mackintosh, 135ff) Interessen durchzusetzen, die antiliberal gestimmt auf Durchsetzung von Autoritätsstrukturen (145), auf Separierung von Kirche und Welt/Wissenschaft und auf eine diesen Absichten dienende Etablierung einer neuen/alten *„biblical theology"* (141) hinarbeiten.

Mit der Übersetzung von KD I/1 intensiviere sich dieser allgemeine Prozeß einer Verkirchlichung der Barthrezeption in Großbritannien. Aus dem Extremisten Barth (145) werde für britische Theologen nun der *„ordinary theologian"* (145, 187, 219). Unbeschadet dieser allgemeinen Tendenz macht Vf.in jetzt erstmals starke Unterschiede zwischen den einzelnen Kirchen und ihren Theologien innerhalb Großbritanniens (in bezug auf ihre Barthrezeption) aus. Während die ganz überwiegende Mehrzahl der *anglikanischen Theologen* in kritischer Distanz zu Barth verharre (145), habe die *freikirchliche Theologie* Englands und besonders die *schottische Theologie* um die Mitte der dreißiger Jahre begonnen, „sich mehr und mehr dem Einfluß Barths zu öffnen" (144). Vehikel dieses Verkirchlichungsprozesses der schottischen Theologie ist die Orientierung an der reformatorischen Theologie genuin reformierter Provenienz. Durch mehrere Vortragsreisen, die Barth Ende der dreißiger Jahre nach Schottland unternommen hat, habe er selbst diese Entwicklung gefördert (148–151).

Diese Reisen stehen allerdings bereits in einem Funktionskontext ganz anderer und potentiell gegenläufiger Art. Mitte/Ende der dreißiger Jahre beginnt bekanntlich eine Phase in Barths Denken und Wirken, die durch eine dezidierte ‚Welt'-Zuwendung, näherhin durch sein entschlossenes und europaweites Engagement gegen die nationalsozialistische Politik gekennzeichnet ist. In Großbritannien erwies sich allerdings die in der Barmer Theologischen Erklärung fixierte und von Barth in spezifischer Weise – nämlich im Sinne der Frontstellung von Offenbarungs- und natürlicher Theologie – interpretierte theologische Begründungslinie des politischen Widerstands durchaus als kontraproduktiv. Sosehr die Briten Barths Widerstand gegen den Nationalsozialismus schätzten (172f), sowenig teilte man „die grundlegende Überzeugung, daß der Angriff auf die christliche Gewissensfreiheit und auf die Substanz der Kirche durch die Nationalsozialisten mit der Zurückweisung jeder natürlichen Theologie bekämpft werden müßte" (157, vgl. 159, 168, 171–173). Dies gilt in jeweils unterschiedlicher Weise auch für die beiden in diesem Zusammenhang entscheidenden britischen Theologen, für *G. Bell* (162ff) und *W. Temple* (165ff).

In den ersten beiden Jahrzehnten der Nachkriegszeit hätten sich die mit den dreißiger Jahren beginnenden Tendenzen der Barthrezeption in Großbritannien weiter fortgesetzt. Bedingt durch den nunmehr dominierenden Einfluß einer *antiliberalen „biblical theology"* (besonders E. C. Hoskyns) und die hinzugekommenen *Erfahrungen des Kirchenkampfes* sei das theologische Klima für Barth in Großbritannien (ähnlich wie in Deutschland) nicht ungünstig gewesen (220). Allerdings hätten sich in diesem Zeitraum auch die kardinalen Unterschiede zwischen der anglikanischen und der schottischen Barthrezeption weiter verstärkt. Hätten die Anglikaner weiterhin „jede Theologie an ihrer Stellung zur ratio, zur kirchlichen Tradition und zur praktischen Frömmigkeit" (184, vgl. 220) beurteilt und mithin den *Barthianismus* nach wie vor – von einigen Ausnahmen abgesehen (G. W. Bromiley, W. A. Whitehouse, 191f) – tendenziell abgelehnt, so daß die Beschäftigung mit Barth zunehmend zu einem Unternehmen von Spezialisten geworden sei (207), so hätten sich in Schottland die barthfreundlichen Tendenzen weiter verstärkt, wenngleich auch dort eine kritische Barth-Rezeption (D. M. Baillie, J. Baillie, 197ff) nie verstummt sei. Entscheidenden Einfluß auf die schottische und insgesamt auf die britische Barthrezeption nach dem Krieg habe T. F. Torrance (184, 189f, 221–245) ausgeübt.

Torrances Barthianismus habe sich in einer Vielzahl von britischen, besonders schottischen Arbeiten über Barth niedergeschlagen, zugleich sei eine Fokussierung des Interesses auf ganz bestimmte Themen unverkennbar. Von Torrance seien die Weichen zugunsten einer Konzentration auf die schöpfungs- und inkarnationstheologischen und besonders die wissenschaftstheoretischen Implikationen der Barthschen Theologie gestellt worden. Zudem habe Torrance das *wissenschaftstheoretische Programm Barths* in einer sehr bestimmten Weise, nämlich als Grundlegung einer „unabhängigen, positiven und exakten Wissenschaft" (222) interpretiert. Torrance habe Barth mithin insbesondere auf das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie hin – positiv (!) – ausgelegt (226). Den prägenden Einfluß von T. F. Torrance auf das britische Barth-Bild seit dem Krieg veranschlagt Vf.in sehr hoch: „Bis heute gilt, daß es die wenig umstrittene Barth-Interpretation von Torrance ist, mit der sich Befürworter und Kritiker Barths in der angelsächsischen Theologie auseinanderzusetzen haben" (245).

Nachdem das Interesse der britischen Theologie an Barth in den zehn Jahren nach seinem Tod allgemein abgeklungen sei (255), lebe es seit der Wende zu den achtziger Jahren spürbar wieder auf. Bedingt vielleicht durch den nachlassenden Einfluß von Torrance komme es jetzt zu produktiven Auseinandersetzungen mit Barth, die vor allem von jüngeren Theologen geführt werden. Als Belege für solche fruchtbaren Anknüpfungen nennt Vf.in S. W. Sykes' „Eintreten für einen theologischen Pluralismus" (258), C. E. Guntons „Suche nach einer trinitarischen Ontologie" (261) und D. F. Fords Programm einer „narrative(n) Theologie" (267) im Ausgang von Barth und H. Frei. Vertreter einer tendenziell kritischen Auseinandersetzung mit Barth seien gegenwärtig namentlich R. H. Roberts (270), der Barth eines hegelianisierenden Pseudorealismus mit totalitaristischen Tendenzen zeihe (273) und A. McGrath, der diesem nicht unähnlich Rudimente aufklärerischen Denkens bei Barth für dessen mangelhaften Realismus in der Versöhnungslehre verantwortlich mache (275ff).

Das selbstgesteckte Ziel, die „Vielfältigkeit in der britischen Auseinandersetzung mit Barth in den etwa sieben Jahrzehnten seiner Rezeption zu beschreiben" (295), erreicht die Untersuchung von F. auf eindrucksvolle Weise. Die Arbeit beeindruckt nicht zuletzt durch ihren Materialreichtum, der dem in den internen Differenziertheiten britischer Theologie nicht so kundigen deutschsprachigen Leser viele interessante Neuigkeiten bietet und darin über die typisierende Studie von R. H. Roberts weit hinausgeht. Außerdem überzeugt die Fähigkeit der Vf.in, mit sicheren Strichen Positionen und teilweise verwinkelte Debattenlagen in geradezu britischer Klarheit und Nüchternheit nachzuzeichnen.

Wer eindringliche, differenzierte systematische Auseinandersetzungen mit der Theologie Karl Barths erwartet, bzw. Referate über solche Auseinandersetzungen, wird von wenigen Passagen abgesehen, eher enttäuscht. Kennern der deutschsprachigen Barthdiskussion könnte sich der Eindruck aufdrängen, daß die britische Barthrezeption insgesamt – außer dem einflußreichen T. F. Torrance und den allerjüngsten Barthrezipienten in den achtziger Jahren – nicht allzu vieles hervorgebracht hat, was sie zum Schaden einer *systematischen* Auseinandersetzung mit Barth bisher übersehen hätten. Wenn der Eindruck verallgemeinerungsfähig ist, dann könnte nur ein ähnlich gut wie die Vf.in informierter Insider entscheiden, ob jener Eindruck der Sache oder ihrer Darstellung anzulasten ist. Sollte er auf Konto der Darstellung gehen, dann wäre Vf.in mit der Replik im Recht, eine historische Untersuchung dieses Umfangs müsse notgedrungen zu Lasten der Verarbeitungstiefe der einzelnen Positionen gehen. Überdies hat sie sich eher Problembeschreibungen als der Nachzeichnung von Problemlösungen zu widmen. Das ist sicherlich zuzugeben. Gleichwohl wäre zu fragen, ob Vf.in auf der Ebene der Problembeschreibung, mithin ihres kriteriologischen Instrumentariums nicht ein wenig zu vorsichtig verfahren ist. Das Generalkriterium der gegebenen oder nicht gegebenen „Offenheit für Barth" sagt zu wenig aus über die jeweilige Perspektive der Aneignung oder Ablehnung Barths. Dem entspricht, daß die analytische Leitkategorie der *„natürlichen Theologie"* – gebraucht im Unterschied zu einer *Offenbarungstheologie* im Sinne Barths und insofern tendenziell abwertend gemeint – gegenüber der Vielzahl der Interessen und Probleme, die sich unter dieser Titulatur versammeln allzu pauschal ist. Gerade die einzelnen Gründe für gegebene oder insbesondere (!) für mangelnde „Offenheit der britischen Theologie gegenüber Barth" zu erfahren, sie differenziert zu bekommen etwa nach kirchenpolitischen, frömmigkeitspraktischen, epistemologischen oder dogmatischen Hintergründen, bleibt nicht

zuletzt im Hinblick auf den Stand der systematischen Barthforschung hierzulande Desiderat.

Auch in *historischer* Sicht dürften die Bücher über die britische Barthforschung nach der hier vorgelegten, sicherlich grundlegenden Untersuchung noch nicht geschlossen sein. Löste man sich von einer Betrachtungsweise, die die Barthsche Theologie gleichsam als fixen Operator handhabt, dann wäre der Blick frei, um nach der theologischen und theologiepolitischen Funktion der jeweiligen Barthrezeption zu fragen. Diese *Funktion* dürfte, was häufig anklingt, mit dem Verhältnis der britischen Theologie zur Moderne zusammenhängen. Barth ist ein (aber nicht das einzige) Vehikel einer kritischen (oder intentional metakritischen) Auseinandersetzung mit der theologischen Moderne. Das wird gerade in den jüngsten Bartharbeiten der achtziger Jahre deutlich. Damit wäre dann auch eine entscheidende Vergleichsebene benannt, die die deutschsprachige und die angelsächsische Barthforschung aufeinander beziehbar macht.

Erst vor einem solchen historisch-systematischen Horizont dürften ferner weitergespannte Fragen nach dem Verhältnis von britischer und deutscher Theologie bzw. den entsprechenden kulturellen Hintergründen sinnvoll zu stellen und zu beantworten sein. Eine interkontextuelle Theologie, auf die die hier vorgelegte Studie hinzuarbeiten scheint, hat in der Tat eine wichtige Voraussetzung in *interkontextuellen Rezeptionenvergleichen*, für die im 20. Jh. Karl Barth die an Erhellungskraft kaum überbietbare Bezugsgröße darstellen dürfte.

London Georg Pfleiderer

Meis, Anneliese: **(I) El Rostro Amado.** Aproximaciones a la antropología teológica; **(II) El Rostro Espendoroso; (III) El Rostro Velado.** Una búsqueda inconclusa. Presentación por Salvattori Coppala. – Santiago de Chile: Comala-Ediciones 1994/95. (I) 347 S. ISBN 956-7293-06-6 / (II) 306 S. ISBN 956-7369-13-1 / (III) 304 S. ISBN 956-2793-08-2

Anneliese Meis SSpS, Prof.in an der Theol. Fak. der Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile), ist in der patristischen Forschung durch zwei dogmengeschichtliche Monographien hervorgetreten (*La fórmula de fe ‚Creo en el Espíritu Santo' en el siglo II*, 1980 und: *El problema del mal en Orígenes*, 1988). Die hier vorgelegte Trilogie umfaßt insgesamt 62 Aufsätze bzw. kürzere Abhandlungen, die aus den Erfordernissen einer zwanzigjährigen Universitätsdozentur erwachsen sind und „Annäherungen an die theologische Anthropologie" darstellen („*Aproximaciones a la antropología teológica*", so der Untertitel von Bd I; Bd II hat keinen Untertitel; Bd III ist mit „*Una búsqueda inconclusa*" untertitelt).

Mit dem „*rostro*"-(= „Antlitz"-)Motiv ist auf das ntl. πρόσωπον angespielt und ein zwischenmenschliches Sich-in-die-Augen-Schauen gemeint, das zu individueller Selbst-Findung notwendig ist: Ein Kleinkind z. B. „bedarf des Lächelns der Mutter, um entdekken zu können, wer es ist" (III, 283). M. setzt ihre theologische Anthropologie also in der *personalen* Ebene an, wohl wissend, wie schwer sich dieser Ansatz formulieren und erfassen läßt. „Der Mensch ist", erläutert sie, „Person, ohne dies im Vollsinne zu sein; denn ‚Person' ist keine Sache, sondern ein Offensein" (I, 7: „El hombre es persona, sin serlo plenamente, ya que ‚persona' no es cosa, sino apertura").

Was dieses „Offensein" methodisch impliziert, zeigt sich in der vielgestaltigen Fülle der Themen, welche in der vorliegenden Trilogie aufgegriffen und bearbeitet werden. M. zeigt hierbei, daß die historisch-philologische Akkuratesse, die für ihre Arbeitsweise kennzeichnend ist, für sie nicht zum Selbstzweck wird, sondern ein solides Medium darstellt, das es ermöglicht, vormalige Positionen theologischer Anthropologie adäquat zu rekonstruieren, um sie so zu wirksamen Elementen des derzeitigen interpersonalen Diskurses werden zu lassen. M. sieht sich vor allem von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner beeinflußt und hat dem Vergleich der beiden eine eigene Studie gewidmet (III, 40–62; Balthasars theologische Methode charakterisiert sie eigens in I, 20–58).

Wie in Balthasars Schriften so ist auch in M.s dreibdiger Aufsatzsammlung weniger ein großbogiger Entwurf als vielmehr die prägnante Einzelskizze aufzufinden: Anders gesagt: Die „Herrlichkeit" menschlicher Selbstvergewisserungsversuche wird von M. in einem bunten Ensemble ideengeschichtlicher Miniaturen dargeboten. Deren systematische Leitfragen weisen – von verschiedenen Richtungen her – auf das eine zentrale Problem: Was ist der Mensch? und: Wie kann dessen Bezug zum Absolut-Göttlichen verstanden werden? So behandelt M. „*Die Gotteserkenntnis als menschliche Möglichkeit nach Irenäus v. Lyon*" (I, 61–74); „*Das Gottesproblem bei Tertullian*" (I, 75–84); „*Die überströmende Gnade. Annäherungen an die Mensch-Gott-Beziehung nach Origenes*" (I, 191–204); „*Freiheit als Gnade in Ausgustinus, De spiritu et littera*" (I, 222–238), „*Patristisch-pastorale Theologie nach Origenes' Kommentar zum Hohenlied und Augustinus' Doctrina christiana*" (II, 172–189); „*Eschatologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin*" (III, 184–197) usw.

M. bringt eine „feministische" Nuance ins Spiel („*Die Frau in der Bibel*" [I, 285–289]; „*Das Weibliche in Gregor von Nyssas Canticum-Kommentar*" [I, 290–301]; „*Maria, die Frau*" [I, 302–317]; „*Das Weibliche und die Berufung*" [III, 251–270]; sie setzt sich auch mit dem derzeitigen Postmodernismus auseinander („*Pluralität in der Theologie*" [III, 15–39]; „*Pluralismus und Zusammenleben*" [III, 63–65]). Sehr anregend ist in diesem Zusammenhang die von P. Zañartu übernommene These, daß „der Pluralismus in der Trinität fundiert ist" (III, 63: „El pluralismo está fundado en la Trinidad"). In dieser These ist, soweit ich sehe, der „Schlüssel" enthalten, durch welchen die im postmodernen Pluralismus implizierte Orientierungsnot „aufgeschlossen" und durch Integration der positiven Momente, die im pluralistischen Konzept (wie auch in dessen Gegenextrem: im Monismus) enthalten sind, auch überwunden werden kann.[1]

Ein besonderes Gewicht legt M. tatsächlich auch auf das Trinitarische, welches sie als „Mysterium der pluralen Einheit" umschreibt (II, 49: „misterio de la unidad plural") und welches sie in pneumatologischer Akzentuierung auszulegen versucht („*Der Hl. Geist im Glaubensbekenntnis des 2. Jh.s*" [II, 78–87]; „*Warum wird der Hl. Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes genannt?*" [III, 201–206]; „*Theologie des Geistes und der Mission*" [III, 222–231]; „*Der Drei-eine Gott im katholischen Katechismus*" [II, 128–145]).

Wenn man sich vergegenwärtigt mit welcher Ängstlichkeit (und häufig auch: mit welcher Ignoranz) viele der „aufgeklärten" europäischen Theologen das Trinitätsproblem behandeln, so ist es geradezu erfrischend, bei ihrer lateinamerikanischen Kollegin zu beobachten, wie sie „das zentrale Mysterium des christlichen Glaubens und Lebens" (II, 145: „el misterio central de la fe y de la vida cristiana") zum Ferment ihres Denkens werden läßt. In ihren z. T. hochsensiblen Ausführungen klingt und schwingt etwas von jenem Enthusiasmus mit, der in der Einsicht gewonnen wird, daß dasjenige, was äußerlich verschieden und vielleicht sogar unversöhnlich erscheint, von seinem Seinssinn her auf Harmonie angelegt ist.

M. demonstriert diese ontische Harmonie am Gegensatz von Mann und Frau (bzw. Mutter und Vater). Damit ist – vor allem wenn man hier den lebendigen Wechseltausch des personalen Sich-Gebens und –Nehmens in die Überlegung einbezieht – eine bemerkenswert konkrete Trinitätsanalogie vorgegeben: „Der Mensch ist Mann und Frau und ihre wechselseitige Liebe dehnt sich in die Familie hinein aus. Die Familie ist Schöpfungs-Abbild; sie ist vieleinheitlich" (III, 63: „El hombre es varón y mujer, y el amor mutuo se expande en familia. La familia, imagen de la creacion, es una y plural"). Die Aussagekraft dieser Analogisierung wird freilich wieder etwas zurückgenommen, wenn M. von Gregor von Nyssa die Auffassung rezipiert, daß „Gott *weder* Vater *noch* Mutter ist", und dazu erläutert, daß es „in ihm [in Gott] kein Geschlecht gibt, *weil* er über dem Sein [„encima del ser"] ist" (I, 29 [Hervorhebung E. S.]; vgl. auch III, 255). Um die Geschlechter-Analogie ontologisch zu vertiefen, müßte m. E. das obige „Weder / Noch" zu einem „Sowohl / Als auch" überhöht werden: Gott ist *als* Seinsgrund („*actualitas omnium actuum*") auf unbegrenzte Weise *sowohl* „Vater" *als auch* „Mutter". D. h.: Das Positive, das beim menschlichen Vater bzw. Mann und bei der menschlichen Mutter bzw. Frau wie auch in deren Komplementarität unter Raum-Zeit-Bedingungen erfahren werden kann, ist in Gott auf eminente Weise vorausenthalten (sie wie im reinweißen Licht z. B. auf überfarbliche Weise alle sichtbaren Farben vorausenthalten sind).

M. spricht zwar von einem „trinitarischen Seins-Rhythmus" („ritmo trinitario del ser"), welcher alles Seiende durchdringe (II, 249 und III, 257). Doch ist in ihren Ausführungen eine genauere Analyse des Vollzug-Gefüges, das diesen elementaren Rhythmus von innen heraus konstituiert, nicht zu finden. Jenes Vollzugs-Gefüge wurde traditionellerweise als (in-sistentes) *Eines*, (ek-sistentes) *Wahres* und (kon-sistentes) *Gutes* umschrieben. Diese *in-ek-kon*sistentielle Ganzheitsstruktur deutet M. nur verschwommen an, indem sie einmal von *Güte*, *Wahrheit* und *Schönheit* spricht (I, 9), ein andermal von *Schönheit*, *Gutem* und *Wahrheit* (III, 50). Die „perichoretische In-existenz" (III, 28: „in-existencia perijorética") dieser drei Momente hat sie zwar im Blick. Doch scheint sie dem nicht unerheblichen Problem einer konturierenden Ausgliederung dieser Momente nicht weiter nachgegangen zu sein. Dies wäre möglich gewesen, wenn sie – nach Einbezug des in-sistenten *Einen* – die *Schönheit* (welche sie offensichtlich von Balthasar her aufgenom-

[1] Der Rez. hat einen solchen Integrationsversuch modellhaft in der onto-triadischen Analyse von Tonalitätsstrukturen unternommen. Er kann hierbei die archetypischen Strukturen (senarischer Dreiklang, diatonische und chromatische Skala) als analogisches Geflecht und näherhin als dasjenige interpretieren, woran die Pluralität von Musikstilen und Musizierweisen partizipiert; vgl. hierzu seine 1995 erschienene Studie: „Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik"; vgl. hierzu die Besprechung von H. Beck, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 40 (1996), 192–205.

men hat) als Proportionsschönheit dem ek-sistenten *Wahren* und als spirative Schönheit dem kon-sistenten *Guten* zugeordnet hätte. Augustinische *Triaden* (wie *esse – nosse – velle, mens – notitia – amor, memoria – intellectus – voluntas* usw.) oder auch die sog. *Primordialitäten* (*potentia – sapientia – amor*) des Thomas Campanella könnten dafür weitreichende Anregungen geben. Durch eine im Erfahrungsfeld der menschlichen Bewußtseinsvollzüge gewonnene distinkt-kompositive Ausgliederung der transzendentalen Seins-Momente wäre es mit anderen Worten möglich, das ästhetisierende Verschweben, das M. selbst wahrnimmt, wenn sie von dem gesuchten Ur-Antlitz aussagt, daß es sich in nur „schwach skizzierten Konturen" (III, 283: „contornos tenuemente esbozados") präsentiere, konzeptionell zu überwinden. Der integrativ-ganzheitliche Impuls, der M.s originelle *Rostro-Trilogie* anfänglich durchwaltet, könnte von daher zu größerer Ausdrücklichkeit gebracht werden.

Bamberg Erwin Schadel

Papsttum und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hg. v. Joachim Dahlhaus / Armin Kohnle in Verbindung mit Jürgen Miethke / Folker E. Reichert / Eike Wolgast. – Köln / Wien: Böhlau 1995. XIII, 667 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 39), Ln DM 138,00 ISBN: 3–412–10894–4

Dem langjährigen Ordinarius für Mittlere und Neuere Geschichte an der Univ. Heidelberg haben einige seiner Kollegen und Schüler zum Abschied von der Lehrtätigkeit eine stattliche FS gewidmet, in der kirchengeschichtliche Themen stark berücksichtigt sind. H. Jakobs hat seine Gelehrtenlaufbahn mit zwei heute noch unentbehrlichen Werken zur hochmittelalterlichen Mönchsreform begonnen: „Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites", Köln 1961 (seine phil. Diss.) und „Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien", Köln 1968 (seine Habil.schrift). Beide Bücher verraten den Einfluß von Jakobs Lehrer Theodor Schieffer und – indirekt – von Kassius Hallinger. Später wandte er sich vor allem den Papsturkunden zu, was im Titel des Bdes anklingt.

Reinhard Schneider zählt *„Bischöfliche Thron- und Altarsetzungen"* aus dem Mittelalter auf (1–15), jenen Brauch, wonach es neben Bischofsthronen oder -stühlen transportable Thronsessel gab. Die päpstliche *Sedia gestatoria* (eigenartigerweise von S. nicht erwähnt) hat sich bis in die jüngste Gegenwart erhalten. Ursprung und Sinn dieses Brauches (ebenso wie jenes seltenen von Altarsetzungen) bleibt allerdings trotz ansprechender Vermutungen nach wie vor im Dunkeln.

Der Beitrag von Joachim Ehlers, *„Das früh- und hochmittelalterliche Sachsen als historische Landschaft"* (17–36) ist ein Plädoyer für eine vorsichtige, reflektierte Benutzung des Ausdrucks „historische Landschaft", bei dem man nicht schlicht von der Gegenwart ausgehen darf. Eine topographisch faßbare Großraumstruktur „Sachsen" gab es erst seit der karolingischen Kirchenorganisation, unter Einbeziehung von Teilen des einheimischen Adels. Unter den Ottonen wiederholte sich die Raumerfassung durch das Königtum und die Beteiligung wichtiger Adelsfamilien. Die Kaiserwürde führte jedoch zur Distanz zum sächsischen Raum und begünstigte die Umwandlung Sachsens in eine Adelslandschaft, wie dies schon unter Heinrich IV. der Fall war.

Bischof Pilgrim von Passau (971–991) ist als Urkundenfälscher berüchtigt. Egon Boshof, *„Das Schreiben der bayerischen Bischöfe an einen Papst Johannes – eine Fälschung Pilgrims?"* (37–67) nimmt zwei bischöfliche Schreiben unter die Lupe, die in der Nachbarschaft der Pilgrimfälschungen und in zwei Hss. des 12. Jh.s Passauer Ursprungs überliefert sind: einen Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg und seiner Suffragane an einen Papst Johannes (900 Juli) und den Brief des Erzbischofs Hatto von Mainz an einen ungenannten Papst (900 Febr.)[1]. Beide sind nach B. sehr wahrscheinlich Fälschungen Pilgrims, um die von ihm geplante Passauer Mission in Ungarn geschichtlich mit einer (unzutreffenden) Darstellung der Rolle Passaus in der Mährenmission zu untermauern.

Der Beitrag von Johannes Fried, *„Prolepsis oder Tod? Methodische und andere Bemerkungen zur Konradiner-Genealogie im 10. und frühen 11. Jh."* (69–119) ist, ausgehend vom Hammersteiner Eheprozeß (um 1023), eine scharfsinnige Erörterung der Maßstäbe genealogischen Erinnerns im Hochmittelalter, dies in steter Auseinandersetzung mit E. Hlawitschka. Die von Isidor von Sevilla präsentierten und vom „Dekret" Burchards von Worms verbreiteten Verwandtschaftsschemata mußten grundsätzlich zweimal abgefragt werden: nach dem Agnatenteil und dem Kognatenteil, mit dem Ziel, eventuelle eheverhindernde Verwandtschaften zu entdeken. Diese *„arbores consanguinitatis"* waren keine Genealogien in unserem Sinne. Das Ganze hat Folgerungen für den Stammbaum der Konradiner, den F. mit D. C. Jackman anders sieht als die bisherige Forschung, und den er S. 118f neu ordnet. Stefan Weinfurter, *„Der Anspruch Heinrichs II. auf die Königsherrschaft 1002"* (121–134) zeigt den Zusammenhang zwischen der Königsidee Heinrichs II. und dem Mainzer Krönungsordo auf.

Rudolf Schieffer, *„Die ältesten Papsturkunden für deutsche Domkapitel"* (135–155) trägt vergleichend die Papsturkunden speziell für Domkapitel des deutschen Regnums bis zum Ende des alexandrinischen Schismas zusammen. Die frühesten Zeugnisse stammen aus der Heimat Leos IX. und privilegieren Domkapitel in Verdun und Toul. Nach einer langen Pause setzen solche Papsturkunden erst wieder in der ersten Hälfte des 12. Jh.s ein; bedeutsam sind vor allem die für das Salzburger Domkapitel, das Erzbischofs Konrad I. in ein Augustinerchorherrenstift umzuwandeln sich bemühte. Eine neue Welle päpstlicher Privilegien ist nach dem Frieden von Venedig und dem III. Laterankonzil 1179 zu beobachten. S. 154f ediert S. erstmals die Papsturkunde Innocenz' II. für das Domkapitel von Toul vom 21. Dez. 1140 (JL 8114).

Friedrich v. Lothringen, Abt von Montecassino, als Papst Stephan IX. (1057–58), begann seine Laufbahn als Kanoniker an der Lütticher Kathedrale und scheint kurz auch das Stift St. Alban in Namur geleitet zu haben. Wolfgang Peters, *„Papst Stephan IX. und die Lütticher Kirche"* (157–175) zählt auf, was der Papst der Lütticher Kirche an Reliquien und liturgischen Vorrechten (Superhumerale für die Bischöfe) verlieh.

Joachim Dahlhaus, *„Zu den Gesta episcoporum Tullensium"* (177–194) setzt sich mit der hsl. Überlieferung (fünf Hss.) und der Textkritik der Bischofsgeschichte von Toul auseinander. Die Gesta, wohl durch Papst Leo IX. veranlaßt, können in die Jahre 1049 / 50 datiert werden, als die Bistumsgeschichtsschreibung in mehreren lothringischen Diözesen florierte.

Der einzige Beitrag der FS, der an die reformgeschichtlichen Forschungen Jakobs anknüpft, ist der Aufsatz von Hansmartin Schwarzmaier, *„Die Klostergründungen von Gottesaue und Odenheim und das Hirsauer Formular"* (195–225). Über die Anfänge der Benediktinerklöster Gottesaue (heute zu Karlsruhe) und Odenheim (bei Bruchsal) weiß man fast nichts, die jeweils älteste Königsurkunde Heinrichs V. (16. August 1110 bzw. 5. März 1122) folgt aber dem Hirsauer Formular. Beide Gründungen fallen in eine Periode der pragmatischen Aussöhnung Hirsaus mit dem Bistum Speyer bzw. dem Kaiser. Da konnte das Hirsauer Formular dem klostergründenden Adel und den weniger anspruchsvoll gewordenen Hirsauern als brauchbare Kompromißformel dienen.

Odilo Engels, *„Die kaiserliche Grablegung im Speyerer Dom und die Staufer"* (227–254) fragt nach der politischen Bedeutung kaiserlicher Grablegen. In der Salierzeit bis weit in die Stauferzeit hinein gab es keine klare „Grabpolitik" der Herrscher. Das änderte sich erst mit Friedrich II., und zwar zuerst in Sizilien, wo die königliche Grablege im Dom zu Palermo zum Symbol des sizilischen Königtums wird. In Deutschland vollzieht Friedrich 1213 diesen Schritt: die Kaisergräber in Speyer bekommen einen überpersonalen Sinn als Sichtbarmachung des Kaisertums.

Leider gibt es immer noch keine moderne Edition des wichtigsten biblischen Hilfsmittels im Mittelalter, der *Glossa ordinaria*. Wolfgang Petke, *„Eine frühe Hs. der ‚Glossa ordinaria' und das Skriptorium des Augustiner-Chorherrenstifts Riechenberg bei Goslar"* (255–296) untersucht die zwei Teile der *Glossa ordinaria* enthaltende Kasseler Hs. 2 theol. 6 aus dem 12. Jh. und kann sie als Codices aus dem sonst unbekannten Riechenberger Skriptorium nachweisen, an dem auch Urkundenschreiber tätig waren.

In gewohnter Präzision und Umsicht geht Ludwig Falkenstein einem kleinen Ausschnitt aus dem Leben Papst Eugens III. nach: *„Zur Konsekration des Hauptaltares in der Kathedrale von Châlons-sur-Marne durch Eugen III. am 26. Oktober 1147"* (297–328). S. 325–327 ediert er einen zwar schon seit 1660 bekannten, doch noch nie vollständig und fehlerfrei veröffentlichten zeitgenössischen Bericht über die Altarkonsekration.

Mit Eugen III. beschäftigt sich auch Rudolf Hiestand, *„Von Troyes – oder Trier? – nach Reims. Zur Generalsynode Eugens III. im Frühjahr 1148"* (329–348). Trier als Konzilsort ist nur durch einen Editionsfehler in die wissenschaftl. Diskussion gekommen. Richtig muß es heißen: Troyes (*Trecas*, nicht *Treverim*). Zwar hat der Papst den Winter in Trier verbracht, doch die Synode, die ursprünglich in Troyes stattfinden sollte, wurde durch den französischen Reichsverweser Abt Suger von St-Denis nach Reims „umgeleitet".

Dietrich Lohrmann, *„Präskription und Postliminium unter Papst Alexander III."* (349–359) behandelt einen Rechtsstreit aus dem Bistum Besançon zwischen der Abtei Balerne OCist und den Regularkanonikern von St.Paul (Besançon) um Besitzrechte, die Balerne nach 40 Jahren wiederhaben wollte. Trotz der Verjährung (Präskription) gelang dies durch den Trick des *ius postliminii*: Balerne argumentierte, es sei durch das Schisma gehindert worden, rechtzeitig Klage einzureichen.

Hugo Stehkämper zeichnet in seinem Aufsatz *„Die Stadt Köln und die Päpste Innozenz III. bis Innozenz IV."* (361–400) das letzte halbe Jh. Stauferzeit aus Kölner Blickwinkel nach. Insgesamt sechs Schreiben hat Innocenz III. an die Stadt Köln gerichtet, aber nur die Papsturkunde vom 23. Dez. 1205, eine Rechtsgarantie für die Stadt und das Domkapitel gegenüber dem erzbischöflichen Stadtherrn, haben die Kölner im Original aufbewahrt. Damit waren die Spannungen zwischen den Bürgern und dem Erzbischof keineswegs beigelegt, doch haben die Päpste schließlich die Stadt Köln als eigenständiges Gebilde außerhalb der weltlichen Herrschaft der Erzbischöfe bestätigt. Die Kölner sind mit päpstlicher Hilfe „mächtig vorangekommen" auf ihrem Weg in die Selbständigkeit.

Armin Wolf, *„Seit wann spricht man von Kurfürsten? Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung"* (401–435) ermittelt, daß das Wort „Kurfürsten" zuerst im Reichslandfrieden auftaucht, den König Albrecht am 16. November 1298 in Nürnberg erließ.

[1] Ed. H. Breßlau, in: Historische Aufsätze. FS K. Zeumer (1910), 22–30 (Theotmarbrief echt, Hattobrief unecht); Vgl. Germania Pontificia IV, 4, hg. v. H. Jakobs (1978), 71f (Hattobrief echt).

Jürgen Miethke, *„Die päpstliche Kurie des 14. Jh.s und die ‚Goldene Bulle' Kaiser Karls IV. von 1356"* (437–450) zeigt, daß es Karl IV. durch stillschweigende Ausklammerung des päpstlichen Anspruchs auf Approbation der Königswahl gelang, das Problem so zu entschärfen, daß es seit 1410 endgültig verschwand.

Folker E. Reichert, *„Köln und das Rheinland in Reisebeschreibungen des späten Mittelalters"* (451–471) untersucht Formen der Reise und Wahrnehmungen der Reisenden in den Rheinlanden zwischen Mainz und den Niederlanden.

Erich Meuthen, *„Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451 / 1452"* (473–502) verfolgt minutiös an Hand der Quellen alle ermittelbaren Stationen des Kardinals auf dieser wichtigen Legationsreise.

Wilhelm Janssen, *„Eine kurkölnische Gesandtschaft an die Kurie im Jahre 1455"* (503–518) untersucht und ediert (510–518) eine Instruktion des Kölner Erzbischofs Dietrich II. von Mörs für eine Gesandtschaft an Papst Calixt III. Erreicht hat er nichts: kein Papst sah Veranlassung, einem geistlichen Fürsten beim Ausbau der Landesherrschaft mehr zu helfen als einem weltlichen.

Einen politischen Prozeß gegen einen Juristen, der unschuldig in die familiären Querelen der Wittelsbacher verstrickt wurde und deswegen 1472 hingerichtet wurde, schildern Karl-Friedrich Krieger und Franz Fuchs, *„Der Prozeß gegen Heinrich Erlbach in Regensburg (1472). Reichsstädtische Justiz im Dienst landesherrlicher Macht- und Interessenpolitik"* (519–553).

Bischof Benno von Meißen (1066–1105 / 07) wurde 1523 vor allem auf Betreiben von Herzog Georg von Sachsen von Papst Hadrian VI. kanonisiert. Seine Gebeine wurden 1524 feierlich erhoben. Luther hatte dagegen heftig protestiert (WA 15, 183–198). Nach dem konfessionellen Umschwung wurde 1539 das Bennograb dem Erdboden gleichgemacht und die Reliquien 1576 nach München überführt: Armin Kohle, *„Zur Heiligsprechung des Bischofs Benno v. Meißen"* (555–572).

Elke Wolgast, *„Hochschule und Papsttum. Die Universität Heidelberg in der Zeit der Pfälzer Vorreformation 1517–1556"* (573–602) legt dar, daß die Univ. noch bis 1550 Kontakte zum Papsttum unterhielt, obgleich schon 1523 die Zisterzienser keinen ihrer Studenten mehr nach Heidelberg schickten wegen des Verdachts der lutherischen Häresie der Hochschule. Endgültig wurde die Univ. erst 1558 evangelisch.

Nach Volker Sellin, *„Der benutzte Vermittler Innozenz XI. und der pfälzische Erbstreit"* (603–618) ging es für Ludwig XIV. nur vordergründig um die Erbfolge in der Kurpfalz, in Wirklichkeit wollte er seine Gewinne von 1684 anerkannt haben. Papst Innocenz XI. sollte ihm dabei helfen. Aber die Zeit arbeitete gegen ihn. Als er auch noch seinen Einfluß auf Kurköln verlor, überfiel er 1688 die Kurpfalz und zerstörte dabei das Heidelberger Schloß.

Theo Kölzer ermittelt den frühesten Benutzer von *„Mabillons ‚De re diplomatica' in Deutschland: Johann Nikolaus Hert (1651–1710)"* (619–628), einen Gießener Rechtsprofessor.

Zum Schluß eine Hommage auf den Kulturphilosophen und Soziologen E. Rosenstock-Huessy: Hanna Vollrath, *„Ein universaler Blick auf Könige und Päpste des Mittelalters: Eugen Rosenstock-Huessys (1888–1973) Buch ‚Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen"* (629–657).

Erwähnt sei das *Schriftenverzeichnis* Hermann Jakobs (659–667).

Nicht alle Beiträge der FS fügen sich gut in das Gesamtthema ein, doch werden eine ganze Reihe von ihnen noch die Forschung beschäftigen.

Rom Pius Engelbert

Bibelwissenschaften / Exegese des AT und NT

Reventlow, Henning Graf: **Epochen der Bibelauslegung. Bd II:** Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. – München: C. H. Beck 1994. 324 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-34986-2

Im Unterschied zu den bekannten internationalen Werken über die mittelalterliche Schriftauslegung von H. de Lubac, Exégèse médiévale I–II (4 Bde, Paris 1959–64), und B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1984 (3. Aufl.) verstand der Bochumer evangelische Theologe Graf Reventlow seine Aufgabe nicht so, die Bibelauslegung des Mittelalters in den Überlieferungen der einzelnen Schulen und deren namhaften Repräsentanten zu beschreiben, die Glossen und Kommentare zu den einzelnen Büchern der Bibel zu untersuchen und in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext zu analysieren, vielmehr ging er vom Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie als *„sacra pagina"* bzw. *„s. scriptura"* aus und betrachtete die Theologie insgesamt als Schriftauslegung. Diese Inachtnahme der Schriftauslegung im Ganzen der scholastischen Theologie durfte aber die unterschiedlichen Lehrformen und Arbeitsgänge im Schulbetrieb der mittelalterlichen Universitäten und Studien nicht übersehen, sie bezog aber alle schulischen Anstrengungen auf das Verständnis der Hl. Schriften. Schrift und Theologie gehören zusammen im Unterschiedlichen und Umgreifend-Gemeinsamen. Diese Sicht ist ebenso geschichtlich interessant wie auch theologisch heute aktuell (v. a. in den ökumenischen Anstrengungen der Theologie). Die Theologie muß Schrift-Theologie sein, und um der Schrift willen muß sie ebenso textkritisch wie hermeneutisch sein.

Im Durchgang der Epochen der Bibelauslegung wird diese doppelte Anstrengung nachdrücklich bestätigt: Die berühmten *Ausleger der Spätantike* (*1. Kap.*, 9–104) – Theodor von Mopsvestia aus der antiochenischen Schule und Didymus der Blinde, Schüler des Origenes in der alexandrinischen Katechetenschule, die Lateiner, Hieronymus, Ambrosius von Mailand, Johannes Cassianus und Augustinus – haben in der Textarbeit und Auslegung das ganze antike Wissen der Rhetorik und der Philosophie (*artes liberales*) eingesetzt. Sie haben das Wort der Schrift im Geistesfleiß der Spiritualen, in der Gelehrsamkeit der Philosophen und in der Beflissenheit des kirchlichen Dienstes ausgelegt.

Die *„Mittler zwischen Antike und Mittelalter"* (*2. Kap.*, 105–145), Gregor der Große, Isidor von Sevilla, Beda der Angelsachse, Alkuin und Johannes Scotus (Eriugena) haben die mittelalterliche Tradition maßgebend bestimmt. Sie haben darin ihr gesamtes Bildungswissen des vielfachen Schriftsinnes, der VII *artes liberales*, der (boethianischen) Logik und der (aristotelischen) Dialektik investiert, um das (theol.) Wissen um Gottes Wort zu begründen und Gottes Wort dem menschlichen Wissen zu erkennen und zu verstehen zu geben.

Die monastische und die scholastische Schriftauslegung im 11.–13. Jh. (*3. Kap.*, 146–230) sind die doppelt-eine, nicht zweifache Gestalt der „klassischen" mittelalterlichen Theologie, wie sie von Peter Abälard und Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor und Joachim von Fiore, Thomas von Aquin und Bonaventura bezeugt wird. Glossen, Sentenzen und Kommentare, Quästionen, Disputationen und Summen kennzeichnen die Wege der Theologie, die im Miteinander von Textauslegung und begrifflicher Anstrengung vorankam. Konnte auch in der monastischen Schriftauslegung die Dialektik des Erkennens und Wissens zurücktreten, fehlen durfte sie nicht, sollte die Erkenntnis nicht unter dem Eindruck der Schauungen und Offenbarungen auf der Strecke bleiben. Joachim von Fiores Auslegung der Johannes-Apokalypse zeigte diese Gefahr. Die dialektisch geschulte Erklärung der Texte durfte aber den Geist der Meditation nicht auslöschen. Abälards Römerbrief-Auslegung ist dieser Gefahr nicht erlegen, war ihr aber ausgesetzt. Eine gültige Synthese dieser komplexen Schrifttheologie bezeugen Thomas von Aquin und Bonaventura, deren Leistung Vf. ausdrücklich würdigt (195–230). Des letzteren Vorträge zum Hexaemeron (Sechstage-Werk der Schöpfung) zeigen, wie Symbol- und Begriffssprache zusammengebracht werden können, um die biblische Schöpfungsgeschichte als Botschaft für das Weltgeschehen heute auszulegen. Die arbeitsteilige Einübung in die Lektüre der Sentenzenbücher und in die Hl. Schriften (nach der mittelalterlichen Studienordnung der Univ. Paris) ist kein Grund, Schrifttheologie und systematische Theologie aufzuspalten. Wer könnte mit dieser Feststellung dem gelehrten Vf. widersprechen!

Ein eigenes *4. Kap.* (231–258) ist den *jüdischen Auslegern der (atl.) Schriften* gewidmet, die bislang in der theologischen Geschichtsschreibung zu kurz kamen: Rabbi Schelomo Jizchaki (abgekürzt Raschi genannt) und Abraham ben Meir ibn Esra. Die Beziehung der christlichen Theologen zu den jüdischen Gelehrten, die im Zeitalter der Kreuzüge immer schwieriger geworden sind, war in zweifacher Hinsicht wichtig: sie schärfte das kritische Bewußtsein für die Bedeutung des Literalsinnes in der Auslegung und wies gleichzeitig die christlichen Theologen auf das Unterscheidende der jüdischen Überlieferung hin. Andreas von St. Viktor (12. Jh.) und Nikolaus von Lyra (13./14. Jh.) haben bei ihrer Arbeit die jüdische Auslegung (des AT) konsultiert.

Im *5. Kap.* (259–287) werden die beiden spätmittelalterlichen Exegeten *Nikolaus von Lyra und John Wyclif* vorgestellt. Des einen Option für die Literalexegese und des anderen Reformeifer waren gewiß epochemachend, zeigen aber zugleich die Grenzen der spätmittelalterlichen Exegese an. Die Literalauslegung, die sich nicht um die Sinnfülle der Schrift kümmert, und die unbekümmerte Anwendung der philosophischen Methode (des Nominalismus oder Realismus) sprengen gleichermaßen die Einheit der Theologie in der Spannung von Schrift und systematischer Reflexion.

Die Theologie ist formal und wesentlich *„sacra pagina"*. Die Einbindung der (systematischen und praktischen) Theologie in die Schriftauslegung sicherte der (systematischen) Theologie ihre Einheit und ihre Konsistenz. Der Einsatz des begrifflich-dialektischen Denkens schuf aber auch den verschiedenen Schulen, (geistlichen) Orden und Ortskirchen den Freiraum der theologischen Reflexion, der für das Wissen unverzichtbar ist. Dieser Freiraum in der tausendjährigen Geschichte der Theologie ist das weite Feld, das Graf Reventlow quellenkundig und literaturbeflissen bestellt hat. Dafür schulden wir ihm Dank und Anerkennung. Es bedarf keiner näheren Erklärung, daß der gelehrte und verdiente Vf. Auswahl treffen und sich Grenzen setzen mußte; dies bedeutet auch, er mußte ausgrenzen: Petrus Lombardus, Gilbert von Poitiers, (der nicht identisch ist mit dem Gilbertus Universalis S. 148), Stephan Langton, Hugo a S. Charo, Meister Eckhart. Diese Grenzziehung muß man respektieren. Innerhalb derselben eröffnet dieser zweite Bd *„Epochen der Bibelauslegung"* überraschende Perspektiven und Erkenntnisse, die unser Wissen um die mittelalterliche Theologie wesentlich erweitern.

Bochum Ludwig Hödl

Bieberstein, Klaus: **Lukian und Theodotion im Josuabuch.** Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Hirbet Qumrān. – München: Verlag, 1994. 107 S. (Biblische Notizen. Beihefte, 7), kart.

Dieses Werk ist ein Nebenprodukt einer im Wintersemester 1991/92 in Tübingen angenommenen Inauguraldiss. des Vf. über die Landnahmeerzählungen des Josuabuches, das hier nun separat veröffentlicht wird.

B. geht von den grundlegenden Studien M. L. Margolis' und O. Pretzels zum griechischen Text des Josuabuches aus. Er überprüft deren Ergebnisse in der Sektion Jos 1–6. Im wesentlichen stimmt er mit ihrer Identifizierung von fünf Texttypen überein (mit einer Liste von *corrigenda* auf S. 13f, die eine 1973 in einer amerikanischen Diss. über die LXX von Josua von G. V. Smith erstellte ältere Liste von Fehlern Margolis' weiter vervollständigt). B.s Ziel ist es, die Rezensionen des griech. Josuabuches zu bestimmen. Es gibt drei charakteristische Rezensionen: die *hexaplarische* (der palästinische Texttyp, der den sog. konstantinopolitanischen oder einen diesem ganz nahestehenden Texttyp als Basistext rezensierte, wie B. nachweist), die *lukianische oder syrische Rezension* und *Theodotions Übersetzung*, welche der καίγε-Rezension entspricht, wie L. Greenspoon erkannt hatte. Die lukianische Rezension zeichnet sich durch zwei hauptsächliche rezensionelle Initiativen aus: sie verändert ihre Textbasis sprachlich und stilistisch, und sie gleicht an Theodotion (gelegentlich an Symmachus) an, aber sie läßt keinen Kontakt zu einer hebräischen Rezensionsvorlage (B. nennt diese „Abgleichvorlage") erkennen. Diese Charakterisierung führt zu einem Stemma der Texttypen (71), in das auch die beiden Josuafragmente aus der Höhle IV von Qumran (4QJos^a, 4QJos^b) einbezogen sind. Diese beiden werden abschließend (75–93) auf ihre Bezüge zu MT und LXX untersucht, wobei B. 4QJos^a ediert, während er für 4Jos^b die Ausgabe E. Tovs benützt. Im Unterschied zu Tov und andern betrachtet er beide Textzeugen aus Qumran als enger mit dem MT denn als mit LXX verwandt.

Die Studie ist sorgfältig und prägnant, auch sehr klar und übersichtlich dargestellt.

Kleine Inkonsistenzen sind stehengeblieben, z. B. S. 17 werden die Mss mit Margolis' Sigeln, S. 20 mit denen Brooke-McLeans bezeichnet; S. 40 ad 4,24 spiegelt GP gerade nicht MT; S. 39 u. ö. wird nicht erklärt, was GP^1 und GP^2 bedeutet; S. 62–68 gruppiert zitierte hexaplarische Lesarten erfordern eine Identifizierung des wahrscheinlichen Urhebers; 4QJos^a ist nicht hier zum ersten Mal veröffentlicht worden, sondern schon von L. Greenspoon 1990: The Qumran Fragments of Joshua: Which Puzzle are They Part of and Where do They Fit?, in: George J. Brooke–B. Lindars (Hg.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers presented to the International Symposium on the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings.

Fribourg Adrian Schenker

Neef, Heinz-Dieter: **Gottes himmlischer Thronrat.** Hintergrund und Bedeutung von *sôd JHWH* im Alten Testament. – Stuttgart: Calwer 1994. 96 S. (Arbeiten zur Theologie, 79), kart DM 28,00 ISBN: 3-7668-3288-3

Die vorliegende Studie stellt eine ausgearbeitete Form der Antrittsvorlesung des Tübinger Privatdozenten an der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. dar. Das Buch ist an eine breitere Leserschaft gerichtet, denn die Fußnoten sind in einem Anhang verbannt worden. Der Vf. hat sich die Aufgabe gestellt, den Begriff des *himmlischen Thronrates* zu durchleuchten. Dabei fragt er zuerst nach den religionsgeschichtlichen Hintergründen in den Kulturen des alten Vorderen Orients, dann nach Etymologie und Semantik des hebräischen Begriffs *sôd JHWH*, um dann der Rezeptionsgeschichte in Septuaginta, Targum, Qumran und im NT (Offb 4,1–11) nachzugehen. Damit verfolgt Vf. im wesentlichen die klassische Schrittfolge, wie sie auch von den Theologischen Wörterbüchern abgearbeitet wird. Wie von der Literaturlage her nicht anders zu erwarten, hat Vf. sich mit mehreren Publikationen des Rez.en auseinandergesetzt, so daß für letzteren die Lektüre nicht ohne Reiz war.

Der *erste Hauptteil* des Buches beginnt mit der bibelkundlichen Nacherzählung der biblischen Belege für die Gottesversammlung. Dabei berücksichtigt er vorerst weder die unterschiedliche Terminologie, noch das diachrone Verhältnis der biblischen Belege. Es geht ihm darum, inhaltliche Aussagen über Wesen und Funktion des Thronrates zu machen. Gott präsidiert diesem Rat, der die Aufgabe hat, ihn zu preisen und zu beraten, ihm zu dienen und seinen Beschluß den Menschen zu vermitteln. Solche Vorstellungen finden sich auch schon in der kanaanäischen und phönizischen Religion, wobei jedoch eine wichtige Differenzierung zwischen Thronrats- und Pantheon-Vorstellungen wegen des fragmentarischen Zustandes der Belege nicht mehr gelingen kann.

Der *Hauptteil* des Buches will nun *Semantik und Bedeutung des zentralen Begriffes sôd JHWH* neu erfassen. Er zeichnet kurz und bündig die beiden vorliegenden wichtigsten Ansätze von M. Sæbø (*sôd* sei ein Konstitutivum des atl. Gottesbegriffes) und Fabry (*sôd* sei ein ekklesiologischer Begriff) nach. Nicht deutlich wird, ob der Vf. darin einen Gegensatz sieht; der Rez. jedenfalls hat seinen Ansatz ausdrücklich additiv zum Ansatz von Sæbø verstanden wissen wollen.

N. geht der Verteilung der Belege neu nach, die er bis auf zwei Stellen hinter dem Komma (!) berechnet. Anders als weiland Leonhard Rost will er wegen der geringen Anzahl der Belege synchron vorgehen, wobei er um das Problem des synchronen Vorgehens weiß: „. . . es ist kaum möglich, die alttestamentliche Überlieferung in einem ersten Schritt in bestimmte Geschichtsperioden zu unterteilen, um dann in einem zweiten nach der Bedeutung von *sôd* im Kontext dieser Perioden zu fragen. . . . Es sollte unabhängig von Einteilungen und Systematisierungen die Bedeutung von sôd an der konkreten Stelle erhoben werden, um dann nach Abschluß der Einzelexegese die Frage der Bedeutungsentwicklung des Nomens zu beantworten" (30).

Nach einer kurzen instruktiven Darstellung der grammatikalisch/syntaktischen Einbindung des Nomens zeigt sich, daß es selbst inhaltlich indifferent ist und beständig weiterer Explikationen bedarf. Das Neu-Aufrollen der Etymologie geht über Sæbø und Fabry nicht hinaus und kommt zum selben Ergebnis: die Etymologie bleibt nach wie vor unklar. In der Beobachtung der Rezeption in der LXX kommt er ebenfalls über die bekannte Erkenntnis, daß die LXX den Begriff nur in einer wesentlich geschmälerten semantischen Breite verstand, nicht hinaus. Das Targum verstand *sôd* fast nur noch als „Geheimnis". Zustimmung des Rez.en findet die Bündelung der Bedeutung in fünf Untergruppen.

In den Texten von Qumran findet Vf. ca. 70 Belege (es sind jedoch in Wirklichkeit 94, von denen die fehlenden 24 Belege unbedingt erschlossen werden sollten. Inzwischen liegen u. a. in 4 Q 286 [Berakot], 4 Q 394 [MMT] und 4 Q 417 [ein weisheitlicher Text] recht aussagekräftige Belege vor!), in denen *sôd* im positiven und negativen Sinn als Bezeichnung einer Gemeinschaft von Menschen dient, um dann über „Rat und Geheimnis Gottes" zur Bezeichnung der Gemeinde von Qumran zu werden, weil diese an diesem Geheimnis teilhat. Bereits hier hätte Vf. gut einen Abgleich der beiden Ansätze von Sæbø und Fabry starten können.

Dieser Teil wird abgeschlossen mit einem kurzen *Resüme* (58–61, der beste Teil des Buches, dem der Rez. auch voll zustimmt!), in dem Vf. nun auch die Diachronie der Belege mit einbezieht, die aber in keinem Beleg begründet wird: *sôd* bezeichnete zuerst eine beratende Stämmeversammlung (Gen 49,6), dann alle möglichen Personengruppierungen. Der Begriff wird in der späten Königszeit ethisiert, wenn *sôd* nun als „Geheimnis" auf Regeln hinweist, die die Gemeinschaft bestimmen sollen (Spr 11,13 u. ö.). Noch vor dem Exil setzt eine Theologisierung des Begriffes ein: *sôd* steht für den himmlischen Thronrat, mit JHWH an der Spitze (Jer 23,18.22 u. ö.). Erst in nachexilischer Zeit wird *sôd* zur Bezeichnung der Gemeinde vor Gott (Ez 13,9 u. ö.).

Der Abschluß (S.60 und 68) nimmt nun endlich die o. g. Ansätze von Sæbø und Fabry als additiv auf: „So läßt sich an diesem Begriff *sôd* der alttestamentliche Gott als der seinem Volk zugewandte Gott erkennen. Indem dieser Thronrat Anteil am Geheimnis Gottes hat, Gott lobt und preist und ihn als seinen Herrn anerkennt, . . . zeigt sich an diesem *sôd*-Begriff die Vorstufe des neutestamentlichen Kirchenverständnisses, . . . *sôd* ist deshalb auch als ein ekklesiologischer Terminus zu verstehen" (68).

Der *„Neutestamentliche Ausblick"* (62–67) weist auf Offb 4,1–11, das die atl. Vorstellungen, die mit dem Begriff *sôd* verbunden sind, aufgreift, allerdings mit einem Unterschied: Gott wird seinen Thron (und damit seinen Thronrat) verlassen, um bei den Menschen zu sein (Offb 21,3). Damit sind aber (gegen N.) himmlische Gemeinde und irdische Gemeinde nach Offb 4 genau nicht oder besser: in einer neuen Weise identisch. Die Vorstellung setzt sich damit ab von der im AT und in Qumran. Der alte himmlische Thronrat wird unwichtig, denn Gott schafft sich durch seine Zuwendung zum Menschen im neuen Äon eine neue Gemeinde, die deshalb als irdische zugleich die himmlische Gemeinde ist, weil Gott in ihr seinen Wohnsitz aufschlägt.

Das Buch von N. ist gut leserlich und informativ und kann dem breiteren Publikum empfohlen werden.

Bonn Heinz-Josef Fabry

Rabenau, Merten: **Studien zum Buch Tobit.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. 249 S. (BZAW, 220), geb. DM 138,00 ISBN: 3-11-014125-6

Das *Buch Tobit* und andere späte Bücher des AT erleben zur Zeit geradezu eine Renaissance. Während noch vor rund 30 Jahren kaum jemand sich mit den deuterokanonischen Büchern beschäftigt hat (in der reformatorischen Tradition gehört Tob zu den Apokryphen, denn es steht nicht im hebräischen Kanon, sondern lediglich in der LXX), mehren sich heute die Studien über diese späten Bücher wie Judit, Sirach oder eben auch Tobit. Das mag vielerlei Gründe haben, einmal sicher die Aufwertung der spätatl. Zeit, dann möglicherweise auch, daß diese Bücher meist eine stark narrative Theologie bieten.

Der Vf. der vorliegenden überarbeiteten Diss. hatte denn auch bereits gute Vorgänger, so vor allem die Arbeiten von Deselaers und Hanhart. Seine Studie ist klar gegliedert, sie beginnt mit den *Textproblemen* des Buches Tobit, dann wird sein *Spruchgut* behandelt, in einem *3. Kap.* der *Psalm von Tob 13*, schließlich die herausgearbeitete *Grunderzählung* und die *drei Erweiterungsschichten*. Im *6. Kap.* werden *Ort und Zeit der Entstehung des Tob* abgehandelt. Es folgen noch zwei kurze *Exkurse* über die *Schutzengelvorstellung der*

zwischentestamentlichen Zeit sowie zu *Sir 3,14*. Im *Anhang* finden sich ein *Abkürzungsverzeichnis*, ein ausführliches *Literaturverzeichnis*, eine *Übersetzung des Tob* und ein Überblick über die *Ergebnisse der Literarkritik*. Besonders hilfreich ist die Übersetzung, die die Grunderzählung heraushebt und die drei Bearbeitungsschichten mit verschiedenen Schrifttypen sehr klar kenntlich macht, eine große Hilfe für den raschen Überblick.

1. Kap.: Zuerst wird die *Frage des Textes* geklärt. Den ältesten vollständigen Text bietet die LXX, die in einem Kurztext (G I) und in einem Langtext (G II) vorliegt. Da in Qumran fünf fragmentarische Hss. von Tob gefunden wurden, ist es so gut wie sicher, daß das Original hebräisch oder aramäisch gewesen sein muß. Der LXX-Text wäre demnach bereits eine Übersetzung. Der Vf. gibt dem längeren griechischen Text (G II) den Vorzug (gegen Deselaers), G I wäre dann eine Bearbeitung dieser Tradition. Wie Deselaers erarbeitet der Vf. eine Grundschicht und drei Bearbeitungsschichten, wobei er aber in Einzelheiten von dessen Vorstellungen abweicht (vgl. 25f).

2. Kap.: Im *Spruchgut* wird zuerst die Weisheit des Vaters behandelt. Die Ehrung der Eltern nimmt einen großen Raum im Tobitbuch ein, wobei die Mutter zumeist neben dem Vater steht. Zentrale weisheitliche Themen wie „Gedenken Gottes", „die Wahl der Ehefrau", „der Lohnarbeiter" sowie verschiedene Mahnungen werden thematisiert. Den größten Raum nimmt die Besprechung der Almosen ein (40–45). Der Terminus ἐλεημοσύνη, dem im Hebräischen am häufigsten der Begriff צדקה zugrundeliegt, kommt dann im 4. Kap. als einer der Leitbegriffe der Grunderzählung wieder (94ff). Der hellenistische Einfluß auf die Kurzmahnungen 4,14b–18 wird aufgezeigt; daß bei Philo von Alexandrien die Goldene Regel, die Speisung der Hungrigen und die Pietät gegenüber den Verstorbenen in der gleichen Reihenfolge wie bei Tobit auftaucht, läßt Schlüsse zu über die Abhängigkeit und auch über die Zeit der Entstehung des Buches.

3. Kap.: Wie etwa der Psalm im Jonabuch ist das *Gebet Tob 13* als spätere Erweiterung der Erzählung zu betrachten (67). Aber auch in sich ist der Psalm nicht einheitlich, sondern verschiedentlich erweitert. Gerade hier und in den anderen Gebeten des Tob kann die Veränderung der Frömmigkeit in der spätnachexilischen Zeit aufgezeigt werden (s. u.). Der älteste Teil ist 13,1–8, später wird 13,9–18 angefügt mit einer eschatologischen Hoffnung für Jerusalem.

4. Kap.: Durch eine präzise literarkritischen Analyse wurde eine *Grunderzählung und drei Bearbeitungsschichten* herausgearbeitet. „Wir haben durch den literarkritischen Durchgang in der Tat eine Grundschicht mit einer kohärenten Erzählung gewonnen. Sie ist spannend, besitzt einen durchlaufenden Faden, ist in sich schlüssig und in allen ihren Teilen aufeinander bezogen." (94) Dabei wird der Begriff ἐλεημοσύνη zu dem vorrangigen Leitwort, das die Erzählung durchzieht. Auf Gott bezogen bedeuten die Begriffe ἔλεως sowie die entsprechenden Verben eher „Erbarmen", und es kommt durchweg zum Ausdruck, daß die komplizierte Wegerzählung zu einem guten Ende kommen muß. So ist denn das zweite Leitwort das Stichwort „Weg", und die ganze Erzählung gibt sich als Führungsgeschichte zu erkennen. Für den Frommen „fügen sich die Ereignisse zu einer Führungsgeschichte zusammen, in der Gott seine Frommen auf wunderbare Weise erhält und leitet." (99)

Im folgenden wird diese Führungsgeschichte mit Vorbildern aus dem AT verglichen, insbesondere mit Erzählungen der Genesis. Vor allem in der Josefsgeschichte (Ruppert) bzw. in der Werbung um Rebekka (Gen 24 Deselaers) wurden literarische Vorlagen zu Tob gesehen. Der Vf. kommt zum Ergebnis, daß die Erzählungen der Genesis durchweg bekannt sind und man sich fleißig damit bediente, jedoch nie die grundsätzliche Gesamtstruktur übernommen wird (111). Die Vorstellung des schützenden und führenden Engels im AT, dem sich der nächste Abschnitt zuwendet, tritt ebenso wie bei Tobit auch in Gen 24,7 auf. Der Engel als Objektivierung dessen, was jeder fromme Jude glaubt, daß nämlich Gott ihn durch alle Schwierigkeiten und Nöte des Lebens bis zu einem glücklichen Ende führen wird, durchzieht die ganze Schrift.

Auf 30 S.n wird nunmehr die Grunderzählung im jüdischen Leben der Diaspora verankert (116–147). Zunächst wird die Tatsache festgestellt, daß die Personen im Tobitbuch volle Bewegungs- und Reisefreiheit sowie einen großen Wohlstand haben, ebenso besitzen sie eine gewisse Bildung, Tobit und Raguel können lesen und schreiben. Da die Heilung von der Augenkrankheit in Tob eine große Rolle spielt, wird das Verhältnis zu den Ärzten betrachtet. Noch mehr als das Sirachbuch wird die Zunft der Ärzte bei Tobit akzeptiert. Vor allem aber ist die Rolle der Familie hervorzuheben. Da die Juden in der Diaspora leben, ist das Verhältnis zu den andern Juden („Brüdern") wichtig; ihnen gegenüber ist Solidarität angebracht. Als entscheidender Leitgedanke wird nun nochmals der Begriff ἐλεημοσύνη thematisiert. Diese zentrale ethische Forderung wurde von Deselars durchgängig mit „solidarischem Handeln" übersetzt (128); in der Spätzeit des Tobitbuches mit seinen starken ökonomischen Wandlungen stellt der Vf. aber in der Bedeutung des Begriffs eine Verschiebung in Richtung auf „Almosen" fest. צדקה bzw. ἐλεημοσύνη wird zunehmend zu Sach- und Geldleistungen für Bedürftige (132f).

Als letzter Punkt der Grundschicht werden die Gebete im Tobitbuch, die einen großen Raum einnehmen, analysiert. Diese sind dem nachexilischen Gebetsstil verpflichtet, der sich u. a. durch große Zurückhaltung bei Klage und Bitte auszeichnet. Gott ist in der Diaspora der Spätzeit relativ fern gerückt. Angesichts der Undurchschaubarkeit der Welt bleibt dem Frommen das Vertrauen in Gottes Führung und die Hoffnung, daß dieser seinen Weg heilvoll zu Ende bringt.

5. Kap.: Die S. 148–174 beschreiben nunmehr die *drei Bearbeitungsschichten*. Für eine feministisch interessierte Exegese ist vor allem die zweite Erweiterungsschicht von großer Bedeutung, weil sie einmal am meisten in den Text eingreift und ein verstärktes Interesse an der Rolle der Frauen bringt. Wie schon die Frau Ijobs wird auch Tobits Frau eher negativ gezeichnet als „Versucherin", die ihren Mann fragt, ob sich seine Frömmigkeit denn auch auszahle (vgl. 156). Auch in andern, z. T. apokryphen Werken dieser Zeit, so dem Jubiläenbuch, wird die Aktivität der Frauen verstärkt zum Ausdruck gebracht, ja, an vielen Stellen werden sie zur treibenden Kraft. So vermutet der Vf. wörtliche Parallelen zwischen der Rolle der Rebekka in Jub 27,13–18 und Tob 5,18–6,1 (158f). Dies alles entspricht der zunehmenden Bedeutung der Frauen in dieser Spätzeit, aber auch einer eher abwertenden Sicht, wie sie in zahlreichen apokryphen Auslegungen vor allem von Gen 2f und Gen 6,1–4 zum Ausdruck kommt (vgl. dazu Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg 1989).

6. Kap.: Als *Zeit der Entstehung* legt sich der Vf. auf das 3./2. Jh. v. Chr. fest. Hier gibt es einen großen Konsens. Daß die Grunderzählung ursprünglich semitisch war, dürfte seit dem Fund der Qumranfragmente, die noch nicht alle ausgewertet sind, auch deutlich geworden sein. Anders ist dies mit dem *Ort der Entstehung* von Tob. Hier wird zwischen östlicher Diaspora, Ägypten (Deselaers) und Palästina gestritten. Vf. entscheidet sich für Palästina, genauer für die nördliche (samaritanische) Diaspora. Alle drei Bearbeitungsschichten sind in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. entstanden, Tobit wurde dann im ersten vorchristlichen Jh. als Erbauungsbuch gelesen.

Die vorliegende Arbeit gibt zahlreiche weiterführende Anregungen für die Spätzeit des AT und für das Umfeld, in dem wenig später die ntl. Schriften entstehen. Besonders hervorzuheben ist die klare und knappe Sprache des Vf., der nie ausschweift und sich von der Unsitte fernhält, sein ganzes angelesenes Wissen auszubreiten. Auf gut 200 S.n werden alle wesentlichen Themen des Tobitbüchleins vorgestellt.

Nur wenige Druckfehler sind mir aufgefallen: S. 27 (12. Zeile), S. 89 (oberer Rand), S. 117 (2. Zeile).

Kassel Helen Schüngel-Straumann

Vanoni, Gottfried: **„Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16).** Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 114 S. (Stuttgarter Bibelstudien 159), kart DM 39,80 ISBN: 3–460–04591–4

Diese Monographie ist aus den Vorlesungen des Vf. herausgewachsen, der an der Theol. Hochschule der SVD in Mödling und an der Univ. Wien lehrt. These des Buches ist die Bedeutung des Bildes Gottes als Vater trotz der verhältnismäßig wenigen Stellen, an denen Gott Vater und Israel oder die Israeliten seine Söhne oder Kinder genannt werden.

Das *erste Kap.* legt das *hermeneutische Fundament der bibl. Theologie* („*Was zum Ganzen gehört*"), des *Verhältnisses zwischen AT und NT* („*Das Erste Testament*") und der *theologischen Sprache* („*Gottesvorstellung*").

Das *zweite Kapitel*, der Hauptteil, besteht aus einer ganz kurzen Übersicht über den *den Göttern beigelegten Vaternamen in Ägypten, Mesopotamien und Syrien*, dann folgen die Belege für *Gott als Vater im AT*, zuerst in den theophoren Personennamen, dann in den biblischen Stellen. Diese werden unter fünf Aspekten entfaltet: Vater als Schöpfer, als Löser, als Anwalt (nach Ps 68,6), als Freund des Lebens (nach Weish 11,26) und als Erzieher. Angeschlossen werden die Stellen, die von Gottes Mutterliebe und von JHWHs Königsherrschaft sprechen, unter denen bes. Ps 103 (in seiner Analogie zum Vater-Unser) besprochen wird. Die bes. Vaterschaft Gottes dem gesalbten König gegenüber läßt Vf. bewußt außer Betracht. Die *Bibliographie* und *drei Register* erschließen das Werk.

Das Buch ist lebendig und engagiert geschrieben. Die ursprüngliche Kommunikation zwischen Lehrer und Zuhörerschaft in Vorlesungen schimmert sympathisch durch. Das ist ein Vorzug dieser Untersuchung. Das Verhältnis zwischen dem Text und dem überreich befrachteten Anm.apparat scheint mir jedoch nicht ganz ausgewogen. Der Stil ist gelegentlich zu apodiktisch. Warum darf man nur vom AT her das NT lesen, nicht aber umgekehrt das AT vom NT her (15f)? Es gäbe eine „biblische Absage an menschliche Macht" (81) und JHWH wäre „die Alternative zur Macht" (65): ist nicht gerade gerechte Macht und Herrschaft im alten Israel einer der höchsten Werte? Die Übersetzung von Koh 3,11 „Gott hat allen Dingen (!) den *'olam* ins Herz gegeben" ist so auffällig (die Dinge hätten ein Herz!), daß sie begründet werden müßte. Man könnte manche andere Beispiele beibringen. Sinnstörende Druckfehler: S. 43 („in Hos 2,4 spricht seine Kinder an": das Subjekt fehlt); S. 44, Anm. 158 (die bibl. Referenz Mal 3,17 fehlt; TOB enthält diese Referenz nicht in allen ihren verschiedenen Angaben).

Fribourg Adrian Schenker

Kollmann, Bernd: **Jesus und die Christen als Wundertäter.** Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 438 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 170), Ln DM 138,00 ISBN: 3–525–53853–7

Es handelt sich hierbei um die Habil.schrift Bernd Kollmanns:

Eine knappe *Einleitung I* und *vier weitere Kap.* gliedern das Werk: *„II Der Stand der Forschung und die Aufgabe"*, *„III Magie, Medizin und Wundercharismatikertum in der Umwelt des NT"*, *„IV Jesus als Wundertäter"*, *„V Frühchristliches Wundercharismatikertum in der Nachfolge Jesu"*.

Der Forschungsstand ist umfassend dargestellt, begnügt sich aber mit der selektiven Herausstellung von Hauptthemen der einzelnen Ansätze. Die Arbeit ist insbesondere auf „historische Urteilsfindung" bedacht. So werden die wissenschaftliche *Medizin der Antike*, die Asklepiosheiligtümer, die Zauberpapyri und die „Theori Andres" in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Differenz materialreich und zutreffend erarbeitet. Eine sorgfältige Analyse der *jüdischen Heilkunst* mit ihren charismatischen Wunderheilern (Choni; Chanina), ihren Zeichenpropheten und Exorzisten, insbesondere in Qumran, schließt sich an. Wissenschaftliche Medizin und magischer Wunderglaube stehen zueinander in Spannung und durchdringen sich zugleich (z. B. in den Asklepiosheiligtümern). Jesus von Nazareth steht den „Theori Andres" am nahesten. Seine charismatische Wundervollmacht geht an Charismatiker der Gemeinde über. Diese große Linie überzeugt; allerdings ist B. oft zu optimistisch in der historischen Rekonstruktion und Beurteilung. Die Sabbat-Heilungen und Streitgespräche sind historisch. Die volksmedizinischen Handlungen und christologischen Worte der Wundergeschichten stellen Ritualanweisungen für christliche Wundertäter dar. Diese haben analog zu Qumran und den Zauberpapyri Beschwörungsbücher besessen, die von der späteren Rationalisierungstendenz, die besonders bei Mt erkennbar ist, vernichtet wurden. Bereits Mk ordnet die Wunder dem Wort unter.

Solange kein christliches Beschwörungsbuch gefunden wird, bleiben diese urchristlichen Ritualbücher mit ihren „Traditions-Formeln-Katalogen" (348ff) Projektionen der Gegner des Christentums (Kelsos). Die christologischen Formeln weichen zwar vom üblichen Schema ab, zeigen aber damit literarisch, nicht historisch an, daß der Vorgang des Wunders völlig neu interpretiert wird, ohne ein neues, nachahmbares Ritual zu konstituieren.

Insgesamt handelt es sich um ein sehr kenntnisreiches Buch, das neue Materialien erschließt (Zauberpapyri, Qumran) und differenziert die *Theios aner-These* auf Jesus zu übertragen vermag.

Münster Detlev Dormeyer

Scholtissek, Klaus: **Die Vollmacht Jesu.** Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie. – Münster: Aschendorff 1992. XII, 340 S. (Neutestamentliche Abhandlungen. N. F., 25), geb. DM 96,00 ISBN: 3-402-04773-X

Die vorliegende Arbeit liefert einen wichtigen Beitrag zum Verständnis markinischer Christologie und Ekklesiologie. Das Motiv der Vollmacht (allerdings nicht nur „Jesu", wie der jetzige Titel nahelegt; der Titel *„Exousia"* der zugrunde liegenden Diss. war in seiner Offenheit genauer) im Markusevangelium war bislang nur am Rande bzw. exemplarisch untersucht worden (vgl. 5–8).

Sch. geht seine Aufgabe mit überzeugender Systematik und Gründlichkeit an. Er beginnt mit einer Darstellung markinischer Christologie „die ja der hermeneutische Rahmen ist, *innerhalb* dessen das Thema der Vollmacht Jesu entfaltet und entwickelt wird" (8) und überblickt hier zugleich souverän die gegenwärtige Diskussion (*Teil A*). Die Christologie sei das Zentrum des Markusevangeliums. Zu Recht werde in der neueren Forschung zunehmend nicht nur die titulare Christologie untersucht, sondern die Aufmerksamkeit auch auf die implizite, nichttitulare und auf narrative Weise ausgedrückte Christologie gelenkt. Geschichtlicher Jesus und kerygmatischer Christus seien dabei gleichermaßen Grundlage der Reflexion („Transparenz des Irdischen auf den Auferstandenen").

In einem *zweiten Teil (B)* fragt der Vf. nach möglichen Vorgaben, an die Markus bei der Verwendung des Vollmachtsmotivs angeknüpft haben könnte. Abgedruckt ist hier eine gekürzte Version der in der Diss. ausführlich vorgenommenen Untersuchung der Verwendung des Motivs in der atl., griechischen, frühjüdischen und rabbinischen Überlieferung. Die in diesem Abschnitt gewonnenen Ergebnisse führen später zu dem Urteil, daß Markus unabhängig von Paulus und der Redenquelle zwar an theologische Grundzüge vor ihm liegender Traditionen anknüpfe, besonders an die biblische Vorstellung „der prophetischen bzw. messianischen Vollmacht und der Vollmacht des himmlischen Menschensohns" (126), aber nicht im Sinne des Schemas „Verheißung und Erfüllung". Markus entwickle das Motiv weiter, indem er das gesamte Leben Jesu als vollmächtiges Auftreten qualifiziere.

Die eigentliche Untersuchung des Motivs der *Exousia* im *Teil C* stützt sich vor allem auf den Textbefund in den zentralen Perikopen 1,21–28 (Exorzismus in der Synagoge zu Kapernaum), 2,1–12 (Heilung des Gelähmten und Sündenvergebung) und 11,27–33 (Frage nach der Vollmacht Jesu), auf die Beantwortung der Frage nach der Gestalt der Vollmacht im Ganzen des Auftretens Jesu und die Analyse der drei Textstellen (3,15; 6,7; 13,14), an denen den Jüngern (bzw. im Gleichnis: den Knechten) Vollmacht übergeben wird.

Im letzten *Teil (D)* werden die gewonnenen Einsichten zusammenfassend ausgewertet. Der zweite Evangelist, so die Analyse, nehme die christologische Ausrichtung der vormarkinischen Traditionen jeweils auf und verwandele deren implizite Vollmachtschristologie (Ausnahme 2,10, wo der Begriff traditionell vorgefunden wurde) zu einer expliziten Motiv seiner Christologie. Dabei werde das Motiv in verschiedene Richtungen entfaltet: es ziele auf die Einheit von Lehre und Wundertaten, von Person und Sendung und von versöhnendem und heilendem Handeln Jesu. Es äußere sich als Vollmacht zur Sündenvergebung, „Herr sein" über den Sabbat und rufe den in das Passionsgeschehen mündenden Widerstand seiner Gegner hervor. Insofern sei auch Leidenschristologie kein Widerspruch zur Vollmachtschristologie, sondern Ausdruck derselben. Jesu dienende Proexistenz (vgl. 10,45 und 14,24) als Gestalt der *Exousia* werde in seinem Leidensweg und Tod konsequent zuende geführt. In jedem Fall aber sei das Motiv die materiale Gestalt der Gottessohnschaft und Messianität Jesu, die Eigenschaft, die Jesus zum Mittler der Gottesherrschaft mache. In narrativer Form werde die Vollmacht durchgängig im ganzen Evangelium gefunden.

Ekklesiologisch relevant werde der Begriff „Exousia" in den drei Perikopen, die von der Übergabe der Vollmacht auch an die Jünger sprechen (s. o.). Indem die nachfolgende Gemeinde durch ihren Dienst an der Vollmacht Jesu teilnehme, setze sie sein Wirken vollmächtig fort (vgl. 278 und 294).

In seiner in flüssigem Stil geschriebenen Arbeit gelingt es Sch., die Bedeutung des Vollmachtsgedankens im Markusevangelium herauszustellen. Eine übersichtliche und differenzierte Gliederung hilft, der Gedankenführung zu folgen. Ausführliche Einzeluntersuchungen werden wesentlich bereichert durch die ausgeprägte Berücksichtigung des Kontextes (galiläischer und jerusalemischer Streitgesprächszyklus; Hinzunehmen von Mk 12,1–12 zu 11,27–33), so daß nicht nur der starre Textbefund, sondern die Gesamtheit des Evangeliums einschließlich der narrativen Komponente immer im Blick bleibt.

In dieser Stärke der Arbeit liegt m. E. allerdings auch eine Schwäche verborgen. Denn wenn Vers 11,28 („In welcher Vollmacht tust du das?") als christologische Grundsatzfrage das *Exousia*-Motiv „auf das gesamte öffentliche Auftreten Jesu in Wort und Tat, wie er es in seinem Evangelium ausführlich vorgestellt hat" (215) bezieht, so bleibt seine Füllung doch auch wieder unscharf. Denn alles läßt sich darunter subsumieren. Sch. erliegt freilich nicht der Versuchung, sein Spezialthema zum bislang übersehenen Generalthema des Markusevangeliums zu stilisieren, sondern kennzeichnet es zutreffend als *ein* Leitmotiv markinischer Christologie – ein Motiv, das vorher niemand so deutlich wahrnahm und gründlich untersuchte wie er.

Hude Folkert Fendler

Söding, Thomas: **Das Liebesgebot bei Paulus.** Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik. – Münster: Aschendorff 1994. X, 330 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., 26), geb. DM 90,00 ISBN: 3-402-04774-8

Der durch zahlreiche Monographien und Aufsätze längst ausgewiesene Vf., sicher einer der hoffnungsvollsten und produktivsten Neutestamentler seiner Generation, legt hier seine 1991 an der Kath.-Theol. Fak. Münster eingereichte Habil.schrift vor, die mit Fug und Recht ein *specimen eruditionis* genannt werden kann. Das im Vorwort genannte Ziel, „die Ethik des Apostels Paulus als integralen Bestandteil seiner Theologie zu erkennen und die Agape als jene Form der Bejahung des Nächsten wahrzunehmen, die zutiefst durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus geprägt wird", hat der Vf. mit seiner Studie ohne Zweifel auf mustergültige Weise erreicht. Zu bedauern ist allenfalls, daß die schon im Jahre 1991 angenommene und jetzt in überarbeiteter Form publizierte Untersuchung erst 1995 erschienen ist und die seitherige Literatur nur noch sporadisch eingearbeitet werden konnte, auch wenn die Literatur sonst umfassend herangezogen wird. Mir sind nur wenige Lücken aufgefallen, vor allem bestimmte Kommentare, zum 1. Korintherbrief etwa der von Fee (1987), vor allem einige ältere (z. B. Schlatter), dazu ein paar Studien von Riesenfeld, Ibuki u. a. Im übrigen wird jeweils gewissenhaft markiert, wie weit der jeweilige Konsens reicht und wo die Forschungspositionen auseinandergehen.

Nach der *Themenstellung* (1–12: Das Liebesgebot im Dialog zwischen exegetischer und systematischer, evangelischer und katholischer, christlicher und jüdischer Theologie sowie philosophischer und theologischer Ethik) werden *Textbasis* (12–15), *Fragestellung und Stand der Forschung* (15–40: Adressaten, Reichweite, Stellenwert, Begründungen, Entwicklung paulinischer Ethik, traditionsgeschichtlicher Zusammenhang) und *Gang der Untersuchung* (40–42) referiert und dann S. 43–66 das *Liebesgebot im AT und Frühjudentum* dargestellt.

Im folgenden *Hauptteil* werden dann in der Reihenfolge der genuinen Paulinen nacheinander ausführlich alle einschlägigen Stellen im *1 Thess* (67–100), in *1/2 Kor* (101–161), *Phlm und Phil* (162–186), *Gal* (187–226) und *Röm* (227–267) behandelt und S. 268–291 in der Reihenfolge der am Anfang genannten Themastellung eine *Zusammenfassung und Auswertung* geboten (268–291). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister beschließen die Studie.

Die die üblichen Grenzen exegetischer Arbeit überschreitende Zielsetzung leuchtet ebenso ein wie die klare Anlage und Gliederung der Arbeit. Die exegetischen Partien, auf die ich mich hier weitgehend beschränken muß, sind gründlich und überzeugend. Jeweils werden Anlaß und Adressaten, Kontext und Zielrichtung der einzelnen Texte ermittelt und die das Liebesgebot betreffenden Abschnitte genau analysiert, immer wieder aber auch Querverbindungen zu anderen Texten hergestellt. Durch die Freilegung von Verbindungslinien und weil trotz fehlender theologischer Einheit bei aller verschiedenen Akzentuierung der einzelnen Texte doch ein hohes Maß an durchgehaltenen Optionen innerhalb der paulinischen Briefe zu beobachten ist, entsteht eine gewisse Redundanz, die als Preis für die erzielte Differenzierung gegenüber der früher oft zu beobachtenden Einflächigkeit wohl in Kauf genommen werden muß. Durch die vom Vf. herausgestellten Querverbindungen werden zwar manche Brücken geschlagen, manchmal aber entsteht der Eindruck, daß der Vf. auch hintergründige Verknüpfungen zu entdecken vermag, die bei aller zuzugebenden Komplexität nicht jedermann sehen wird, ja daß Paulus dadurch doch bisweilen wie ein systematischer Denker erscheint.

Die sachlichen Resultate der Exegese, die allerdings oft nur in Details neu sind, können hier in ihrer Detailliertheit nicht vorgestellt werden. Auch wenn man dem hohen Maß an Differenzierung und der verschiedenen Argumentation des Apostels damit nicht Rechnung tragen kann, seien einige der mir wichtig erscheinenden Hauptergebnisse ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne Berücksichtigung der jeweiligen Einbettung in die einzelnen Briefsituationen und der Unterschiede einzelner Ebenen benannt, die sich nicht an des Vf.s eigener Zusammenfassung und Auswertung orientieren:

a) Zum *Verhältnis von Indikativ/Imperativ*: V. a. die heilsindikativische Verankerung der Liebe wird gegenüber aller Ethisierung des christlichen Glaubens oder bloßer Philantropie klar herausgearbeitet. Auch wenn es nicht möglich ist, „einen verborgenen Einheitspunkt" in der Pluralität der Begründungen und Motivation zu bestimmen (25), läßt Vf. wie andere Autoren keinen Zweifel daran, daß „die Paraklese nicht nur eine Konsequenz, sondern ein integraler Bestandteil der Heilsverkündigung ist" (32). Liebe ist dabei „zuerst eine eschatologische *Gabe*" (71), integriert in das Evangelium (98), „authentische Antwort auf Gottes gnädige Erwählung" (117), begründet durch den Gekreuzigten (124), ermöglicht durch Gottes Gnadenmacht (131), hervorgerufen durch Kreuz und Auferstehung (142), Hineingenommensein in die Dynamik der Agape Gottes in Christus (115), „angewandte Kreuzestheologie" (154), „Partizipation an der Agape Gottes und Jesu Christi" (157), Herrschaft des Kyrios (183), begründet und geprägt durch die Rechtfertigung (199), getragen von der Liebe Christi (208), eine das ganze Leben bestimmende Kraft (217). Nur die eschatologische Motivation der Agape mit der Zukunftserwartung hätte noch verstärkt werden können. Zwar wird die Lebensführung als „konkreter Ausdruck [der] Vorbereitung auf die nahe Parusie" genannt (69 im Anschluß an 1 Thess 3,11f; vgl. auch den Zusammenhang mit der Hoffnung 1 Thess 1,3 und 5,8 [92f, 97] und die Ausrichtung auf den Tag des Herrn Phil 1,10 *[172]*), doch Röm 13,11ff im Anschluß an Röm 13,8ff ist m. E. keineswegs nur ein „Ausblick" (250), jedenfalls dann, wenn in 13,11 ποιεῖτε zu ergänzen ist. Sosehr die theologische Grundlegung im Vordergrund steht, wird doch kein Zweifel daran gelassen, daß Agape „gleichzeitig die Haltung und Praxis" bezeichnet, die sich z. B. „die Korinther zu eigen machen sollen" (132), daß „ihre Verbindlichkeit nicht zur Disposition" steht (277) u. ä. (vgl. auch den Überblick über den Forschungsstand S. 25–34).

b) Zur *Traditionsgeschichte*: Die gedrängte Diskussion des Liebesgebotes im AT hält sich von allen Einseitigkeiten frei und kommt zum Ergebnis, daß die drei bekannten einschlägigen Stellen „Kernsätze alttestamentlicher Ethik" sind, „allerdings nicht der Inbegriff der Forderungen" (54f), das Liebesgebot weder „peripher" noch der „Schlüsselsatz der alttestamentlichen Ethik" ist, „den es freilich ohnehin nicht gibt" (56). Überzeugend werden auch die bekanntesten frühjüdischen Texte diskutiert, die sich „weitgehend auf den Bahnen" des AT bewegen (62). Dabei sollen die frühjüdischen Analogien einerseits erweisen (vgl. z. B. S. 99 zu Test XII), daß „die paulinische Position ohne theologische Vorarbeiten im Frühjudentum kaum vorstellbar wäre" (210), andererseits aber zugleich die unverwechselbare Handschrift des Apostels erkennbar werden lassen. Eine direkte Abhängigkeit von der Jesustradition wird dagegen mit guten Gründen problematisiert (vgl. z. B. 81, 99 u. ö.). Sehr wohl dagegen wird die Mahnung zur Liebe dem „festen Repertoire der Erstverkündigung" zugewiesen (99).

c) Das *Verhältnis zum Gesetz*: Zwar begegnet nur Gal 5,14 und Röm 13,8ff ausdrücklich der Gedanke der Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe, was dessen Bedeutung aber nach Vf. nicht minimalisieren kann. Paulus gebrauche den Nomos-Begriff in Gal 5,14 „nicht übertragen oder ironisch-gebrochen, sondern eigentlich und theologisch reflektiert" (201). Die Kritik des Paulus am Gesetz sei „durchweg gegen eine nomistische Überschätzung seiner soteriologischen Möglichkeiten gerichtet", weshalb zwischen Gal 2,16 und 5,13f kein Widerspruch bestehe (202). Der Nomos begegne dem Christen „in einer eschatologisch gewandelten Funktion und Gestalt" neu (203), behalte eine „kriterielle Funktion", was aber zugleich „eine radikale Konzentration" bedeute und „zu einer drastischen Reduktion des Gesetzes" führe (208f).

d) *Reichweite*: Vf. stellt mit gutem Grund die Konzentration der Agape auf den innergemeindlichen Bereich heraus, wofür mancherlei soziologische und theologische Gründe angeführt werden (96, 155, 183), allerdings ohne auf den Binnenraum der Gemeinde beschränkt zu bleiben (149), erst recht ohne partikularistische Verengung (196) und ohne Individualisierung und Privatisierung der Ethik. Paulus weitet den Horizont in der Tat immer wieder durchaus aus (1 Thess 5,15 [80f]; vgl. auch 89f; S. 142 zu 1 Kor 13; S. 246ff zu Röm 12,14.17–21).

e) *Inhaltliche Bestimmtheit*: Die Agape wird mehrfach als „Konformität mit der Proexistenz Jesu Christi" inhaltlich gefüllt (152, ebenso 120 u. ö.), wobei die *imitatio Christi* nicht „Orientierung am ethischen Beispiel *des Irdischen*, sondern hingegebenes Sich-Bestimmen-Lassen vom auferweckten Kyrios" bedeuten soll (122f), (vielleicht doch etwas zu alternativ; vgl. Vf. selbst: 123, Anm. 89), wofür auch Gleichförmigkeit (136) und ähnliche Formulierungen gebraucht werden. Der Unterschied zwischen dem für Phil 2 abgelehnten „Vorbild Jesu Christi" (181) und der akzeptierten Deutung von Schürmann („ein dem Verhalten Christi analog entsprechendes Verhalten", 182, Anm. 102) bzw. der „Nachahmung Christi und Partizipation an seiner Proexistenz" (121 zu 1 Kor 10,33ff) ist mir allerdings nicht ganz klar geworden.

Natürlich bleiben wie überall offene Fragen. Zunächst ein paar kleinere Rückfragen: Ist die Deutung von *ἀσχημονεῖ* (1 Kor 13,5) auf sexuelle Freizügigkeit (136) nicht doch zu speziell und sollte bei *λογίζεσθαι* (1 Kor 13,5) nicht auch die schon von der Vulgata und vielen anderen erwogene Deutung mit *cogitare* diskutiert werden (137)? Wäre nicht auch auf die Vorordnung der Agape vor der Pistis in Phlm 5 einzugehen (zu 164f)? Heißt ἀντέχεσθαι tatsächlich „Annahme" bzw. „Sich-Annehmen" oder wird hier nicht doch der Sinn von Röm 14,1 eingetragen (vgl. Bauer / Aland; die meisten übersetzen m. E. richtig mit „ertragen" [zu 79])? Darf man περισσεύειν von 1 Thess 3,12 her, wo der Herr das Subjekt ist (vgl. aber 1 Thess 4,1.10, wo das eindeutig die Gemeinde ist), theologisch so aufladen, daß von „überströmender Gnade" die Rede ist und aus ὑπερεκπερισσοῦ ein eschatologischer Begriff wird (94; ähnlich 71 zu 1 Thess 3,12)?

An weitergehenden Fragen haben sich mir die folgenden gestellt: Vf. macht zu Beginn deutlich, daß er schon aus Raumgründen nicht untersuchen kann, inwiefern die Einzelgebote als „Konkretion der Agape-Mahnung zu interpretieren" sind, ja es fraglich ist, ob alle aus dem Liebesgebot deduziert werden können (13, 98f). Immerhin kann er dort, wo es naheliegt und eine sachliche Nähe zum Liebesgebot vorliegt, etwa bei der Warnung vor geschäftlicher Übervorteilung (1 Thess 4,6) oder bei der Mahnung zum Frieden (1 Thess 5,13b–15), durchaus Konkretionen der Agape benennen (76f), erst recht bei der Kollekte (149ff) und ähnlichen Sachverhalten. Schwieriger ist das schon bei der im Anschluß an antike Wertvorstellungen ergehenden Mahnung zu einem ruhigen Leben (1 Thess 4,11; 85f). Am schwierigsten aber ist das natürlich bei Texten wie 1 Kor 11,2ff und Röm 13,1ff, wo Vf. sich z. B. bei Röm 13 mit der Annahme eines Exkurses begnügt. „Eine Alternative zwischen Agape-Mahnung und operationalisierten Imperativen" hält Vf. mit Recht für verfehlt (159), aber gerade dann, und wenn „alles in Liebe geschehen" (1 Kor 16,14), alles an ihr gemessen werden muß (155; vgl. auch 273), ja sie „die eine, alles entscheidende und bestimmende ethische Grundforderung des Evangeliums" sein soll (159), genügt m. E. nicht die Auskunft, daß durch die genannten Texte der Stellenwert der Agape nicht relativiert, ja eine sachliche Konvergenz postuliert wird (vgl. z. B. 273, Anm. 21). Müßten hier nicht auch andere Gesichtspunkte zur Geltung kommen und sachkritische Fragen gestellt werden? Ein anderes Beispiel sind die Tugend- und Lasterkataloge von Gal 5: Einerseits soll es aus mancherlei Gründen nicht sinnvoll sein, alle einzelnen Glieder „direkt auf das Liebesgebot zu projizieren", andererseits aber soll es „im Licht des Kontextes, der paulinischen Parallelen und der semantischen Vorprägungen" möglich sein, „sie als Kontrast- oder Sachparallelen zur Agape" aufzufassen, „die das Wesen der Agape" erläutern (194f). Das mag durchaus die Absicht des Paulus sein, ist aber doch nur z. T. nachvollziehbar, wie denn auch die Verfehlungen auf sexuellem Gebiet in 1 Kor 6,12ff überhaupt nicht mit der Agape verbunden werden, sondern die paulinische Kritik ganz anders begründet wird.

Auch die Spannung zwischen Agape und *εὐσχημόνως* wird m. E. zu schnell eingeebnet. Gewiß hat Vf. recht, daß Paulus sich nicht einfach an der paganen Umwelt orientiert, doch daß das Schickliche einfach dem entspricht, was das Evangelium und die Agape fordert, scheint die möglichen Konflikte zwischen beiden Wertvorstellungen denn doch zu schnell zu überspringen. Daß Paulus nicht „opportunistische Anpassung", sondern „konsequente Orientierung am

Evangelium" verlange (88), ist eher eine Problembeschreibung denn -lösung. Gerade wenn die Diskriminierung der Thessalonicher durch ihre Umwelt nach dem Vf. auch im ethischen Verhalten einen Anlaß hat, gewinnt die Frage an Brisanz. Damit hängt auch das folgende zusammen: Muß man bei 1 Kor 10,32 (zu 112) nicht doch fragen, ob man Juden und Heiden gleichermaßen keinen Anstoß geben kann, oder wäre nicht doch die Meinung von Schlatter stärker zu beachten, daß das, was den Griechen anzieht, den Juden abstößt, und was den Beifall des Juden findet, den Griechen verletzt? Entsprechendes läßt sich zu *ἀρέσκειν* fragen, das Vf. (115) im Sinne „ungeteilter Hinwendung" zu einer anderen Person interpretiert. Wie verhält sich das aber zu *μὴ ἀρέσκειν* (1 Thess 2,4; Gal 1,10; beide Stellen werden ebd., Anm. 56 unterschiedslos zu den positiven Belegen gerechnet, übrigens auch diejenigen, die wie 1 Thess 2,15; 4,1; Röm 8,8 von *θεῷ* (*μὴ*) *ἀρέσκειν* sprechen oder wie 1 Kor 7,32 *τῇ γυναικί*, wo das schon angesichts des folgenden *μεμέρισται* schwierig ist)? Das alles sind freilich keine gravierenden Punkte, die den Wert der Arbeit mindern könnten, deuten aber an, daß sich auch im Anschluß an die vorgelegten Ergebnisse weitere Fragen auftun.

Summa: Es handelt sich um eine gründliche, methodisch und theologisch sehr reflektierte Darstellung, die das gestellte Thema in umfassender und überzeugender Weise in einer den Bereich der Exegese überschreitenden Bedeutung erarbeitet hat und in klarer und prägnanter Sprache geschrieben ist.

Bonn Wolfgang Schrage

Oyen, Geert van: **De studie van de Marcusredactie in de twintigste Eeuw.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1993. 397 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 18), kart bfr 2.300 ISBN: 90-6186-564-6 / 90-6831-533-1

Die Arbeit wurde im Rahmen einer Ausschreibung der belgischen Akademie der Wissenschaften über *De redactie van het Marcusevangelie* bei Frans Neirynck angefertigt. Nicht enttäuscht wird die Erwartung, die sich mit diesem Lehrer verbindet: Es handelt sich um eine enorm fleißige, überaus sorgfältige und präzise sowie v. a. auch umfassende Untersuchung. Sie ist dementsprechend sehr komplex und verlangt dem Leser ein hohes Maß an Konzentration ab.

Vf. bündelt den umfassenden Stoff in insgesamt vier Abschnitten. Der erste (*De Marcusstudie in het begin van de eeuw*, S. 13–98) skizziert zunächst die Arbeit im 19. Jh. (13–26) und stellt dabei klar, daß die „Literarkritik" in dieser Zeit eigentlich „Quellenkritik" war und der Begriff „Literarkritik" erst um die Jh.wende gebräuchlich wurde, und zwar „meestal in negatieve zin" (17), um die neu aufkommende traditions- oder religionsgeschichtliche Fragestellung von der vorangehenden abzugrenzen. Die Notwendigkeit dieser zunächst befremdlich ausführlich wirkenden Untersuchungen erschließt sich erst im 4. Abschnitt (*Nieuwe Interpretationsmethodes na 1970*, 269–317), wo Vf. auf den neuen „Literary Criticism" eingeht. Zu Recht stellt er (282) fest, daß hier der Begriff einen völlig neuen Inhalt bekommt. Im Deutschen könne man zwar zwischen „Literarkritik" und „Literaturkritik" unterscheiden, nicht jedoch in anderen Sprachen. Darum setzt er sich mit Nachdruck dafür ein, hier von „narrative criticism" zu sprechen, wiewohl es sich auch bei diesem Begriff um einen vieldeutigen Ausdruck handelt („Narratieve kritiek is een vlag die verschillende ladingen dekt. De term omvat verschillende leesmethodes die als gemeenschappelijk kenmerk ‚de tekst als verhaal' hebben 283). Hiervon unterscheidet er dann in *Kap. XV* (298–317) noch einmal „*Retorische Kritiek en Reader-Response Criticism*".

Dieser letzte Abschnitt ist ohne Zweifel dem Vf. besonders wichtig. Zuvor aber behandelt er in beeindruckender Sorgfalt und Umsicht die ganze, teilweise so verwirrende Forschungsgeschichte zum Markus-Evangelium in diesem Jh. Dabei ist der schon erwähnte erste Abschnitt *William Wredes Messiasgeheimnis* (27–46), den verschiedenen *Urmarkus-Theorien* (47–87) sowie verschiedenen Theorien im Zusammenhang mit den „*Minor Agreements*" (88–98) gewidmet. *Abschnitt II* (101–159) stellt die *Formgeschichte* und *Abschnitt III* (163–267) die *Redaktionskritik* vor, beides jeweils mit sehr detaillierter Untersuchung ihrer Vorgeschichten. Es gelingt dem Vf. so, die Forschungsgeschichte mit ihren vielfältigen Verästelungen relativ übersichtlich zu gestalten.

Ein wesentlicher Vorzug dieser Untersuchung ist ihre Genauigkeit und Ausführlichkeit. Bei den bereits gestorbenen Autoren wird in der Regel in einer Anmerkung über ihre Vita informiert. Alle Aufl.n und Übersetzungen der besprochenen Werke werden mit Rezensionen aufgelistet. Bei längerer Nachgeschichte eines Gedankens werden die verschiedenen Diskussionsphasen übersichtlich strukturiert. Jeder wesentliche Gedanke wird ausführlich mit Original-Zitaten belegt. Dabei wird peinlich genau vermerkt, welche Änderungen in den verschiedenen Aufl.n und Übersetzungen vorgenommen wurden. Nur ganz selten sind mir bei den vielen Zitaten offenkundige Flüchtigkeitsfehler aufgefallen. (S. 220 ist allerdings beim Referat von E. Schweitzer ein Mißgeschick passiert, wenn zweimal die Belege für ἰδιος aufgelistet werden, obwohl beim zweiten Mal von συνιεναι die Rede sein müßte, und als Beleg 7,17.21 statt 8,17.21 genannt wird.) Verdienstvoll ist, daß Vf. oft eigene Übersichten erstellt, um die Ergebnisse der referierten Autoren zu bündeln.

Eine Frage ist nur, als was das Buch eigentlich geschrieben ist. Für eine Einführung ist es auf jeden Fall zu knapp und gedrängt. Zu oft wird die Darstellung eines Gedankens mit seiner Kritik verbunden. Aus den wenigen Andeutungen kann nur ein Insider die ganze Fülle und Tragweite der referierten Argumente erschließen. Als Nachschlagewerk bietet es andererseits zwar eine beglückende Fülle an Information, ist dafür aber etwas ungünstig angelegt, da es – glücklicherweise! – nicht rein chronologisch aufgebaut ist und oft aus einer schon etwas entfernteren Forschungsgeschichte in die unmittelbare Gegenwart springt. Durch ein sehr gründliches Register könnte diesem Mangel abgeholfen werden, aber es fehlt. Das Buch als ganzes zu lesen ist eine Strapaze. Die Schlußzusammenfassung (319–321) ist bemerkenswert knapp gegenüber der Art der Argumentation im Hauptteil. Wünschenswert wäre eine Darstellungsweise, die genau in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegt. Aber eben das habe auch ich nicht geschafft bei meinem Beitrag über die „Paulinische Chronologie im Streit der Meinungen" ANRW II 26,2 939–1188!

Senden Alfred Suhl

Kirchengeschichte

Sieben, Hermann Josef: **Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum.** Studien zur Geschichte der Konzilsidee. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XII, 600 S. (Konziliengeschichte. Reihe B. Untersuchungen), Ln DM 148,00 ISBN: 3-506-74726-6

Der in Frankfurt St. Georgen lehrende Kirchenhistoriker Hermann-Josef Sieben hat zahlreiche Untersuchungen zur Konzilsidee bzw. Konzilsgeschichte vorgelegt. In der großen, von Walter Brandmüller edierten Konzilsgeschichte sind nun achtzehn seiner Einzelstudien (sechs davon veröffentlicht) zusammengefaßt, die nach der Absicht des Vf.s die Buchveröffentlichungen abrunden sollen. Die *vier Abteilungen* in denen jeweils mehrere Beiträge zusammenstehen, sind vier Zeiträumen bzw. Konzilien zugeordnet: *Alte Kirche, Basel, Florenz, Tridentinum und Erstes Vatikanum.*

Die *erste Abteilung* enthält zunächst eine unveröffentlichte Studie über *altkirchliche Legenden*, die sich um Apostelkonzilien sowie die Synoden von Nicaea, Ephesus und Chalcedon geschlungen haben. So erfährt man manches darüber, wie die Konzilsidee im breiten Bewußtsein des Volkes präsent war (z. B. pseudoepigraphische Legenden mit aufwertender Absicht, Deutlegenden und Schmähllegenden). Der *zweite Beitrag*, der sich mit der *Rolle der Hl. Schrift* auf den Konzilien der Alten Kirche befaßt, kommt zum Ergebnis, daß der Einsatz der Hl. Schrift dort immer mehr verdrängt wurde zugunsten der Glaubensformeln der Väterzeugnisse und der vorangegangenen Konzilien, was Folgen haben müßte für die heutige Theologie, für die die ersten Konzilien von hohem theologischen Rang sind, gerade auch in ökumenischer Hinsicht. Hatten die Reformatoren nicht gerade deshalb die frühen Konzilien akzeptiert, weil sie das Zeugnis der Hl. Schrift wiedergäben? Der *dritte Aufsatz* hat die *Konzilsrezeption im Rahmen des altkirchlichen Traditionsverständnisses* zum Inhalt. Das Thema hat damit unmittelbaren Bezug zur heutigen Theologie, wo man sich ja intensiv mit der Frage der Rezeption befaßt und dabei immer wieder auf die altkirchliche Rezeption zurückgreift. Vf. vermutet, daß „Rezeption" und „Tradition" korrelative Begriffe sind. Das hätte die notwendige Konsequenz, den Gegensatz zwischen „lehrender" und „hörender" Kirche aufgeben zu müssen.

Die *zweite Abteilung* über Basel enthält fünf interessante Beiträge, die insgesamt dazu beitragen, ein differenzierteres Bild vom *Baseler Konziliarismus* zu gewinnen (nicht zuletzt unter Würdigung der Theologie des Johannes von Segovia einerseits und des Johannes von Magusa andererseits).

Fünf Beiträge der *dritten Abteilung* befassen sich mit Florenz. Der Aufsatz über die *Ökumenizität des Florentiner Konzils und seine Primatslehre* liest sich vor dem Hintergrund des Ersten Vatikanums, aber auch aktueller ökumenischer Diskussion, mit besonderem Interesse.

Wiederum fünf Beiträge enthält die *vierte Abteilung* (Trient, Vatikanum I). Nach einem Beitrag über einen Traktat des Jesuiten Salmeron zur *Autorität des Konzils* wird im folgenden gezeigt, wie deutlich und intensiv die Jesuiten auf dem Tridentinum für den Papst optiert haben. Der unveröffentlichte *dritte Beitrag* dieser Abteilung führt ein Theologumenon vor Augen, daß wohl kaum einem heutigen Theologen bewußt und doch von höchster Aktualität ist: Die *Entsprechung zwischen den Leitungsgremien des Alten und des Neuen Bundes (Sanhedrin-Konzil) hinsichtlich ihrer Irrtumslosigkeit.* Diese Meinung verdient, im Kontext des heutigen christlich-jüdischen Dialogs gewürdigt zu werden. *Consensus, unaninitas* und *maior pars* sind terminologische Versu-

che, das Mehrheitsprinzip auf den Konzilien zu fassen. Damit hat der vorletzte Beitrag zu tun. Der *letzte Beitrag*, der das Buch als ganzes beschließt, untersucht die *Konzilsrezeption während Aufklärung und Restauration bis hin zum Umfeld des Ersten Vatikanums.*

Dieses große Werk von Sieben werden nicht nur die kirchengeschichtlichen Disziplinen dankbar entgegennehmen.

Viele Fragen, die angesprochen sind, gehen eigentlich jeden an, der sich mit Kirche-Sein heute befaßt, vornehmlich die Vertreter der Systematischen Theologie. Sie erhalten hier solide historische Fundierungen für ihre Reflexionen und Synthesen. Da das Buch – trotz höchsten Niveaus – flüssig geschrieben ist und oft regelrecht spannend, sollte es viele Leser finden.

Münster Harald Wagner

Die Bischöfe von Basel 1794–1995, hg. v. Urban Fink / Stephan Leimgruber / Markus Ries. – Fribourg: Universitätsverlag 1996, 2. Aufl. 444 S. (Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz, 15), kart. sFr. 75,00 ISBN: 3-7278-1069-6

Geschichtlich geht das Bistum Basel auf die römische Zeit zurück, wo für das Limes-Castrum *Augusta Raurica* 345 ein Bischof Justinian bezeugt ist. Um die Jahrtausendwende war es die bedeutendste Diözese am Oberrhein, die durch Schenkungen zu einem Fürstbistum wurde, dessen Territorien vor allem im französischen Nordjura lagen. Seit ihrer Vertreibung aus Basel im Gefolge der Reformation residierten (von 1529 an) die Bischöfe auch im dortigen Pruntrut. Im Gefolge des politischen Umbruchs in Europa nach der französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen bzw. dem Untergang der alten Eidgenossenschaft, aber auch der Auflösung des alten Erzbistums Konstanz erfuhr das alte Bistum Basel ebenfalls grundlegende Veränderungen. Es verlor kirchlich seine Gebiete im Elsaß und in Baden sowie die weltliche Herrschaft im Jura, der im Wiener Kongreß dem protestantischen Kanton Bern zugeschlagen wurde. Kirchlich blieb dem Bischof von Basel aber nicht nur der Jura als Jurisdictions-Gebiet. Vielmehr wurde ihm auch der größte Teil der sog. „helvetischen Quart" des Bistums Konstanz unterstellt, so auch die protestantischen Kantone Bern und Basel-Stadt. Damit wurde „Basel" in der 1848 zum Bundesstaat konsolidierten Eidgenossenschaft zum größten Bistum der Schweiz, dem erst noch die schweizerischen Teile der Bistümer Como und Mailand im Kanton Tessin nominell zugeordnet wurden.

Der vorliegende Bd 15 der von U. Altermatt herausgegebenen Reihe „Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz" spiegelt die Geschichte dieses „neuen" Bistums Basel in den *Biographien der bisher 13 Bischöfe*, vom letzten Fürstbischof Franz Xaver Neveu (1794–1828) bis zum 1995 geweihten Kurt Koch, der das Geleitwort des Bdes beisteuert. Eine Verortung dieses Bistums im internationalen Vergleich und eine persönliche Erinnerung des Laibacher Erzbischofs Alois Sustar an seine 27 Schweizer-Jahre als Nachwort beschließen den Bd.

Während die ersten sechs Bischöfe sich mit der Bewältigung der weitgehend staatspolitischen Wirren des 19. Jh. herumschlagen mußten – das Kap. zu *Bischof Leonhard Haas* (1888–1906) trägt bezeichnenderweise den Titel *„Wiederaufbau nach dem Kulturkampf"* – waren die nächsten sechs Bischöfe vorab mit der pastoralen Konsolidierung der kirchlichen Erneuerung nach dem II. Vatikanischen Konzil befaßt. Da die förderalistische Bundesverfassung von 1848 die Belange der Kirche der kantonalen Regelung überlassen hat, blieben auch die von den ehemals souveränen katholischen Orten geschlossenen, oft deutlich josephinistisch geprägten Konkordate prinzipiell in Kraft, was den kantonalen Regierungen erhebliche Kompetenzen sicherte. Spannungen konnten so nicht ausbleiben und verlangten von den Bischöfen ebenso harte Konsequenz bei der Verteidigung der „Essentials" der kirchlichen Freiheit wie diplomatisches Geschick zur Vermeidung unnötiger Brüche. Die historisch exakt gearbeiteten Beiträge beschönigen diese Situation nicht und unterschlagen auch nicht, wie Charakter und Umstände im Verhalten der jeweiligen Oberhirten diesen Mittelweg oft genug verfehlen ließen. Sie zeigen aber auch, wie letztlich Geduld und Augenmaß, Prinzipientreue und vernünftiger Pragmatismus eine tragfähige Konsolidierung ermöglichte.

Dies ließ dann vor allem in der ersten Hälfte dieses Jh.s, besonders im langen Episkopat von *Franz von Streng* (1937–1967) ein pastoral aufgeschlossenes und sozial caritativ verantwortliches Leben im konfessionell zunehmend durchmischten Bistums so aufblühen, daß die konziliare Erneuerung zumeist als überfällige Anpassung an die Herausforderungen der Zeit gut integriert werden konnten. Mit diesem Kap. zu Bischof von Streng – dem letzten Bischof, der bei aller persönlichen Popularität noch selbstverständlich mit „gnädiger Herr" angeredet wurde – wechselt der Stil der Darstellung: Die persönliche Erinnerung überwiegt die Aktenkunde, die heutigen Zeitprobleme der Kirche in Europa werden spürbar, ohne daß der Einfluß der Geschichte seine Wirkung verloren hätte.

Die unselige Streichung des wichtigsten Namens bei der Bischofswahl von 1994 durch die Diözesanstände (d. h. durch die konkordatär zugesicherten Vertreter der Kantonsregierungen) und die darauf folgende, bloß einjährige Amtszeit von Bischof Vogel zeigen Möglichkeiten und Grenzen einer originellen und weltweit einzigartigen diözesanen Kirchenverfassung deutlicher als jede Theorie. Eben darin liegt dann der wichtigste allgemein theologische Beitrag dieser an sich regionalen Bischofsgeschichte.

Münster Franz Furger (†)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Smith, John E.: **Experience and God.** – New York: Fordham University Press 1995. XX, 209 S., pb. $ 17,50 ISBN: 0-8232-1625-X

Dieses Werk, das zum ersten Mal 1968 erschien und hier mit einem neuen kurzen Vorwort zum zweiten Mal aufgelegt wird, will die Bedeutung von Erfahrung für das Entstehen von Religionen aufweisen. Ausgangspunkt für John E. Smith ist der Plausibilitätsverlust von Religion in der säkularisierten Gesellschaft und die Notwendigkeit, dem modernen Menschen einen neuen Zugang zum Glauben zu vermitteln. Dieser aber ist nach S. nur durch die Einbeziehung von Erfahrung möglich.

Zunächst klärt S. den hier zugrundegelegten *Erfahrungsbegriff*. Dabei wendet er sich vor allem gegen Verkürzungen in den klassischen empiristischen Theorien, die Erfahrung als atomare Wahrnehmung beschrieben. Dagegen will S. einen weiteren Erfahrungsbegriff gewinnen. Die menschliche Herangehensweise an die Welt findet ihre Entsprechung in der Struktur der Wirklichkeit selbst: Erst das Gesamt der Beziehung von Beobachter und Beobachtetem bilden die Realität. Dieser „radikale Empirizismus" (12) hat zur Folge, daß Erfahrung immer schon eine Vielfalt von Bedeutungen beinhaltet. Damit wird eine religiöse Dimension von Erfahrung möglich, die keine nachträgliche Interpretation ist.

Diese Dimension erläutert S. am Beispiel persönlicher Krisenzeiten. Der Mensch erfährt hier sein Leben als ganzes in Frage gestellt und sich selbst als endlich und abhängig von Quellen, die nicht in der eigenen Verfügungsgewalt liegen. Dieses Gefühl der Abhängigkeit verweist dabei zugleich auf das Bedürfnis, uns einer zutiefst anbetungs- und vertrauenswürdigen Realität ohne Vorbehalte hingeben zu können.

Dieses Bedürfnis zeigt sich als Frage, auf die in den konkreten Religionen z. B. durch Offenbarung geantwortet wird. So bildet die *religiöse Dimension der Erfahrung* die Bedingung der Möglichkeit einer relevanten Offenbarung, ohne allerdings deren Inhalte und Formen bestimmen zu können. Im folgenden beschreibt S. *Offenbarung im jüdisch-christlichen Kontext*. Sie ist im Gegensatz zur mystischen Unmittelbarkeit und einer gedanklichen Erschließung Gottes ein geschichtliches Ereignis, die eines Mediums bedarf: Gott wird direkt, aber mittelbar erfahren. Wie wir eine Person nur sinnlich und durch ihre Handlung erfahren können, aber dennoch die Person erfahren und nicht nur deren Existenz erschließen, so drückt auch Gott im jeweiligen Medium seine Personalität aus und macht sie für uns erfahrbar.

Mit dem Hinweis auf das „paradox of revelation" von J. Royce bestreitet S. aber die Möglichkeit, die Existenz Gottes aus der Offenbarung selbst abzuleiten. Die Irritation, die aus dieser Unfähigkeit entsteht, ist aber nicht nur intellektueller Art, sondern eine existenzielle Verunsicherung (uncertainty). S. wendet sich deshalb gegen den Versuch, Gott durch ein rein formales, logisches Verfahren beweisen zu wollen, wie es in der aristotelischen Tradition angewandt wurde. Stattdessen kann man sich Gott durch die „lebendige Einsicht" (living reason) nähern, die sowohl die kognitive als auch die emotionale Dimension umfaßt. Die Erfahrung des Subjektes ist dabei in den Prozeß eines Einsichtigwerdens integriert, ein Verständnis von Rationalität, wie es sich z. B. bei Augustinus findet.

Diese erfahrungsorientierte Konzeption wendet S. auf die *Gottesbeweise* an. Das ontologische Argument z. B. setzt nach S. einen schon durch Erfahrung gewonnenen, wenn auch unklaren Gottesbegriff voraus, der durch das Argument verdeutlicht und intellegibel wird. So beweist das ontologische Argument nicht a-priori die Existenz Gottes, erschließt aber die Notwendigkeit des erfahrenen Gottes.

Da die Gottesbeweise für S. eine Form der Interpretation von Erfahrung sind, bedürfen sie der Gemeinschaft. Denn nur in ihnen kann es die Möglichkeit geben, Erfahrungen zu vergleichen und angemessen zu interpretieren. Wären die verschiedenen Religionen aber die letzte, normative Ebene für den Sinngehalt der Erfahrungen, ergäbe sich ein unaufhebbarer Pluralismus. Dagegen betont S., daß es für Religionen eine übergreifende Struktur gibt, die eine Vorstellung eines Idealzustandes („ideal"), eines Mangels („need") und eines Befreiers („deliverer") beinhaltet. Durch diese drei Elemente lassen sich nach S. alle Religionen beschreiben und miteinander in Beziehung setzen.

Im *Epilog* betont S. noch einmal, daß nicht die Rückkehr zu Autoritätsargumenten und die Desavouierung des modernen Freiheitsbewußtseins der Religion in der säkularen Gesellschaft ein Fundament geben kann, sondern nur der Ausgang von der religiösen Dimension der Erfahrung.

Der Versuch, eine gemeinsame Basis der Religionen in bestimmten Erfahrungen zu finden und dadurch einen religiösen Pluralismus zu vermeiden, macht das Werk von S. gerade in der heutigen theologischen Diskussion bedeutsam. Doch erscheint es zumindest

problematisch, Erfahrung in solcher Weise von den konkreten Kontexten menschlicher Gesellschaft zu lösen. Die Universalität der religiösen Dimension der Erfahrung scheint nur auf Kosten der tatsächlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit menschlicher Erfahrungen behauptbar zu sein und damit in der Gefahr einer bloßen Abstraktion zu stehen. Inwiefern sie Ausgangspunkt für ein neues Verständnis von Religion in der säkularen Gesellschaft sein kann, ist deshalb zumindest zweifelhaft.

Münster Andreas Deeken

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Schniertshauer, Martin: **Consummatio Caritatis.** Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate. – Mainz: M. Grünewald 1996. 269 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 10), kart. DM 56,00 ISBN: 3-7867-1894-6

Richard von St. Victor fand in der Forschung lange Zeit vor allem als Lehrer des kontemplativen Lebens Beachtung, während sein Rang als spekulativer Theologe nur wenig gewürdigt wurde. Seitdem sich jedoch das systematische Interesse der Gegenwartstheologie immer mehr der dogmatischen Trinitätslehre und einer *trinitarischen Ontologie* als ihrem Ertrag für ein philosophisches Verständnis der Wirklichkeit im ganzen zuwandte, rückte der spekulative Entwurf des Victoriners stärker in den Mittelpunkt historisch-systematischer Untersuchung. Die vorliegende Studie, die auf eine bei Peter Hünermann gefertigte Tübinger Diss. zurückgeht, verzichtet auf jede kurzschlüssige Rückbindung an den gegenwärtigen Diskussionsstand und vermeidet so von vornherein die Gefahr, das trinitarische Denken Richards durch hermeneutisch fragwürdige Identifikationen als „Vorläufer" heutiger trinitätstheologischer Entwürfe in Anspruch zu nehmen. Indem Martin Schniertshauer das Hauptwerk seines Autors mit den Konzeptionen von Augustinus, Anselm von Canterbury und Abaelard sowie Gilbert von Poitiers, Hugo von St. Victor und Robert von Melun vergleicht, kann er überzeugend nachweisen, daß die verbreiteten dogmengeschichtlichen Gegenüberstellungen von psychologischer und interpersonaler oder von westlicher und östlicher Trinitätslehre den differenzierten historischen Befund nicht angemessen erfassen. Ausgehend von der These eines Ineinander von Mystik und Theologie im Werk Richards gelingt es ihm zugleich, seinen Autor gegenüber einigen Standardvorwürfen seiner bisherigen Interpreten (Vernachlässigung der ökonomischen Trinität, anthropomorphistische Eintragungen, zirkuläre Argumentation) in Schutz zu nehmen und umgekehrt die von ihm her zu ziehende Grenze jeder nachträglichen Illustration des trinitarischen Geheimnisses aus seinen zwischenmenschlichen Analogien zu markieren. Die herausragende Stärke dieser Arbeit liegt in der interpretatorischen Konzentration auf die im Titel angedeutete systematische Grundthese, die mit äußerster gedanklicher Konsequenz durchgehalten wird. Es geht in Richards *De Trinitate* nicht um Verstehenshilfen, Übertragungen oder Analogien aus dem geschöpflichen Bereich für das Geheimnis der göttlichen Trinität, sondern um seine spekulative Erschließung durch die der Führung des Glaubens anvertraute und von ihm an den kritischen Argumentationsschwellen zum Weiterdenken ermunterte Vernunft. Erschließungsgrund dieses Versuches ist der Gedanke der *consummatio caritatis*, in dem der Vf. einen Schlüsselbegriff von Richards Theologie erkennt: einer vollendeten Liebe, der gegenüber auch die höchsten Realisationsformen menschlicher Liebe – sei es als „Freundschaftsliebe" (der Begriff des *amor amicitiae* entsteht in der mittelalterlichen Theologie jedoch erst eine Generation nach Richard), sei es als eheliche Liebe – sich als abkünftig und disjunktiv verschieden erweisen. Der Denkanweisung des *nichil caritate melius, nichil caritate perfectius* zufolge müssen alle göttlichen Wesensprädikationen (Gutheit, Weisheit, Macht und Schönheit) sowie alle innertrinitarischen Verhältnisse und Beziehungen (Hervorgänge und Personen, *modi existendi* und *modi amandi*) unter dem Vorzeichen der Leitvorstellung höchstmöglicher Liebe so gedacht werden, daß sie nicht größer und vollkommener sein können. Gleichwohl ist diese auf die Erkenntnis einer inneren Notwendigkeit ihres Gegenstandes, nämlich der vollendeten göttlichen Liebe (nicht unserer menschlichen Vorstellungen von Liebe) und ihrer immanenten Entfaltung abzielende Denkbewegung keine spröde begriffliche Folgerungskette, durch die eine *trinitarische Verhältniskategorie* aus der anderen erschlossen wird. Weil auch das in *De Trinitate* vorherrschende spekulative Vernunftinteresse an einem inneren Begreifen des vollkommenen göttlichen Seins aus seinen notwendigen Sachgründen als Moment der vom Glauben geleiteten Kontemplation zu gelten hat, deren spirituellen Aufstieg der Vf. anhand der beiden Benjamin-Schriften des Victoriners analysiert, bleibt auch die Suche nach den *rationes necessariae* des theologischen Verstehens auf „ein sich vertiefendes Nachsinnen und Hineinfragen in das innertrinitarische Mysterium Gottes" gerichtet, das darin „aber nicht einfach als sachhaft oder objekthaft, sondern als personales Gegenüber erfahren wird" (255). Die aus methodischen Gründen suspendierte Perspektive der Heilsökonomie – Richard beschränkt sich in der Tat auf die immanente Trinität, um aufzuzeigen, wie der unendliche Gott in sich selber, vor aller Begegnung mit der Welt und seinen Geschöpfen, vollkommene Liebe ist – liegt so doch allem Bemühen um spekulative Erkenntnis zugrunde, insofern diese nämlich im Dienst der menschlichen Gottesliebe steht, die ihrerseits von der gnadenhaften Zuwendung Gottes getragen ist.

Nachdem der Vf. in einleitenden Kap.n den epochalen Wandel in der Liebeskonzeption des 12. Jh.s untersucht, eine Verhältnisbestimmung von Glaube (als einer das Denken begleitenden und es vor Resignation bewahrenden *firmitas fidei*) und *intellectus fidei* geleistet sowie die in dem Begriffspaar *similitudo* und *dissimilitudo* zum Ausdruck kommende Analogieauffassung seines Autors vorgestellt hat, erfolgt im *zweiten Hauptteil* die eigentliche Analyse der Argumentationsschritte von *De Trinitate*. Um den „streng logisch komponierten Aufbau" (25) des Werkes unverfälscht durch sachfremde gedankliche Eintragungen hervortreten zu lassen, hält sich die Untersuchung an die Gliederung der sechs Bücher des Trinitätstraktates, wobei auf jeder erreichten Zwischenstufe nach historischen Quellen der wichtigsten Begriffe oder nach zeitgenössischen Gemeinsamkeiten mit anderen Autoren gefragt wird (147–159). Als Dreh- und Mittelpunkt des ganzen, ursprünglich auf fünf Bde angelegten Traktates erweist sich das *dritte Buch*, in dem Richard einen strikten *Aufweis der Dreipersönlichkeit Gottes aus dem Begriff der höchsten und vollendeten Liebe* führt. Eingerahmt wird dieser spekulative Mittelteil des Werkes durch die vorbereitenden *Erörterungen zur Einheit und Einzigkeit der göttlichen Substanz und ihrer unendlichen Einheitsfülle* in den *beiden ersten Büchern*, während die Ausführungen zum Verhältnis von Einheit der Substanz und Vielheit der Personen, zum trinitarischen Personbegriff selbst sowie die exakte *begriffliche Bestimmung der Hervorgänge und Proprietäten* in *Buch 4 und 5* das erreichte Ergebnis absichern.

In einem Nachtrag, den er seinem Traktat später als *Buch 6* hinzufügt, versucht Richard, die spekulativ eingesehene Beziehungsstruktur innerhalb der Trinität mit den Namen und Personenbezeichnungen zu vermitteln, die er der Heiligen Schrift und dem kirchlichen Glaubenszeugnis als Benennungen der einzelnen Personen in der Trinität entnimmt (der Sohn als Wort, Bild und *figura substantiae* des Vaters, der Geist als Gleichnis des Geisthauches, als besondere Eigentümlichkeit der Liebe oder als Gabe). Über Konvenienzen und Appropriationen kommt das theologische Begreifen dabei freilich nicht hinaus, so daß die im kirchlichen Sprachgebrauch eingebürgerten Bezeichnungen durchaus eine größere bildhafte Anschaulichkeit vermitteln, als dies die spekulative Erschließung der innergöttlichen Personen aus dem Begriff der höchsten Liebe vermag. Dadurch bewahrheitet sich nochmals die Grundthese des ganzen Interpretationsansatzes, wonach der *Dreischritt von amor gratuitus, amor gratuitus et debitus* und *amor debitus*, durch den aus dem Schlüsselbegriff vollendeter Liebe der Gedanke einer Personmehrheit und der Mitgenossenschaft in der Liebe (in der zweifachen Form des *condignus* und *condilectus*) erschlossen wird, eine streng formale innere Notwendigkeit des göttlichen Seins selbst, nicht aber unserer auf anschaulichen Analogien und zwischenmenschlichen Erfahrungswerten fußenden Rückschlüsse darauf meint.

In einem *dritten Hauptteil* unternimmt es der Vf., die zunächst sehr textnah rekonstruierten Einzelschritte der in Richards Trinitätstraktat aufgefundenen Argumentationsfolge unter systematischen Gesichtspunkten zu interpretieren. Dabei geht es ihm besonders darum, die ursprüngliche Denkbewegung seines trinitätstheologischen Ansatzes in ihrer Differenz gegenüber den Fragestellungen der späteren Tradition hervortreten zu lassen und sie gegenüber den kritischen Einwänden heutiger Interpreten (Simonis, Bligh, Schoonenberg, Wipfler) abzusichern. Anders als das spätere Schema einer Zweiteilung der Gotteslehre in die beiden Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* und entgegen der thomanischen Unterscheidung zwischen rational einsehbaren und strikt offenbarungsabhängigen Glaubensaussagen läßt Richard seine spekulative Trinitätslehre bruchlos aus der philosophischen Gotteslehre hervorgehen, ohne daß dabei der Anspruch auf die rationale Begründbarkeit des ganzen Denkweges in irgendeiner Weise abgestuft oder zurückgenommen würde. Gerade weil ein rationales Erfassen der Gottesidee ausgehend vom Schluß von der Kontingenz der Welt auf einen absoluten Seinsgrund Gott als *summum bonum* und höchste Einheit denken muß, ist in dieser Vorstellung der Begriff einer höchsten Seinsfülle bereits enthalten, zu der Einheit und Verschiedenheit gehören (216–218). Der Begriff des *summum bonum* erscheint nicht erst auf der obersten Sprosse einer metaphysischen Stufenleiter, wodurch zugleich in naiver Weise das von Menschen im Ausgang ihrer eigenen Erfahrung erdenkbare Höchste und Beste auf Gott übertragen würde, sondern die Fülle der göttlichen Gutheit wird nochmals als von allem Guten disjunktiv unterschieden gedacht, weil sie nicht durch Teilhabe, sondern als

„Ganz-Habe", nicht durch Partizipation, sondern durch „Totizipation", d. h. durch ein restloses Ineinander-Sein gut ist (250). Das trinitarische Miteinander der göttlichen Personen unterscheidet sich in dem Wechselspiel von Einheit und Vielheit, personaler Eigenständigkeit und radikaler Abhängigkeit deshalb von dem Zueinander menschlicher Personen auf der geschöpflichen Ebene durch die gleiche Unähnlichkeit, die alle analogen Aussagen über Gott kennzeichnen. Insbesondere sind die innergöttlichen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist zwar durch eine „genetische Kommunikation" (249) aufgrund unterschiedlicher Hervorgänge, aber keineswegs als Beziehungen der Bedürftigkeit und gegenseitigen Ergänzung qualifiziert, die gerade den intimeren Formen menschlicher Begegnung eignet. Umgekehrt geht auch in der gelungensten zwischenmenschlichen Kommunikation die eine Person in ihrer Abhängigkeit von der anderen nicht restlos auf, weil hier immer ein Ich einem Nicht-Ich gegenübersteht, das seine Existenz nicht aus dieser Beziehung gewinnt, sondern sich schon in diese mit einbringt.

Deshalb ruft der Vf. am Schluß seiner Untersuchung nochmals die von Richard her notwendige Grenze in Erinnerung, die heutige Versuche, den Ehebund, die um das Kind als Dritten erweiterte Familie oder die Communio-Struktur der Kirche als Verstehensmodell der Trinität zu erarbeiten, nicht überschreiten können. Der Ertrag der Trinitätsspekulation für das theologische Denken besteht am Ende nicht darin, daß es aus solchen mehr oder weniger geeigneten nachträglichen Illustrationen eine allseitig verwendbare Strukturformel gewinnt, in der eine zumindest formale Einheit seiner wichtigsten Einzelaussagen begründet wäre. Richards Anweisung, den Begriff höchstmöglicher Liebe in seiner eigenen Entfaltungslogik zu Ende zu denken und so als Erschließungsgrund für das Verständnis der göttlichen Trinität zu gebrauchen, enthält ein bescheideneres und zugleich anspruchsvolleres Programm: sie eröffnet einen Weg, auf dem sich das menschliche Denken der Wirklichkeit Gottes selbst annähern kann, in der die trinitarischen Personen in ihrem Eigensein und ihrem wechselseitigen Bezogensein leben und so die höchstmögliche Fülle einer Liebe realisieren, aus deren je größerer Unähnlichkeit und Differenz auch das Geheimnis menschlicher Liebe verstehbar wird.

Die vorliegende Studie verdient in hohem Maß Lob: sie überzeugt durch die Texttreue der historischen Rekonstruktion ebenso wie durch ihre systematische Interpretationskraft; sie beeindruckt den Leser durch ihre umfassende Kenntnis der mittelalterlichen Primärquellen wie durch die eigenständige Verwertung der jüngeren Forschungsgeschichte. Vor allem aber zeigt der Vf. durch den klaren Gedankenaufbau und die flüssige Diktion seiner Sprache, daß theologische Spekulation nicht lebensfremd sein muß, sondern gerade im Bedenken ihrer eigenen Sache und im Verzicht auf vordergründige Aktualisierung dem Glauben zu dienen vermag.

Freiburg i. Br. Eberhard Schockenhoff

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke (lateinisch / deutsch) VII, hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 776 S., geb. DM 134,00 ISBN: 3-7022-2052-6

Bernhard von Clairvaux gehört zu den großen christlichen Schriftstellern, die heute wieder wegen ihrer erfahrungsbezogenen und religiös-mystischen Werke hohe Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Es ist daher ein verdienstvolles und dankenswertes Unternehmen, die sprachlich nicht immer leichten Schriften B.s durch eine deutsche Übersetzung auch einer breiteren Leserschaft und auch Fachtheologen zugänglich zu machen. Die Übersetzung basiert dabei auf der Kritischen Gesamtausgabe von J. Leclercq und H. Rochais (Rom 1957–77) und wird in einer Gemeinschaftsarbeit der deutschsprachigen Zisterzienserinnen und Zisterzienser besorgt.

Im Rahmen dieser zügig erstellten lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der Werke B.s ist jetzt bereits Bd VII erschienen (Bd I erschien 1990). Er enthält 57, wahrscheinlich um das Jahr 1139 herum entstandene Predigten zum Kirchenjahr vom Advent bis zur Fastenzeit, darunter die Sammlung von 17 Homilien zu den einzelnen Versen des Psalm 90 „Qui habitat", die als Fastenpredigten konzipiert sind.

Die wesentliche gemeinsame Grundaussage all dieser Predigten ist die Erläuterung der durch die Menschwerdung Gottes geschehenen objektiven Erlösung sowie der Frage, wie diese Erlösung in den Gläubigen wirksam wird.

In der Reihe der *Adventspredigten* handelt B. zunächst über die Erwartung der Erlösung durch die Menschwerdung Gottes und die Geistsendung. Die Offenheit für dieses Geschehen wird dabei beispiehaft in Maria als der „mediatrix" vor Augen geführt. Letztlich ist es der Heilige Geist selbst, der sich in den Menschen ein Haus bereitet, indem er sie im umfassenden Sinne gerecht macht. In diesem „zweiten" Advent (zwischen dem „ersten" in Niedrigkeit und dem „dritten" in Herrlichkeit) will Gott in uns ankommen und Mensch werden. Dazu wird durch den Geist der ganze Mensch in seinem Handeln, Wollen und Denken, mit Leib und Seele, erneuert.

Der *Heiligabendzyklus* beginnt mit einer Erläuterung der objektiven Erlösung als Befreiung, Heilung und Versöhnung. B. vertritt hier die – zu seiner Zeit bereits stark in Frage gestellte – Redemptionstheorie. Aber Christus erscheint bei ihm auch als Heiler und Versöhner der Menschen. Die Erörterung der jungfräulichen Empfängnis und Geburt steht allein im Dienst der Aussage über die Sündlosigkeit und Heiligkeit Christi als Voraussetzung seines Erlöserwirkens. Die Erlösung der Menschen besteht im Frieden, zu dem Sündenbekenntnis und Gotteslob hinführen. Die erlösende Bedeutung des Heilswissens und der Heiligung werden dargelegt. Sie führen zu einer Harmonie der Transzendentalien des Guten und Wahren, Schönen und Nützlichen im Menschen.

In den *Weihnachtspredigten* vesucht B. sowohl den Menschen als auch das Erlösungsgeschehen vom trinitarischen Gottesgedanken her zu erläutern. Immer wieder verwendet er auch hier zur Erläuterung der Erlösung die Redemptionstheorie. Ansonsten versucht er, das Weihnachtsgeschehen durch Zusammenstellung von Paradoxien zu erfassen: Weihnachten – Ostern, Geburt – Tod, Niedrigkeit – Erhöhung, Gott – Mensch, Jungfrau – Mutter. Die *Predigten zum Tag der Beschneidung* machen dann die Sündlosigkeit Jesu und das stellvertretende Sühneleiden (symbolisiert in der Beschneidung) zum Thema. Zugleich wird im Sinne der „geistlichen Beschneidung" der Gläubigen eine Tugendlehre entfaltet.

In den *Predigten zu Epiphanie* weist B., ausgehend von der Taufe Jesu und der Betrachtung des Gottesknechts, den Weg über Buße, Observanz und Askese hin zur Liebe zu Gott. In den *Predigten zur Vorfasten- und Fastenzeit* erläutert er das Fasten als Teil der kirchlichen Bußdisziplin, das zur Ableistung der Sündenstrafen und als Erziehungsmittel zu Beharrlichkeit und Umkehr dient. Alle asketischen Übungen sollen dabei den ganzen Menschen mit Verstand, Wille und Affekten umfassen. Der ganze Mensch mit all seinen Affekten soll auf Gott als seinem personalen Gegenüber hingeordnet werden. Das geistliche Leben muß in einem beständigen Fortschreiten bestehen, in dem sich Gebet und Fasten als Ausdruck des Glaubens gegenseitig ergänzen.

Das große Corpus der *17 Fastenpredigten zu Psalm 90 „Qui habitat"* hat dann abschließend die Versuchungen Jesu und die Anfechtungen des Christen zum durchgängigen Thema. Es wird die Versuchbarkeit des Menschen aufgewiesen, aber auch die positive Bedeutung der Versuchungen Jesu und der Gläubigen hervorgehoben. Die Fülle der möglichen Versuchungen, bei denen der Teufel meist eine entscheidende Rolle spielt, wird ausgebreitet, ihr Zusammenhang mit der erbsündlichen Verfaßtheit des Menschen erklärt, andererseits aber wird die Bestimmung des Menschen zur Herrlichkeit eindringlich in Erinnerung gebracht. B. weist auf die zahlreichen Wohltaten und Gnadengaben Gottes gegen die Versuchungen hin und beschreibt den Weg des Christen über Glaube, Hoffnung und Liebe zur Rechtfertigung. Die Versuchung kann so, indem man ihr mit Hilfe Gottes nach dem Beispiel Christi widersteht, zur Verherrlichung Gottes und zur Reifung und Stärkung des Glaubens führen, die schließlich – wie es B. am Bild des himmlischen Paschamahls ausführt – eine letzte Geborgenheit in Gott bedeutet.

Neben der sorgfältigen, zeitgemäß formulierenden und gut lesbaren Übersetzung enthält der Bd in der Einleitung Angaben zur Datierung, literarischen Gattung, zum Stil und zur Entstehung der Predigten. Die Liste der Corrigenda (761ff) im lateinischen Text wurde gegenüber der von J. Leclercq gelieferten Liste bedeutend erweitert. Instruktiv sind auch diesmal wieder die zahlreichen Anmerkungen zum inhaltlichen Verständnis, zu Sachfragen und vor allem zu liturgischen Sachverhalten, nicht zuletzt aber auch die von J. B. Bauer gelieferten Hinweise auf die Väterquellen B.s. Ein ausführliches Namens- und Sachregister (765–776) ermöglicht einen raschen Zugriff auf das Predigtmaterial unter systematischen Gesichtspunkten und Fragestellungen.

Paderborn Stephan Ernst

Zey, Claudia: **Arnulf von Mailand.** Liber gestorum recentium. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 280 S. (Monumenta Germaniae Historica, SRG 67), geb. DM 68,00 ISBN: 3-7752-5388-2

Obwohl die *Monumenta Germaniae Historica* jüngst ihr 175jähriges Jubiläum feiern konnten, ist ein Ende des dieser Institution übertragenen Bemühens, die Quellen zur (deutschen) Geschichte des Mittelalters zu erschließen und in wissenschaftlich verantworteter Weise zu präsentieren, nicht abzusehen, genausowenig wie das Aussterben des Vorurteils vom über seine Hss. gebeugten Editor, der sich unter dem Schutz der Quellen dem „eigentlichen" historischen Geschäft, Vergangenheit zu rekonstruieren und anschaulich darzustellen, entzieht. An diesem Bild stimmt nur die Beobachtung, daß die Edition nicht das Schlußwort einer Debatte sprechen, sondern erst die Voraussetzung für intensivere wissenschaftliche Diskussion schaffen will. In der Praxis ist dieses Verhältnis nur zu häufig umgekehrt, entspricht der Stand der Editionen nicht dem Fortschritt der wissenschaftlichen Fragestellung. Das gilt besonders für die Zeit des Investiturstreits, liegen doch etwa die Chroniken der Gregorianer Berthold und Bernold oder manche der zeittypischen Streitschriften (noch) nicht in kritischen Ausgaben vor, die aktuellen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Den Wert solcher editorischen

Anstrengung demonstriert jetzt die neue Ausgabe des *Liber gestorum recentium* Arnulfs von Mailand (gestorben nach 1077).

Der Autor aus angesehener Mailänder Familie, wahrscheinlich Mitglied des städtischen Klerus, berichtet als Zeitgenosse u. a. über Ereignisse der ersten Phase des *Investiturstreits*, z. B. den Canossagang Heinrichs IV.; sein singuläres Zeugnis für ein frühes Investiturverbot Gregors VII. wird in der Forschung kontrovers beurteilt. Schon aufgrund dieses Kontextes wird man es begrüßen, die Quelle zukünftig in einer Ausgabe benützen zu können, die wesentliche Nachrichten mit unserem Kenntnisstand konfrontiert und in den Zusammenhang aktueller Fragestellungen einordnet. Noch größerer Wert liegt aber in der erstmaligen Klärung der handschriftlichen Überlieferung: Acht neuzeitliche Hss., von denen drei bisher unbekannt waren, lassen sich ausnahmslos auf die vier erhaltenen mittelalterlichen Zeugen zurückführen, die paarweise zwei Rezensionen des Werkes überliefern. Wie zuletzt 1848 in MGH SS 8 wird dem Editionstext die umfangreichere Fassung zugrunde gelegt, die fünf Bücher mit einem Berichtszeitraum von ca. 930 bis 1077 umfaßt. Es zeigt sich, daß die Editoren von 1848 von den beiden mittelalterlichen Hss. der Rezension mit dem heute in Pommersfelden liegenden Codex genau den schlechteren Textzeugen ausgewählt hatten, den Claudia Zey als – z. T. fehlerhafte – Abschrift des älteren, heute zur Bibliothek Modena gehörenden Codex (s. XIII²) nachweisen kann. Diese Klärung erbringt zwar nur wenige Textverbesserungen im Detail, hat aber Konsequenzen für die Feststellung des ursprünglichen Textumfangs: Erstes Vorwort, Königs- und Bischofsliste, die in der älteren Edition als ursprünglicher Bestandteil des Textes erscheinen, sowie das Kap.verzeichnis und ein abschließendes Kap. über den Apostel Barnabas als ersten Bischof können als Zutat des 13. Jh.s ausgewiesen werden.

Bei der Zitation des Textes ist künftig zu beachten, daß die aus den älteren Hss. übernommene Kap.einteilung der Neuedition von der in SS 8 befolgten Zählung abweicht; diese Unterschiede sind in Z.s Edition durch Marginalien angezeigt. Erstmals wird dem Verhältnis von Kurz- und Langfassung besondere Aufmerksamkeit geschenkt: Textunterschiede in den Hss. der ersten Rezension werden in einem besonderen Textapparat aufgeführt, wenn anzunehmen ist, daß Arnulf selbst in den Text redigierend eingegriffen hat. Dementsprechend wird der Text der Langfassung in den Apparat verbannt, wenn formale und inhaltliche Merkmale auf den Eingriff eines späteren Redaktors deuten. Dieses Verfahren erscheint vor allem deshalb legitim, weil schon die ältesten Hss. fast zwei Jh.e jünger sind als das Werk und Züge bewußter Gestaltung aufweisen.

Sachlich aufschlußreich ist der durch die Überlieferung gesicherte, jetzt erstmals auch im Druck erscheinende Titel *Liber gestorum recentium*: Arnulf will „Zeitgeschichte" schreiben, die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit aufzeichnen, soweit sie die Belange der Mailänder Kirche und Stadt, aber auch die (italienische) Reichsgeschichte betreffen. Diese *„publizistische" Ausrichtung des Werkes* zeichnet das *zweite Kap.* der Einleitung (nach kurzen Bemerkungen zur Person) nach (3–24). Die leitende Perspektive bilden Stellung und Rechte des höheren Mailänder Klerus, die Arnulf durch die aktuelle *Mailänder Bewegung der Pataria* aufs höchste bedroht sieht. Die Nähe zu den berichteten Ereignissen läßt sich aus der erkennbaren Entstehungsgeschichte ablesen: Die ersten drei Bücher, deren Berichtszeitraum 1072 endet, waren nach Ausweis der Überlieferung schon publiziert, bevor Arnulf nach dem Tod des Pataria-Anführers Erlembald ein viertes Buch anfügte, das diese für den Autor glückliche Wendung der Dinge zum Inhalt hatte. Zwar ist eine Fassung des Textes in vier Büchern nicht hsl. bezeugt, doch manifestiert sich die wiederum spätere Entstehung des fünften Buches im deutlichen Wechsel des Standpunktes. Hat Arnulf noch im vierten Buch wie in den drei ersten mit der Ablehnung der Pataria eine kritische Haltung zu den römischen Reformern verbunden, so nimmt er im fünften Partei für Gregor VII. und entspricht damit der politischen Wendung der Mailänder, an deren Gesandtschaft zum Papst im Frühjahr 1077 er selbst beteiligt war. Diese politische Entscheidung zu legitimieren, mag ein wesentliches Motiv für die Abfassung des fünften Buches gewesen sein.

Vielleicht war der tagespolitische Bezug dafür verantwortlich, daß Arnulfs Werk die unmittelbare Nachwelt wesentlich weniger beeindruckt hat als die Historiker; erst die spätmittelalterliche Stadtgeschichtsschreibung hat Arnulf in ihre Ahnenreihe gestellt und den Erhalt seines Werkes gesichert, im Überlieferungszusammenhang mit den etwas jüngeren Werken der beiden Landulfe. In dieser Form ist allerdings nur die Kurzfassung rezipiert worden, während die Langfassung ganz ohne mittelalterliche Resonanz geblieben ist. Die acht neuzeitlichen Handschriften dokumentieren die Anstrengung gelehrter Mailänder Historiographen.

Nicht nur die Übersicht über mittelalterliche und neuzeitliche Überlieferung und Rezeption sowie die verläßliche Textgestaltung markieren den editorischen Fortschritt; eine klar geschriebene Einleitung erschließt den historiographischen Ort des Werkes und macht die editorische Arbeit nachvollziehbar. Der Prägnanz und Übersichtlichkeit der Darlegungen kommt zugute, daß weitergehende Detailuntersuchungen einem begleitenden Aufsatz in DA 49 (1993) übertragen wurden. Der umsichtige, nicht ausufernde Kommentar und eine ansprechende Präsentation lassen den tradierten Reihentitel *in usum scholarum* anschaulich werden: Eine Ausgabe, die auch als Grundlage von Seminarübungen bestens geeignet ist und die dazu anregt, über die spezielle Stellensuche mit Hilfe übersichtlicher Register hinaus das Werk im ganzen zu würdigen und die zeitgeschichtliche Perspektive des Autors zu verfolgen. Hier stellen sich noch manche Fragen, die über den ereignisgeschichtlichen Ertrag der Quelle hinausgehen.

Wie konnte Publizistik im 11. Jh. funktionieren, welche Öffentlichkeit konnte sie erreichen, welche konkrete Wirkung entfalten? Zumindest hypothetisch schreibt Z. es der „positiven Resonanz" der ersten drei oder vier Bücher zu, daß Arnulf zur Teilnahme an der Mailänder Gesandtschaft zu Gregor VII. ausgewählt wurde (11). Für die Wirkung der frühen Etappen des Investiturstreits ist aufschlußreich, welchen Widerhall die Ereignisse im Werk des Mailänders finden: Den *Canossagang Heinrichs IV.* „hebt" er „nicht über Gebühr hervor" (10), doch im danach entstandenen letzten Buch gibt er „der Reichsgeschichte soviel Raum wie in keinem früheren" (10). Auch hier aber ist die reichsgeschichtliche Entwicklung verbunden mit den „Beziehungen Mailands zu Gregor VII." (15).

Tübingen Ludger Körntgen

Peura, Simo: **Mehr als ein Mensch?** Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513–1519. – Mainz : Philipp von Zabern 1994. VIII, 325 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 152), geb. DM 78,00 ISBN: 3–8053–1538–4

„Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis sun heist. Also mus der mensch uber fleisch und blut auszgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden". Dieser Satz aus der Predigt, die Martin Luther am Aposteltag, 29. Juni 1519, zu Leipzig hielt (WA 2, 247, 39–248.4), gab den Leitsatz für die Untersuchung ab, die Simo Peura dem Thema „Vergöttlichung" in der Theologie Luthers von 1513 bis 1519 widmete. Die von Prof. Tuomo Mannermaa betreute Doktorarbeit wurde von der Theol. Fak. der Univ. Helsinki angenommen. Die Ortsbestimmung, Finnland, Helsinki, ist nicht ohne Bedeutung für die rechte Einordnung der Arbeit. Herausgefordert von der orthodoxen Theologie haben sich die Fak. von Helsinki und die heutige finnische Lutherforschung besonders für das Thema „Theosis" interessiert.[1]

P.s Diss. übernimmt vollauf dieses Anliegen. In diesem Forschungsprojekt ist sie sogar ein wesentlicher Bestandteil. Sie bietet eine ausführliche und ins einzelne gehende Untersuchung des Themas der *deificatio* / „Vergöttlichung" in den Texten Luthers aus der Zeit von 1513 bis 1519, von den *„Dictata super psalterium"* bis zu den *„Operationes in Psalmos"*. Auf Grund einer minuziösen Analyse von Luthertexten wird die Arbeit methodisch strikt systematisch durchgeführt. Dabei wird versucht, „objektiv, ohne bestimmte philosophische, zeitgeschichtliche oder andere Voraussetzungen an ihren Gegenstand heranzugehen" (6). Um die Akzentsetzung der Arbeit zu verstehen ist es wichtig zu sehen, daß sie von Anfang an polemisch ausgerichtet ist. Ganz ausdrücklich soll eine „These" bewiesen werden. Dadurch hat die Studie bisweilen etwas Irritierendes.

Im Anschluß an die Untersuchung von Risto Saarinen („Gottes Wirken auf uns") wird im *ersten Kap.*, *„Die Vergöttlichung als Problem der Lutherforschung"* (9–45), dargelegt, wie sowohl Albrecht Ritschls Kritik der Metaphysik und des Seinsdenkens bei Luther zugunsten des Wirkungsdenkens, als auch die transzendentale Hermeneutik des Neuprotestantismus in der modernen Lutherforschung bei Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Karl Holl, Erich Vogelsang u. a. dazu geführt haben, daß das Thema der Vergöttlichung zwar wahrgenommen, aber trotzdem „nur zögernd berücksichtigt" wurde (2). Wegen Luthers Ablehnung einer sog. scholastischen „Substanzmetaphysik" war es unmöglich, die Rechtfertigung „ontologisch"-real zu deuten. Diejeni-

[1] Eine Reihe von Veröffentlichungen, wie die Diss.en von Juhani Forsberg, „Das Abrahamsbild in der Theologie Luthers" (1984), von Risto Saarinen, „Gottes Wirken auf uns" (1989), über die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der modernden Lutherforschung, und von Antti Raunio, „Summe des christlichen Lebens" (1992), wären hier zusammen mit den Studien des gemeinsamen Doktorvaters, Prof. Mannermaa, zu nennen. Veröffentlichungen der Luther-Agricola-Gesellschaft wie „Luther und Theosis" (1990), „Luther und Ontologie" (1993), und neuerdings, „Unio: Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie" (1996), geben die Stichwörter für die Beschäftigung mit „Luther in Finnland" ab (1986). Programmatisch wäre Mannermaas Aufsatz. „Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene" (Thesaurus Lutheri, 1987, 17–35, auch in „Der im Glauben gegenwärtige Christus", Hannover 1989, 184–200) zu erwähnen.

gen die trotzdem anerkennen, daß der Gedanke einer *deificatio* vorkommt, deuten sie in einem „ethischen", „relationalen" Sinn. „Gott wurde nicht im Sinne einer seinshaften Gegenwart, sondern *mutatis mutandis* lediglich als aktual wirkende Macht, d. h. als Wirkung, im Menschen gegenwärtig" betrachtet (3). Dankend schließt die Diss. an die Untersuchungen von Erwin Iserloh und Peter Manns an, die das reale, effektive Verständnis des Rechtfertigungsgeschehen recht erkennt haben. In seiner Untersuchung möchte P. also zeigen, wie Luther die Rechtfertigung und die Begnadigung zwar nicht im Sinne eines scholastischen Substanzdenkens, doch „real-ontologisch" verstand.

Mannermaa nannte Gottförmigkeit eine Spitzenformulierung der Theologie Luthers („Luther und Theosis", 11). Aber was ist mit „Vergöttlichung" gemeint? „Mit der *Vergöttlichung*, bzw. der *Theosis* ist dabei der Sachverhalt gemeint, daß der trinitarische Gott die menschliche, geschaffene Wirklichkeit so verändert, daß sie jene Eigenschaften gewinnt, die ansonsten der göttlichen Wirklichkeit allein zukommen" (5). „Es handelt sich bei der Vergöttlichung des Menschen darum, daß Gott seine wesenhaften Eigenschaften, Güter, Gaben oder seinen Namen dem Glaubenden in der Weise schenkt, daß dieser dadurch an der göttlichen Natur partizipiert und in einem bestimmten Sinne ‚Gott' wird" (49). Sie „geschieht, wenn Gott den Menschen seiner wesenhaften Eigenschaften, wie der Gerechtigkeit, teilhaftig werden läßt" (103). Tatsächlich schließen sich an diesen Begriff andere Ausdrücke aus dem traditionellen theologischen und mystischen Vokabular an, wie z. B. „Vereinigung mit Gott", „Einwohnung", „*conformitas*", „*participatio*", „*infusio*", „*transformatio*", „Gottförmigkeit". Sie weisen auf das gnadenhafte Teilhaben des Menschen an Gottes Eigenschaften, entziehen sich aber letztlich einer rigorosen Definition.

Nach einer Forschungsübersicht werden in drei Kap.n die Texte analysiert. Im *zweiten Kap., Vergöttlichung als geistliche Geburt Christi in uns (1513–1516)* (47–103) untersucht P. die erste Psalmenvorlesung und die Weihnachtspredigt von 1514 (WA 1.20–29). In den „*Dictata super Psalterium*" ist das Thema im Horizont eines charakteristischen Verständnisses der Gottheit Gottes und seiner wesentlichen Eigenschaften und besonders der dreifachen Ankunft Christi zu deuten. In der Menschwerdung ist Christus zugleich „menschgewordener Gott" und „vergöttlichter Mensch", im Wort gekannt. Das *verbum Dei* vermittelt die Gottheit mit der Menschheit und bewirkt dadurch die geistliche Geburt bzw. die Vergöttlichung des Christen (58). Der Glaube ist in diesem Zusammenhang als rechtes Hören des Wortes aufzufassen und läßt die Gegenwart Gottes in uns Wirklichkeit werden. Der Hörer bekommt die Form des Wortes (59). In der Vereinigung mit Gott verwirklicht sich die Vergöttlichung des Menschen zwar *in fide*, aber doch ontologisch-real, wobei der Mensch bleibend unter dem Schutz Christi steht. Die Weihnachtspredigt von 1514 ist eine Erklärung des ersten Kap.s des Johannes-Evangeliums, ‚*In principio erat verbum* . . .' und enthält eine philosophisch-theologische Betrachtung des Verhältnisses zwischen *verbum internum* und *verbum externum*. In dieser Predigt bedient sich Luther der philosophischen Sprache, um ein theologisches Thema darzulegen. Auf dem Hintergrund der Verbindung von *verbum internum* und *verbum externum* in der Deutung der Menschwerdung ist für das Thema der Vergöttlichung besonders die moralisch-tropologische Deutung wichtig: „*Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus*" (WA 1.28.25). Das Fazit wird am Ende des Kap.s in zwei Punkte zusammengefaßt: 1. Die Vergöttlichung gründet darauf, daß Gott in ontologischer Hinsicht mit seinem äußeren Wort identisch ist und deswegen das Wesen Gottes vermitteln kann. 2. In der Vergöttlichung vereinigt Gott sich mit dem Glaubenden. Sie verwirklicht sich, indem der erkennende Mensch mit dem Wort Gottes eins wird und das Wort ersehnt. Als Ersehnender ist der Mensch „*quoddam nihil*", der offen ist für weitere „Information". Zugleich ist er als Erkennender und vom Wort gebildeter Mensch schon „*quoddam ens*". Insofern ist der Mensch vergöttlicht und hat geschenkeshalber Anteil an den *wesenhaften Eigenschaften* Gottes.

Im *dritten Kap.* (105–174) wird gezeigt, wie die Vergöttlichung in der *Römerbrief-Vorlesung 1515/1516* im Kontext der Rechtfertigung und der Gottesliebe gesehen wird. Die Gott wesenhaft eigene Gerechtigkeit kommt dem Menschen zwar *ab extra*, und d. h. umsonst, aber doch real zu. Sie bringt die Vergöttlichung mit sich (108). Diese geschieht durch Gottes Wort, das wesenhaft Gottes Gerechtigkeit enthält und vermittelt. Voraussetzung ist, daß der Mensch die Gerechtigkeit im Glauben anerkennt. Nur so wird er gerechtfertigt, wenn Gott *opere alieno* den sündhaften Eigensinn des Menschen zunichte macht und der Mensch Gottes Handeln passiv und gläubig annimmt. Dann kann Gott sein eigentliches Werk, die Rechtfertigung des Sünders, vollziehen. Hierin sind Christus und Glauben eng miteinander verbunden: „Weil es keinen Zugang zu Gott an Christus vorbei gibt, ist die Mittlerschaft Christi unumgänglich. Christus ist aber dann Mittler, wenn er in uns gegenwärtig ist. Der Glaube ermöglicht die Anwesenheit, weil er für Christus die Wohnstätte schafft. Die Rechtfertigung des Menschen verwirklicht sich somit in der Weise, daß Christus durch die fides Christi im gerechtfertigten Menschen anwesend ist" (123). Auf Grund der forensischen Rechtfertigung wird die sanative wirksam. Der Mensch wird „real" geheilt. Diese Heilung in Christus stellt einen Vorgang mit ontischem Charakter dar (128), welcher den Menschen durch eine „seinshafte" Verwandlung zur Gleichförmigkeit mit Christus führt. Er wird ein „gottförmiger Mensch" (*deiformis homo*). Dabei schließt die Gottförmigkeit eine „*conformitas in affectu dilectionis*" ein, d. h. der Mensch handelt aus einem Willen, der durch die Anwesenheit Gottes erneuert ist: „Die Gottförmigkeit des Menschen besteht unter ontologischem Aspekt darin, daß der Mensch und sein Wille durch die wesenhaften Eigenschaften Gottes in der Weise verändert ist, daß er die Liebe, den Willen und den Geist Gottes hat" (143). Da der veränderte Wille in der gleichen Weise lieben kann, wie Gott liebt, nimmt er die Knechtsgestalt an und richtet sich in reiner, dienender Liebe auf den Mitmenschen. „Aus dem neuen Sein entsteht das liebende Handeln" (ebd.). Wie diese Gottförmigkeit wesentlich auch mit dem Kreuz und der Anfechtung bis zur *resignatio ad infernum* verbunden ist, wird im zweiten Abschnitt des Kap.s dargelegt. Dieser Vorgang wird von Luther auch als eine neue Geburt gedeutet, ein Werden und eine *transformatio* zum besseren Sein und, letztlich, eine vollkommene Gleichförmigkeit mit Christus durch den Tod hindurch. Diese Transformation besteht in der Beseitigung der bleibenden Sünde und schon anfanghaft in der Umgestaltung des menschlichen Willens und folglich in einem Fortschreiten in der Liebe. Aber Gott wirkt sie nach seinem Willen, kreuzestheologisch, so daß er tötet, um lebendig zu machen, und zerstört, um vollkommen zu machen. Unter dem Kreuz ist der Mensch durch die Liebe mit Gott vereinigt und durch die Liebe kann der Mensch sogar ekstatisch in Gott hinein entrückt werden (163–169). Trotzdem ist dieses neue Sein des Menschen bis zur Vollendung verborgen *sub contraria specie*, unter der Sünde.

Die Jahre 1517–1519 werden im *vierten Kap.* untersucht. Mehr noch als vorher sind Vergöttlichung und Liebe mit der *theologia crucis* verknüpft (175–294). Die Darstellung setzt mit der Gegenüberstellung einer doppelten Liebe ein – dem *amor Dei* und dem *amor hominis*, der eigensüchtigen Selbstliebe des Menschen –, wie sie uns in der 28. These der Heidelberger Disputation in scholastischer Weise begegnet. Durch die Entlarvung der *theologia gloriae* und die Einsichten der *theologia crucis*, die seine Nichtigkeit erweist, kommt der Mensch zur rechten Erkenntnis seiner selbst und wird zum Verlangen nach der Gnade und zur Vergöttlichung geführt. So wird der Horizont der *deificatio hominis* die Frage der wahren Liebe (176). Die Eingießung der Gnade soll als eine real-ontische Gegenwart und Einwohnung Christi durch den Glauben verstanden werden, die als eine Illumination des menschlichen Intellekts gedeutet werden kann (200). „Die wahre cognitio Dei bedeutet somit letzten Endes, daß Gott im erkennenden Subjekt bzw. im illuminierten Herzen des Menschen gegenwärtig ist" (202). Wie Luther es besonders in den „*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*" dargelegt hat, ist diese Gegenwart zugleich eine Teilhabe an der göttlichen Natur Gottes. Sie wird v. a. mit dem Bild des *commercium admirabile* beschrieben, durch den der Christ der Güter Christi teilhaftig und *consors divinae naturae* wird (1 Petr 1,12). Die Vergöttlichung geschieht, kreuzestheologisch, *sub specie contraria*. Die Veränderung des Menschen, die aus der Vergöttlichung des Menschen folgt, muß wiederum als eine – stets noch anfängliche „Wesensänderung" – die aber nicht mit der metaphysischen Begrifflichkeit zusammenfällt – verstanden werden: Er wird zu einer neuen Kreatur. Im letzten Abschnitt wird gezeigt, wie die Gerechtigkeit des Menschen, wohl „real", aber noch immer verborgen ist. Das *simul justus et peccator* bekräftigt nach P. die Deutung der Rechtfertigung und Vergöttlichung als eine real-ontische und zugleich sanative Umwandlung des Menschen: „Der Mensch ist aufgrund dessen gerecht, was die Gnade in ihm geheilt hat; er ist Sünder aufgrund dessen, was in ihm noch geheilt werden muß" (252). Sie ist wohl *in re* vorhanden, aber trotzdem *in fide* und *in spe* verborgen. Ontologisch real existiert sie, aber durch die Sinne ist sie nicht wahrnehmbar (254). Das Fortschreiten des Christen ist deswegen ein Kampf gegen die bleibende Sünde und besteht wesentlich in einem Verlangen nach der Gnade und in einem Sich-Öffnen für Gottes Wirken. Gott aber wirkt v. a. in der Liebe: „Diese Teilhabe an der göttlichen Natur impliziert die Veränderung und die Erneuerung des Menschen, die dadurch zum Ausdruck kommt, daß der erneuerte Mensch dem Willen Gottes entsprechend liebt" (293).

Die vorliegende Untersuchung ist zweifelsohne eine eingehende Lutherstudie. Der Wille zu Beweisen hat P. beim Analysieren scharfe Augen gegeben. Die Lektüre des Buches ist ein Gewinn, auch wenn es manchmal etwas langwierig wird und man wegen der Ausdrücklichkeit der These und eines refrainartigen Vokabulars (real, ontisch, ontologisch usw.) das Anliegen ziemlich schnell durchschaut hat. Mit der Grundthese, daß Luther ein „reales" Verständnis der Rechtfertigung hatte, bin ich durchaus einverstanden. Trotzdem finde ich die Beweisführung wegen ihrer Emphase übertrieben. Methodisch führt die Studie zu einer gewissen Verzeichnung der Zusammenhänge in Luthers Theologie. Bei einem Vergleich der systematischen Ausführungen in der Diss. und der ursprünglichen Zusammenhänge bei Luther muß man wohl feststellen, daß nicht selten, was bei Luther beiläufig ist, bei P. ins Zentrum gerückt ist, auf Kosten der Dynamik der Luthertexte oder der eigenen Art eines Schrifttextes. Dies gilt schon für den Titel der Diss., „*Mehr als ein Mensch*". Es gilt z. B. auch für die Erklärung der wichtigen 28. These der Heidelberger Disputation. Durch das massive Heranziehen einer nicht lutherischen, sondern scholastischen Terminologie, die man nicht scholastisch zu verstehen hat, wird doch wohl ein Akzent gesetzt, der bei Luther so nicht vorliegt. Die Behandlung ist systemimmanent und nimmt bewußt kaum Bezug auf den historischen Hintergrund und auf die Tatsache, daß viele dieser Begriffe, wie Einwohnung, Eingießung, „*deiformitas*", „*participatio*", zum geläufigen christlichen Vokabular der damaligen Zeit gehören und von Luther in dieser Perspektive übernommen wer-

den. Die Schwierigkeit ist noch verstärkt, wenn man bedenkt, daß P., wie wir anfangs gesehen haben, das Thema der Vergöttlichung aus der Ostkirche übernimmt und es ziemlich scharf definiert. In der westlichen Gnadenlehre ist der Begriff gewiß geläufig, aber weniger thematisiert. Überdies ist die Studie stark von der Polemik gegen die moderne Lutherforschung geprägt. Eine exklusiv forensische, relationale und juridische Interpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre entstand erst nach Luther. M. E. hat Luther selbst die geläufige Terminologie einer „realen" Einwohnung ziemlich unreflektiert aus der mittelalterlichen theologischen, geistlichen und mystischen Tradition übernommen, ohne sie in Konflikt zu bringen, weder mit seiner bewußten und polemischen Ablehnung der Scholastik und ihres „Substanz"-denkens, noch mit seiner Überzeugung *in theologicis* neue, biblische Wege zu gehen. Auch wenn Luther seine Theologie „relational" deutete, brauchte sie deswegen noch nicht „irreal" zu werden. Wenngleich die Anordnung der Theologie Luthers um Begriffe wie die „Vergöttlichung" und „Gottförmigkeit", die in seiner Theologie weniger zentral sind, etwas befremdet, und sie in meinen Augen sogar etwas entstellt, bringt die Studie doch eine bereichernde Analyse der wichtigen Texte aus der Periode 1513–1519. Für das heutige ökumenische Gespräch über die Rechtfertigungslehre ist eine Überprüfung der Ergebnisse dieser Arbeit voller Bedeutung.

Rom Jos E. Vercruysse

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Miserda, Marko: **Subjektivität im Glauben.** Eine theologisch-methodologische Untersuchung zur Diskussion über den „Glaubens-Sinn" in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 575 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 569), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-49200-6

Man kann nur begrüßen, daß die Arbeit des kurz vor dem Abschluß seines Promotionsverfahrens plötzlich verstorbenen Kroaten Marko Miserda nun der theologischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Bei dieser bei Walter Kasper (Tübingen) gearbeiteten Diss. handelt es sich um eine kundige Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s, deren Thema aber nicht „museal" ist, sondern von größter aktueller Bedeutung. Dazu gibt der Vf. im letzten Kap. (*VII. Subjektivität im Glauben und die Subjekte in der Kirche. Ein Ausblick*) wertvolle Hinweise.

Gegenstand der Untersuchung ist die *Glaubenssinn-Diskussion im 19. Jh.*, gilt doch dieses als die klassische Periode der Diskussion. Vf. stellt sich das Problem, die Verbindung zwischen *„Glaubenssinn" und neuzeitlicher Subjektivitätsreflexion* herzustellen, zumal doch die Diskussion um „Glaubenssinn" identisch ist mit der Neubestimmung von „Sinn/Gefühl" (wobei dieser Doppelbegriff als Inbegriff des Subjektiven gilt). „Der Ausdruck ‚Subjektivität im Glauben' will schließlich nur eine Verdeutlichung des ‚Glaubens-Sinns' sein" (44). Die Frage nach dem Subjektiven des Glaubenssinns führt dann fast automatisch zur Frage nach den Subjekten in der Kirche im allgemeinen. Dieses nicht ganz einfache Problem dekliniert Vf. an sechs großen Theologen durch, die zum einen stehen für die Entstehung der *Sensus-Fidelium-Diskussion* (*Erster Teil* der Arbeit: *Möhler, Perrone, Passaglia*), zum anderen für die Erweiterung der Diskussion sowie *Systematisierungsversuche* (*Zweiter Teil* der Arbeit: *Newman, Franzelin, Scheeben*).

So erschließt z. B. die umfängliche Behandlung des Problems bei *Möhler* durchaus neue Aspekte für die Möhlerdeutung überhaupt. Wenn auch nicht in jedem Punkt ganz überzeugend, so handelt es sich doch um wichtige Impulse, denen weiter nachzugehen wäre. M. möchte Möhlers „Einheit" v. a. als „Fundamentaltheologie" verstehen, in welche Richtung ja schon der Begriff „Einheit" selbst – als zur theologischen Kriteriologie gehörig – verweise. Mit der hier geschehenden Glaubensbegründung im Kontext von Subjektivitätsreflexion möchte Möhler zeigen, daß der christliche Glaube eben nicht nur etwas Objektives, Begriffliches sei, sondern ein „Sinn", „Gefühl", „Bewußtsein". Damit rücke bei Möhler eigentlich das vor Augen, was die moderne Theologie „Glaubenserfahrung" nennt.

Wenn sich Vf. im weiteren mit *Perrone* und *Passaglia* auseinandersetzt, so liegt schon darin ein großes Verdienst, denn seit der Habil.schrift von Walter Kasper haben sich nur wenige mit der so bedeutsamen „Römischen Schule" befaßt, was übrigens auch die Bibliographie des hier besprochenen Buches ausweist. So wird bei Perrone die These gefunden, daß der „Handlungsweise" der Bischöfe eben eine „aktive Teilnahme" der Gläubigen entspricht, die in den Begriffen *„spiritus/mens/sensus"* zum Ausdruck kommt. Bei Passaglia impliziert der *„consensus fidelium"* ein *„lumen revelationis"*, das ein gläubiges Verstehen und Bezeugen durch die Gläubigen ermöglicht (*„instinctus divinus"*).

Der erste Teil des Buches und der zweite sind zusammengehalten durch einen Exkurs: *„Zum Thema Glaubenssinn im Mittelalter und in der Barockscholastik"*. So wird auch die Ansicht des Vf.s indirekt deutlich, daß die Diskussion um den Glaubenssinn, wie sie *heute* geführt wird, ihren Ursprung im letzten Jh. hat. Dieser These möchte ich zustimmen. Auch im zweiten Teil ergibt sich manche überraschende Perspektive; mit Franzelin ist ein dritter Vertreter der „Römischen Schule" berücksichtigt (von deren Hauptvertretern fehlt eigentlich nur noch Schrader). Aus Raumgründen sollen diese Passagen nicht mehr referiert bzw. kommentiert werden. Auch Scheeben würde heute Untersuchungen lohnen.

Ein wichtige, die theologische Ausleuchtung des 19. Jh.s wirklich voranbringende Arbeit! Hätte Vf. die Publikation noch selbst vorbereiten können, so hätte er u. U. gelegentliche Weitschweifigkeiten zurückgenommen und wohl auch das Sprachliche verbessern lassen: Man erkennt an vielen Stellen, daß Deutsch nicht seine Muttersprache war. Auf jeden Fall ist es tragisch und äußerst bedauerlich, daß Marko Miserda seine großen Fähigkeiten der Theologie nicht mehr zur Verfügung stellen kann.

Münster Harald Wagner

Wenz, Armin: **Das Wort Gottes – Gericht und Rettung.** Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 343 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 75), kart. DM 98,00 ISBN: 3-525-56282-9

Der Vf. dieser bei R. Slenczka erarbeiteten Diss. kommt, wie sich aus dem Vorwort unschwer erschließen läßt, aus der SELK (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche). Die Arbeit will, verkürzt gesagt, gegenüber heutigen Bestrebungen der Theologie, die eigene *„claritas interna subjectiva"* im theologischen Geschäft an erster Stelle zu setzen, die *„claritas externa objectiva"* der Hl. Schrift zur Sprache bringen, wo der dreifaltige Gott selber mit seiner Autorität gegenwärtig wird. Umgreifende Frage ist, wie denn die Hl. Schrift Autorität besitze gegenüber allen christologisch-theologischen Aussagen bzw. allen Autoritäten überhaupt.

Vf. tut dies im wesentlichen, indem er (nach zwei vorbereitenden Teilen: *„Die Autorität der Schrift in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften" [I]* und *„Die Autorität der Schrift im Kirchenkampf" [II]*) im zentralen und bei weitem umfangreichsten *Kap. III* (*„Die Autorität der Schrift in der zeitgenössischen systematischen Theologie"*) zwei Grundpositionen in der gegenwärtigen (evangelisch-lutherischen) Theologie erhebt. Da ist auf der einen Seite die Gruppe, die die Autorität der Schrift destruiert, aus der Grundlegung der Theologie verdrängt. Damit braucht sie aber eine neue Fundierung, die sie v. a. im hermeneutischen Bemühen findet. Theologie wird so zur geschichtlich-hermeneutischen Synthese, wofür – bei allen Unterschieden im einzelnen – die Namen von Wolfgang Trillhaas, Hans Graß, Gerhard Ebeling, Wilfried Joest, Friedrich Mildenberger und Wolfhart Pannenberg stehen. Sie alle stimmen darin überein, daß sie ihre Sache nicht mehr begreifen als identisch und Schriftgemäßheit, sondern als zu entfalten im Rahmen von Gegenwartsrelevanz und Wirklichkeitsbezug. Die andere Gruppe geht nicht aus von der Krise des Schriftprinzips, sondern von der Schrift als sicherer Grundlage, insofern sie die Selbstvorstellung des dreieinigen Gottes zum Inhalt hat. „Weil die Schrift als lebendige Selbstkundmachung Gottes zu verstehen ist, ist sie nicht frei verfügbares Forschungsobjekt des Menschen, sondern eigenständiges, freies ‚Subjekt' und als solches ‚nichts anderes als die Autorschaft des dreieinen Gottes selbst'" (211). Als gegenwärtige Autorität, als vorgegebene Norm, als pneumatisches Geschehen erweist sie sich als Kanon und Sakrament. Theologische Gewährsleute für diese Position, die der Vf. als seine Position versteht, sind u. a. Hermann Sasse und Johannes Wirsching. Hier ist dann auch das Anliegen Luthers am ehesten gewahrt.

Diese Arbeit gibt interessante Einblicke in prinzipielle Einstellungen zur Schrift in ev.-luth. Dogmatik, dürfte aber im deutlichen Bestreben nach Abgrenzungen auch Verzeichnungen einschließen.

Münster Harald Wagner

Gahbauer, Ferdinand R.: **Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog.** – Paderborn: Bonifatius 1995. 355 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 18), kart. DM 78,00 ISBN: 3-87088-873-3

Der anläßlich des 25jährigen Jubiläums der Regensburger Ökumenischen Symposien verfaßte Bd beschreibt ausführlich die Inhalte der insgesamt 12 Symposien, zu denen namhafte katholische und orthodoxe Theologen – unter Beteiligung einzelner Vertreter der evangelischen, altkatholischen und altorientalischen Kirchen – in den Jahren 1969 bis 1992 in Regensburg zusammenkamen.

Die Symposien umfassen zwei thematische Reihen: Die *sechs Symposien der ersten Reihe (1969–75)* behandelten *„Die Mysterien (Sakramente) der Kirche"*. Die zweite Reihe mit ebenfalls *sechs Symposien (1979–92)* war dem Thema *„Das Mysterium der Kirche"* gewidmet. In seiner Darstellung greift der Vf. auf bereits publizierte Materialien zurück (acht der zwölf Symposien sind in je einem Bd dokumentiert), wobei er die Vorträge teils knapp zusammenfaßt, teils ausführlich referiert.

Daneben will der Vf. die Beziehung der Regensburger Symposien zur Arbeit der internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission aufzeigen. Die entsprechenden Abschnitte des Buches bestehen allerdings vor allem aus Zusammenfassungen der Dokumente der internationalen Dialogkommission. Der Zusammenhang mit den Regensburger Symposien ist von der Thematik her offensichtlich, wird aber inhaltlich nur an wenigen Stellen genauer verifiziert. Auf die den orthodox-katholischen Dialog seit 1990 prägende Thematik des „Uniatismus" geht der Vf. nur in einem kurzen „Ausblick" (gut eine Seite) ein.

Insgesamt trägt der Bd überwiegend deskriptiven Charakter. Der Vf., der sich an einer Stelle selbst als „Berichterstatter" bezeichnet (329), macht zwar einige kritische Anmerkungen, setzt aber insgesamt wenig eigene Akzente.

Münster Johannes Oeldemann

Lexutt, Athina: **Rechtfertigung im Gespräch.** Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 299 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 64), geb. DM 89,00 ISBN: 3-525-55172-X

Die Vf.in untersucht in ihrer bei K.-H. zur Mühlen (Bonn) 1994 / 95 entstandenen Diss. die kath.-ev. *Religionsgespräche von 1540/41 unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigungslehre.* Dabei erkennt sie, daß diese Lehre eine entscheidende Rolle in den Einigungsbemühungen beider Jahre einnahm. Allerdings betteten, so L., die beteiligten katholischen Theologen den Rechtfertigungsartikel in ekklesiologische Zusammenhänge, während sich für die reformatorischen Teilnehmer bereits in den Vorarbeiten jener Artikel als eine Art *„articulus stantis et cadentis ecclesiae"* herauskristallisiert habe. Die besondere Stellung, die ihm allerdings auch von katholischer Seite zugebilligt wurde, ergibt sich nach Ansicht von L. allein aus der Situation des kath.-ev. „Religionsvergleiches" und nicht aufgrund seiner möglichen theologischen Zentralität für die damalige katholische Theologie.

Inhaltlich versucht die Vf.in das Scheitern der Gespräche auf das unterschiedliche Erbsündenverständnis und den Glaubensbegriff beider Seiten zurückzuführen. Dies komme im jeweiligen Urteil über die „guten Werke" zum Ausdruck. Aufgrund der Vorstellung einer sakramentalen Tilgung der Erbsünde konnten die katholischen Theologen die guten Werke als eine Art „mitwirkende Voraussetzung" des *Rechtfertigungsprozesses* verstehen, an dessen Ende die göttliche *„acceptatio"* stehe, während die evangelische Seite die Radikalität postbaptismaler Erbsünde und folglich das bleibende Angewiesensein des sündigen Menschen (*„simul iustus et peccator"*!) auf Christus bzw. Gott betonte, was, so L., für den Glauben bedeute, ein hinsichtlich des *Rechtfertigungsaktes* jegliche Werke ausschließender Vertrauensglaube (*„sola fide"*!) zu sein. Hinter diesen „fundamentalen Unterschieden" (275) steht für die Vf.in ein unterschiedliches Christus- bzw. Gottesverständnis, das sich erlösungstheologisch auf reformatorischer Seite in der Formel des *„per solum Christum"* äußere, auf katholischer Seite aber zur Vorstellung einer partnerschaftlichen Beteiligung des Menschen an seiner Erlösung führe. L. macht mit ihrer Arbeit auf die scholastisch-„optimistischere" Anthropologie der katholischen Seite aufmerksam, die der existentiellen, einen gewissen Pessimismus verratenden Anthropologie der evangelischen Gesprächsteilnehmer unversöhnbar gegenübersteht.

Jedoch ist es theologisch und ökumenisch fatal, diese Unterschiede ungeprüft als bleibende und bis heute wesentlich prägende Charakteristika beider Kirchen zu verstehen (274ff). Die Vf.in übersieht, daß für gegenwärtige katholische Theologie auch die Werke der Gläubigen von Schuldobjektivationen mitbestimmt und daher reinigungsbedürftig sind (K. Rahner). Ebenso verkennt sie die Tatsache, daß sich scholastische Theologie mit ihren gewissen „werkfreundlichen" Tendenzen in der Rechtfertigungslehre nicht auf die *Summa* des Thomas von Aquin berufen kann – wie sie fälschlicherweise behauptet (88f), da er dort die rechtfertigende Liebe in Form der *„fides caritate formata"* ausschließlich als Hingabe an *Gott* versteht. Moderne katholische Theologie kann deshalb – unter Berufung auf Thomas! – sehr wohl von einer Rechtfertigung des Sünders „ohne Werke" sprechen, ohne dabei die „Gerichtsrelevanz" letzterer leugnen zu müssen.

Die insgesamt gelungene Darstellung der historischen Quellen wird durch die emphatische und z. T. enthusiastische Ausdrucksweise der Vf.in ein wenig geschmälert. Es scheint, als ob sich L. vom kontroverstheologischen Stil des konfessionellen „Religionsvergleiches" von 1540/41 beeinflussen ließ. Hat sie dadurch manches entscheidende, durchaus in der Tradition gründende *„aggiornamento"* heutiger katholischer Theologie übersehen?

Paderborn Peter Lüning

Liturgie

Kahle, Barbara: **Auf der Suche nach dem Sakralraum.** Nachkonziliarer Kirchenbau im Bistum Würzburg. – Würzburg: Echter 1996. 151 S., 69 Abb., 11 Farbbilder, brosch. DM 48,00 ISBN: 3-429-01795-5

Nachdem es nun kaum noch Neubauten von Kirchen im deutschen Sprachgebiet geben wird, u. a. weil die Gemeinden kleiner werden und zunehmend auch die finanziellen Mittel fehlen, macht eine Bestandsaufnahme der Kirchenbauten der Nachkriegszeit (immerhin sind allein zwischen 1948 und 1968 in Westdeutschland etwa 6000 und in Österreich rund 500 Kirchen neu errichtet worden), vor allem aber der Zeit nach dem II. Vatikanum, unter theologischen wie architektonischen Gesichtspunkten Sinn. Die Liturgiereform hat ein verändertes Kommunikationsmodell gottesdienstlichen Handelns zur Folge, das nicht mehr das Gegenüber von Klerus und Volk betont, sondern die ganze Gemeinde als Trägerin und Subjekt der Liturgie versteht. Das bedingt eine Veränderung der Gestaltung des liturgischen Raumes. Inwieweit dies nun in den einzelnen Diözesen verwirklicht wurde, ist sicher eine Untersuchung wert, wird doch der Glaube wie auch das Verständnis von Kirche und Gemeinde durch den Raum und die durch ihn mitbestimmte Art der liturgischen Feier geprägt. Derartige Untersuchungen liegen für einzelne Bistümer entweder schon vor oder werden derzeit erstellt.

Vf.in dieser Untersuchung für Würzburg ist schon 1990 durch eine umfangreiche Arbeit zu „Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jh.s" bekannt geworden (vgl. ThRv 87 [1991], 314f). Wenn damals kritisch angemerkt werden mußte, daß die theologische Grundlegung zum Verständnis dieser Entwicklung Defizite aufwies, so kann das für die vorliegende Studie nicht mehr gesagt werden. Ausgehend von einer kompetenten Darlegung des *liturgischen Raumes im Selbstverständnis von Kirche und Gemeinde* sowie einem Überblick über *Kirche und Kunst im Bistum Würzburg* werden die Neubauten beschrieben sowie Ausführungen zu Gemeindezentren, Mehrzweckkirchen und Kirchenerweiterungen gemacht. Auch über Renovierung, Restaurierung, Umgestaltung und Neuausstattung wird informiert. Diesem mit Bildern und Skizzen anschaulich dokumentierten Durchgang durch die Entwicklung dieses Bistums (7–108), wobei verständlicherweise der weit über die Grenzen seines Bistums hinaus bekannt gewordene Leiter des Bischöflichen Bauamtes Hans Schädel eine besondere Rolle einnimmt, folgen Einzelbeispiele von Neubauten wie Renovierungsmaßnahmen sowie ein Überblick über *alle Kirchenbauten zwischen 1969 und 1995* (111–151).

Deutlich wird, daß es in den drei Jahrzehnten seit dem Konzil durchaus unterschiedliche Tendenzen gegeben hat. Es wird interessant sein, dies mit anderen Bistümern zu vergleichen. So sieht Vf.in in jüngster Zeit eine Abkehr vom reinen Zweckbau der siebziger Jahre, der vielfach als dürftig empfunden worden sei, und eine Hinkehr zu Aspekten wie „bergende Behausung" und „Sich-darin-wohl-Fühlen" (53). Ob das allerdings „als Vehikel einer Kennzeichnung sakralen Raumes" zu sehen ist (54), hängt auch vom Verständnis dessen ab, was unter Sakralraum verstanden wird. Immerhin handelt es sich hier um einen Begriff, der in kirchlichen Dokumenten zum liturgischen Raum nicht vorkommt (vgl. dazu Th. Sternberg, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: das münster 2 [1996], 142–148).

Münster Klemens Richter

Die Reform des Gottesdienstes in Bayern im 19. Jahrhundert, hg. v. Hanns Kerner / Manfred Seitz, mit Reinhold Friedrich und Thomas Rübig. – Stuttgart: Calwer 1995. XIV, 733 S. (Quellenedition, 1), Ln DM 248,00 ISBN: 3-7668-3387-1

Entwürfe der Gottesdienstordnung und der Agende 1836–1847, hg. v. Hanns Kerner u. a. – Stuttgart: Calwer 1996. XIII, 822 S. (Quellenedition, 2), Ln DM 248,00 ISBN: 3-7668-3402-9

Mit dieser *Quellenedition* ist ein auf mehrere Bde angelegtes Projekt in Gang gesetzt worden, für das es im evangelischen Raum bislang nichts Vergleichbares gibt: Es soll die liturgische Entwicklung der Protestantischen Kirche in Bayern im 19. Jh. dokumentiert und erforscht werden. Und dies umfaßt das gesamte gottesdienstliche Leben in Bayern „von den Sonntagsgottesdiensten über die Wochengottesdienste zu den Sakramentsgottesdiensten und von den Kasualien bis hin zu den Weihehandlungen" (VII). Mit der Neugliederung der deutschen Territorien zu Beginn des 19. Jh.s ergab sich sowohl staatlicher- wie auch kirchlicherseits das Bedürfnis, die Liturgie in all ihren Dimensionen für die evangelischen Kirchen entsprechend der staatlichen Gliederung zu vereinheitlichen. Für Bayern bedeutete dies, 90 voneinander unabhängige evangelische Kirchenwesen mit zumeist eigener gottesdienstlicher Tradition

zusammenzuführen und in einem Jahrzehnte dauernden Prozeß eine einheitliche Gottesdienstordnung und Agende zu schaffen. Von 1823 bis zur verbindlichen Fassung dieser Agende 1879 wurden 18 Entwürfe erstellt, die erhebliche Entwicklungssprünge aufweisen. Hinzu kommen noch drei Privatagenden mit Einfluß auf die offizielle Entwicklung.

Das ehrgeizige Projekt will den gesamten Prozeß erhellen, u. a. auch die theologische und gesellschaftliche Entwicklung in den Blick nehmen, die auf die Veränderungen – z. B. bestehen zwischen den Agenden von 1836 und 1879 nur wenige Gemeinsamkeiten – Einfluß genommen haben. Tatsächlich „ist ein weiter Weg von der aufgeklärten Grundstimmung zu Beginn der Liturgiereform 1823 bis hin zur konfessionell-lutherisch geprägten Agende von 1879. Das heutige gottesdienstliche Leben in der bayerischen Landeskirche ist ohne die Reform des Gottesdienstes im 19. Jahrhundert nicht zu verstehen" (VIII). Von daher ist es sinnvoll, diese Reformschritte durchsichtig zu machen. Die hier nun vorliegende Edition der Quellen ermöglicht die weiteren Einzeluntersuchungen. Sämtliche Entwürfe werden wissenschaftlich kommentiert publiziert. *Bd 1* ediert dafür *sieben Entwürfe zwischen 1823 und 1836*. Es handelt sich um eine außerordentlich sorgfältige Arbeit, der die *Editionsgrundsätze* (X–XIV), ein *Archiv-, Agenden- und Literaturverzeichnis* (655–700) sowie ein *Personen-, Orts-, Sach- und Bibelstellenregister* (701–733) beigegeben ist. Das Sachregister ist äußerst detailliert und läßt selbst Hinweise zur Taufkanne oder zum Klingelbeutel leicht auffinden. Immerhin wird in den hier publizierten Quellen zehnmal auf die katholische Kirche Bezug genommen.

Nicht anders kann die Bewertung von *Bd. 2* lauten, der *fünf Entwürfe von Gottesdienstordnungen und die zweier Agenden zwischen 1836 und 1847* enthält. Auch hier finden sich den Bd. ausgezeichnet erschließende *Archiv-, Agenden- und Literaturverzeichnisse* (739–794) sowie *Register* (795–822).

Nachdem in den letzten Jahren katholischerseits die liturgischen Entwicklungen in verschiedenen Diözesen aufgearbeitet wurden und noch werden, ist es auch für katholische Liturgiewissenschaft von Interesse, am Beispiel einer evangelischen Landeskirche die bislang kaum wahrgenommenen liturgischen Reformen nachvollziehen zu können. Wenn auch die weiteren Bde vorliegen, wird sich herausstellen, ob es auch im 19. Jh. parallele Entwicklungen in beiden Konfessionen gab. Für die Liturgiereform des 20. Jh. ist dies inzwischen nachgewiesen.

Münster Klemens Richter

Knupp, Josef: **Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus.** – München: Don Bosco Verlag 1995. XLV, 330 S. (Benediktbeurer Studien, 4), kart DM 44,00 ISBN: 3-7698-0822-3

Vf. dieser als Diss. an der Ludwig-Maximilians-Univ. 1993 angenommenen und hier in überarbeiteter Fassung vorgelegten Studie weist zurecht darauf hin, daß Mystagogie in unterschiedlicher Weise in den „letzten Jahren" (gemeint sind die letzten 15 Jahre, wie er in Fußnote 1 belegt) innerhalb der Theologie – auch als Begriff – wieder an Bedeutung gewonnen hat. Sinn und Ziel der Arbeit ist es, einen für die Liturgiewissenschaft auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte neu zu definierenden Mystagogiebegriff zu finden und für die Gegenwart bzw. die gegenwärtigen pastoralen Bemühungen, fruchtbar zu machen. Der Blick auf die Praxis der Alten Kirche und näherhin auf die mystagogischen Katechesen im Rahmen der Initiationsfeiern des Johannes Chrysostomus sind der Weg, den Vf. wählt, um im Anschluß an die historischen Untersuchungen eine Relevanz für die Gegenwart zu postulieren. Das genauere Ziel der Studie beschreibt die Einleitung und nennt als ein Ergebnis, das sich durch spätere Ausführungen erklärt: „Das heute weit verbreitete Verständnis, das einzelne Disziplinen von Mystagogie haben, läßt sich allgemein folgendermaßen beschreiben: Mystagogie will Menschen das Geheimnis des Lebens (sc. Gott) erschließen bzw. Gotteserfahrung ermöglichen" (1).

Im *ersten Kap.* steht der Begriff der „*Mystagogie*" und eine Beschreibung der verschiedenen Definitionen von den vorchristlichen, über die ersten christlichen Jh.e, bis ins 20. Jh. im Vordergrund (mit der Aussparung der Zeit „nach dem 5." bis zum „20. Jh.") (5–23). Übersichtlich, jedoch knapp legt Vf. auch die *Mysterientheologie Casels* dar, an die er Ergänzungen dieser Theologie durch Guardini und einen weiteren Ansatz von Rahner anschließt, der in seinen Ausformungen in einigen pastoralen Konkretionen thematisiert wird, die das Thema jedoch nur bedingt vorantreiben (23–33). Zuletzt wird in 10 Zeilen (!) die *Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* berücksichtigt (33); es wäre durchaus vorstellbar, dieses Rituale – gerade im Hinblick auf die mystagogischen Elemente – ausführlicher zu betrachten. Auch wird der Versuch unternommen, eine umfassende *Definition von Mystagogie* zu formulieren (33–34), die notwendig sehr offen bleibt, zumal Vf. schon feststellte, daß der Begriff der Mystagogie im Laufe der Zeit verschiedenen Wandlungen unterworfen war.

Das Hauptgewicht dieser Arbeit liegt auf der Untersuchung der *christlichen Initiation bei Johannes Chrysostomus* (35–233). Hierzu werden wesentlich die Taufkatechesen herangezogen. Die Abfolge der einleitenden Kap. erscheint ungewöhnlich, weil zunächst die christliche Initiation bei Johannes Chrysostomus, und dann erst das zeitliche und räumliche Umfeld dargestellt werden. Die ausgewählten Quellen und Belegstellen innerhalb der Sekundärliteratur gehen in diesem Abschnitt nur wenig über einschlägige Standard- und Handbuchartikel hinaus. Nach einer übersichtlichen editionsgeschichtlichen Beschreibung der Texte wird das *„Programm der Mystagogie innerhalb der christlichen Initiation"* und der Taufkatechesen behandelt – ergänzt durch viele wertvolle Exkurse (67–204). Nicht ganz schlüssig scheint – um ein Beispiel herauszugreifen – die Aussage, daß Chrysostomus auf die Symbolik des weißen Kleides oft nur anspielt, Vf. dann aber eine Fülle von Stellen aus den Taufkatechesen anführt, die sich genau hierauf beziehen und eine breite Palette von Deutungen bieten (182–186).

Den Zugang zur Grundkonzeption der Mystagogie im 4. Jh. anhand der Taufe über Walter Kaspers biblisch-theologiegeschichtliche Studien können mit einem Fragezeichen versehen werden (290–293); es liegt der Gedanke nahe, die Forschungen seien gegen Ende etwas schmal betrieben worden oder die Blickrichtung auf das Ganze sei zwischenzeitlich verlorengegangen.

Die Verschiedenheit der Bezeichnungen des Johannes Chrysostomus (Chrysostomus, Johannes von Jerusalem, Goldmund) ist möglicherweise abwechslungsreich, steigert jedoch nicht die Transparenz der Studie. (Vgl. Anm. 10: „Die Geschichte kennt Chrysostomus als den Goldmund, den Chrysostomus" [?]).

Rez. fragt sich, ob nicht zumindest bei den Kap.n, die um den Hauptteil herumliegen (eins und drei), eher ein pastoraltheologisches Anliegen und kirchengeschichtliches Interesse motivierend im Hintergrund standen. Für die neuzeitliche Liturgiewissenschaft bietet die vorliegende Studie Ansätze zur weiteren liturgietheologischen Reflexion, jedoch ebenso einen ausführlichen und weiterführenden Einblick in das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus.

Als bereichernd kann das angefügte *Register* (*a. Schriftstellen, b. Namen, Sachen, Begriffe* [auch griechisch]) angesehen werden, das – zumal wenn es noch umfangreicher und vollständiger wäre – die Arbeit für weitere, vielleicht in detailliertere Einzelfragen reichende Studien erleichterte (nicht alle Namen sind im Register zu finden, die beispielsweise im *Literatur- und Quellenverzeichnis* [XXIII–XLV] vorkommen [z. B. Egeria, Itinerarium]; falsche alphabetische Reihenfolge: Theophilus von Antiochien, Thomasakten, θέατρον, T[h]ebartz-van Elst, F.-P., Theißen).

Es gibt nur wenige Druckfehler (z. B. „FEingliederung" [Anm. 146, 33]) und kleinere Fehler in der *Bibliographie* (Cyrill v. Jerusalem: eingel. und übers., nicht hg. und übers.; „Tebartz-van Elst" und nicht „Thebartz-van Elst" [XLIV]). Der variierende Zeilenabstand im Seitenlayout innerhalb der Bibliographie (mit und ohne Leerzeilen) erleichtert die Durchsicht nicht (z. B. XXIV–XXV), zumal sich hierfür keine schlüssige Erklärung anbietet. Das in dieser Hinsicht etwas unübersichtliche *Inhaltsverzeichnis* (VII–XIII) und die nicht leicht nachvollziehbare *Gliederung*, die teilweise innerhalb der Dezimalgliederung bis zu sechs Unterpunkte enthält, erfordern Geduld beim Erschließen der Gesamtkonzeption.

Münster Dietmar Thönnes

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. v. Eduard Nagel in Verbindung mit Roland Bachleitner u. a. – Freiburg: Herder 1995. 272 S., kart DM 32,00 ISBN: 3-451-21789-9

Der etwas unüberschaubare Untertitel des vorliegenden Bdes zeugt schon davon, daß hier kein normales Buch eines oder mehrerer Vf. vorliegt, sondern wir eine quasi kirchenamtliche Dokumentation vor uns haben. Das Buch gibt Einblick in einen der wohl wichtigsten Prozesse der nachkonziliaren deutschsprachigen Kirche, nämlich die erste gründliche Revision des „Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes", das 1975 in erster und 1988 in geringfügig korrigierter zweiter Aufl. erschien. Dieser Prozeß wurde eröffnet durch die *Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen* (der Bischofskonferenzen; IAG) *im deutschen Sprachgebiet*, die 1988 eine Studienkommission einsetzte mit dem Auftrag, „die bisherigen Erfahrungen mit dem Meßbuch systematisch zu erfassen, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Neubearbeitung zu prüfen und ggf. der IAG entsprechende Vorschläge zu unterbreiten" (12). Damit reagierte die IAG auf zahlreiche Wünsche und Anfragen bzgl. der Sprache des Meßbuches von

1975, das ja erstmals in der Geschichte der deutschen Kirche alle liturgischen Vorstehertexte in der Landessprache bot, um so dem Anspruch der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums gerecht zu werden: „Bei der Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann" (SC 21). Wenn eines der wesentlichen Ziele jeder Liturgie die aktive und fruchtbare Teilnahme der Gemeinde ist, dann müssen die non- und verbalen Zeichen immer wieder daraufhin überprüft werden, ob sie den Menschen den Weg zum Mysterium er- oder verschließen, und dürfen, ja müssen von der kirchlichen Autorität weiterentwickelt werden. Dieses Axiom der *„liturgia semper reformanda"* gilt in unserer Zeit besonders bzgl. der sich so rasch wie nie zuvor ändernden Sprache, aber auch hinsichtlich der Zeichencodes der Kirche, die – genau wie die Sprache – nicht allen Trends folgen können und sollen, aber normal sozialisierten Menschen unserer Zeit zugänglich sein müssen.

Das vorliegende Buch gibt in sehr unterschiedlichen Beiträgen (Redaktionelle Beiträge, wissenschaftliche Aufsätze oder Thesenpapiere einzelner Kommissionsmitglieder, Entwürfe und Stellungnahmen verschiedener AGs innerhalb der Kommission) einen Einblick in die Werkstatt des Projektes „Meßbuch 2000", der den Leser oft zur eigenen Stellungnahme herausfordert (– die vom Sekretariat der Kommission beim Liturgischen Institut Trier gewünscht ist) wie ihn auch bangen läßt, ob aus dieser breiten Bewegung von Ideen, Vorschlägen, Entwürfen in absehbarer Zeit ein handhabbares neues Meßbuch werden kann.

Das Buch gliedert sich entsprechend den sieben Arbeitsgruppen, in die die Kommission den Arbeitsauftrag sachlich differenzierter weitergegeben hat, die in der *Einführung* (12–26) des Hg.s hinsichtlich ihrer Aufgabenstellung, Arbeitsweise und bisherigen –ergebnisse und Mitarbeiter/innen vorgestellt werden.

Die *AG 1 „Grundsatzfragen zur Meßliturgie"* hat nach der Planung eines großangelegten Projektes zur Rezeption des Meßbuches, das sich als praktisch undurchführbar erwies, ihre Tätigkeit eingestellt und legt daher in diesem Bd keinen Beitrag vor.

Aus der *AG 2 „Strukturfragen"* findet sich (27–30) ein kleines Exposé von R. Berger zur *Gestalt und Aufteilung des neuen Meßbuchs* (Aufteilung des priesterlichen Rollenbuches entsprechend den Aktionsorten Sitz/Altar?).

Die personell stärkste *AG 3* hat sämtliche *Gebetstexte des Meßbuches* zu überprüfen, gegebenenfalls neu zu übersetzen und auch zusätzliche deutsche Eigenorationen zu erarbeiten. Diese AG legt hier ihre *47 Leitlinien* vor, nach denen sie arbeitet (55–62); sie stellt, einer der interessantesten Abschnitte des Werkes, den *Revisionsentwurf für die 34 Tagesgebete der Sonntage* im Jahreskreis vor (Text des *Missale Romanum*, Text des deutschen Meßbuches, Neuentwurf, Begründung – 63–98); ein Aufsatz von A. Greule bietet Hintergrundinformationen *„Zur Sprachgestalt der Orationen, Linguistische Gesichtspunkte"* (99–110), und eine kleine *„Literaturauswahl zur Gebetssprache"* (111–114) hilft einschlägig Interessierten weiter.

Die beiden Beiträge der *AG 4 „Ordo Missae"* öffnen dem Leser den Blick für die zahlreichen Einzelfragen, die sich unter dieser Überschrift verbergen. Gemeinsam mit der AG 6 – solche Kooperationen scheinen Rez. auch bei anderen Themen noch dringend geboten – legt die AG 4 einen *Revisionsentwurf zur Ordnung der Gabenbereitung* vor (31–38), der im synoptischen Nebeneinander von bisheriger und überlegter neuer Ordnung die theologischen und pastoralen neuralgischen Punkte der jetzigen Ordnung offenbart. Ähnlich erhellend ist der Aufsatz von A. Heinz zum *Friedensgebet in der römischen Messe* (39–54), der die auch an anderen Stellen des Bdes vorgeschlagene Neuordnung von Bußakt und Friedensgebet am Schluß des Wortgottesdienstes unterstützt.

Neben einer Stellungnahme zur *liturgischen „Rettung" des Sonntags* (202–215) – auch vor amtlich angeordneten „Zwecksonntagen" – finden sich aus der *AG 5 (Kirchenjahr und Kalenderfrage)* die *synoptischen Revisionsentwürfe zur Abendmahlsmesse am Gründonnerstag* (216–226), *zur Feier vom Leiden und Sterben Christi am Karfreitag* (227–242) und *zum Karsamstag*. Die Vorschläge greifen in den letzten Jahren vieldiskutierte und in zahlreichen Gemeinden schon praktizierte Versuche auf, diese zentralsten Feiern des Glaubens für die Mitfeiernden zu einem sowohl ansprechenden als auch theologisch verantworteten Miterleben zu machen; so sollen die Strukturen dieser altehrwürdigen und außergewöhnlichen Feiern so geordnet werden, daß ihnen die Feierlichkeit nicht – durch Streichung beliebter Elemente wie dem Glockenläuten beim Gloria – abhanden kommt, aber die Zeitgenossen auch intellektuell folgen können.

Die *AG 6 „Musik"* gewährt mit den Beiträgen von R. Pacik zur *Kantillation* (149–154) und R. Bisegger *„Zur Problematik des deutschsprachigen Altargesanges"* (185–201) grundlegende theoretische Einblicke, mit den Entwürfen von C. E. Hahn zur *Kantillation der Präfationen* (155–170) und *Orationen* (171–184) für den Fachmann sicher erhaltende praktische Anregungen. Auch von dieser AG findet sich ein *Revisionsentwurf zu den Rubriken im synoyptischen Vergleich* (119–148), der den Rez. neben vielen positiven Ideen mit einem kleinen Coup in Richtung Vergangenheit überraschte: nachdem es deutschen Kirchenmusikern seit 30 Jahren ein Dorn im Auge ist, daß sog. „Konzertmessen", also vollständige Ordinariumsvertonungen, von den nachkonziliaren Dokumenten nicht mehr erlaubt werden, da sie die Gemeinde an zentralen Stellen (Glaubensbekenntnis, Sanctus-Akklamation im Hochgebet) zu sitzenden Konzertzuhörern degradieren, wird hier über die Hintertür der Rubrikenreform diese barocke Praxis wieder einzuführen versucht. Wenn man die gut über- und belegten Vorschläge im gleichen Papier z. B. zur Reduzierung der Elemente im Eröffnungsteil liest, erstaunt es dann umso mehr, daß die Vf. bei Kyrie- und Gloria-Kompositionen alter Meister da kein Problem zu sehen scheinen.

Als kurzgefaßtes Zwischenergebnis langanhaltender Diskussionen der feministischen Theologie werden aus der *AG 7 („Schriftlesungen")* Vorschläge zur Ergänzung der Leseordnung *„Die Frau in der Bibel"* (115–118) eingebracht; es scheint allerdings, daß der Auftrag der Kommission soweit noch nicht geht.

Der Bd endet mit zwei Anhängen: der *Übersetzerinstruktion „De interpretatione textuum liturgicorum"* vom 25. 1. 1969 (245–259), deren Abdruck hier noch einmal eindrucksvoll den Willen der römischen Autorität zu zeitgemäßen und menschengerechten Texten belegt, und zwei Beiträgen, die eigentlich ausführlichere Beachtung verdiente: sie beziehen sich auf die ebenfalls geplante Überarbeitung des Missale Romanum, dessen *editio tertia* seit 1991 in Rom vorbereitet wird. Aus diesem Jahr wird das Referat des Präfekten der Gottesdienstkongregation zu diesem Projekt dokumentiert (257–262), und es findet sich die *„Desiderata und Vorschläge zur Editio tertia Missalis Romani"*, wie sie auf Bitten der Kongregation an die Vorsitzenden der nationalen Liturgiekommissionen vom Sekretariat der deutschen Revisionskommission diesen vorgeschlagen wurden (263–272); hier hat man in knapper Form viele Ziele und Vorschläge des Buches thesenartig zusammengefaßt.

Es ist hier nicht der Ort, im Einzelnen auf die schier unendliche Menge an aufgeworfenen Fragen einzugehen oder sie durch weitere zu vermehren. Das vorliegende Buch will möglichst viele Interessierte in Wissenschaft und Feierpraxis zur Mitarbeit einladen; daß seine Hg. das erreichen, ist ihnen zu wünschen. Dieses Werk zeugt von einer begeisterten Arbeit vieler Frauen und Männer in die Richtung einer ebenso lebendigen und heutigen wie traditionsverbundenen und theologisch verantworteten deutschsprachigen Liturgie. Wir hoffen, bald mehr von diesem verheißungsvollen Projekt zu lesen.

Münster Stefan Rau

Probst, Manfred / **Richter,** Klemens: **Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer.** Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie. – Freiburg: Herder 1996. 335 S., kart DM 48,00 ISBN: 3-451-23770-9

Die beiden in der Erarbeitung von liturgischen Werkbüchern (z. B. Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für die Praxis, Freiburg: Herder 1994) seit Jahrzehnten ausgewiesenen Liturgiewissenschaftler legen eine umfassende Arbeitshilfe zur Sterbe- und Totenliturgie vor. Zwei Jahrzehnte nach ihrer letzten einschlägigen Publikation trägt die jetzige der gewandelten Einstellung weiter Kreise unserer Bevölkerung gegenüber dem Tod Rechnung. Der christliche Auferstehungsglaube ist im Schwinden begriffen. Die christlichen Formen der Bestattung werden immer weniger in Anspruch genommen. Andererseits wächst das Interesse für eine menschenwürdige Sterbebegleitung (Hospizbewegung). Die kirchliche Sterbe- und Totenliturgie orientiert sich noch ganz an den im christlichen Altertum entwickelten Maßstäben. Sie regeln eine Kultur des Gedächtnisses (Totenmemoria), während im Zeitalter der anonymen Bestattung das „Erinnerungsverbot" gilt. Das Werkbuch steigt in diese konträre Situation ganz konkret ein, sowohl was den Gemeindeauftrag im Kontext der Beerdigung, als auch was die individuelle Sterbebegleitung betrifft.

Das Buch ist entsprechend den Phasen der Begleitung aufgebaut. Nach grundsätzlichen Überlegungen zu Tod und Auferstehung folgen umfangreiche Kap. über *„Das Sterben der Christen"*, *„Zwischen Tod und Begräbnis"*, *„Das christliche Begräbnis"* sowie *„Totengedenken in der Gemeinde"*. Dabei werden zahlreiche, teilweise wohl noch ungewohnte Situationen berücksichtigt: die Feier der Wegzehrung durch einen Laien, Texte für dem christlichen Glauben Fernstehende, Wortgottesdienst nach Suizid eines Jugendlichen; Bestattung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist . . . Das Buch enthält neben wissenschaftlich reflektierenden Abschnitten (z. B. *„Liturgie als Hilfe in der Trauer"*, 118ff) eine große Fülle praktischer Hilfen: Texte aus Literatur, aus der Bibel und der christlichen Tradition; Beispiele für Todesanzeigen, Danksagungen etc., ausgearbeitete Gottesdienstmodelle und Gestaltungshilfen.

Der Umgang mit der offiziellen Sterbe- und Totenliturgie ist kritisch, aber konstruktiv. Die neuformulierten Texte sind meist lebensnäher als die in den offiziellen Büchern, können allerdings auch nicht immer ganz überzeugen. Z. B. ist das Zweite Gabengebet auf S. 245 kein eigentliches Gebet, sondern eine Art Einleitung in

das folgende Hochgebet; das im Anhang abgedruckte Hochgebet von Heinrich Rennings (321ff) ist gedanklich und sprachlich beachtenswert, aber – wie die Hg. selbst vermerken – theologisch defizitär. Warum hat man es nicht korrigiert? Wenn man einen solchen Text abdruckt, muß damit gerechnet werden, daß er nicht bloß „der privaten und gemeindlichen Meditation dienen" (321) wird.

Insgesamt beeindruckt das Buch durch die Vollständigkeit der behandelten Aspekte. Einzig der anfangs angesprochene interreligiöse Aspekt hätte noch stärker aufgegriffen werden können: wie kann die Einzigartigkeit des christlichen Hoffnungsangebots ohne Polemik, aber mit Bestimmtheit angesichts von Sterben und Tod zum Ausdruck gebracht werden (vgl. A. Gerhards [Hg.], Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg u. a. 1990)?

Die ausgewogene, realitätsbezogene und sorgfältig durchgearbeitete Machart des Buchs qualifiziert es für einen breiten Kreis von Leserinnen und Lesern: Studierende, Seelsorger/innen, Mitarbeiter/innen für Gottesdienst und Sterbebegleitung, aber auch alle, die mit Sterben und Tod konfrontiert werden und zuverlässige Literatur suchen.

Bonn Albert Gerhards

Thönnes, Dietmar: **Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine.** Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XLVIII, 702 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 491), kart DM 158,00 ISBN: 3-631-46296-4

Gegenstand dieser Untersuchung ist die zweibdige Sammlung von *Marienmessen* (= CM), die 1987 zur Überraschung der Fachwelt von der Gottesdienstkongregation in Rom als Appendix zum *Missale Romanum* (= MR) herausgegeben wurde. Der *erste Bd* enthält eine allgemeine Einleitung wie das MR, 46 verschiedene Meßformulare sowie den *Ordo missae*. Die Meßformulare, alle mit einem eigenen Titel versehen, sind teils den geprägten Zeiten, teils der allgemeinen Zeit des Herrenjahres zugeordnet. Im Gegensatz zum MR, das gewöhnlich die *Collecta*, die *Super oblata* und die *Postcommunio* bietet, enthalten diese Marienmessen darüberhinaus eine meist längere Einleitung, oft mit Hinweisen auf die Herkunft, und eine eigene Präfation. Der *zweite Bd* enthält die *Lesungen*.

In der hier zu besprechenden Studie werden „alle primären Quellen der einzelnen Texte erschlossen sowie deren historischer Kontext aufgezeigt . . . Strukturanalysen und Interpretationen fügen sich in numerischer Reihenfolge an" (2). Im Vordergrund der systematisch-theologischen Reflexion des dritten Kap.s steht die Analyse und ansatzweise Zusammenstellung des theologischen Gehalts der Euchologie (4). Demgemäß zeigt die Untersuchung folgenden Aufbau:

Nach dem *Quellen- und Literaturverzeichnis* sowie den verwendeten Abkürzungen (XV–XXIX) werden in der *Einleitung* (1–33) das Ziel der Studie abgesteckt, der Gegenstand vorgestellt, die Begrifflichkeit und die Methode der Arbeit reflektiert sowie allgemein Form und Inhalt der Orationen wie Präfationen erläutert.

Der bei weitem größte Teil der Untersuchung beschäftigt sich akribisch mit der *quellenkritischen Untersuchung der 46 Einzelformulare* (34–624) in der Reihenfolge des römischen Buches.

Im *dritten Kap.* versucht der Vf. in einer *systematisch-theologischen Reflexion* (625–696) die Einzelanalysen zu bündeln. Er tut dies unter vier Gesichtspunkten. Die Mariologischen Aspekte faßt er in den Begriffen *„Maria mater"* und *„Maria Virgo"* zusammen, unter christologischem Aspekt sieht er „Maria als lebensgeschichtlich Christus-bezogene Frau" (660), den ekklesiologischen Ertrag findet er in Maria als Fürsprecherin, als moralisches Vorbild und als *„Maria Assumpta"*.

In dem *vierten* nicht inhaltlich, sondern formal bestimmten *eucharistietheologischen Aspekt* erörtert T. die Frage der angemessenen Redeweise von Maria in den primär eucharistiebezogenen Texten der *Super oblata*, der *Post communionem* und der Präfation. Dabei stützt er sich auf ein von der Gottesdienstkongregation selbst aufgestelltes Prinzip, daß in diesen Texten nur indirekt von den Heiligen die Rede sein solle (vgl. 13; 693–697).

In einer kurzen *Zusammenfassung* (697–702) werden noch einmal wichtige Ergebnisse der Studie resümiert. Der *Anhang* (XXX – XLVIII) enthält ein Register der Namen, der (lateinischen) Begriffe, der Schriftstellen, der Konzilstexte samt dem Apostolischen Schreiben *„Marialis Cultus"* sowie der Kirchenvätertexte, die für die Auswertung der Studie sehr hilfreich sind.

Interessant ist der *quellenkritische Befund* im Ganzen: etwa ein Drittel der Formulare ist auf Vorlagen in Ordensproprien zurückzuführen, die alle innerhalb der letzten zwanzig Jahre von der Gottesdienstkongregation approbiert worden sind. Nur wenige Texte seien aus Diözesanproprien übernommen worden, mehrere Quellen gebe es auch im MR, aber frühestens in der Ausgabe von 1920 (vgl. 698). Für verschiedene Texte könnten Zitate oder Anspielungen auf die Konzilstexte *„Lumen Gentium"* und *„Sacrosanctum Concilium"* nachgewiesen werden, ebenso auf das Apostolische Schreiben *„Marialis Cultus"* von Papst Paul VI. Die quellenkritische Analyse kann Rez. am Beispiel der Messe *„Beata Maria Virgo, regina Apostolorum"* überprüfen, für das er eigenes Quellenmaterial zur Hand hat. Korrekt ist die Aussage, daß die lateinische *Collecta* des pallottinischen Eigenformulars von 1972 völlig mit der des römischen Meßbuchs von 1970/75 übereinstimmt. Hier ist aber zu ergänzen, daß die *Collecta* der pallottinischen Messe vor 1972 mit der von T. textlich wiedergegebenen (253) *Collecta* des MR von 1920 übereinstimmt und ebenso die mir erreichbare älteste, von der SCR 1890 approbierte Fassung dieser *Collecta*. D. h. die Fassung im MR 1970 wurde leicht überarbeitet und 1972 dem Meßformular der Pallottiner zugrunde gelegt.

Eine Ergänzung sei auch erlaubt zu möglichen Quellen der *Collecta* des Meßformulars *„Beata Maria Virgo, mater et mediatrix gratiae"*, die T. im Wortlaut nicht anführt. In einem Pustet-Druck von 1937 ist unter den *„Officia Propria Piae Societatis Missionum"* für den 31. Mai ein Formular *„B. Mariae Virg. omnium gratiarum Mediatricis"* vorgesehen, dessen Oratio folgenden Wortlaut hat: *„Domine Jesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem, Matrem tuam, matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituere dignatus es: concede propitius; ut, quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se per eam impetrasse laetetur: Qui vivis et regnas cum eodem Deo Patre."* Daß dieses in Rom approbierte Gebet keine Aufnahme in die CM fand, darf wohl als Zeichen der Mäßigung in der Frage der Mittlerschaft Mariens gewertet werden.

Bezüglich des theologischen Gehaltes stellt T. fest, daß er sich weitgehend im Rahmen der traditionellen katholischen Marienlehre bewegt. Bei dem Formular *„Maria, reconciliatrix peccatorum"* sieht T. allerdings die Möglichkeit eines ökumenischen Mißverständnisses (673). Deutliche Kritik übt er an folgender Aussage der Präfation der 7. Messe: „Maria ist die Jungfrau, die das unschuldige Lamm auf dem Altar des Kreuzes opfert". Dieses vereinseitigte Verständnis sei in der *Collectio Missarum* eher die Ausnahme (692). Besonders bezüglich der Präfationen konstatiert er deutlich zutage tretende „Defizite und Spannungen von Form (gestaltendes Prinzip) und Inhalt (gestalteter Ausdruck des Glaubens)" (699).

Schon zu Beginn der systematisch-theologischen Reflexion finden wir das wichtige Resumee: „*Die* Mariologie der Collectio Missarum gibt es nicht"; es seien thematisch divergente Formulare zusammengestellt worden, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen seien (626). Vielleicht liegt darin der Grund, daß die Gesamtwürdigung der CM von T. auf Rez. zwiespältig wirkt. Zwischen dem Satz „Die Collectio Missarum de Beata Maria Virgine ist zweifellos als ein Beitrag zur kreativen Rezeption der vom Vaticanum II geforderten liturgischen Erneuerung zu verstehen" (697) und dem Schlußsatz der Zusammenfassung „Sie (= CM) scheint insgesamt gesehen vielmehr der Versuch einer Wiederbelebung traditioneller marianischer Frömmigkeit zu sein" (702) besteht doch eine starke Spannung.

Nimmt man noch die berechtigte Kritik hinzu, die T. bereits im Einleitungskap. äußert, die CM verstoße durch die unausgewogene Aufblähung der Zahl der Marienpräfationen von 5 auf 49 gegen Vorgaben der nachkonziliaren Meßbuchreform (14f), dann findet Rez. seine eigene Meinung eher im Schlußsatz der Arbeit wieder. Vermißt hat Rez. eine klare Antwort auf die von T. selbst formulierte Alternative, ob die Euchologie der CM tendenziell von einer „christozentrischen Mariologie" oder einer „mariozentrischen Christologie" beherrscht sei (659). Auch wäre wünschenswert gewesen, die verschiedenen Aussagen über die Präfationen, den gewichtigsten Teil der Euchologie, an einem Ort zusammenzufassen (28 und 696). Insgesamt jedoch hat T. der Liturgiewissenschaft mit dieser umfassenden und gründlichen Untersuchung der *Collectio Missarum* einen wichtigen Dienst erwiesen.

Vallendar Manfred Probst

Kirchenrecht

Berzdorf, Franziskus: **Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände.** – St. Ottilien: Eos 1995. XXXIV, 254 S. (Münchener theologische Studien 3, Kanonistische Abteilung, 49), geb. DM 48,00 ISBN: 3-88096-349-5

Die vorliegende kanonistische Diss. von P. Franziskus Berzdorf OSB hat das Verdienst, die heutige Diskussion um zwei Rechtsinstitute des Ordensrechtes innerhalb des Codex Iuris Canonici umfassend und solide darzustellen. Untersucht werden soll, „ob es sich bei Autonomie und Exemtion heute (noch) um zwei Rechtsinstitute handelt, die in ihrer Ausformung und in ihrem Inhalt eigenständig sind, oder ob die z. T. vertretene Ansicht zutrifft, zumindest nach dem Inkrafttreten des CIC von 1983 sei für das Rechtsinstitut der Exemtion kein Platz mehr" (1). Beide Rechtsinstitute sind nur auf dem Hintergrund der Geschichte des Verbandsrechtes verständlich

sowie der Versuche, das Verhältnis zwischen Verbänden und Hierarchie sinnvoll zu gestalten.

Im Rahmen der *Einleitung* umschreibt B. den Begriff „kanonische Lebensverbände" und belegt das Begriffspaar Autonomie und Exemtion im CIC von 1983 (3–5). Hieran anschließend legt B. in den *ersten beiden Kap.n* seiner Arbeit das Verständnis von *Autonomie* (7–14) und *Exemtion* (15–28) bis zum II. Vatikanischen Konzil dar, wobei geschichtliche Entwicklungslinien und Rezeption der Begriffe in der kodikarischen Gesetzgebung und kanonistischen Literatur ausführlich belegt werden. Angesichts der differenzierten Regelungen im CIC von 1917 hinsichtlich der Exemtion und der Stellungnahmen in der Literatur blieb die Exemtion ein von den Bischöfen kritisch gesehenes Institut, das als ein drängendes Problem empfunden wurde. Das unterschiedliche Verständnis setzte sich in der *konziliaren Diskussion* (29–56) fort, und es fehlte, wie B. feststellt, letztlich eine klare Entscheidung des Konzils in einer Frage, die für das Verhältnis zwischen Verbänden und Hierarchie entscheidend ist, wieweit sich nämlich der autonome Bereich der einzelnen Verbände erstreckt. Die Stellungnahme mancher Konzilsväter, man könne die Exemtion nicht einfach auf den inneren Bereich der Verbände beschränken, weil dies zu einer unnatürlichen Trennung zweier zusammengehöriger Bereiche führe, sei, so B., kaum beachtet worden.

Der *nachkonziliaren Gesetzgebung* (57–69) blieb es somit vorbehalten, schrittweise das Verhältnis zwischen Bischöfen und Verbänden neu zu gestalten. Das erste nachkonziliare Dokument, das sich ausdrücklich mit der Frage von Autonomie und Exemtion befaßte, ist das Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*" vom 06. August 1966. Es sucht nach B. die Arbeit der Ordensleute in den ihrer Gemeinschaft eigentümlichen Werken so zu ordnen, daß einerseits die Autorität der Ordensoberen nicht angetastet wurde, andererseits aber die Aufsicht über sämtliche Aktivitäten in der Diözese durch den Ortsordinarius möglich war.

Im *5. Kap.* arbeitet B. die *Textgeschichte* der für die Autonomie und Exemtion wichtigsten Normen des CIC von 1983 heraus (71–94) und überprüft deren *Rezeption* in der kanonistischen Literatur zwischen dem Vaticanum II und der Promulgation des CIC im *6. Kap.* (95–124). Die *Autonomie der kanonischen Lebensverbände* im Verständnis des CIC ist Inhalt des *7. Kap.s* (125–175). B. kann als Ergebnis festhalten, daß sich ein einheitliches Verständnis über das, was unter Autonomie zu verstehen sei, noch nicht innerhalb der kanonistischen Literatur eingestellt hat. Teilweise sei sie auf Satzungsrecht und Leitung des Verbandes eingeschränkt, eine Mehrheit sehe die Autonomie als „*autonomia nativa*" an. So seien bei manchen Interpretationen die in c. 586 CIC genannten Merkmale nicht beachtet worden. Eine Begriffsklärung könne nur geschehen, wenn auch die „*autonomiae vitae*", das „*patrimonium*" und das garantierte Satzungsrecht des jeweiligen Verbandes berücksichtigt würden.

Das *Verhältnis der kanonischen Lebensverbände zur hierarchischen Autorität* beschreibt B. im *8. Kap.* (176–211). Dabei zeigt er, daß die Vollmachten, die der Apostolische Stuhl auf Grund des CIC gegenüber allen Verbänden hat, die Autonomie dieser Verbände nicht im eigentlichen Sinne berührt. Sie stellten vielmehr gesetzlich vorgesehene und sachlich zumeist auch gerechtfertigte Einschränkungen dar, die aber nicht den Grundbestand der Autonomie in Frage stellten. Hinsichtlich der Vollmachten des Diözesanbischofs im Bereich des „*ordo externus*" ergab die Untersuchung, daß er geringere Einflußmöglichkeiten hat, als vielfach angesichts des c. 678 CIC angenommen wird. Im *9. Kap.* referiert B. die unterschiedlichen Auffassungen in der kanonistischen Literatur zu c. 591 CIC, um sodann die *unterschiedlichen Arten einer Exemtion* zu beschreiben (213–231). Im abschließenden *10. Kap.* (233–238) kann B. die zu Beginn seiner Untersuchung gestellte *Frage, ob sich Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände unterscheiden* und beide heute noch ihre Berechtigung haben, nur bejahen. Den maßgeblichen Grund dafür sieht er im unterschiedlichen Ursprung der Rechtsinstitute.

Zusammenfassend ist festzuhalten: die vorliegende Diss., in der ein vielfältiges Literatur- und Quellenmaterial (XIX–XXXIV) verarbeitet ist, bietet einen fundierten und detaillierten Einblick in die Problematik und Interpretation um die Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände. Die Übersichtlichkeit der Untersuchung nach chronologischen Gesichtspunkten erleichtert es dem Leser, den jeweiligen Textinterpretationen zu folgen; der Bd schließt mit einem Personen- und Quellenregister.

B. legt mit seiner Diss. einen sehr wichtigen und wesentlichen Beitrag in der Erforschung des Verhältnisses der kanonischen Lebensverbände zur jeweiligen Hierarchie vor.

Meschede Dominicus M. Meier

Christliche Sozialwissenschaften

Wilhelms, Günter: **Die Ordnung moderner Gesellschaft.** Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 207 S., kart DM 74,00 ISBN: 3-17-014408-1

Die Arbeit, die bei dem mittlerweile in München lehrenden Sozialethiker Alois Baumgartner an der Univ. Bamberg entstanden ist und 1995 von der dortigen Fak. für Kath. Theol. als schriftliche Habil.leistung angenommen wurde, nimmt die wichtigste Herausforderung für eine moderne Sozialethik zum Ausgangspunkt: die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in funktionale Subsysteme. Von vornherein ist die Fragestellung des Vf.s damit in erfreulicher Weise auf die zentrale Problematik einer jeden zeitgemäßen Gesellschaftsethik zugeschnitten: Die christliche Sozialethik, deren Ausdifferenzierung aus der individualethischen Moraltheologie eine notwendige Reaktion auf eben diese systemischen Differenzierungsprozesse war, wird sich als ‚Systemethik' profilieren müssen, will sie sich hinsichtlich konkreter Problemlagen der modernen Gesellschaft nützlich machen.

W. geht – angesichts der systemischen Ausdifferenzierungen – von der Feststellung eines Integrationsdefizits der modernen Gesellschaft aus und fragt von daher „nach den Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Integration" (27) bzw. nach der Möglichkeit einer zukunftsfähigen Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Als Therapie des diagnostizierten Integrationsdefizits wird die „Idee integrativer Mechanismen" (191) – im Sinn eines Mittels zur „Erhöhung der Reflexionsfähigkeit der ausdifferenzierten Systeme" (191) – in Anschlag gebracht.

Der *erste Teil* (31–83) diskutiert die gesellschaftstheoretischen Erkenntnisse über die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften (Systemtheorie, kommunikative Handlungstheorie). Während der (moralisch erwünschte) Nutzen aus diesen Differenzierungsprozessen kaum Erwähnung findet, werden die Folgekosten in Form von Krisenphänomenen in den Vordergrund gerückt, angesichts derer allerdings – so W. in wünschenswerter Deutlichkeit – „[n]icht Ent-Differenzierung" (41) anzuempfehlen sei, wohl aber bestimmte Integrationsbemühungen verstärkt werden müßten. Der *zweite Teil* (85–124), der sich dieser Frage der Integration ausdifferenzierter Gesellschaften widmet, stellt als zentrale Bedingung gesellschaftlicher Integration das Erfordernis heraus, daß „die Reflexionsfähigkeit der Systeme erhöht werden" (28) müsse. Hinter dieser (in etwas orakelndem Soziologenjargon formulierten) Wendung steckt die Strategie, über die Institutionalisierung sogenannter ‚integrativer Mechanismen' zu verhindern, daß „die systemischen Eigendynamiken das Wohl der Gemeinschaft bedrohen" (95). Konkret gemeint sind u. a.: Ethik-Kommissionen, Ombudsmänner, Umweltbeauftragte, Schiedsgerichte, Medienräte, Enquête-Kommissionen oder berufsständische Vereinigungen (111f, 131, 157). Ziel der Einrichtung solcher integrativer Mechanismen sei die Ermöglichung der Wahrnehmung personaler Verantwortung für gesellschaftliche Belange (117, 126). Der *dritte Teil* (125–190), dem es um „die sozialethischen und theologischen Implikationen der Idee gesellschaftlicher Ordnung" (28) geht, will zeigen, daß diese „‚integrativen Mechanismen' das Erbe der berufsständischen Ordnung antreten können" (28) und auf diese Weise die „individuelle Verantwortungsfähigkeit [. . .] in die Kollektive und Systeme integriert werden" (134) könne. Obgleich hier eingewendet werden muß, daß eine eingehende Analyse der jeweiligen Opportunitätskosten verschiedener, berufsständische Momente realisierender Arrangements m. E. zu einer deutlich kritischeren Beurteilung führen würde (u. a. Gefahr kartellförmiger Verhaltensweisen oder der künstlichen Behinderung des Strukturwandels), haben bestimmte Elemente der Idee einer berufsständischen Ordnung (z. B. überbetriebliche Tarifvereinbarungen als Rahmenregeln) durchaus *auch* ihre Vorteile, weswegen das Anliegen des Vf.s, einem Auseinanderbersten der sich immer mehr ausdifferenzierenden Gesellschaft durch ein Nachdenken über (zu institutionalisierende) integrative Mechanismen zu begegnen, in der Tat gesellschaftspolitisch sehr wichtig wird. Es dürfte hier auf die Ausgestaltung konkretisierter Vorschläge ankommen, worauf der Vf. selbst hinweist (191f).

Insgesamt will W. darlegen, daß eine dem ethischen Integrationserfordernis Rechnung tragende Ordnung der modernen Gesellschaft weder „durch moralisierende Entdifferenzierung" noch durch „systemische Naturwüchsigkeit" (17, 157) gelingen kann: Die Idee ‚integrativer Mechanismen' ziele „auf die Erhöhung der Reflexionsfähigkeit der ausdifferenzierten Systeme, eine Reflexionsfähigkeit allerdings, die nur über die individuelle Verantwortung vermittelt gedacht werden kann. Anders gesagt: Die moderne Gesellschaft fordert eine Ordnung, die dieser Verantwortung entgegenkommt; nicht etwa ‚Spielregeln', die ohne jede individuelle Moral auskommen wollen und dadurch moralisches Handeln systematisch entmutigen, oder solche, die allein der Einsichtsfähigkeit und moralischen Kraft des einzelnen trauen" (191).

In der *Beurteilung* ist hinsichtlich W.s allgemeinem Grundansatz einer systematischen Sozialethik zunächst einmal positiv hervorzuheben, daß er sich der Realbedingungen, von denen eine zeitgenössische Gesellschaftsethik ausgehen muß, vergewissert: Konsequent wird Sozialethik als „Systemethik" (29) konzipiert. Von dieser Grundperspektive her verhandelt der Vf. kenntnisreich, informativ und anregend die unterschiedlichsten Sichtweisen der soziologischen (leider nicht auch der ökonomischen) Sozialwissenschaft.

Kritisch ist anzumerken, daß das Projekt einer ‚Systemethik' nur einseitig als „‚Umbiegen' der Systemlogik" (29) interpretiert wird. In diesem Zusammenhang wäre die – von W. nicht aufgegriffene (lediglich S. 55 zitierte) – Unterscheidung Luhmanns zwischen ‚Code' und ‚Programm' fruchtbar zu machen: Es ginge sozialethisch dann nicht mehr um ein ‚Umbiegen der Systemlogik' (d. h. des Codes) selber, sondern um eine Nutzung dieses Systemcodes durch

Gestaltung des System-Programms. Darauf zielt auch die – von W. kritisierte – Ordnungsethik systemischer ‚Spielregeln' ab, welche die Ordnungsregeln so ausgestalten will, daß moralisches Handeln gerade nicht ‚entmutigt', sondern durch systemische Anreize abgestützt wird.

Insgesamt aber hat der Vf. ein lesenswertes Buch geschrieben, das fruchtbare Diskussionen im Raum der christlichen Sozialethik anregen kann. Die Darlegungen bewegen sich auf einem hohen Reflexionsniveau, sind instruktiv, problemorientiert und (v. a. soziologisch) kompetent. Sie enthalten zahlreiche Einzelanregungen, die hinsichtlich ihrer Operationalisierbarkeit noch weiter zu konkretisieren wären. Dem am Schluß des Buches geäußerten Wunsch, die christliche Sozialethik möge sich unverdrossen um die Anschlußfähigkeit zu den anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen bemühen, kann man sich nur anschließen. W. hat hierzu einen wichtigen Beitrag geleistet.

Erfurt Michael Schramm

Religionspädagogik

Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule, hg. v. Johannes Schneider. – Münster: Aschendorff 1996. 152 S. (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik, 13), kart 38,00 ISBN: 3–402–04724–1

„Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis zum Jahr 1990 sind in das Gebiet der alten Bundesrepublik Deutschland über 30,5 Millionen Menschen zugezogen. Es waren dies bis 1945 die Vertriebenen aus den Ostgebieten, seit 1949 die Flüchtlinge und Übersiedler aus der DDR, die Aussiedler aus den ehemaligen Gebieten des Deutschen Reiches, die Gastarbeiter, seit 1953 aus Italien, seit 1954 aus Jugoslawien, seit 1960 aus Griechenland, Portugal, Spanien und der Türkei. Außerdem sind es die Spätaussiedler und Asylanten aus allen Teilen der Welt, welche Deutschland zum Zielland einer ausgedehnten Migration haben werden lassen ... Als Ergebnis der jüngsten Wanderungsbewegungen hielten sich Ende 1993 ca. 6 Millionen Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland auf (= 8,5% der Gesamtbevölkerung). Die stärkste Nationalitätengruppe bilden die Türken (1,9 Millionen)." (1)

Diese statistischen Zahlen, an die Johannes Schneider, der Hg. der Publikation, in der Einführung erinnert, machen die Größe des Problems *„Kulturelle Vielfalt in Gesellschaft und Schule"* deutlich.

Um eben dieses Problem ging es beim 13. Münsterschen Gespräch zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik, das in dem hier zu besprechenden Buch dokumentiert wird. Entstanden ist ein anregender Sbd, anregend nicht nur für Fachleute, sondern für jeden, zu dessen Interessengebieten der Bildungsbereich gehört. Die Beiträge sind fesselnd zu lesen, beziehen klar Stellung zu den juristischen, pädagogischen, theologischen und auch historischen Implikationen des Problembereichs und stehen dazu auf der Höhe der gegenwärtigen Problemdiskussion.

Die nach Deutschland gekommenen Migranten stammen aus unterschiedlichen Ethnien, Sprach- und Kulturkreisen. Sie bringen Verhaltensweisen, Wertvorstellungen und Denkmuster mit, die oft erheblich von den Lebensweisen und Erziehungszielen der deutschen bzw. der mitteleuropäischen Gesellschaft divergieren.

Wie ist im Bildungsbereich angesichts einer solchen Sachlage zu verfahren?

Versuche einer schnellen und möglichst vollständigen „Europäisierung" oder gar „Germanisierung" sind nicht zulässig, denn „jede Kultur hat eigene Spezifitäten, die es zu respektieren gilt" (Europarat 1986, 2).

Andererseits kann die Konsequenz dieses Axioms für das Bildungswesen nicht absolute Gleich-Gültigkeit, grenzenloses Laissezfaire sein. Gefordert ist angesichts des Universalismus-Relativismus-Dilemmas – so S. – vielmehr „eine kritisch-komparative Sicht, die Konflikten und Widersprüchen nicht ausweicht, sondern sich ihrer annimmt." (5)

Auf folgende Fragen müssen dabei vor allem Antworten gesucht werden:

– Welche Werte müssen gewährleistet sein?

– Nach welchen Kriterien sind sie zu bestimmen?

– Wie werden in der Schule die kontrastierenden Ideologien in bezug auf kulturelle Vielfalt verarbeitet?

– Wie werden Fähigkeiten entwickelt, um mit Diversität angstfrei umzugehen?

Clemens Menzes Beitrag *„Zur Geschichte der Toleranzidee von der Frühaufklärung bis zum Neuhumanismus"* verfolgt zwar einen historisch-genetischen Ansatz, der aber gleichwohl die Richtung anzugeben vermag, in der allein heute praktikable Lösungen der o. g. Fragen gesucht werden können.

M. leitet die Entstehung der neuzeitlichen Toleranzidee in Deutschland aus den Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges ab. Die Einsicht, daß die Duldung anderer Glaubensbekenntnisse notwendig ist, wenn man den Frieden erhalten will, führt über mehrere Generationen hin zu einer leidenschaftlichen Diskussion des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung. Pufendorf, Thomasius, Wolff, Leibniz, Lessing sind in Deutschland diejenigen, die in immer stärkerem Maße für ein aktives Verständnis von Toleranz plädieren.

Die Diskussion nach Lessing weitet das Toleranzgebot über den religiösen Bereich hinaus auf alle Lebensbereiche aus und verbindet damit den Traum einer freien Gesellschaft jenseits der Konfessionen, Stände, Nationen und Rassen.

Wilhelm von Humboldt schließlich hebt in seinen Schriften immer wieder hervor, daß der einzelne Mensch nicht Objekt beliebiger Veränderungen sein darf, sondern zum Subjekt seiner Handlungen werden muß. „Toleranz ist daher kein sich ins Unvermeidliche schickendes Gewährenlassen, sondern steht mit der Bildung der Individualität in einem unauflösbaren Zusammenhang und fordert, die individuelle Eigentümlichkeit nicht eines vermeintlich Höheren wegen preiszugeben" (37f).

Bildung des Menschen bedeutet: Ausprägung der nur *seiner* Individualität eigentümlichen Form und damit zugleich die Erweiterung des Begriffs der Menschheit, der sich niemals adäquat nur durch *ein* Individuum erfassen läßt. Bildung ist daher Menschenrecht und Menschheitspflicht in einem.

Mit diesem Gedanken hat die Toleranzidee in Deutschland ihre unüberbietbare Vollendung gefunden.

Unter einem ganz anderen Aspekt als der Pädagoge Clemens Menze geht der Politikwissenschaftler Gottfried Leder in seinem Beitrag (*„Freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat und multikulturelle Gesellschaft"*) das Problem der kulturellen Vielfalt in einer Gesellschaft an.

Für L. gehören die Existenz und die Funktionsfähigkeit eines modernen Verfassungsstaates freiheitlich-demokratisch-rechtsstaatlicher Art zu den Bedingungen der Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft.

Ein solcher Staat stellt ungeachtet seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität ein Wertgefüge dar. Zu den grundlegenden „Werten" gehören z. B. die Achtung der Menschenrechte, die Gewaltenteilung, das Mehrparteiensystem etc.

Formen von „Multikulturalität", die die Staatlichkeit eines solchen Gemeinwesens beseitigen oder seine grundlegenden „Werte" verdrängen wollen, sind prinzipiell inakzeptabel. L. gibt zu bedenken, daß Situationen denkbar sind, „in denen die Verweigerung von Toleranz gegenüber einer Intoleranz zur Bedingung der Möglichkeit von Toleranz" wird. (54)

Konkret untersucht wird unter diesem Aspekt die Frage nach der Kompatibilität der Vorstellungen muslimischer Gruppen mit den Prinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates.

Die vom Koran geforderte Mehr-Klassen-Gesellschaft (Muslime-Buchbesitzer-Ungläubige) widerspricht dem Gleichheitsprinzip des modernen Rechtsstaates; die zumindest der Tendenz nach beabsichtigte Einführung der Scharia als staatliches Recht wäre formell wie materiell für westliche Staatssysteme nicht akzeptabel.

Das hat u. a. auch Konsequenzen für die Erteilung islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, den es bislang noch in keinem Bundesland gibt. Islamischer Religionsunterricht, erteilt „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft", würde zunächst eine intensive Prüfung voraussetzen, ob denn die Vereinbarkeit der vermittelten zentralen Glaubenssätze mit der Verfassung und ihren Grundwerten gegeben ist.

Dem Selbstverständnis der Muslime als Bürgern eines demokratischen Rechtsstaates ist ein eigener Beitrag von Adel Theodor Khoury gewidmet: *„Zur Identität der Muslime in einem nicht-islamischen Land."*

Traditionell gehören drei Bereiche zum Selbstverständnis des Islam: der Glaube, die religiösen Pflichten und die Gesamtordnung des Lebens. Letztere soll es den Muslimen ermöglichen, das Gute zu tun. Deswegen gibt es feste Regeln für das Leben in der Familie, in der Gesellschaft, im Staat und für die Beziehungen des islamischen Staates zu den Nicht-Muslimen.

Nach Meinung islamischer Fundamentalisten kann ein Moslem in einem nicht-islamischen Land seine Identität nicht wahren. Er muß dessen Gesellschaftsordnung innerlich ablehnen und sich gegebenenfalls ins Getto zurückziehen.

Die Mehrheit der liberaleren „hermeneutischen" muslimischen Rechtsschulen hält jedoch jedes Land für islamfreundlich, in dem das Leben, das Eigentum und die Religionsfreiheit der Muslime geschützt sind. In einem solchen Land ist zwar keine maximale islamische Identität, aber doch eine „Grundidentität" möglich.

K. betont nachdrücklich, daß ein friedliches Zusammenleben zwischen den Menschen verschiedener Kulturen und Mentalitäten in unserem Lande wesentlich davon abhängt, ob sich die Gesamtgesellschaft dieses Problems annimmt. Dazu gehört u. a. ein ständiges geduldiges und einfühlsames Bemühen um Verständnis für die Mentalität der „Anderen" und um die Hebung des Bildungsstandes der zuwandernden bzw. gettoisiert lebenden Minderheiten.

Leicht wird übersehen, daß religiöser und kultureller Pluralismus in einer Gesellschaft nicht nur für Muslime, sondern auch für Christen Probleme mit sich bringt. Heinz-Günther Stobbe geht ihnen in seinem Beitrag „*Sind monotheistische Religionen toleranzfähig?*" nach.

Mit dem schweizerischen Philosophen Hans Saner stellt S. fest, daß „Gewalt aus dem Glauben ... gegenwärtig ungleich stärker als eine Generation zuvor die Welt heimsucht". Gleichzeitig aber wird weltweit „auf die friedenstiftende Kraft der Religionen gesetzt". (104)

S. begründet theologisch, daß die Idee der Toleranz, deren rechtlicher Ausdruck die Religions- und Gewissensfreiheit darstellt, aus zentralen Gedanken der christlichen Bekenntnisse ableitbar ist. Schon die Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1950 hat klargestellt, daß trotz enger Kooperation von keiner Mitgliedskirche eine Preisgabe des eigenen Absolutheitsanspruchs verlangt wird: das Austragen vorhandener Überzeugungskonflikte wurde zurückgebunden an die unbedingte Anerkennung der Menschenrechte.

Mit dem Dekret über die Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vaticanum hat sich auch die römisch-katholische Kirche auf „den Weg sowohl in den modernen demokratischen Rechtsstaat als auch in die ökumenische Gemeinschaft" (110) begeben. S. weist darauf hin, daß dies kein taktisches Manöver war, sondern Ausfluß des kirchlichen Gottes- und Menschenverständnisses, das den radikalen Verzicht beinhaltet, „über den anderen verfügen zu wollen – und sei es auch zu seinem Wohl und Heil". (111)

Am Rande sei vermerkt, daß sich S.s Ausführungen in ihrer Konsequenz mit dem Ergebnis der Darlegungen von Clemens Menze treffen – übrigens auch hinsichtlich der Sorge um die Dauerhaftigkeit der erreichten Lösungen: Menze zitiert warnend Grillparzers Wort vom Weg der Bildung, der von Humanität durch Nationalität zur Bestialität führe; und S. resümiert: „Toleranz, die nichts kostet, ist keine". (112)

Welchen Beitrag die verschiedenen Konzeptionen „Interkulturelle Erziehung" zur Lösung von Wertkonflikten leisten können, untersucht Reinhard Schilmöller in seinem Aufsatz „*Kollision kultureller Werte – Pädagogische Konzeptionen interkultureller Erziehung im Dilemma*".

S. sichtet die verschiedenen Konzeptionen und untersucht sie auf ihre Bildungsrelevanz. Dabei zeigt er sich auf geradezu stupende Weise belesen und fügt seinem Aufsatz, sozusagen nebenher, eine der sachdienlichsten Dokumentationen bei, die zur Zeit greifbar sind.

Abschließend erläutert er seine eigene Position, die er als „transkulturelle Bildung" bezeichnet. Der Schule wird primär nicht die Aufgabe zugewiesen, Integration oder Sozialisation zu bewirken, sondern Bildung zu ermöglichen – Bildung verstanden als Selbstbildung des Subjekts.

Die Gesamtheit der Aufsätze der Publikation wird allen Interessenten Anregung und Orientierung bieten. Mit diesem 13. Bd seiner Veröffentlichungen hat der Münstersche Gesprächskreis zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik die gegenwärtige Diskussion um „Interkulturalität" um einen gewichtigen Beitrag bereichert.

Münster Niels Kranemann

Missionswissenschaften

„Auch wir sind Menschen so wie ihr!" Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, hg. v. Horst von der Bey. Übersetzungen von Regina Kaufmann u. a. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 402 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-506-70784-1

Der titelgebende Ausspruch ist ebenso wie die bekanntere resignierende Feststellung „Laßt uns denn sterben, sind doch die Götter auch gestorben" den sog. *Colloquios* von 1524 zwischen Franziskanern und aztekischen Vornehmen entnommen. Die Aussage aztekischer Großer ist zugleich einfordernde Anklage wie auch trotziges Beharren auf überkommenem Selbstverständnis, lautet doch die Eigenbezeichnung auch der meisten indianischen Völker schlicht „Mann", „Freund", „Mensch", im Plural „Volk". Hatte Kolumbus die „Inder" in seinem Bordbuch u. a. noch eindeutig als *Menschen* von schöner Gestalt beschrieben, so mußten diese seit Beginn der Eroberung um ihr Menschsein kämpfen. Nicht von ungefähr heißt es in nicht wenigen Publikationen einer bestimmten Couleur von dem Breve „*Pastorale officium*" Pauls III. von 1537, der Papst habe darin (endlich) „die Indianer zu Menschen erklärt"; die Anwendung der sich daraus ergebenden Konsequenzen ist z. T. bis heute defizitär. Der Titel ließe nun Dokumente aus dem ersten Jh. dieses Kampfes erwarten, doch ist der Untertitel negativ, sozusagen von der Gegenseite her formuliert, indem er von jenem Faktum spricht, gegen das sich der Anspruch der Indios behaupten muß.

Der Bd vereinigt 84 *Dokumente*, das sind vielfach auch verschiedene Passagen derselben Quelle, in unterschiedlicher Gewichtung unter den folgenden elf thematischen Gliederungspunkten: *I. Die Ankunft der Franziskaner in der „Neuen Welt"* (11–21); *II. Erste Kontakte mit den Anderen* (22–94); *III. Päpstliche Vollmachten für die Franziskaner* (95–104); *IV. Erziehung als Eroberung der Seelen* (105–20); *V. Korrespondenz der Franziskaner an die politischen Autoritäten mit Bitten um Schutz der Indios* (121–213); *Mission und Gewalt: „Nötige sie, einzutreten . . .!"* (214–56); *VII. Fremde Götter* (257–309); *VIII. Indigene Sprachen als „gefährliche Erinnerung"?* (310–22); *IX. Indigene Sakramente? Streit um die Taufmethoden* (323–61); *X. Ein Gott der Indios? Der liebende Gott* (362–71); *XI. Mendietas Christenkritik als Ausdruck franziskanischer Desillusionierung* (372–84). *Karten* (385–8), ein *Glossar* (389), eine *„Übersicht der Inhaber bedeutender Ämter im 16. Jahrhundert"* (390–2) sowie ein *Quellennachweis* (393–400) und ein *Literaturverzeichnis* (401f), das aber nur die im Quellennachweis gekürzt zitierten Titel vollständig bibliographiert, komplettieren den Bd.

Kriterien für die Auswahl der Dokumente sind allein die im Untertitel genannten Bedingungen (franziskanisch, 16. Jh., Mexiko), wobei „Mexiko" auf „Alt-Mexiko" beschränkt bleibt, d. h. auch das noch Mitte des 16. Jh.s dem Vizekönigreich Neu-Spanien einverleibte „Neu-Mexiko" bleibt außen vor und damit auch etwa der völlig irreale Bericht des Fray Marco de Niza von 1539 über die sieben goldenen Städte von Cíbola, der der Goldgier neue Nahrung gab und zu verlustreichen, wenig sinnvollen Expeditionen führte. Auf seiten der betroffenen Indianer bleibt man daher im wesentlichen auf die Hochkulturvölker der Maya und Azteken beschränkt. Nicht alle Dokumente über das 16. Jh. entstammen auch dem 16. Jh., etwa die Annalen und das Tagebuch des aztekischen Chronisten Chimalpahin, der aber einer bereits getauften Familie entstammt und als indigener Zeuge nur noch bedingt taugt.

Die Auswahl der Dokumente wird nicht weiter begründet, die Hereinnahme dieser statt jener Passage wohl nur durch die thematischen Vorgaben geleitet. Zwar wird den Dokumenten eine kurze Erklärung zum Autor, zum Empfänger oder zum Anlaß eines Briefes usw. nachgestellt, doch wird, gerade weil der gewährte Einblick in das erste Jh. der Eroberung ein nur facettenhafter ist, das Fehlen eines einführenden Überblicks, der die Facetten in ein Gesamt stellt, deutlich spürbar. Dazu hätte auch die Ortung der Franziskaner im Reigen der missionierenden Orden gehört.

Es ist dem Hg. zuzustimmen, daß hier „erstmals im deutschen Sprachraum und in deutscher Übersetzung eine Textsammlung aus franziskanischer Perspektive vor(liegt), die die Pluralität und Verschiedenartigkeit franziskanischer Mission im Mexiko des 16. Jahrhunderts belegt" (3), und es ist die Offenheit zu begrüßen, mit der die Arbeit der franziskanischen Missionare, deren Methodik „von enthusiastischen katechetischen Bemühungen bis hin zu gewalttätigen Exzessen" reicht (ebd.), auch in allen Schattierungen zur Sprache kommt. Dennoch: Sieht man von einigen zur Gänze gebotenen Dokumenten (v. a. Briefe) ab, bestimmen die punktuelle Beleuchtung der Problemfelder und die oft nur ausschnittweise zur Verfügung gestellten übersetzten Texte diesen „Fleckerlteppich" eher zu einem zweifellos interessanten, ja durchaus lehrreichen Lesebuch und nur bedingt zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument.

Alfter-Oedekoven Norbert M. Borengässer

Philosophie

Brüntrup, Godehard: **Das Leib-Seele-Problem.** Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 160 S., kart DM 34,00 ISBN: 3-17-014005-1

Nach seiner bei Peter Bieri entstandenen Diss. „Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus" (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 63f.) ist die zu besprechende Monographie die zweite Arbeit des Vf.s zum *Leib-Seele-Problem*. Anhand der Darstellung einzelner Ansätze versucht er, eine „geistige Landkarte" (7) des Problems aus der Perspektive der analytischen Philosophie zu zeichnen, um so eine Orientierung für die weitere Beschäftigung mit dem Thema zu ermöglichen.

Die Einteilung der Kap. richtet sich dabei nach den vier grundlegenden Lösungsstrategien: *Klassischer Dualismus* (unterschieden nach apriorischen und empirischen Versionen) in *Kap. 2 und 3*, *nicht-reduktiver Materialismus* in *Kap. 4*, *reduktiver Materialismus* in *Kap. 5*, *Abstraktivismus und Eliminativismus* in *Kap. 6*. Im *letzten Kap.* geht B. kurz auf *alternative Ansätze* ein, die die klassische Problemstellung selbst hinterfragen.

B. beginnt seine Ausführungen mit einer *Analyse alltagssprachlicher Wendungen (Kap. 1)*. Hier findet sich einerseits eine klare Unterscheidung zwischen Beschreibungen physischer Ereignisse und mentaler Vorgänge. Im Lichte der modernen Naturwissenschaften erscheint es andererseits so, als ob alle Vorgänge allein durch materielle Gegebenheiten bestimmt seien. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle klassischen Antwortversuche zum Leib-Seele-Problem seit Beginn der Neuzeit. Eine Standardformulierung desselben beruht auf der Frage nach der kausalen Wirksamkeit des Mentalen (vgl. 20): a) Die physikalische Welt ist kausal geschlossen, b) wenn die physikalische Welt kausal geschlossen ist, können mentale Entitäten nicht kausal wirksam sein, c) mentale Entitäten sind kausal wirksam. Die Auflösung dieses Trilemmas ist eine der Hauptaufgaben jedes Lösungsversuchs.

Die sich an Descartes anschließenden *Formen des Dualismus (Kap. 2 und 3)* behandeln Leib und Seele als zwei unabhängige Substanzen, die miteinander in Interaktion stehen, und lehnen deshalb das Postulat von der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt ab. Descartes selbst hat zwei Argumente für die nach ihm *a-priori* einsehbare Verschiedenheit angeführt: Das Wissensargument und das „Modale Argument". Beide Argumente schließen vom unterschiedlichen epistemischen Gehalt unseres Wissens um Leib und Seele auf deren ontologische Ungleichheit. Als einen neueren Rekonstruktionsversuch dieser Argumente stellt B. die Überlegungen von G. Bealer vor. B. zeigt, auf welch weitgehende Voraussetzungen bzgl. des Verhältnisses von Wissen und Wirklichkeit der gesamte Ansatz beruht.

Andere Versuche, den Dualismus zu reformulieren, stützen sich in erster Linie auf die Erkenntnisse der modernen Physik *(Kap.3)*. Diese scheint zumindest auf der mikrophysikalischen Ebene eine Durchbrechung der kausalen Geschlossenheit der Welt nicht auszuschließen. Der bekannteste Vertreter einer solchen, durch empirische Daten gestützten dualistischen Lösung ist J. Eccles. Wie B. aufzeigt, führt Eccles, indem er das Postulat der „ontologischen Sparsamkeit" hintergeht, neue Entitäten in die Interpretation ein und kann nur *behaupten*, daß der Dualismus die beste Erklärung für die quantenmechanischen Vorgänge bietet. Dies bedingt die argumentative Schwäche dieses Ansatzes.

Unter den Ansätzen zum Leib-Seele-Problem, die den Physikalismus als unhintergehbar einschätzen, finden sich einige Positionen, die die Reduktion des Mentalen auf das Physikalische trotzalledem zu vermeiden suchen *(Kap.4)*: Ontologisch ist die Welt rein physisch, aber dennoch lassen sich mentale nicht in physikalische Beschreibungen auflösen. Erste Versuche zu einem solchen *nicht-reduktiven Physikalismus* lieferten z. B. die *Emergenztheorien* von C. D. Broad und S. Alexander, in denen das Mentale als höhere Systemeigenschaft gedeutet wurde, die aus den physikalischen Elementen entstanden, aber nicht auf diese reduzierbar sei. Kann damit im Rahmen des Physikalismus eine relative Selbständigkeit der mentalen von der physikalischen Ebene behauptet werden, so bleibt dennoch die Frage unbeantwortet, ob dieser Ansatz die kausale Wirksamkeit des Mentalen qua Mentalem verständlich machen kann (Downward Causation). Hierin zeigt sich die Instabilität der Theorie, die entweder in einen reduktiven Physikalismus oder in eine dualistische Position umschlägt. Ähnliches gilt nach B. auch für die *Supervenienztheorie*, die z. B. von J. Kim vertreten wird. Während ein starker Begriff von Supervenienz die Eigenständigkeit der mentalen Ebene nicht wahren kann, ist ein schwacher nicht in der Lage, in einer für den Physikalismus adäquaten Weise die Abhängigkeit der mentalen von der physikalischen Ebene zu erklären.

Einen alternativen Ansatz hat D. Davidson mit seiner *Token-Identitätstheorie* vorgelegt. Während Ereignisse ontologisch neutral sind, können sie von uns immer nur unter bestimmten Beschreibungen erfaßt werden. Dabei sind mentale Prädikate *ihrer Art* nach nicht auf physikalische Prädikate reduzierbar. Zwar entspricht jedem Ereignis unter mentaler Beschreibung ein Ereignis unter physikalischer Beschreibung, aber ohne daß sich psychophysische Gesetze für diese Beziehung gewinnen ließen. Wie B. zeigt, ist aber auch diese Position nicht in der Lage, dem Mentalen als solchem eine kausale Wirksamkeit zuzusprechen.

Aufgrund der Mängel aller bisherigen Bemühungen um eine nicht-reduktive Antwort im Rahmen des Physikalismus drängen sich *reduktive Lösungsversuche* auf *(Kap. 5)*. B. unterscheidet zwischen *Typen-Identitätstheorien*, die sich mit einem begrifflichen Funktionalismus verbinden, und *Token-Identitätstheorien* mit einem nicht nur begrifflich verstandenen Funktionalismus. Die erste Form wird z. B. von D. Lewis vertreten, der behauptet, daß wir mit Hilfe der kausalen Rolle psychische Entitäten hinreichend genau individuieren können, um sie bei entsprechender Weiterentwicklung der Neurobiologie mit physikalischen Zuständen zu identifizieren. Eine stärkere Betonung der kausalen Rolle liegt beim zweiten Modell vor, das sich u. a. an Überlegungen von A. Turing anlehnt. Psychische Entitäten sind jeweils *allein* durch ihre kausale Rolle identifizierbar, die in multipler Weise realisierbar ist. Daß sich psychische Entitäten nicht mit einem bestimmten physikalischen Zustand identifizieren lassen, impliziert eine relative Eigenständigkeit der mentalen Ebene. Jedoch zeigt B. in seiner Kritik, daß diese Eigenständigkeit die kausale Relevanz der mentalen Ebene nur über ihre Identität mit *irgendeinem* physikalischen Zustand bewahren kann, was einer Elimination des Mentalen gleichkommt. Zudem verweist B. auf den stark utopischen Charakter der Reduktionsprogramme.

Eine ausdrückliche Negation der Realität des Mentalen findet sich im *Abstraktionismus und eliminativen Physikalismus (Kap. 6)*. Für den Abstraktionismus beziehen sich mentale Prädikate nicht auf mentale Entitäten, sondern sind nur nützliche Beschreibungen physikalischer Phänomene. Wirklich im strengen Sinne sind demnach nur die physikalischen Entitäten; mentale Prädikate beziehen sich hingegen nur auf eine Beschreibungsrücksicht. Die Hauptschwierigkeit dieses Ansatzes besteht darin, daß er einerseits allein der physikalischen Ebene im Vollsinne Wirklichkeit zuschreibt, andererseits aber daran festhält, daß sich intentionale Beschreibungen auf die Wirklichkeit beziehen.

Der eliminative Physikalismus leugnet hingegen auch diesen Zusammenhang. Für ihn stellt die sogenannte „Alltagspsychologie" nur eine falsche Theorie dar, die auf Dauer durch eine naturwissenschaftliche ersetzt werden wird. Neben dem Umstand, daß diese Ersetzungsmöglichkeit nur postuliert wird, führt B. kritisch an, daß unsere alltagspsychologischen Behauptungen kaum mit einer wissenschaftlichen Theorie verglichen werden können, besonders wenn man einen privilegierten Zugang des Menschen zu seinen eigenen psychischen Zuständen annimmt.

Im *letzten Kap.* stellt B. *alternative Ansätze* vor, die die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der bisher behandelten Lösungsstrategien kritisch bedenken. Hier finden sich auch Anklänge an B.s eigene Überlegungen zum Leib-Seele-Problem in seiner Diss. Zudem verweist er auf neuere Theorieentwürfe in der Quantenphysik, die Anstöße für die Diskussion bieten könnten.

Das dichte und aufgrund der Knappheit der Darstellung häufig nicht ganz einfach zu lesende Buch führt dennoch auf gelungene Weise in das Leib-Seele-Problem ein. Die klare Strukturierung und die Vielfalt der dargestellten Ansätze geben ein Raster an die Hand, das das weitere (Selbst-)Studium sicherlich erleichtern wird. Die Kürze des Glossars und des Literaturverzeichnisses ist hingegen zu bedauern, da besonders ein ausführlicheres Glossar das Buch für „Neueinsteiger" zugänglicher gemacht hätte.

Münster Andreas Deeken

Orth, Ernst Wolfgang: **Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie.** Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. VIII, 326 S. (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 8), brosch. DM 58,00 ISBN: 3-8260-1225-9

Ernst Wolfgang Orth befaßte sich mit der Philosophie *Ernst Cassirers* bereits zu einer Zeit, in der vermutlich viele derer, die sich heute mit diesem – endlich wieder auf Interesse stoßenden – jüdischen Denker auseinandersetzen, kaum mehr als dessen Namen kannten. Daß die wichtigsten Cassirer-Studien O.s nun in einem Sbd vorliegen (13 der Texte fanden sich bisher nur an weit verstreuten Orten, einer war noch gar nicht zugänglich), kann im Blick auf ihre Bedeutung für die Cassirer-Forschung nur begrüßt werden. Diese Bedeutung gilt es im folgenden zumindest zu skizzieren.

Gern und oft werden die mangelnde Konsistenz und die begründungslogischen Defizite von Cassirers Denken beklagt. Nicht selten dient eine solche Klage als Legitimation, Versatzstücke aus dem umfangreichen Opus einer je eigenen Fragestellung und Konzeption einzugliedern. O. ging und geht einen anderen Weg: In strenger Konzentration auf das von ihm souverän überblickte Gesamtwerk (einschließlich noch nicht veröffentlichter Nachlaßschriften) sucht und findet er Perspektiven, aus denen Cassirers „esprit systematique" (2) ansichtig wird. Dies gelingt ihm, indem er Cassirers Umgang mit aus verschiedenen Zusammenhängen entnommenen Begriffen als „operativ" qualifiziert (100–128): Die Begriffe, so O. in Anlehnung an die Husserl-Interpretation Eugen Finks (103f), dienen Cassirer als ein „Begriffsmedium in einem Begriffsfeld" (104), sind in ihrem Gehalt nicht eindeutig zu fixieren, sondern je neu aus dem aktuellen Kontext zu bestimmen.

Diese Interpretationsthese bewährt O. vor allem an der Analyse des umstrittenen Verhältnisses Cassirers zu Kant: Indem Cassirer die Begrifflichkeit Kants operativ gebraucht, kann er, so O., der transzendentalphilosophischen Frage nach der Geltung menschlicher Weltbilder Rechnung tragen. Zugleich aber erreicht er so sein Ziel, die Analytik des Verstandes auf eine Analytik des gesamten Weltverstehens, der Kultur also, auszudehnen (13–17, 32f, 49–53, 73–85, 203–213). Dabei kommt, wie O. nachweist, Cassirers eigenwilliger (Um-)Deutung von Kants „Kritik der Urteilskraft" eine zentrale Rolle zu (176–189). Cassirer wählt nämlich deren Bestimmung des Zweckbegriffs als Mittelpunkt nicht nur seiner Kant-Interpretation, sondern auch der von ihm selbst entwickelten *„Philosophie der symbolischen Formen"*. Menschliches Weltverstehen erscheint nun in einer Vielfalt möglicher Formungen, je spezifischer Bedeutungs-Zuschreibungen. O. sieht die umstrittene Frage nach der Objektivität und Wahrheit dieser Formungen bei Cassirer dem Bedeutungsproblem untergeordnet, so daß erst die gegenseitige Verwiesenheit der symbolischen Formen aufeinander ein Gesamtgefüge entstehen läßt, dem Objektivität zuzusprechen ist (18–22, 113f, 214f). Die Frage nach der systematischen Mitte dieses Formungszusammenhangs führt schließlich Cassirer zu den anthropologischen Fragestellungen, die sein Spätwerk prägen (155, 267–270). O. kann überzeugend nachweisen, wie sich Cassirers zentrale These vom Menschen als *„anaimal symbolicum"* der kritischen Auseinandersetzung mit Plessners Anthropologie (225–252), Husserls Phänomenologie (162–175, 301–318), Schelers Lebensphilosophie und nicht zuletzt Heideggers Daseinsontologie (278–300) verdankt – wobei Cassirers Augenmerk vor allem auf der Zeitstruktur des menschlichen Bewußtseins liegt, dessen Zukunftsbezogenheit zur Fundierung der Ethik herangezogen wird (129–147).

So lassen O.s Studien Cassirer als einen Philosophen erkennen, der sein fulminantes Wissen systematisch zu problematisieren und zu ordnen wußte, ohne den Gefahren eines Systemdenkens zu erliegen, das die Pluralität menschlichen Weltverstehens beschneiden müßte.

Es mindert den Wert des vorliegenden Sbdes nicht, daß auch er die in dieser Literaturgattung unvermeidlichen Redundanzen aufweist. Ganz im Gegenteil: So gut wie nie begegnet der Leser unveränderten Wiederholungen, er wird vielmehr Zeuge einer mehr als fünfzehnjährigen Denk-Geschichte des Vf.s, die zu immer tieferen und differenzierteren Einsichten in das Werk Cassirers führte.

Bedauern mag man den weitgehenden Ausfall der Auseinandersetzung mit aktueller Literatur zu Cassirer. Doch findet diese in den neuesten Monographien zu Cassirer (Tomberg, Paetzold, Graeser u. a.) so ausführlich statt, daß die Interessierten dort auf ihre Kosten kommen.

Inhaltlich bleibt die Rückfrage an O., ob der Ausgang seiner Interpretation von der Annahme einer operativ verwandten Begrifflichkeit nicht doch ein zu harmonisierendes Bild der Philosophie Cassirers entstehen läßt. Dient doch der – zweifellos eigenwillige – Rückgriff Cassirers auf die Begriffe Kants ausdrücklich dazu, die Geltung nicht nur der symbolischen Formen insgesamt, sondern auch jeder einzelnen von ihnen philosophisch zu begründen. Deshalb betont Cassirer immer wieder, daß sich die symbolischen Formen nicht in ihren – geltungsbegründenden – Kategorien, sondern allein in der Modalität, in der diese zur Anwendung kommen, voneinander unterscheiden (PsF II 78 u. ö.). Gerade deshalb aber können zwischen verschiedenen Formungen Konflikte entstehen, die nicht erst in der Faschismus-Analyse im „Mythos des Staates" ansichtig werden; Konflikte, die mit Cassirers von O. oft zitierter Verhältnisbestimmung aus ER 109f nicht mehr zu lösen sind. Hier besteht sicher weiterer Diskussionsbedarf.

Dennoch: Wer die wohlfeile These von der Inkonsistenz der Philosophie Cassirers aufrecht erhalten will, wird nach O.s Studien in arge Begründungsnöte geraten. Schon deshalb gehört der vorliegende Bd zu Pflichtlektüre aller an Cassirer Interessierten.

Münster Michael Bongardt

Troeltsch, Ernst: **Ethik und Geschichtsphilosophie.** Drei Vorträge. Mit einer Einführung von Marion Marquardt. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 91 S. (Bibliothek Albatros, Nr. 34), brosch. DM 18,00 ISBN: 3-89547-090-2

Der kleine Bd enthält neben der Einführung, betitelt: *„Ethik der Entscheidung"*, von M. Marquardt die drei Vorträge *„Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral"*, *„Die Ethik der Kulturwerte"* und *„Der Gemeingeist"* aus Ernst Troeltschs Werk *„Der Historismus und seine Überwindung"*, das 1924 posthum veröffentlicht wurde.

In ihnen wird der Versuch unternommen, angesichts der Gefahren historischer und soziologischer Relativierungen moralischer Normen in individuellen Gewissensentscheidungen eine zeitlos geltende, formale ethische Orientierung auszumachen. Diese untereinander in einem Konkurrenzverhältnis stehenden Entscheidungen bleiben in ihrer inhaltlichen Bestimmung historisch bedingt und können zu ihrer Rechtfertigung nicht mehr als individuelle Glaubensüberzeugung beibringen. Anstatt ein Wertesystem konstruieren zu können, hat Ethik demnach v. a. historisch informiert zu sein, sie bleibt eine in der Geschichte nicht vollendbare Aufgabe. Dieser Versuch T.s wird in der Einführung in den Zusammenhang seines Denk- und Lebensweges gestellt. Für das biographische Bedingungsgefüge macht Marquardt neben der Auseinandersetzung mit dem Historismus des 19. Jh.s und den Verbindungen zu A. Ritschl und M. Weber insbesondere die Differenz zwischen dem westeuropäischen Empirismus und dem deutschen Idealismus sowie die deutsche Niederlage im ersten Weltkrieg, den T. als Kulturkampf verstanden habe, namhaft. Durch die Betonung der Persönlichkeit und ihrer Gewissensentscheidung in der Ethik versuche er einerseits, trotz aller Relativierungen den normativen Geltungsanspruch des Christentums aufrecht zu erhalten, andererseits den Gedanken der sittlichen Autonomie, wie er im Deutschen Idealismus formuliert wurde, stark zu machen.

Aktualität gewinne die Sequenz der drei Vorträge für die Frage nach der Rechtfertigung des gegenwärtigen Demokratiemodells, insofern sie die Spannung zwischen ethischer Selbstbestimmung und ökonomischer Determination reflektierten.

Münster Axel Heinrich

Wetz, Franz J.: **Friedrich W. J. Schelling zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1996. 264 S. (Zur Einführung, 139), brosch. DM 24,80 ISBN: 3-88506-939-3

In den acht Kap.n dieses Buches bietet der Vf., seit 1994 Prof. in Schwäbisch Gmünd, eine gelungene Einübung in das Denken des „Vollenders" des Deutschen Idealismus. Franz Josef Wetz, bei O. Marquard in Gießen habilitiert, legt damit – nach Hinführungen zum Werk von H. Blumenberg (1993), H. Jonas (1994) und E. Husserl (1995) – seine vierte „Einführung" in Serie vor, wobei die ersten beiden ebenfalls bei Junius erschienen sind (Zur Einführung, 87 und 97).

Die vorliegende Publikation zeichnet sich v. a. dadurch aus, daß sie hinter den in verschiedene zeitliche Phasen zerfallenden Philosophien des 1775 im württembergischen Leonberg Geborenen ein sich durchhaltendes denkerisches Grundanliegen sichtbar werden läßt. Außerdem versteht es Wetz, biographische Ereignisse und denkerische Grundlinien Schellings in ausgewogener und maßvoller Weise zu verbinden. Er hat eine gut lesbare „Einführung" geschrieben, ohne an Vordergründigem hängenzubleiben. Es gelingt ihm, die z. T. tiefgründigen Spekulationen Schellings einer breiten Leserschaft zu erschließen, ohne dabei Wesentliches unter den Tisch fallen zu lassen. Sehr plastisch führt der Vf. vor Augen, in welchem Ausmaß Schellings Philosophie v. a. in der Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel ihre Gestalt gefunden hat. Außerdem demonstriert er – geschickt in seine Darstellungen hineingeflochten – immer wieder, welche Denker sich von Schelling inspirieren ließen (v. a. Kierkegaard und Nietzsche).

Im *einleitenden Kap.* wird gezeigt, daß der ehemalige Kommilitone Hegels aus dem Tübinger Stift gleichermaßen System- und Problemdenker war. Sein Gesamtwerk, das Schriften über Erkenntnistheorie, Metaphysik, Natur- und Kunstphilosophie, aber auch zur Rechts- und Religionsphilosophie enthält, zeichnet sich durch eine ungeheure Bandbreite aus.

Die nächsten *drei Kap.* (15–104) befassen sich mit Schellings *Ich- und Naturphilosophie*, die zwischen 1795 und 1800 ausgearbeitet worden ist. Dabei zeichnet der Vf. detailliert und sachkundig die in Auseinandersetzung mit *Fichtes Wissenschaftslehre* entstandene Frühphilosophie nach. Im kritischen Disput mit Fichtes subjektivem Idealismus sah Schelling die Dringlichkeit der Ausarbeitung einer Naturphilosophie, in der er versuchte, „den Idealismus aus der uns umgebenden Natur selbst abzuleiten, indem er das absolute Ich als produktive Kraft in sie hineinprojizierte" (30). Ein Blick auf Schellings praktische Philosophie zeigt, daß diese nicht einmal annähernd den Reichtum der Kantischen oder Hegelschen Gesellschaftsphilosophie erreicht. Aufs Ganze gesehen war der letzte Vertreter des deutschen Idealismus weniger politisch-ethisch als religiös-metaphysisch orientiert.

In *Kap. 5 („Das göttliche All und die Nichtigkeit der Dinge")* zeichnet W. sehr eindringlich Schellings *Identitätsphilosophie* nach. Dabei streut er in seine systematische Darstellung immer wieder interessante biographische Details ein, z. B. die Tatsache, daß sich Schelling und Hegel 1802/03, als beide in Jena lehrten, einander geistig so nahe standen „wie später niemals mehr" (106). Der Vf. attestiert der Identitätsphilosophie eine „merkwürdige Leblosigkeit" (123) und erwähnt den auf sie gemünzten Spott Hegels über die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Für die identitätsphilosophische Verknüpfung der Natur- und Transzendentalphilosophie zahlt Schelling den Preis der Verflüchtigung des Endlichen und Vergänglichen.

Im *folgenden Kap.* zeigt Wetz überzeugend, wie aus den Aporien der Identitätsphilosophie die *Freiheits- und Weltalterphilosophie* erwuchs. Seit 1806 war Schelling auf dem Weg zu einer vom Christentum inspirierten Religionsphilosophie, wobei ihm der schmerzliche Tod seiner Frau Caroline seine „identitätsphilosophische Verharmlosung des Todes" (141) zu Bewußtsein brachte. Die Weltalterphilosophie ist außerdem nicht ohne die Einflüsse des Mystikers Jakob Böhme denkbar. Von ihm übernahm Schelling den Gedanken der „Natur in Gott".

Das wichtige *Kap. 7 („Die rätselhafte Existenz und die Ohnmacht der Vernunft")* bietet eine konzise Einführung in Schellings eigentliche *Spätphilosophie*, in der der Deutsche Idealismus – so die unumstrittene These von W. Schulz – seine Vollendung findet. Mit seiner Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie zeigt Schelling die Grenzen der Vernunft auf, die nur das Wesen der Dinge denken kann, aber das Faktum des Existierens immer schon voraussetzen muß. 1840 als Nachfolger Hegels und Überwinder seiner Philosophie nach Berlin berufen, beschäftigt sich Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* intensiv mit der Gottesfrage und müht sich um eine sog. Umkehrung des ontologischen Argumentes. Neben der unvordenklichen Existenz Gottes hat er in seiner Religionsphilosophie auch die Wesensgehalte der positiven, geschichtlichen Religionen mit großer denkerischer Anstrengung beleuchtet. Gerade heute, in einer Zeit, in der eine Theologie der Religionen höchste Priorität genießt, lohnt es sich, gleichsam als Kontrapunkt eine spekulative Religionsphilosophie wie die des Vollenders des Deutschen Idealismus zu studieren.

Im *letzten Kap.* verweist der Vf. auf die *Wirkungsgeschichte Schellings*. Beachtliche Einflüsse seines Denkens lassen sich in den Willensmetaphysiken Schopenhauers und Nietzsches, in der Psychoanalyse Freuds, in der Lebensphilosophie und im Existentialismus namhaft machen.

Abgeschlossen wird das Buch mit Hinweisen auf wichtige neuere Literatur zum Werk dieses Philosophen und mit einer Zeittafel. Hingewiesen sei auch auf einen kleinen grammatikalischen Fehler: Im letzten Satz auf S. 18 steht ein überflüssiges „wollte". Kritisch anzumerken ist außerdem, daß die Darstellung der Ich- und Naturphilosophie Schellings in der Gesamtanlage des Buches – auf Kosten der Spätphilosophie – zu breiten Raum einnimmt. Insgesamt gesehen bietet Wetz jedoch eime spannend geschriebene, gediegene erste Orientierung über das verschlungene Werk des 1854 Verstorbenen. Dabei werden Stärken wie Schwächen seines Philosophierens gleichermaßen herausgestellt.

München Josef Kreiml

Literatur

Kranz, Gisbert: **Die Arthur-Gedichte von Charles Williams.** Einführung, Übersetzung, Kommentar, Konkordanz. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 237 S. (Europäische Hochschulschriften, 237, Reihe XIV: Angelsächsische Sprache und Literatur), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-44016-2

Die vorliegende Übersetzung der Arthurgedichte von Charles Williams (1896–1945) macht einen der bedeutendsten Neuschöpfer und Umformer des Artusmythos einem größeren Lesepublikum im deutschsprachigen Raum zugänglich, und allein deswegen ist sie begrüßenswert und bedeutsam. Gisbert Kranz, Mitbegründer und langjähriger Präsident der Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik e.V., ist zudem ein kongenialer Übersetzer und Interpret des auch heute noch unterbewerteten und vernachlässigten englischen Dichters.

Von einigen der besten Geister unseres Jh.s (wie z. B. T. S. Eliot, C. S. Lewis, D. Sayers oder J. Wain) geschätzt und bewundert, war die Dichtung Charles Williams' den meisten Auguren und Meinungsmachern des 20. Jh.s ein Ärgernis, wurde als abstoßend oder gar peinlich angesehen. Das ist nicht verwunderlich angesichts eines Autors, der seinen Zeitgenossen Keuschheit, Gehorsam, Demut und Nächstenliebe anpreist, der überzeugt ist, daß jeder Mensch im buchstäblichen Sinn die Last des anderen mittragen kann und soll.

Aber Williams ist keineswegs nur Traditionalist, der überliefertes Gut auf seine Verwendbarkeit hin prüft und in die zeitgenössische Gegenwart transferiert. K. legt dar, daß und warum der Dichter nach allen gängigen Kriterien als „modern" (teilweise gar als postmodern) zu gelten hat. Williams hat mit den Avantgardisten der Dichtung dieses Jh.s gemeinsam, daß seine Gedichte schwer verständlich sind, teilweise gar kryptisch oder esoterisch wirken. Hauptgrund dafür ist die subtile Vernetzung an sich bereits schwieriger Gedankenmuster auf verschiedenen, nicht immer explizierten exegetischen Ebenen. Die Welt des Grals etwa ist für ihn nicht nur Bestandteil einer altehrwürdigen Mythologie, sondern Zeichen des Geheimnisses und der Transzendenz, der übernatürlichen organischen Einheit der materiellen Welt. Alle vom Dichter benutzten Bilder sind selbst in ihrer sinnlichen und musikalischen Verweisungskraft Ausdruck der spirituellen *analogia entis* und somit von zeitüberdauernder Werthaftigkeit.

Völlig zu Recht geht K. im Vorwort von der Voraussetzung aus, daß der Leser v. a. wissen will, „was denn durch diese Kunstform an Gehalt transportiert wird" (14). Ebenso wie die meisten modernen Arthurianer setzt er bei der Beantwortung dieser Frage allerdings die Kenntnis des über tausend Jahre alten Stoffes und seiner Wandlungen voraus. Zwar ergeben sich hinsichtlich des philosophisch-theologischen Hintergrundes der Gedichte durch die informationsreichen Fußnoten teilweise überraschende Einblicke, die Stellung Williams' in der Stoffgeschichte, die Originalität des Dichters und damit seine Eigenleistung aber werden nur summarisch abgehandelt; diese Ausführungen bieten dem Leser keine hinreichende Verständnishilfe. Die wesentlichen Kriterien des Werkes sollen daher im folgenden knapp resümiert werden.

II

Williams gibt der Geschichte König Arthurs eine ganz neue Wendung, die nur durch einen historischen Rückblick auf die frühen Darstellungen des Artusstoffes zu erkennen ist.

Der *ordo*-Gedanke spielt schon in der „*Historia Regnum Britanniae*" des Geoffrey of Monmouth (ca. 1136) eine bedeutende Rolle. Dem gelehrten Bischof von St. Asaph geht es weniger um Darstellung der Heldentaten des historischen Königs, als um das *regnum*, für das Arthur stellvertretend eintritt. Geoffrey konstruiert eine ruhmvolle Vergangenheit, in der das Britenreich durch Einheit und Geschlossenheit Weltgeltung besaß und mit den Römern wetteifern konnte. Sein Ziel ist die Begründung einer politischen Ideologie, die Erweckung und Ausbreitung des anglonormannischen Reichsgedankens. Zu diesem Zweck macht er Arthur zu einer monumentalen Gestalt, größer als Hektor und Aeneas, Alexander und Charlemagne, sichtbares Zeichen eines den Römern an Machtfülle überlegenen Imperiums. Das Fundament des von Geoffrey intendierten Reiches sollte außerhalb des mittelalterlichen Imperiums liegen; der Anspruch von Geoffreys Arthur richtet sich gegen die Einmaligkeit des kaiserlichen Amtes.

In den literarischen Werken nach Geoffrey bekundet sich der nationale Anspruch durch eine stärkere Betonung der Auseinandersetzung mit Rom. Eines der bedeutendsten mittelenglischen Werke, der „*Alliterierende Morte Arthure*" (ca. 1400) stellt den Konflikt mit Rom in den Mittelpunkt des Geschehens. Selbst bei den Historiographen können wir eine allmähliche Verlagerung des Interesses in diese Richtung feststellen. Bei Geoffrey schickte sich Arthur gerade an, die Alpenpässe zu erklimmen, als die Nachricht vom Verrat Modreds eintraf und er zu raschem Rückmarsch gezwungen wurde. Nach Peter of Langtoft (ca. 1307) hatte Arthur die Alpen schon überwunden und die Hörner riefen in Pavia gerade zum Mahle, als der Unglücksbote die Nachricht vom Aufstand überbrachte. John Hardyng (ca. 1460) verlegt die Entscheidungsschlacht zwischen Römern und Briten in die Toscana. In den „*Annales de Wigornia*" (die hierin dem „*Liber de Compositione Castri Ambaziae*", ca. 1140, folgen) wird Arthur kurz vor Erreichung der Stadt Rom durch den Verrat Modreds zur Umkehr gezwungen. Jean des Preis schließlich läßt Arthur in seinem „*Mer des Histoires*" (spätes 14. Jh.) in Rom einziehen, wo er zum Kaiser gekrönt wird. Auch im französischen Prosaroman sowie in Malorys „*Morte Darthur*" (nach 1468) empfängt Arthur nach glücklichem Ausgang des Kampfes gegen das Imperium in Rom die Kaiserkrone.

Williams gibt die antithetische Gegenüberstellung von Rom und Artusreich ganz auf. Er ist der Meinung, daß Arthurs Kampf gegen Rom ein unglückliches Element der Sage sei und besser fortgelassen werden sollte.

Dieser Verzicht hat schwerwiegende Folgen – vor allem eine Entnationalisierung des Mythos: Arthurs Reich kann sich nun organisch in das byzantinische Imperium eingliedern lassen, als Teil oder Provinz. Für Williams war Byzanz Inbegriff und Bild der göttlichen Ordnung, des organischen Zusammenhangs der streng hierarchisch gegliederten Macht.

Göttliche Ordnung war für ihn geometrische Präzision und vollkommene Harmonie der Teile. Eine Rivalität der Gliedstaaten oder eine Verkörperung nationaler Hegemonieansprüche konnte er für sein Anliegen nicht gebrauchen. Damit gibt er der Artusgeschichte eine neue Wendung. Logres (Britannien) wird zu einer spirituellen Landschaft, in der sich die operative Providenz Gottes offenbart; das Reich verweist auf ein ebenso geordnetes Universum, für das es als Index auftreten kann.

Geistiger Mittelpunkt des arthurischen Geschehens ist für Williams die Gralsgeschichte, die von mittelalterlichen und erst recht modernen Autoren als Fremdkörper (mönchische Interpolation etc.) angesehen wurde. Der Gral ist für Williams kein Märchenrequisit, sondern eine geistige Macht. In seinem Prosawerk „*The Figure of Arthur*" weist der Dichter nach, daß der Gral in der europäischen Literatur zum ersten Mal in Verbindung mit der Eucharistie auftaucht. Chrétien de Troyes' Gral hat nichts mit den Nahrung herbeizaubernden keltischen Märchenkesseln zu tun – er liefert keine leibliche Nahrung sondern einen Ersatz dafür. Williams sieht im Gral das Ziborium, aus dem die übernatürliche Speise der Eucharistie gespendet wird; er dient nicht nur einer kleinen Elite (wie bei Malory und Tennyson), sondern der ganzen Menschheit.

Auch mit den uralten, immer wieder neu interpretierten mythologischen Motiven des Fischerkönigs und des Wüsten Landes (*Waste Land*) hat sich Williams intensiv und ergebnisreich auseinandergesetzt. Die Wunde des Fischerkönigs faßt er als Verletzung des ganzen Menschen auf, physisch und geistig. Natürlich verkennt er nicht die sexuelle Bedeutung der Verletzung; im Geschlechtlichen aber sieht er v. a. die Verweisung – der menschliche Körper ist selbst Mikrokosmos und somit Reflex einer größeren Ordnung. Auf diese Weise kann er den „*dolorous blow*" (den schmerzhaften Schwerthieb) als Symbol des Sündenfalls deuten. An der Königskrönung Percevals im Gralsschloß nimmt die ganze Tafelrunde teil – nach Williams Ausdruck eines neuen Zentrums der ritterlichen Welt, einer auf spirituelle Überhöhung abzielenden Dynamik.

III

K. übersetzt die beiden unvollendet gebliebenen Gedichtbände „*Taliessin Through Logres*" und „*Region of the Summer Stars*". Ausgangspunkt ist bei Williams, ähnlich wie bei Malory, die Gründung der Tafelrunde und die Krönung Arthurs als König. Aber schon hier schleicht sich die Ahnung kommenden Unheils ein. Merlin ist nicht anwesend; er sitzt im Turm von St. Stephan und sinnt über den unvermeidlichen Einbruch des Unheils nach. V. a. sieht er bereits die Verwundung des königlichen Gralshüters durch den heiligen Speer voraus. Die Folge davon sind Zwietracht und Chaos. Sündenfall und Ichsucht zerstören die Unschuld des Reiches, sie breiten sich aus wie eine ansteckende Krankheit. Auch Arthur wird von ihr befallen.

In den frühen Darstellungen des Artusstoffes war Modred Neffe des Königs, Sohn von Lot und Arthurs Schwester Anna. Später wird er zum Sohn des Königs, aus einem Inzest geboren. Bei Williams empfängt Arthur seine Schwester Anna, ohne sie zu erkennen. Der Inzest war von den mittelalterlichen Autoren ohne Kommentar hingenommen worden, obwohl sich einige darüber im Klaren sind, daß aus dieser Verbindung der Verräter Modred hervorgeht, der den Untergang des Artusreiches besiegelt. In Williams' Taliessin-Gedichten wird der Inzest zum Symbol egoistischer Eigenliebe, Gomorrha genannt. Arthur ist damit Gegenpol des Gralsreiches, das er durch Ichbesessenheit und Verleugnung von „*Caritas*" und „*Largesse*" verrät. Allerdings ist er nur noch unbewegter Beweger, passives Zentrum seines Reiches. Die Hauptrolle des männlichen Helden übernimmt Lancelot, Lieblingsritter des Königs und der Königin, Hauptbeispiel des Dichters für den Weg der Bejahung und der Bilder, so wie die Nonne Dindrane, die ihr Blut und Leben für einen Kranken hingibt, Beispiel des ebenso nötigen und nützlichen negativen Weges ist. Ganz ohne Verständnis steht Williams der Königin Guinevere gegenüber, die bei ihm nur zu warten und zu lieben hat – eine konturenlose Eva, des Geliebten im Grunde unwürdig.

Galahad, der reine Ritter, kann daher nicht aus ihr geboren werden. Die Mutter muß vom Blute des Gralskönigs sein; als Vater kommt nur der beste Ritter der Welt in betracht. Ursprünglich dachte Williams an Arthur als Vater Galahads, verwarf den Plan aber, da der Untergang des Artusreiches und der Tafelrunde durch den König bestimmt sein müssen. Daher folgt Williams der

Tradition und macht Lancelot zum Vater des Erwählten – eine nur von der Botschaft des ganzen Werkes her verständliche Entscheidung: es geht Williams um die Darstellung der „*mißlungenen*" Vereinigung von Carbonek und Camelot. Logres (Britannien) ist erst in der Sphäre Jupiters angekommen; es leben noch nebeneinander Lancelot und Galahad, Personalisierungen von Erdverhaftetheit und Unruhe des Herzens zu Gott hin. Christus erscheint Galahad im Gral und entsendet ihn nach Sarras, wo er den Blicken der Sterblichen entschwindet. Sein Abschied kennzeichnet die endgültige Trennung von Artusreich und Gralswelt. Das Imperium löst sich in widerstreitende Gruppen auf, das Chaos kehrt zurück.

IV

Die Übersetzung von K. versucht, dem Original möglichst weitgehend zu folgen. Das ist verständlich und legitim, hat aber das Nebenergebnis, daß die Übersetzung mindestens dieselben Verständnisschwierigkeiten bietet wie das Original, dafür aber auch die unverwechselbare Wort-, Bedeutungs- und Assoziationsmusik Williams' für den deutschen Leser zum Klingen bringt. K. hat besonders einfühlsam den sog. Sprungrhythmus (sprung-rhythm) nachempfunden, der letztlich auf die germanische Langzeile zurückgeht und über Gerard Manley Hopkins den ähnlich disponierten Williams erreichte. Wesentliches Anliegen beider Dichter war der Ausdruck der Essenz, des Wesens der Dinge („in-shape" genannt) in einer sinnlich aufnehmbaren Form. Williams entwickelte die Technik zu einer für ihn typischen Form, indem er die Langzeilen in kleine rhythmische Einheiten auflöste, die durch Alliteration, Binnenreim, Assonanz, *cynghanedds* (= eine aus den keltischen Sprachen übernommene Form von Buchstabenmustern) und andere komplizierte Lautfiguren miteinander verbunden wurden. K. gelingt in vielen Fällen ein dem Original naher Sprachduktus. Gelegentlich stellt sich allerdings seitens des Lesers dieselbe Distanz zum Text ein, die Williams gegenüber Hopkins empfand: „We could even smile while we admired".

Die Fülle der rhetorischen Figuren, die z. T. auf den ersten Blick nicht erkennbar sind, bedeutete für den Übersetzer, der selbst auch Dichter ist, ein immer wieder erkennbares Dilemma. Für K. steht die Bedeutung des Textes im Vordergrund, und diesem Anliegen widerstreben Figuren wie Ellipse und Hyperbaton, die zu einer fast manieristisch wirkenden Verrätselung führen – sie lenken die Aufmerksamkeit des Lesers von der wesentlichen Aussage auf die Form. Besonders gut gelingt K. in zahlreichen Fällen die Übersetzung von Metaphern als Ausdruck einer übergeordneten Einheit, als sinnliche Entsprechung einer übersinnlichen Wahrheit, die jenseits des Einzeldings und des Materiellen liegt. In der Übersetzung von K. ist nachempfindbar, daß und warum Williams die Metapher als „Seele der Dichtung" ansieht.

Angesichts der geradezu unvorstellbaren Komplexität des Textes ist es nicht verwunderlich, daß es K. nicht immer glückt, das Original sprachlich und inhaltlich adäquat ins Deutsche zu übersetzen. Textbeispiele für mißlungene Übersetzungen versage ich mir bewußt – die Eigenheiten der Dichtersprache und der Übersetzung sind als Ausdruck eines Ideenmusters und dessen Verweiskraft nur im Kontext zu analysieren. Selbst in den weniger gelungenen Passagen wird das Ringen des Übersetzers um Verbalisierung der im Stofflichen verwirklichten Idee erkennbar. Ebenso wie der Dichter Williams verliert auch der Übersetzer K. nie sein Ziel aus den Augen: Dichtung als Parusie, d. h. als Offenbarwerden des Seins der Ideen in den Dingen verstehbar zu machen.

Regensburg Karl Heinz Göller

Kurz, Paul K.: **Gott in der modernen Literatur.** – München: Kösel 1996. 280 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–466–20416–X

Seit mehr als dreißig Jahren hat es sich Paul Konrad Kurz zur Aufgabe gemacht, den aktuellen literarischen Buchmarkt unter theologischer Perspektive zu sichten und die interessanten Tendenzen und Einzelwerke in den binnenkirchlichen Raum hinein vorzustellen, um so das interdisziplinäre Gespräch anzuregen. Der von ihm angestrebte „Dialog zwischen Literatur und Gesellschaft" soll auf den „Dialog mit der Kirche" (11) erweitert werden. Zahlreiche verdienstvolle Bde legen von dieser einzigartigen Tätigkeit eindrucksvolles Zeugnis ab. Sein neuestes dieser Tradition verpflichtete Buch widmet sich thematisch der für die Theologie spannenden Frage, wo und wie Gott in der Literatur der Gegenwart zur Sprache kommt. In ihm soll „ein Spektrum zeitgenössischer Gottesgedanken, Bilder, Fragen und Erfahrungen" (11) vorgestellt werden.

Nach einem allgemeinen, die Problematik der Gotteskrise unserer Zeit umreißenden *Einführungskap.* unter dem Titel „*Wohin denn Gott*" – in das nur vereinzelt Stimmen von Schriftstellern eingeblendet werden – folgen sechs thematisch geordnete Kap., in denen jeweils herausragende Autoren und ihre Werke vorgestellt werden.

In „*Weil Gott nötig ist*" begegnet der Leser Autoren wie *Böll, Borchert, Kaschnitz, Wohmann, Inge Merkel oder Hartmut Lange*, aus deren Gesamtwerk aber fast stets nur ein Einzeltitel schlaglichtartig im Blick auf die Thematik beleuchtet wird. Das *Folgekap.* „*Der Auschwitz-Gott ein Hiob-Gott?*" widmet sich der Frage des *Umgangs von Schriftstellern unseres Jh.s mit der Theodizee*. Neben Vf. wie Joseph Roth oder Grete Weil widmet sich K. hier vor allem dem Werk Elie Wiesels. Ein ganz anderes Kap. fragt im folgenden nach den „*postmodernen Sprachspielen*". Hier wird zunächst der Begriff „Postmoderne" vorgestellt und problematisiert, bevor ausführlich vier Beispiele näher betrachtet werden: Umberto Ecos „Der Name der Rose", Salman Rushdies „Satanische Verse", Friedrich Dürrenmatts Spätwerk „Durcheinandertal" und Franco Ferrucis Roman „Das Leben Gottes". In diesen Werken begegnen wir v. a. einem spielerisch-ironischen Umgang mit der Gottesthematik. Das *fünfte Kap.* ist mit dem Titel „*Naive Gottesunmittelbarkeit*" überschrieben und betrachtet drei sehr verschiedenartige Autoren, welche die Rede von Gott im Gegensatz zum vorherigen eher direkt und unmittelbar in ihre Werke integrieren: Joseph Wittig, James Baldwin und John Updike.

Ein *Zwischenkap.* betrachtet anschließend die „*Wortsuche poetischer Priester*" und wählt dazu die in sich äußerst disparaten Werke von Friedolin Stier, Ernesto Cardenal und Gottfried Bachl. In einem letzten *Literatur-Kap.* schildert K. schließlich Autoren, die eher einen „*Wege-Gott*" – so auch die Kapitelüberschrift – porträtieren: den Iren George Bernard Shaw, den Kirgiesen Tschingis Aitmatow, Herman Hesse und Peter Handke. In einem thematischen *Schlußkapitel* bündelt K. schließlich den von ihm erhobenen Befund unter dem Titel „*Gott der Autoren – Gott der Laien*", programmatischer Untertitel „*Unterwegs zur Weltfrömmigkeit*". In zehn Thesen betont K., daß der Gott der Schriftsteller v. a. ein angefragter, umstrittener, erfahrbarer, sinnlich wahrnehmbarer Gott ist, der eher dem Bereich der Mystik als der Sphäre der Dogmatik zugehört.

K. legt hier ein erstaunlich breites literarisches Panorama vor, eine große Zahl von Schriftstellern kommt zu Wort. Das äußerst hilfreiche, dem Text angefügte Register erschließt den Zugang zu Autoren und Werken. Gerade dem Leser, der sich im Bereich der Gegenwartsliteratur nicht so gut auskennt, bietet sich hier ein idealer Zugang einerseits zu aktueller Belletristik von Format überhaupt, andererseits zur Spurensuche nach Gott in diesen Werken. Wie häufig, wie intensiv, wie verschiedenartig und wie herausfordernd Gott in der Literatur zur Sprache kommt, ist in der Tat ein verblüffendes Ergebnis dieses Buches. K. führt v. a. die theologische Relevanz dieses Befundes deutlich vor Augen, indem er das theologische Gespräch an den jeweiligen Punkten einfordert, ohne es im selbstgesteckten Rahmen wirklich aufnehmen zu können. Gleichzeitig sind damit aber bereits die Grenzen dieses Buches deutlich, die hier nicht besserwisserisch angemahnt, sondern in solidarischem Mitdenken angefragt werden sollen. *Zwei Nachfragen*:

Erstens: Dieses Buch ist von seinem Anspruch her kein wissenschaftliches Buch. Die auch theoretisch in den letzten Jahrzehnten weit vorangetriebene Diskussion um „Theologie und Literatur" (Sölle, Mieth, Kuschel) wird weitgehend ignoriert, Vorstudien werden kaum erwähnt, Sekundärliteratur registriert K. nur sporadisch. Diese Konzeption entspricht einer bewußten und – im Blick auf die Verkaufsstrategie – nachvollziehbaren Entscheidung von Vf. und Verlag: Ob aber nicht doch eine sorgsamere Beachtung des Forschungsstandes die Qualität der Ausführungen sehr angehoben hätte? Allzuoft bleiben die Einzelbeiträge so dem – in seiner Lesbarkeit verdienstvollen, in seiner wissenschaftlichen Dichte fragwürdigen – Charakter des Feuilletonessays oder der Buchvorstellung verhaftet.

Zweitens: Die Auswahl der Autoren und Texte wird an keiner Stelle begründet. Sicherlich ist es unmöglich, das gesamte Spektrum der Gegenwartsliteratur mit einzubeziehen; sicherlich wäre es unfair, die Berücksichtigung nicht erwähnter Autoren einzufordern, die gerade zu dieser Frage wichtiges zu sagen haben (Celan, Kunert, Hildesheimer, Walser etwa). Aber: Die Kriterien der getroffenen Auswahl bleiben unklar: Warum etwa der Rückgriff auf altbekannte Texte wie Borcherts „Draußen vor der Tür", warum die Sprengung des deutschsprachigen Raumes hin zu einem alten Text wie etwa Shaws – in sich interessanten – „Abenteuer des schwarzen Mädchens auf der Suche nach Gott" von 1934, warum die Aufnahme von Nichtliteraten wie Stier und Bachl, warum die weitestgehende Ausblendung von Lyrik? Hier wären Begrenzungsentscheidungen sinnvoll gewesen: sei es auf einen klarer eingegrenzten Zeitraum, (Literatur nach 1970 etwa), einen Kulturraum (den deutschsprachigen etwa) oder auf transparent gemachte systematische Ordnungskriterien. So bleibt der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit, der

auch die Schlußthesen dem möglichen Vorwurf der Subjektivität unterwirft.

Bei allen Rückfragen: Das vorliegende Buch bleibt eine Fundgrube für literarische Texte unserer Zeit und ein gut lesbares Kompendium zur Frage nach Gott in der Literatur. Ein Ziel des Buches war es, das Gespräch mit der Theologie zu eröffnen. Von dem hier entfalteten Material aus wird ein solches Gespräch möglich und es wäre wünschenswert, wenn möglichst viele Systematiker und Religionspädagogen ihre „Rede von Gott" im Dialog mit den Literaten gestalten würden.

Weingarten Georg Langenhorst

Volz, Gunter: **Sehnsucht nach dem ganz anderen.** Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 307 S. (Europäische Hochschulschriften, Bd 519), brosch. DM 89,00 ISBN: 3-631-47687-6

Vorworte, zumeist doch als Nach-Worte verfaßt, geben Autoren Gelegenheit, nach Abschluß ihres Werkes den LeserInnen rückblikkend Informationen an die Hand zu geben, unter denen sie das Folgende besser einordnen können. So zeugt auch das Vorwort dieses Buches von Gunter Volz' Faszination vom Werk Klaus Manns sowie von seinem theologischen Lehrer Henning Luther, als auch von V.s Engagement, Literatur, Biographie und Theologie in einer Arbeit zusammenzudenken.

In einer *„Annäherung an Fragestellung und Ansatz der Arbeit"* (*Kap. I*) skizziert der Vf. für seine Arbeiten wesentliche Aspekte des Ansatzes von Henning Luther, reflektiert insbesondere auf dessen Begriffe von „Subjektivität", „Praxis" und „Laientheologie" und begründet abschließend seine Entscheidung für die Untersuchung des Werkes von Klaus Mann, den er als autobiographischen Schriftsteller par excellence versteht. In dem theoretischen *Grundlagenkap. „(Auto-)Biographie und Religion"* präzisiert V. seine Fragestellung: „Es soll in dieser Arbeit darum gehen, am Beispiel von Klaus Manns Religiosität als einer Form von Laienreligion die Beziehungen zwischen (Auto-)Biographie und Religion näher in den Blick zu nehmen. Quellen sind hierfür autobiographische literarische Texte in einem weiteren Sinn, die auf ihre religiösen Implikationen hin zu untersuchen sind. Damit verbindet sich zugleich das Interesse, mittels der Sichtung der Autobiographie als der ‚geschriebenen' Biographie eines Individuums dessen ungeschriebener Biographie auf die Spur zu kommen." (71). Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang V.s Differenzierung der Fragestellung, „wie unter den Bedingungen von kirchlicher Distanziertheit die religiöse Tradition und Institution auf den/die einzelne/n wirken, d. h. welche Spuren sie in seiner / ihrer (Auto-)Biographie hinterlassen und welche biographischen Anlässen und Ereignisse für die Auseinandersetzung mit Religion und Kirche relevant sind" (73)

Nach diesen grundlegenden Überlegungen nähert sich der Vf. in drei Schritten dem Werk Klaus Manns. „Als strukturgebendes Prinzip wähle ich dafür gewichtige biographische Einschnitte, nämlich den Beginn von Klaus Manns Exil im Jahr 1933 und das Ende des Zweiten Weltkrieges." (75)

Für den frühen Mann weist V. eine sich entwickelnde *religiöse „Mehrlinigkeit"* (128) nach, in der sich der Schriftsteller als „Suchender, der auf der Spur seines ‚Lebensliedes' ist" (129), offenbart. Manns Rückgriff auf seinen sehr offen zu verstehenden Religionsbegriff läßt die im „Zusammenhang der Ich-Suche des Subjekts aufbrechenden Konflikte" (131) deutlich hervortreten.

Das Exil öffnet – und schärft – Klaus Manns Blick für die Kirchen. Kirchenkritische Äußerungen sowie die Würdigung des kirchlichen Widerstandes dokumentieren Manns wachsendes Interesse an der Kirche. Manns ethischer Imperativ, der nach V. klar in dessen Gottesbild begründet liegt, ruft zum entschlossenen Handeln gegen den Faschismus auf. Vor diesem Hintergrund arbeitet der Vf. zwei zentrale Linien heraus, „die den Rückgriff auf Religion im Prozeß der Ich-Suche charakterisieren: Zum einen finden sich Elemente, die davon Zeugnis ablegen, daß Klaus Mann unter den Bedingungen des Exils nach religiösem Trost sucht. ... Auf der anderen Seite steht hingegen die Religion im Anschluß an (den Protestanten reformierter Tradition) Gide als Manifestation einer stetig präsenten Unruhe, die das Zur-Ruhe-Kommen und das Sich-Einrichten in den Verhältnissen unterbricht. In dieser Perspektive übernimmt die Religion hier die Funktion, die Differenz zum Bestehenden offenzuhalten und gerade nicht zum Abschluß kommen zu lassen." (210f) V. führt diese Interpretation konsequent weiter, um von hier aus den Suizid Manns als „Nicht-mehr-Aushalten der Absurdität" (248) zu deuten.

In einem *abschließenden Kap.* zieht V. einige *„praktisch-theologische Schlußperspektiven"* in dem er seine Ergebnisse auf einige praktisch-theologische Handlungsfelder (Homiletik, Seelsorge etc.) überträgt.

V.s Diss. ist mit viel innerem Engagement verfaßt; viele Einzelaspekte – beispielsweise über den Suizid Klaus Manns – sind differenziert analysiert und zeugen von der Verortung des Vf.s in der literaturwissenschaftlichen Klaus Mann-Forschung. Leider läßt sich dies nicht von der theologischen Seite her bestätigen, da V. sein Wissen fast ausschließlich aus evangelischen Positionen nährt und damit eine unnötige konfessionelle Trennung in der Literaturtheologie durchführt. Die weitgehend unterbelichtete Auseinandersetzung mit aktuellen katholischen Positionen (K.-J. Kuschel, D. Mieth etc.) spiegelt sich beispielsweise in dem für V. von Balz / Luther übernommenen zentralen Begriff der ‚Laientheologie' wieder. Der von V. neutral, besser: ‚positiv' verstandene Begriff, der die „eigenständige Beschäftigung eines Laien (als Nicht-Theologen) mit religiösen Themen ins Auge" (73) faßt, kann von katholischer Seite wegen der anderen Definition der Laien und den damit verbundenen Konnotationen nicht übernommen werden. Insofern wäre hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit der aktuellen literaturwissenschaftlichen Diskussion – auch unter ökumenischem Aspekt – eine größere Sensibilität seitens des evangelischen Vf. wünschenswert gewesen.

Münster Torsten Habbel

Spiritualität / Hagiographie

Schleinzer, Annette: **Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe.** Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 361 S., kart DM 36,00 ISBN: 3-7966-0738-1

Madeleine Delbrêl (1904–1964) ist den deutschsprachigen Lesern bislang überwiegend durch eine repräsentative, in verschiedenen Buchveröffentlichungen vorliegende Auswahl ihrer Schriften bekannt. Nicht zuletzt Hans Urs von Balthasar hat für die Übersetzung ihrer Reflexionen über Möglichkeiten eines zeitgenössischen religiösen Lebens in der Welt gesorgt. Literatur über diese Frau, die ohnehin noch immer ein „Geheimtip" unter suchenden Christen wie auch unter Theologinnen und Theologen zu sein scheint, gibt es jedoch wenig. Die theologische Aufarbeitung und Auswertung ihres Werkes hat erst begonnen[1]. Zwar ist die Biographie von Christine de Boismarmin[2], einer der ältesten Gefährtinnen Madeleine Delbrêls, schon vor Jahren ins Deutsche übersetzt worden – leider jedoch nicht vollständig und nicht sehr zuverlässig.

Mit der Diss. von Annette Schleinzer liegt nun eine gründlich recherchierte und zuverlässige Biographie Madeleine Delbrêls vor. Der Titel *„Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe"* markiert den roten Faden der Darstellung, die in der Linienführung zwar weitgehend der von Christine de Boismarmin verfaßten Lebensbeschreibung folgt, jedoch auf einer deutlich breiteren Quellenbasis beruht und eine Fülle bislang unveröffentlichter Archivmaterialien berücksichtigt und auswertet, darunter auch sehr persönliche Dokumente, die eine präzisere Rekonstruktion der religiösen Biographie Delbrêls, etwa des Konversionsprozesses, erlauben, als dies aufgrund der bisher zugänglichen Aufzeichnungen möglich war.

Über einen im herkömmlichen Sinne hagiographischen Anspruch hinaus läßt sich die Untersuchung von klar definierten theologischen Interessen leiten. Die theologische Perspektive, die S. auf das Lebenszeugnis Madeleine Delbrêls eröffnet, ist „von der Überzeugung geprägt, daß die Lebensgeschichte eines Menschen in der Nachfolge Jesu Christi zur Quelle und zum Gegenstand der Theologie werden kann" (18), insofern diese Geschichte als „Nachfolgegeschichte" entschlüsselt wird. Dieser Zugang entspricht den Absichten und Motiven Madeleine Delbrêls sehr genau. „Theologie als Biographie" will darin „dogmatische und pastoraltheologische Aussage zugleich" sein (18). Dementsprechend arbeitet die Vf.in in sorgfältigem und detailliertem Nachvollzug der Lebensgeschichte Madeleine Delbrêls das handlungsleitende Motiv der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe heraus, das seit der Konversion, die Madeleine Delbrêl in ihr 20. Lebensjahr – auf den 29. März 1924 – datiert, mit wachsender Eindeutigkeit zum Kristallisationspunkt und zum Zentralkriterium ihrer christlichen Lebensorientierung, v. a. im militant atheistischen Umfeld des kommunistischen Ivry, geworden ist.

S. entfaltet dieses Grundmotiv insbesondere im Hinblick auf die geistliche Entwicklung Madeleine Delbrêls, deren Schrittfolge am Zusammenhang von wegweisenden Begegnungen und Entscheidungen abgelesen werden kann: Eine Linie führt von der höchstpersönlich und in Madeleine Delbrêls Sinn einsam durchlebten, gleichwohl aber durch bestimmte menschliche Begegnungserfahrungen vermittelten, Konversion über die Frage nach einer radikale Zeitgenossenschaft ermöglichenden Lebensform (und deren Ausgestaltung im Wachstumsprozeß der um Madeleine Delbrêl gescharten Frauengemeinschaft) bis hin zu der in der ideologischen Situation von Ivry unausweichlichen Unterscheidung des christlichen Standortes im Sinne einer entschiedenen Solidarität mit dem konkreten Menschen bei ebenso entschiedener Ablehnung einer pauschalen „Verbündung" unter der Fahne des Kommunismus – um nur einige der Knotenpunkte der religiösen Biographie Madeleine Delbrêls anzudeuten, die die Vf.in herausarbeitet.

[1] Vgl. außer der hier besprochenen Arbeit K. Böhme, Gott aussäen, Würzburg 1997; M. Heimbach-Steins, Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls, Münster 1994.

[2] Madeleine Delbrêl. Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen. Mit einem Vorwort von Jacques Loew, München, 2. neu bearb. Aufl. 1996.

Insgesamt bleibt die Modellierung der geistlichen Konturen Madeleine Delbrêls flächig; den Leserinnen und Lesern bleibt es überlassen, die Tiefendimensionen der existentialen Theologie und Mystik zu erahnen, die im Werk Madeleine Delbrêls teils im Gewand der Alltagssprache, teils in poetischer Gestalt, nie jedoch im Sprachspiel wissenschaftlicher Theologie daherkommen. Sie werden in der Darstellung eher angedeutet als ausgelotet. Damit sind Spuren gelegt, die weiter verfolgt werden müssen. Gleiches gilt für die politischen und die kirchenpolitischen Dimensionen des Handelns von Madeleine Delbrêl – insbesondere ihres Engagements im Kontext der missionarischen Bewegung im Frankreich der 40er und 50er Jahre, zu deren Pionierinnen sie zählt, nachdem sie acht Jahre vor Jacques Loew und den Anfängen der Mission de France den Weg in die kommunistisch „besetzte" Arbeiterwelt im „Missionsland Frankreich" (Abbé Godin) gegangen ist und darin ein deutliches Zeichen jenes unbedingten Willens zur Zeitgenossenschaft gesetzt hat, der mit dem Stichwort „*aggiornamento*" zum ekklesiologischen Programm des II. Vatikanums werden sollte.

So führt auch S. ihre Darstellung auf die immer wieder vertretene These zu, Madeleine Delbrêl habe in ihrem Leben das Konzil „vorweggenommen" bzw. sie sei eine „Prophetin für die Nachkonzilszeit" (320). Um diese – im großen und ganzen zutreffende, aber doch durch eine theologische und theologiegeschichtliche Delbrêl-Forschung notwendig zu differenzierende (und wohl auch in mancher Hinsicht zu relativierende) – Einschätzung zu untermauern, unternimmt die Vf.in im Schlußkap. ihrer Arbeit eine „Interpretation des Konzils im Anschluß an Madeleine Delbrêl" (299; vgl. 300–333). Dieser Abschnitt, der die zentralen theologischen Aufbrüche des Konzils nachzeichnet, wirkt im Gesamtduktus der Biographie etwas fremd, auch wenn die abschließende Skizze von vier der Konzilstheologie kongruenten Grundzügen der Berufung Madeleine Delbrêls die Verklammerung mit dem Zentrum des Buches zu sichern vermag. S. sieht diese Klammern insbesondere in der Überwindung der Dichotomie „sakral"/„profan", in der (von Madeleine Delbrêl ebenso gelebten wie geforderten) Originalität der christlichen Berufung, in der unbedingten Achtung der (Andersheit der) anderen und schließlich in der Bereitschaft, die im Unterschied zwischen „Welt" und „Gott" gründende Fremdheit des Glaubens auszuhalten und zu gestalten. Dies sind in der Tat Grundzüge der Spiritualität Madeleine Delbrêls, an denen ihre prophetische Kraft für die gegenwärtige Nachkonzilszeit zu ermessen ist: Freilich bleibt ein gutes Stück theologischer „Übersetzungsarbeit" noch zu leisten. Die vorgelegte Biographie bietet über den Kreis wissenschaftlicher Theologie hinaus eine gute Grundlage, um nun in ein intensiveres Gespräch und in eine theologische Auseinandersetzung mit Madeleine Delbrêl einzutreten.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Weiß, Bardo: **Margareta von Magdeburg.** Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 209 S., kart DM 48,00 ISBN: 3-506-79721-2

Neben der Begine Mechthild hat es im 13. Jh. in Magdeburg eine zweite, offenbar nicht unbedeutende Mystikerin gegeben. Dies war lange Zeit unbekannt. Erst mit der Edition der Vita der „Margareta contracta"[1] ist die Wiederentdeckung, Zuordnung und Erforschung dieser Frau möglich geworden. W. legt nun eine Studie vor, an der er anhand der Vita, die von einem Dominikaner namens Johannes wohl „gegen 1260, spätestens 1270" (P. G. Schmidt) verfaßt wurde, Leben und geistliche Lehre der von frühester Kindheit an körperlich schwer behinderten (gelähmten) Mystikerin darlegt.

Da neben der Vita offenbar keine externen Quellen vorliegen, bleiben die Auskünfte über die Biographie spärlich und insofern vage, als die Unterscheidung zwischen historischer Information im modernen Sinn und literarischer Stilisierung ebenso wie die zwischen dem Eigenbeitrag Margaretas und dem gestalterischen Anteil des Dominikaners schwer zu klären ist. W. liest die Vita ohne wesentliche Bedenken historisch, selbst in bezug auf so offenkundig topische Elemente wie die Angabe, die Mystikerin habe das Lebensalter Christi erreicht. Im Kontext einer sehr ausgeprägten Leidensmystik, die ihren realen Erfahrungshintergrund nicht zuletzt in der körperlichen Krankheit (und in depressiven Zuständen) der Mystikerin haben mag, muß diese relativ unbekümmerte Lesart erstaunen, auch wenn man nicht so weit geht wie Ursula Peters, die ja die historische Auswertbarkeit der Viten als literarische Produkte überhaupt in Frage stellt.[2]

In seiner Untersuchung legt der Vf. Wert darauf, das geistliche Profil Margaretas im Zusammenhang mit den anderen Zeugnissen der sogenannten Beginen-Mystik, also den Viten der brabantischen Frauen (die Johannes kennt und erwähnt), mit den Schriften Hadewijchs und besonders Mechthilds von Magdeburgs herauszuarbeiten. Gerade die zuletzt genannte Konstellation ist in der Tat sehr interessant: Zum einen lassen sich deutliche Parallelen in der Leidensmystik, insbesondere in bezug auf die Erfahrung der Entfremdung von Gott als äußerster Form der Glaubenstreue und des Gotteslobes beobachten – bis hin zu annähernd wörtlichen Parallelen. Zum anderen unterscheidet sich Margareta jedoch dadurch höchst auffällig von ihrer berühmteren Zeitgenossin, daß die Dimension der Liebe (Minne), der Affektivität im Sinne der brautmystischen Tradition fast völlig fehlt.

W. deutet diese Pole eines Vergleichs zwischen den beiden Magdeburger Mystikerinnen an vielen Stellen seiner Studie an. Er wagt jedoch noch keine These zur Verhältnisbestimmung zwischen Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit" und der Vita der Margareta contracta. Ohne einer höchst wünschbaren ausführlicheren Untersuchung zu dieser Frage vorgreifen zu wollen, sei hier immerhin eine Vermutung angedeutet: Kann es nicht sein, daß Johannes die erste, nach der These von Hans Neumann vor 1260 veröffentlichte Redaktion des „Fließenden Lichtes" (Bücher I–V) bereits kannte und zur literarischen Ausgestaltung der Vita seiner „geistlichen Tochter" und Vertrauten heranzog? Die von W. vorgelegte Studie ist als Ansatz zu einer Gesamtdeutung der Vita Margaretas und als Grundlage für weitere, insbesondere vergleichende Studien zur mystischen Theologie von Frauen des 13. Jh.s zu begrüßen. Sie läßt freilich – wie es bei einer solchen Pionierarbeit kaum anders sein kann – noch viele Fragen offen, die weitere Forschung anregen sollen.

Zum Schluß sei noch eine kritische Anmerkung gestattet: Gerade bei einem Vf., der sich wie W. intensiv mit „frauenmystischer" Literatur befaßt, überrascht es, wenn das Kap. seines Buches, in dem das Verhältnis zwischen der Mystikerin und ihrem Biographen erörtert wird, unter der Überschrift steht: „Der Mystiker und sein Mitarbeiter".

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

[1] Johannes von Magdeburg, Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts, erstmals ediert von Paul Gerhard Schmidt: Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, hg. v. Franz Schrader, Bd 36, Leipzig 1992.

[2] Ursula Peters, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988.

Kurzrezensionen

Bätzing, Georg: **Kirche im Werden.** Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens. – Trier: Paulinus 1996. 262 S. (Trierer Theologische Studien, 56), kart DM 48,00 ISBN: 3-7902-1284-9

Diese bei Klaus Reinhard in Trier gearbeitete, dogmatische Diss. stellt die katholische Lehre von der Läuterung des Menschen nach seinem individuellen Tod (im wesentlichen Lehre vom Fegefeuer) unter historischen und dogmatischen Gesichtspunkten dar. Schon das ist verdienstvoll, weil damit einem „Nachholbedarf" in der theologischen Literatur entsprochen wird. Besonders aber ist der Versuch einer Neuinterpretation zu würdigen: Ortsbestimmung des Läuterungsgedankens in einer Theologie der Hoffnung, konkretisiert in einer Communio-Ekklesiologie, interpretiert vom Prinzip der Stellvertretung her. Die Arbeit verdient in hohem Maße die Aufmerksamkeit v. a. der Vertreter der Dogmatik bzw. der an ihr besonders Interessierten. H. E. W.

Bibeltheologisches Wörterbuch, hg. v. Johannes B. Bauer, bearb. v. Johannes B. Bauer / Johannes Marböck / Karl Woschitz. – Graz / Wien / Köln: Styria 1994. Vierte, neu bearb. Aufl. 624 S., Ln DM 168,00 ISBN: 3-222-12256-3

Biblische Theologie zu betreiben ist nach wie vor ein Wagnis. Sofort stellen sich Fragen ein: Welche Bibel ist gemeint? Wie ist das Verhältnis der einzelnen Texte zueinander und des Alten (Ersten) zum Neuen (Zweiten) Testament zu sehen? Dementsprechend thematisiert auch die vorliegende (eigentlich vierte) Aufl. im Vorwort den Problemhorizont eines bibeltheologischen Lexikons und interpretiert die eigene Leistung als „Bausteine für das Ziel einer biblischen Theologie" (von 192 Einträgen wurden 106 neu verfasst, alle

anderen überarbeitet). Das Werk kommt in seiner Ausrichtung dem Interesse einer biblisch fundierten Spiritualität und deren Theologie entgegen, äußert es sich doch weniger worterklärend als begriffserläuternd zu Stichworten dieses Bereichs. Dementsprechend finden sich auch Wörter, die sich im biblischen Text nicht finden (z. B. Erbsünde/Erbtod), dort mit anderen Vorstellungsinhalten zusammengehören (z. B. *Erlösung/Heil/Gnade* mit *Frieden*) oder in diesem Werk v. a. als Anknüpfungspunkt für grundsätzliche Erörterungen dienen (z. B. *Jesus Christus*). Vor dem skizzierten Hintergrund sind die namentlich gekennzeichneten „Bausteine" mit ihren Literaturangaben fruchtbringend zu lesen. J. M. W.

Bons, Eberhard: **Das Buch Hosea.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 186 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 23/1), kart DM 39,00 ISBN: 3-460-07231-8

Der Zielsetzung der Kommentarreihe entsprechend hat E. Bons, kath. Alttestamentler in Strasbourg, das Hoseabuch wissenschaftlich fundiert und zugleich in allgemeinverständlicher Sprache ausgelegt. Seine exegetischen Hauptreferenten sind H. W. Wolff, J. Jeremias, F. I. Andersen / D. N. Freedman und v. a. N. Lohfink, in deren Spuren er auf Literarkritik des Hoseabuches weitgehend verzichtet. Verzichtet wird auch – wohltuend – auf Spekulationen um die (Ehe)Frau des Propheten. B. tendiert dazu, die Thematik der „Unzucht" rein metaphorisch auf Untreue JHWH gegenüber zu deuten (womit allerdings die Wahl gerade dieser Metapher noch nicht erklärt ist!). Als theologisches Zentrum des Hoseabuches sieht er den Gedanken der Liebe Gottes, die letztlich grundlos und über Straf- und Rachegedanken hinweg auf Israel bezogen bleibt. Feministisch-theologische Anfragen an das Hoseabuch nimmt B. nur punktuell auf (Hos 2; 11) und sucht sie historisch zu entschärfen, wird aber damit dieser sehr grundsätzlichen Kritik (inzwischen auch in monographischer Form bei Yvonne Sherwood, Marie-Theres Wacker und Ruth Törnkvist) zu wenig gerecht. M.-T. W.

Feinstein, David / **Elliott Mayo,** Peg: **Zeit des Lebens – Zeit des Sterbens.** Rituale für den Umgang mit der eigenen Sterblichkeit. Mit einem Geleitwort von Daniela Tausch-Flammer. Aus dem Amerikanischen von Helga Fuchs-Entzminger. – München: Kösel 1996. 184 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-466-30399-0

Eine Sozialarbeiterin und ein Therapeut aus den USA versuchen mit diesem Buch, der je eigenen Angst vor dem Tod entgegenzusteuern. Sie entwickeln dazu Rituale (Entwicklung einer „Todesphilosophie", körperliche Haltungen und Übungen, Malen und Tanzen, Regelung und Beerdigung und Nachlaß usw.). Gewiß ist es ein Buch, das neue Wege geht und allen, die sich beruflich mit Sterbebegleitung befassen, hilfreich sein kann. Darüber hinaus ist es allen dienlich, die sich entschlossen haben, bewußt auf den Tod zuzugehen. H. E. W.

Unsere Trauer wandelst Du in Freude. Hilfen für Totengebet und Begräbnisfeiern, hg. v. Beate Kowalski. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 144 S. (Feiern mit der Bibel, 3), kart DM 29,80 ISBN: 3-460-08003-5

„Es ist nicht einfach, die richtigen Worte beim Totengebet und bei Begräbnisfeiern zu finden" (9), gibt Beate Kowalski der von ihr besorgten Sammlung von Predigten, Fürbitten, Beerdigungs- und Totengebetsformularen einleitend mit auf den Weg. Weil das fraglos stimmt, sind alle in der liturgisch-homiletischen Begleitung Toter und Trauernder dankbar für jede erprobte Hilfe zu einer gelungenen Trauerpastoral. Die Paderborner Diözesanreferentin gesellt mit dem von ihr herausgegebenen Bd den vielfältigen ähnlichen Arbeitshilfen nun eine weitere hinzu, deren Schwerpunkt von 36 Predigtentwürfen gebildet wird, denen nur vier Fürbittentexte, ein Begräbnis- und ein Totengebetsformular gegenüberstehen. Diese – mit Blick auf den Untertitel – recht einseitige Gewichtung fordert v. a. eine kritische Würdigung der vorgestellten Predigten, die sich als an ausgewählten Perikopen „textorientierte" Vorschläge verstehen. Deshalb stellt jede(r) der 29 Vf. und 6 Vf.innen – keinesfalls alle aus der Verkündigungspraxis – seinem / ihrem Entwurf eine Kurzexegese voran, die leider nicht immer den Stand der neueren Exegese referieren. Insgesamt läßt diese Arbeitshilfe eine zielgerichtete, wirklich der Trauerpastoral verpflichtete Redaktion vermissen. T. M.

Kuhn, Wolfgang: **Von der Weisheit der Unvernünftigen.** Instinktleistungen als angeborene „Intelligenz". – Stein a. Rhein: Christiana 1996. 118 S., 50 Farbtafeln, brosch. DM 28,00 ISBN: 3-7171-1023-3

Einen einzigen gegen den Neodarwinismus gerichteten Gedanken möchte das Buch von Wolfgang Kuhn dem Leser nahebringen: „Heute (. . .) wird immer unumstösslicher klar, daß der Zufall als alleinige schöpferische Ursache instinktiver Verhaltens-Programme ein für allemal ausgespielt hat!" (13) „So sind also Materie und Energie bestenfalls Voraussetzungen von Information, mitnichten jedoch ihre Ursachen. (. . .) Information urständet im Geist – und nirgends sonst. Sie ist eine dritte, eigenständige Größe neben Materie und Energie. Nichts Geordnetes, nichts ‚Organisiertes' auf dieser Welt ward ohne Information, ohne Geist." (110)

Und auf 50 Doppelseiten versucht K. diesen Gedanken dann mit 50 interessanten zoologischen Beispielen und diesen jeweils korrespondierenden, teils ausgezeichneten Fotos zu belegen. K. hat eine Mission: Der überlegene Geist des Schöpfers soll quasi mittels Indizienbeweis durch die Instinktleistungen seiner „unvernünftigen" Geschöpfe wahrnehmbar gemacht werden.

Selbst wenn man ihm in diesem Missionsanliegen nicht folgt, bleibt es ein lesenswert-informatives Bilderbuch. U. L.

Lang, Bernhard: **Die Bibel neu entdecken.** Drewermann als Leser der Bibel. – München: Kösel 1995. 237 S., kart DM 34,00 ISBN: 3-466-20393-7

Die vorliegende Studie will durch die Betrachtung der psychoanalytischen Interpretationsmodelle Drewermanns den Nachweis erbringen, daß biblische Texte keineswegs nur einen einzigen Sinn besitzen, sondern daß sie einer Vielzahl von Deutungen offenstehen (müssen!). Nachdem die Quellen des drewermannschen Ansatzes („Romantik und Psychologie des Unbewußten") benannt sind, werden zwei Texte (Gen 2–3 und Lk 1–2) mit jeweils vier verschiedenen Lesarten konfrontiert, von denen der letzte dieser Durchgänge in beiden Fällen den Interpretationszusammenhängen Drewermanns entnommen ist. Die Deutung dieser Textpassagen durch Drewermann wird (durch Umfang und Intensität der Darstellung) besonders betont, versteht sich jedoch nicht in Abgrenzung, sondern als weitere Alternative zu den sonst verfügbaren Analysemethoden (geschichtlich, strukturell, literarisch, etc.). Die Hervorhebung dient einerseits der Verifizierung der These vom vielfachen Schriftsinn, will andererseits aber auch ein deutlicher Beitrag in der Auseinandersetzung um das Schaffen E. Drewermanns sein. A. L.

Meißner, Stefan: **Die Heimholung des Ketzers.** Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1996, 359 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 87), brosch. DM 118,00 ISBN: 3-16-146589-X

Während jüdische Darstellungen der Person Jesu bereits Gegenstand verschiedener akademischer Abhandlungen waren, erschließt die vorliegende erweiterte Fassung einer Diss. wichtiges Neuland: Hier wird erstmals eine repräsentative Zusammenschau jüdischer Paulusinterpretationen geboten. Diese verdienen vor allem deshalb die Aufmerksamkeit christlicher Exegeten, weil gerade oft paulinische Aussagen für eine theologische Positionsbestimmung des Christentums gegenüber dem Judentum herangezogen werden. Der *erste Hauptteil* behandelt die Geschichte der jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus anhand einzelner Forscher. Jeweils von einer biographischen Skizze des betreffenden Autors ausgehend beschreibt der Vf. dessen Bezug zum Heidenapostel und das theologische Profil seines Paulusbildes. In einem *zweiten Teil* werden thematische Brennpunkte – die Bekehrung des Paulus, Christologie, Gesetzeslehre, Heidenmission und Israeltheologie – systematisch und eingehend erörtert. Stellen- und Sachregister runden den Bd ab. Der sprachlich flott, manchmal salopp geschriebene Bd überzeugt durch die klare Darstellungsweise und die gute Präsentation der zugrundegelegten Literatur. Im ganzen leistet der Bd einen wertvollen Beitrag, der den Horizont christlicher Paulusexegese wesentlich zu erweitern vermag. Daß der Titel der Diss. eine Formulierung des sonst leider nicht berücksichtigten originellen Querdenkers Jacob Taubes aufnimmt (Die Politische Theologie des Paulus, München: Fink, 1993: 22), hätte der Vf. freilich an prominenter Stelle erwähnen dürfen. B. J.

Nachmetaphysisches Denken und Religion, hg. v. Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 191 S. (Forum Bad Homburg, 5), kart DM 48,00 ISBN: 3-8260-1074-4

Seit Jürgen Habermas den Begriff des „Nachmetaphysischen Denkens" prägte und damit damals seine Kontroverse mit Dieter Henrich auslöste, ist die Diskussion um diesen Begriff, mehr aber noch um die Implikationen eines Denkens, wenn es denn sich im Habermasschen Sinn als strikt nachmetaphysisch zu begreifen hätte, nicht zur Ruhe zu kommen. Daß diese Diskussionen zunächst einmal den Begriff Metaphysik zu klären hätten, dürfte selbstverständlich sein. In dem angezeigten Bd wird eine vom Forum Bad Homburg durchgeführte Tagung dokumentiert, die sich der Habermasschen These zuwandte, daß die für die europäische Neuzeit konstitutiven Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation nicht ernstlich zu verstehen seien, ohne sich zugleich „die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen". Die insgesamt elf Beiträge des Bdes, die wohl nicht von ungefähr ein sehr breites Themenspektrum umfassen, machen nur allzu deutlich, daß diese These eine ganze Fülle von Fragen und Anschlußproblemen aufwirft. Nur zwei seien hier genannt. Kommt ein „nachmetaphysisches Denken" angesichts der von Kant und Horkheimer aufgewiesenen Antinomie des Ethischen ohne Religion aus, oder verweist diese Antinomie am Ende nicht doch wieder notwendig auf die Idee Gottes als den möglichen sinnverbürgenden Grund endlicher Freiheit? Kann auch ohne den Rekurs auf Religion Moralität und Recht geltungstheoretisch legitimiert werden? Dies sind aber nur zwei Fragen, herausgenommen aus einem ganzen Spektrum, das einen guten Einblick in ein vielschichtiges Problem gibt. M. S.

Schwarzweller-Madl, Gabriele: **Jesus Christus – der „Gott mit uns".** Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jh.s im deutschsprachigem Raum. Bd 45/1 und 45/2. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 514 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 45), kart DM 218,00 ISBN: 3-631-47111-4

Die 1993 von der Kath.-Theol. Fak. zu Bamberg angenommene Diss. präsentiert minutiös rekonstruierte Einzeldarstellungen zu christologischen Entwürfe des 19. Jh. (u. a. F. Brenner, P. B. Zimmer, H. Klee, G. Hermes, A. Günther, J. S. Drey, J. E. Kuhn, F. X. Dieringer, F. A. Stentrup, M. J. Scheeben, H. Schell). Das Frageinteresse konzentriert sich dabei primär auf das der neuzeitlichen Christologie aufgegebene Problem, daß eine verstehende Aneignung der chalkedonisch-nachchalkedonischen Theorie der Hypostatischen Union auf der Basis des genuin neuzeitlichen Personbegriffs Gefahr läuft, das wahre Menschsein Jesu „monophysitisch" zu verkürzen. Wegweisende Aufbrüche nimmt S.-M. vor allem bei Schell und Günther wahr, deren konstruktiver Beitrag zu einer neuzeitlich verantwortbaren Christologie vor allem darin bestehe, das traditionelle „Person-Natur-Modell" prinzipiell in Frage gestellt und z. T. auch überwunden zu haben. S.-M. gelangt zu der These, daß das ‚Person-Natur-Modell' „für ein heutiges Sprechen von Jesus Christus nicht mehr hilfreich ist, ja unbrauchbar geworden ist" (509). Auf dem Fundament einer biblisch orientierten Christologie und unter Rückgriff auf das Motiv der „Kenosis Gottes" will sie deshalb die traditionelle Begrifflichkeit ersetzen durch ein „Modell von der Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus Christus" (511). Doch weil die Inkarnation ein *mysterium stricte dictum* ist, müsse letztlich mit der Einsicht ernst gemacht werden, daß „kein christologisches Modell die Wirklichkeit Gottes im Menschen Jesus Christus adäquat verständlich machen kann" (511). G. E.

Amt Eucharistie-Abendmahl. Gelebte Ökumene, hg. v. Horst Schwörzer. – Leipzig: St. Benno 1996. 120 S., brosch. DM 16,80 ISBN: 3-7462-1187-5

Dieser aus der Evangelischen Kirche im Rheinland hervorgegangene, Kardinal Grillmeier zur Kardinalswürde gewidmete kleine Ökumene-Bd enthält Beiträge von Kardinal Franz König, Hans Jorissen, Hans-Georg Link u. a. Sie kreisen hauptsächlich um die im Buchtitel angesprochenen Themen. Es wird meist versucht, in den zur Diskussion stehenden Bereichen einem Durchbruch zuzuarbeiten. Ein positives, optimistisches Bändchen, das anzeigt, wie sehr doch die Ökumene aller Schwarzmalerei zum Trotz lebendig ist. H. E. W.

Sterben und Tod. Annotierte Auswahlbibliographie, hg. v. Interdisziplinäre nordrhein-westfälische Forschungsarbeitsgemeinschaft ‚Sterben und Tod'. – Leverkusen / Opladen: Westdeutscher Verlag 1996. VI, 552 S. (Forschungsberichte des Landes NRW, 3252), kart DM 98,00 ISBN: 3-531-03252-6

Richtig wird im *Vorwort* dieses Buches vermerkt: „Sterben und Tod, traditionell Themen der Medizin, Theologie und Philosophie, sind heute angemessen nur multi- und interdisziplinär behandelbar." Die interdisziplinäre Forschungsarbeitsgemeinschaft „Sterben und Tod" versammelt, diesem Desiderat entsprechend, nicht nur Vertreter aus den genannten Fächern, sondern auch aus Soziologie, Geschichtswissenschaft, Volkskunde, Erziehungs- und Pflegewissenschaft. Das Buch ist eine Kurzfassung der Forschungsbibliographie (die ungekürzte Fassung soll später erscheinen) aus diesen Fächern.

Einzelbibliographien sind jeweils gut gegliedert und eingeleitet, die aufgeführten Bücher relativ breit vorgestellt bzw. kommentiert. Alle interessierten Wissenschaftler und Praktiker haben mit diesem Werk ein ausgezeichnetes Instrumentarium zur Bearbeitung des Themas „Sterben und Tod" an der Hand. H. E. W.

Strobel, Karl: **Die Galater.** Geschichte und Eigenart der keltischen Staatenbildung auf dem Boden des helllenistischen Kleinasien. Bd 1: Untersuchungen zur Geschichte und historischen Geographie des hellenistischen und römischen Kleinasien. – Berlin: Akademie-Verlag 1996. 269 S., geb. DM 280,00 ISBN: 3-05-002543-3

Der Würzburger Historiker, der sich in mehreren Veröffentlichungen als Galatien-Experte ausgewiesen hat, untersucht die Ethnogenese der Galater sowie ihre Rolle in der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung Kleinasiens. Mit dem Anspruch, von antiker und moderner Barbarentopik eingefärbte Tendenzurteile zu hinterfragen, bezieht der Vf. neben literarischen Quellen auch archäologische und landeskundliche Befunde in seine Studie ein. Der erste Bd des zweiteilig angelegten Werks umfaßt neben einem fundierten forschungsgeschichtlichen Überblick eine geographische Beschreibung, sprachwissenschaftliche Untersuchungen und die Geschichte der keltischen Landnahme von den Migrationen des 4. Jh.s bis zum Sieg des Antiochus I. über die Galater 268 v. C. Der zweite Bd wird die Geschichte bis zur Bildung der römischen Provinz behandeln und Register, Karten sowie einen Abbildungsteil enthalten. Das reiche, auch typographisch vorzüglich gestaltete Werk wird all jene interessieren, die sich mit den noch immer obskuren Adressaten des Galaterbriefs und ihrem soziokulturellen Hintergrund befassen. Auf den zweiten Teil der Monographie darf man gespannt sein. B. J.

Fragen nach Gott, hg. v. Volker Michael Strocka. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 153 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7820-0750-6

Der Bd enthält die Vorträge des *Studium Generale* der Univ. Freiburg i. Br. im Sommersemester 1996; einige davon wurden später im Rundfunk ausgestrahlt. Sechs Fachleute verschiedener Kompetenz variieren das Thema, das der Titel benennt, in verschiedener Zuspitzung. Der Religionspädagoge Werner Tzscheetsch vermittelt Erkenntnisse zum Fragen nach Gott bei heutigen Jugendlichen, Michael Fuss, der Religionsgeschichtler, erhebt Gottesvorstellungen in neuen Religionen (z. B. New Age). Bernhard Casper, der Religionsphilosoph, stellt Eigenart und Grenzen philosophischer Gotteserkenntis vor. Die bekannte Islamologin Annemarie Schimmel referiert Aspekte islamischer Gottesvorstellung, der Prof. für Judaistik, Clemens Thoma, solche aus dem rabbinischen Schrifttum. Der Dogmatiker Gisbert Greshake beschreibt den trinitarischen Gottesglauben als den eigentlich christlichen. Insgesamt ein gelungenes Buch, das sich besonders als „erster Einstieg" in das heutige Fragen nach Gott empfiehlt, ohne daß hier die Allgemeinverständlichkeit dem wissenschaftlichen Niveau Abbruch tun würde. H. E. W.

Struppe, Ursula: **Die Bücher Obadja Jona.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 155 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 24,1), kart DM 36,00 ISBN: 3-460-07241-5

Der Name Ursula Struppe steht sowohl in der atl. Wissenschaft als auch in der weitläufigeren theologischen Landschaft überhaupt für den gelungenen Transfer zwischen der Fachwissenschaft auf der einen und der Realität der Bildungsarbeit vor Ort auf der anderen Seite. Daß sie in beiden Welten zu Hause ist, beweist die Vf.in erneut mit ihrem in der NSK-Reihe zum Alten Testament erschienenen Kommentar zu den Prophetenschriften Obadja (13–54) und Jona (57–154). Dabei verdient v. a. die leserzentrierte Art der Darstellung Erwähnung, die weitgehend auf die Sprachspiele der Exegese bewußt verzichtet.

Eine kritische Lektüre des vorzustellenden Kommentarbdes muß neben diesem Vorzug allerdings auch den wenig innovativen

Zugang zu beiden Prophetenschriften ansprechen, der mit Blick auf die Forschungsliteratur denkbar gewesen wäre. So bleiben bei S. die beiden Prophetenschriften leider, was sie in zu vielen Kommentierungen auch schon sind: papieren.

Trotz dieser Einschränkung bietet dieser weitere Vertreter aus der Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare eine – von den gegenwärtigen Forschungsständen ausgehende – ebenso repräsentative wie redliche Einführung in die Prophetenschriften Obadja und Jona, die durchaus als „solide" qualifiziert werden kann. T. M.

Trappe, Tobias: **Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes.** Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jh. – Zürich: Theologischer Verlag AG 1997. 94 S. (Theologische Studien, 142), kart DM 24,00 ISBN: 3-290-17153-1

Der Studie geht es „um eine Rehabilitierung des gerade auch im christlichen Glaubensbewußtsein in Verruf gekommenen Allmachtsbegriffs" (10). T. will den Allmachtsbegriff nicht im Sinn der Selbstbeschränkung Gottes interpretiert wissen, sondern als freiheitsbegründende Liebe – ein Verständnis, das das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit als wechselseitiges in den Blick zu bekommen erlaubt. (86f) Die Untersuchung erfolgt durch eine Hinwendung auf die weit verzweigte philosophisch-theologische Diskussion im 19. Jh., wobei als Referenzpositionen für seine eigene systematische Option vor allem Chalybäus und Kierkegaard dienen. Im größeren Kontext der (spätestens) seit der Rede von Hans Jonas über das Gottesverständnis nach Auschwitz anhaltenden Diskussion um den Allmachtsbegriff wird in dieser Studie eine Interpretationsmöglichkeit dieses Begriffs historisch erinnert und dann systematisch beansprucht, die dann zwar nicht eine (vom Vf. auch gar nicht erst beanspruchte) Antwort auf das Theodizee-Problem zu geben erlaubt, wohl aber an einem semantischen Potential dieses Begriffs festhält, das sich auf die biblischen Traditionen zurückverwiesen wissen darf und für die Bearbeitung der Theodizeefrage von kaum zu unterschätzender Bedeutung ist. M. S.

Trobisch, David: **Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik.** – Gütersloh: Kaiser 1994, 160 S. kart DM 26,80 ISBN: 3-579-05135-0

Auf der Grundlage seiner bei Gerd Theißen gefertigten Diss. stellt Trobisch in populärer Form die These vor, die ersten vier Briefe (Röm, 1Kor, 2Kor, Gal) der in Hss. seit dem Ende des 2. Jh.s bezeugten Paulusbriefsammlungen seien in ihrer jetzigen Form das Produkt einer „Autorenrezension" durch Paulus selbst. Das verbindende Thema dieser oberflächlich durch den „Spendenaufruf für Jerusalem" zusammengehaltenen Briefe sei der Konflikt zwischen den „Vertrauten Jesu in Jerusalem und dem Diener Christi und Heidenmissionar Paulus". Für seine „Freunde in Ephesus" habe Paulus dieses „literarische Vermächtnis" zusammengestellt. Diese These wird im letzten von vier Abschnitten entfaltet: 1. „Die ältesten erhaltenen Ausgaben der Briefe des Paulus" (11–45); 2. „Charakteristische Eigenschaften der Paulusbriefe" (46–72); 3. „Die Briefe des Paulus im Lichte antiker Briefausgaben" (73–82); 4. „Die Autorenrezension des Briefes an die Römer, der beiden Korintherbriefe und des Galaterbriefes" (83–136).

Der Vorzug dieser Publikation liegt in der griffigen Darstellung der Textüberlieferung in den Handschriften des NT bzw. der Paulus-Briefe und der Probleme, die sich bei der Frage nach der ursprünglichen Einheitlichkeit der vier diskutierten Briefe ergeben. Die eigentliche These des Buches arbeitet zu Recht mit vielen Konjunktiven, interessant wäre es zudem, die Darstellung antiker Brieftheorie (und Briefsammlungen?) auf den Orient und die zwischentestamentliche Literatur zu erweitern, da viele Einzelphänomene dann eventuell anders zu beurteilen wären. J. M. W.

Die Bilder der Bibel von Sieger Köder. Erschließende und meditative Texte, hg. v. Gertrud W i d m a n n. – Ostfildern: Schwabenverlag 1996. 220 S., 104 Bildtafeln, geb. DM 58,00 ISBN: 3-7966-0791-8

Sieger Köder, Priester und Maler, ist ein Künstler von hohem Rang, anerkannt auch außerhalb der Vertreter „religiöser" Malerei. In diesem Bd sind fast alle seine Werke zur Bibel (104 von 107) aufgenommen und werden einfühlsam gedeutet (von Theologen, Pfarrern, Ordensfrauen . . .). Ein hilfreiches Buch für Religionsunterricht, geistliche Unternehmungen jeder Art, oder ganz einfach zum eigenen meditativen Gebrauch. H. E. W.

Wisser, Richard: **Philosophische Wegweisung.** Versionen und Perspektiven. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 472 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-8260-1251-8

Der durch eine Vielzahl von Publikationen, die durch Übersetzungen in verschiedenste Sprachen auch international bekannt gemacht wurden, hervorgetretene Philosoph, der nach eigenem Bekunden in diesem Jh. vor allem durch das Denken Karl Jaspers sowie Martin Heideggers angeregt wurde, legt mit diesem Bd eine Sammlung einiger seiner Aufsätze vor, die durch ihre thematische Anordnung aber mehr als nur ein Sbd sein wollen. Ziel ist es, der condition humaine, der „kritisch-krisische(n)" Grundbefindlichkeit des Menschen nicht nur ansichtig zu werden, sondern den Menschen als das nicht nur antwortende, sondern *„ver-antwortende"* Wesen zu bestimmen, „das folglich dem Risiko seines Denkens und Handelns nicht zu entgehen vermag" (13). Thematisch geordnet sind die Aufsätze in drei Teile: I. Geschichtliche Wege, II. Kreuzwege, II. Unterwegssein. M. S.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie. Mit Beiträgen von Ernst Jenni u. a. Hg. v. Johannes Fischer / Ulrich Gäbler. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 192 S., 8 Abb., kart DM 49,80 ISBN: 3-17-014406-5: 9–24: Jenni, Ernst: Angst und Hoffnung bei den alten Babyloniern; 25–41: Brändle, Rudolf: Die Spätantike – ein Zeitalter der Angst?; 43–57: Lienemann-Perrin, Christiane: „Die Saat der Hoffnung im Reiskorn" – Christliches Abendmahl im Horizont eines asiatischen Trauerrituals; 59–79: Seybold, Klaus: In der Angst noch Hoffnung! Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen; 81–103: Stegemann, Ekkehard W.: „Das ängstliche Harren der Kreatur." Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltentwurf des Paulus; 105–121: Gäbler, Ulrich: „Hoffen auf bessere Zeiten". Daseinsangst und Zukunftssehnen der Pietisten; 123–147: Fischer, Johannes: Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik; 149–165: Ott, Heinrich: Die Sinn-Angst und der Mut zum Sein. Ein Versuch über Paul Tillich; 167–186: Raguse, Hartmut: Psychoanalytische Gedanken zum theologischen Sprechen von Angst und Hoffnung;

Certitudo Salutis. Die Existenz des Glaubens zwischen Gewißheit und Zweifel. Symposion aus Anlaß des 75. Geburtstags von Hans Helmut Eßer. Hg. v. Michael Beintker. – Münster: Lit-Verlag 1996. 108 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 9) ISBN: 3-8258-3137-X: 5–10: Dahm, Karl-Wilhelm: Akademisches Porträt; 11–28: Schneider, Theodor: Von Gottes zärtlicher Zuneigung. Unkonventionelle Gedanken zur Gewißheit des Heils; 29–35: Haarbeck, Ako: Andacht in der Universitätskirche Münster; 37–53: Albertz, Rainer: Gottes Verläßlichkeit und menschliches Sicherheitsstreben in der biblischen Tradition; 55–69: Beintker, Michael: Glaubensgewißheit nach dem Heidelberger Katechismus; 71–79: Lessing, Eckhard: Gewißheit im Kontext der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium; 81–93: Link, Christian: Gewißheit und Zweifel im Gespräch zwischen Theologie und Philosophie;

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1/2, 1997. Hg. v. J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Freiburg/CH: Paulus 1997, kart sFr 35,00 ISSN: 0016-0725: 5–17: Schulthess, Peter: Der Weg weg von der Metaphysik – ein Rundweg?; 18–43: Demmer, Klaus: Treue zwischen Faszination und Institution. Moraltheologische Überlegungen zum Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen; 44–67: Bremer, Manuel: Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen des religiösen Diskurses; 68–86: Duque, Félix: Dieu en vu ches Ortega et María Zambrano; 104–116: Porée, Jérôme: Normative et vérification immanentes des valeurs chez Max Scheler. Réponse à Jean-Yves Lacoste; 117–136: Wippel, John F.: Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: A Separate Process against Aquinas?; 137–151: Holderegger, Adrian: Zur Euthanasiediskussion in den USA. Eine kritische Einführung; 152–157: Flury, Andreas: Verantwortung und moralische Gefühle (R. Jay Wallace); 158–175: Gloy, Karen: Natur im westlichen und östlichen Verständnis; 176–194: Torrell, Jean-Pierre: Note sur l'herméneutique des documents du magistère. A propos de l'autorité d' *Ordinatio sacerdotalis*;

Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. Wolfgang Beinert / Konrad Feiereis / Hermann-Josef Röhrig. – Leipzig: Benno 1997. 672 S. (Erfurter Theologische Studien, 74), kart DM 48,00 ISBN: 3-7462-1216-2: 12–33: Hentschel, Georg: „Alle sind heilig – die ganze Gemeinde". Zur Auseinandersetzung um das alttestamentliche Priestertum in Num 16; 34–43: Raem, Heinz-Albert: Ökumene als Wüstenwanderung: das Buch Exodus als Wegbeschreibung zur Einheit der Chri-

sten. Eine ökumenische Meditation; 44–62: März, Claus-Peter: Von der „evangelischen Art" der „strohernen Epistel". Die neuere Auslegung des Jakobusbriefs und der ökumenische Dialog; 63–72: Pittner, Bertram: Wolfgang Trilling (1925–1993) – Exegetische Beiträge zum ökumenenischen Gespräch; 74–81: Forte, Bruno: Im Hören der Stille. Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube; 82–87: Hoffmann, Fritz: Der gute Gott und das Böse in seiner Schöpfung. Das nicht überwundene gnostische Syndrom in der Geschichte der katholischen Theologie; 88–101: Neufeld, Karl H.: „Von Christus zu Jesus". Christusbilder – Christusbegriffe; 102–129: Beinert, Wolfgang: Ein Konzil in unserer Zeit – ein Konzil für unsere Zeit? Ein vorausschauender Rückblick auf das Vaticanum II; 130–143: Scheele, Paul-Werner: Hinweise zur Hermeneutik des eschatologischen Glaubenszeugnisses; 144–157: Bolewski, Jacek: Ökumenische Hermeneutik im Kontext der Jungfrauengeburt; 158–165: Bokwa, Ignacy: Die transzendentale Christologie Karl Rahners im Kontext des heutigen Atheismus; 166–172: Weclawski, Tomasz: In der Theologie geht es um Dich. Besinnung und Bekenntnis eines polnischen Theologen; 174–187: Reinhardt, Heinrich J. F.: Kirchliches Leben zwischen Institution und Spontaneität. Kanonistische Erwägungen; 188–195: Sobański, Remigiusz: Zum Problem der Geltung der Normen des (staatlichen und kanonischen) Rechts; 196–204: Casper, Bernhard: Verantwortung und die Intentionalität der Rechtsordnung; 205–224: Hartelt, Konrad: Entscheidungsfindung und Mitverantwortung in der katholischen Kirche vor dem Hintergrund synodaler Strukturen in den evangelischen Landeskirchen. Kirchenrechtliche Möglichkeiten und Perspektiven; 226–234: Petri, Heinrich: Die religiöse Frage – die Antwort der Religionen; 235–255: Hübner, Siegfried: Vor dem Antlitz des Anderen anders denken von Gott. Das Denken des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas und die Frage nach Gott; 256–273: Kühn, Ulrich: Theologische Auseinandersetzung mit dem Atheismus in der evangelischen Kirche und in der evangelischen Theologie in der (ehemaligen) DDR; 274–291: Feiereis, Konrad: Gedanken zur Evangelisierung in den neuen Bundesländern. Ein Blick auf das geistige Erbe aus der Vergangenheit; 292–303: Friemel, Franz Georg: Die Christen und Europa; 304–319: Gertler, Thomas: Glauben in Zeiten der Gottlosigkeit. Ein neuer Blick auf die Säkularisierung und die Chancen des Glaubens heute; 320–326: Zuberbier, Andrzej: Theologie angesichts der Kultur; 327–339: Juros, Helmut: Politischer Bildungsauftrag der Kirche am Beispiel des politischen Katholizismus in Polen; 340–355: Schäfer, Philipp: Heil – Freiheit im Alltag; 356–375: Ernst, Wilhelm: Theologische Ethik im Anspruch der Moderne. Zur Begründung und Entfaltung christlicher Sittlichkeit im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts; 376–389: Schramm, Michael: Schöpfungstheologie und Marktsystem. Ökologie im ‚Paralleldiskurs; 390–403: Römelt, Josef: Naturrecht und die Identität christlicher Ethik. Ökumenische Ethik in säkularisierter Gesellschaft; 404–427: Gabel, Michael: Tod als Differenz. Zu einer Frage in Franz Fühmanns Hörspiel „Die Schatten" (1984); 430–447: Feige, Gerhard: Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?; 448–460: Pfnür, Vinzenz: Excommunicatio und amicum colloquium. Das Religionsgespräch auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 auf dem Hintergrund der Frage des Lutherbannes; 461–476: Seils, Martin: Luthers Predigt vom Glauben in der Kirchenpostille; 477–488: Koch, Ernst: „. . . von Glauben ein Jungfrau, von Liebe eine Mutter". Beobachtungen zur Marienverehrung im Bereich der Wittenberger Reformation im 16. und 17. Jahrhundert; 489–500: Röhrig, Hermann-Josef: Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodoxie; 501–510: Mann, Josef: John Henry Newmans „Vorlesungen über die Lehre von der Rechtfertigung" – ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Einige Beobachtungen und Überlegungen aus pastoraltheologischer Sicht; 511–523: Wagner, Harald: Zum Stand der Möhler-Forschung; 524–532: Kubi, Adam: Selig- und Heiligsprechung von Pater M. M. Kolbe im Hinblick auf den christlichen Märtyrerbegriff; 533–547: Pilvousek, Josef: Heinrich Wienken und das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz von 1945–1952; 550–560: Waldenfels, Hans: Immer noch der Papst das Hindernis der Einheit?; 561–578: Pesch, Otto Hermann: „Ökumenischer Imperialismus"? Grundsätzliche, die Niederungen des Alltags meidende Überlegungen zu den Auswirkungen großkirchlicher bilateraler Gespräche auf die kleineren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Thesen und Kurzkommentare; 579–599: Schlegelberger, Bruno: Annahme und Zurückweisung des Christentums in indianischen Kulturen. Inkulturation als ökumenische Herausforderung; 600–608: Klein, Aloys: Ökumenische (Priester-) Bildung zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 609–620: Urban, Hans Jörg: Der „Konziliare Prozeß"; 621–630: Meyer, Harding: Zur Gestalt ökumenischer Konsense; 631–643: Vercruysse, Jos E.: „Versöhnung der trennenden Erinnerungen"; 644–657: Döring, Heinrich: Konfessionelle Identität und/oder kreative Integration? Anmerkungen zur ökumenischen Zielsetzung; 659–661: Dolista, Josef: Zeugnis eines tschechischen Priesters;

Zeitschrift für katholische Theologie 3, 1997. Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kart ÖS 239,00 ISSN: 0044–2895: 265–283: Grümme, Bernhard: Ein schwieriges Verhältnis: Karl Rahner und die Juden; 284–295: Runggaldier, Edmund: Von der Dienstfunktion der Philosophie an theologischen Fakultäten; 296–322: Lies, Lothar: neue Elemente in der deutschsprachigen Sakramententheologie?; 323–332: Batlogg, Andreas: Christentum als Neuheitserlebnis. Zur jüngsten Veröffentlichung von Joseph Ratzinger;

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Dr. Michael Bongardt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Norbert M. Borengässer, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Andreas Deeken, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19 a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53111 Bonn;
Dr. Folkert Fendler, Vielstedter Str. 48, D-27798 Hude;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. DDr. Franz Furger (†), Hüfferstr. 27, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Hans-Günther Gruber, Geschwister-Scholl-Str. 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl Heinz Göller, Häherstr. 11, D-93309 Kelheim;
Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Axel Heinrich, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Dr. Ludger Körntgen, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen;
Dr. Niels Kranemann, An der Clemenskirche 6, D-48143 Münster;
Dr. Josef Kreiml, Talstr. 18, D-93107 Thalmassing;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstraße 32, D-50606 Köln;
Peter Lüning, Eschenkamp 14, D-33178 Borchen-Alfen;
Dr. Dominicus Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede;
Johannes Oeldemann, Wittninkheide 2, D-48157 Münster;
Dr. Georg Pfleiderer, 59 Bolingbroke Rd, GB London W 14 OAH, England;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Erwin Schadel, Markusplatz 3, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Prüfeninger Str. 86, D-93049 Regensburg;
Dr. theol. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Wolfgang Schrage, Messbeuel 8, D-53604 Bad Honnef;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Schwedenweg 13c, D-34127 Kassel;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Alfred Suhl, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jos Vercruysse, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Jürgen Bärsch

Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen

nach Zeugnis des Liber Ordinarius (2. Hälfte 14. Jh.)

Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen

Die Zeugnisse der Libri Ordinarii sind für die Kenntnis des vielgestaltigen, lokal gefärbten gottesdienstlichen Lebens an den Dom- und Stiftskirchen des Mittelalters und der frühen Neuzeit von großer Bedeutung.

Diese Untersuchung widmet sich dem Liber Ordinarius aus dem reichsunmittelbaren, hochadligen Damenstift zu Essen, das eine beachtliche liturgische Tradition aufweist. Sie beschränkt sich dabei auf den Osterfestkreis. An ihm werden exemplarisch die wesentlichen Besonderheiten der Essener Tradition herausgearbeitet. Der umfangreiche liturgiewissenschaftliche Kommentar rekonstruiert das gottesdienstliche Leben des Essener Stifts und stellt die dortige Lokalliturgie in den größeren Zusammenhang der Kölner Diözesanliturgie. Darüber hinaus wird ein breitangelegter Vergleich mit den Libri Ordinarii anderer Ortskirchen gezogen, um möglichst weitreichend Eigenheiten und Gemeinsamkeiten der Essener Gewohnheiten überschauen zu können. Bei der Interpretation eines Zeugnisses aus einer von Frauen bestimmten geistlichen Gemeinschaft gilt ein besonderes Augenmerk des Autors den Möglichkeiten und Formen der Teilnahme von Frauen an der Liturgie des Mittelalters. Durch die Teiledition des Osterfestkreises im Anhang wird der Text des wichtigsten Teils des Essener Liber Ordinarius greifbar.

1997, XXXII und 382 Seiten,
DM 78,– / öS 569,– / sFr 70,50
ISBN 3-402-06245-3

Band 6 der Reihe **Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichtliche Forschungen des Bistums Essen**

ASCHENDORFF
VERLAG

Johann Peter Wurm

Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515

Im Zeitalter des sog. Frühkapitalismus brachte das auf den archaischen Wirtschaftsverhältnissen biblischer Zeiten beruhende kirchliche Zinsverbot viele Kaufleute und Kapitalanleger in ernste Gewissensnöte. 1512/13 kam es hierüber zum Wortgefecht zwischen den Augsburger Juristen und den Nürnberger Humanisten. In dieser Situation war es kein Geringerer als Jakob Fugger der Reiche, der die Initiative ergriff. Im Frühjahr 1514 beauftragte er den jungen Theologieprofessor Eck mit der Erstellung eines Gutachtens zur Frage der festverzinslichen Kapitalaufnahme.

Der durch die Veröffentlichung der Eckschen Thesen neuentfachte Zinsstreit steht im Zentrum der vorliegenden Arbeit. Dank einer wesentlich erweiterten Quellenbasis und der erstmaligen Zusammenschau aller verfügbaren Quellen kann sein Verlauf detailliert nachvollzogen werden. Dies bietet nicht zuletzt die Möglichkeit, den ‚vorreformatorischen' Eck zu studieren und Entwicklungen und Beziehungen zurückzuverfolgen, die bereits vor der Reformation angelegt waren und bis in sie hinein fortwirkten.

In einem Sonderteil wird wegen seiner zentralen Bedeutung Ecks „Consilium in casu quinque de centenario" von 1514 ediert.

1997, VI und 310 Seiten, kartoniert,
DM 118,– / öS 861,– / sFr 105,–
ISBN 3-402-03799-8

Band 137 der Reihe
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

ASCHENDORFF
VERLAG

Herbert Immenkötter, Gunther Wenz (Hg.)

Im Schatten der Confessio Augustana

Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext

Er habe Sorge, man werde nie mehr so nahe zusammenkommen wie zu Augsburg – dies äußerte Luther in einer seiner Tischreden im Rückblick auf die Religionsgespräche, die nach Verlesung der Confessio Augustana und ihrer Confutatio auf dem Augsburger Reichstag 1530 stattfanden. Zwar stand am Ende der Ausgleichsversuche nicht die Verständigung, sondern der Konflikt; gleichwohl waren und sind die im Zusammenhang der Ausschußverhandlungen erzielten Ergebnisse in hohem Maße bedeutsam, weil die Streitparteien in entscheidenden theologischen Fragen einer Verständigung bemerkenswert nahekamen.

Die in dem Band gesammelten Beiträge sind in multiperspektivischer Weise auf die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 und ihren historischen Kontext bezogen. Sie wurden konzipiert aus Anlaß einer Tagung zum Thema, zu der die Universität Augsburg Experten aus dem In- und Ausland eingeladen hatte und die vom 24. bis 26. Juni 1994 im Rahmen des Instituts für Europäische Kulturgeschichte unter der wissenschaftlichen Leitung der Herausgeber stattfand. Diese übergeben die Texte dem interessierten Publikum in der Hoffnung, daß geschichtliche Erinnerung sich als Modus theologischer Geistesgegenwart und ökumenischer Zukunftsoffenheit erweisen möge.

Mit Beiträgen von **Rosemarie Aulinger, Rolf Decot, Eugène Honée, Herbert Immenkötter, Bernhard Lohse, Christian Peters, Reinhard Schwarz, Gunther Wenz.**

1997, VI und 227 Seiten,
DM 80,– / öS 584,– / sFr 72,50
ISBN 3-402-03798-X

Band 136 der Reihe
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

ASCHENDORFF
VERLAG

Peter Hünermann

Ekklesiologie im Präsens *Perspektiven*

In diesem Werk geht es nicht um eine Legitimation der faktischen Entwicklungen, sondern um die **kritische Orientierung am neutestamentlichen Maß und den Eckdaten der Tradition.** Die Perspektiven, die von daher entwickelt werden, folgen der Leitidee, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nur in Wechselbestimmungen angemessen zu erfassen ist.

„Der bekannte Tübinger Dogmatiker legt vierzehn Aufsätze zur Ekklesiologie vor ... Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der sehr sorgfältigen Einführung durch den Vf. läßt sich das Profil einer Gesamtekklesiologie erkennen, die sich um die Grundaspekte Begrifflichkeit, gesellschaftliches Umfeld und Strukturen herumlagert." *(Theologische Revue 2/1996)*

„Im Laufe der Lektüre erschließt sich ein gemeinsamer Fluchtpunkt der in Gestalt von 14 Aufsätzen vorliegenden Perspektiven. Es ist ‚die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ins Auge gefaßte Vision der Kirche aus und in Teilkirchen' (letzter Satz des Buches!). In dieser Vision wird die Kirche auf die Füße der ‚Gemeinschaft der Gläubigen' der *‚congregatio fidelium'* gestellt und ihre ‚Einheit in der Vielfalt' (J. A. Möhler) realisiert ... Die verschiedenen Entfaltungen des ekklesiologischen Grundsatzes der Kirche aus Teilkirchen bringen Hünermann – zumindest für evangelische Augen – in erstaunliche Nähe zu reformatorischen Grundbestimmungen von Kirche. Die Betonung der Gemeinschaft der Gläubigen könnte aus der Confessio Augustana Art. 7 stammen. Die geradezu definitorische Beschreibung der Kirche als *creatura verbi,* wodurch die Predigt konstitutiven Rang für die Kirche erhält, trifft urreformatorische Einsicht." *(Theologische Literaturzeitung 12/1996)*

307 Seiten, Paperback,
DM 70,–/öS 511,–/sFr 63,50
ISBN 3-402-03290-2
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

THEOLOGISCHE REVUE

12. 01. 99

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 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50

Nummer 6 | 1997 | 93. Jahrgang

Siegfried Wiedenhofer:
Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie . . . . . Sp. 443

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 467
Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert, hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider (Klaus Arntz)
Lexikon für Theologie und Kirche. Bde 2–5, hg. v. Walter Kasper u. a. (Herbert Vorgrimler)
Schwertner, Siegfried Manfred: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Dietrich Blaufuß)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 473
Alviar, José J.: The Theology of the Christian Vocation according to Origen (Maria-Barbara von Stritzky)
Benjamins, Hendrik S.: Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes (Maria-Barbara von Stritzky)
Eckert, Günter: Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum (Maria Becker)
New Cambridge Medieval History. Volume II c.700–c.900, ed. by Rosamond McKitterick (Pius Engelbert)
Blaumeiser, Hubertus: Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521) (Reinhold Rieger)
Mühlen, Karl-Heinz zur: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. v. Johannes Brosseder / Athina Lexutt (Reinhold Rieger)
Audisio, Gabriel: Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung (Hans-Martin Barth)
Gerlach, Rolf-Edgar: Carl Brockhaus – Ein Leben für Gott und die Brüder (Dietrich Blaufuß)
Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy, ed. by R. Bruce Douglas / David Hollenbach (Joachim Valentin)
An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990. 1. Halbbd: 1945-1961, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruss (Klemens Richter)
Scholz, Rupert / Rüfner, Wolfgang / Meyer, Hans Joachim: Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System (Josef Jurina)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 493
Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Wilhelm Damberg)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 494
Calvin-Studienausgabe. Bd 1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Teilbde 1 / 1 und 1 / 2 (Alexandre Ganoczy)
Hilberath, Bernd J.: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch (Herbert Vorgrimler)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . Sp. 495
Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung (Herbert Vorgrimler)
Luis Ferreras, Avelino de: La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner (Herbert Vorgrimler)
La Cattura della fine. Variazioni dell' escatologia in regime di cristianità, a cura di Guiseppe Ruggieri (Herbert Vorgrimler)
Bieler, Martin: Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne (Karl-Heinz Menke)
Hartog, Hans: Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers (Rolf Becker)
Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch (Michael Schulz)
Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie, 2. Schrift und Gesicht (Michael Schulz)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 506
Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Heribert Heinemann)

Moraltheologie . . . . . Sp. 508
Hoerschelmann, Thomas: Theologische Ethik. Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie (Klaus Arntz)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 511
Wagner, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie (Gerhard Larcher)
Clayton, Philip: Das Gottesproblem. Bd 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie (Thomas Fliethmann)
Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam (Hans Hübner)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 518
Kees, Reinhard Jakob: Die Lehre von der „Oikonomia" Gottes in der „Oratio catechetica" Gregors von Nyssa (Basil Studer)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 520
Neumann, Burkhard: Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 521

Bibliographie . . . . . Sp. 525

Liebe Leserinnen und Leser der Theologischen Revue!

Aufgrund außerordentlich vieler Neuerscheinungen und entsprechenden Rezensionseingängen sowie aus anderen Gründen hat sich bei uns eine sehr hohe Zahl an Besprechungen angesammelt. Unsere Zeitschrift möchte einigermaßen aktuell sein und keine zu hohen „Halden" aufbauen. Im Einvernehmen mit dem Verlag Aschendorff werden wir die Hefte des Jahrgangs 94 (1998) um je 16 Seiten aufstocken, um Ihnen den größten Teil der vorliegenden Buchbesprechungen rasch zugänglich zu machen. Bitte haben Sie Verständnis, wenn ab 1999 wiederum eine Reduktion des jeweiligen Heftumfangs erfolgt.

Wir wünschen Ihnen und Ihren Angehörigen gesegnete Weihnachtsfeiertage und ein gutes Jahr 1998!

Prof. Dr. Harald Wagner

BS: theol A 425

√210

Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie

von Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt

Wenn die ausdrückliche Reflexion auf Traditionsbegriff, Traditionsverständnis und Tradierungspraxis immer erst dann einsetzt, wenn eine kulturelle oder religiöse Tradition in eine bedrohliche Krise gerät bzw. wenn die relative Selbstverständlichkeit von Tradierungsprozessen aus internen oder externen Gründen zu Ende geht, dann ist das neuerliche Interesse am Traditionsthema innerhalb und außerhalb der Theologie in den letzten Jahrzehnten umgekehrt ein Beleg dafür, daß wir heute in der westlichen Welt in einer Übergangszeit stehen, in der eine epochale Gestalt kultureller und religiöser Tradition zu Ende geht. An ihr Ende gekommen ist heute aber offenbar nicht nur die selbstverständliche Geltung bestimmter Traditionen (eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses, eines katholischen Milieus usw.), sondern auch die Evidenz der typisch aufklärerischen bzw. modernen Oppositionen (Vernunft–Tradition, Innovation–Tradition, Originalität–Tradition usw.) und deren Begründungsrahmen, die Fortschrittsidee.

Da auch theologisch zu vermuten ist, daß die neuzeitliche epochale Gestalt von Christentum, Kirche, Glaube und Theologie dabei ist, zu Ende zu gehen, gibt es auch hier analoge Orientierungsprobleme. Wenn Auslegungsprobleme und Tradierungsprobleme religiöser Traditionen in einer Wechselwirkung stehen, dann ist heute von neuem und sehr grundsätzlich sowohl nach einer Logik als auch nach einer Hermeneutik der christlichen Glaubensüberlieferung bzw. der kirchlichen Tradition zu fragen. In diesem Sinn gehört der Traditionsbegriff zu den Grundfragen heutiger Theologie.

Da gerade am Traditionsbegriff besonders deutlich wird, daß theologische Reflexion ohne interdisziplinären Austausch nicht gelingen kann, soll diese Übersicht über den Traditionsbegriff mit einem Einblick in nichttheologische Beiträge zur allgemeinen Traditionstheorie beginnen.[1] Im Unterschied etwa zum neuzeitlichen katholischen Traditionsbegriff christlicher Theologie ist dieser philosophische bzw. kultur- und sozialwissenschaftliche Begriff bedeutend schwerer abzugrenzen. Einerseits bewegt er sich in seiner inflationären Verwendung auf ein Minimum inhaltlicher Bestimmtheit zu, andererseits stellt er von seiner neuzeitlichen Begriffsgeschichte her als Kollektivsingular mit transzendentaler Bedeutung v. a. die subjektive Bedeutungsdimension des Geschichtsbegriffes dar[2], weshalb die Abgrenzung vom Geschichtsbegriff folgerichtig zum Problem werden muß. Ähnliches gilt auch vom kulturwissenschaftlichen Begriff des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung, der heute einen wahren Boom erlebt und der zum Teil mit dem Traditionsbegriff identifiziert, zum Teil auch von ihm unterschieden wird. Diese beiden verwandten Fragestellungen können hier aber nicht mehr direkt miteinbezogen werden.

1. Nichttheologische Beiträge zur gegenwärtigen Traditionstheorie

1.1 Philosophisch

Vielleicht bieten Kongreßdokumentationen nicht den schlechtesten Einstieg in die Frage, wie die deutsche Gegenwartsphilosophie das Traditionsthema behandelt. Das Rahmenthema *„Tradition und Innovation"* des offenen *XIII. Deutschen Kongresses für Philosophie 1984* in Bonn[3] verdankt sich denn auch in der Tat der Aktualität der Fragestellung im heutigen Bewußtsein. Lebten wir doch in einer Epoche, die sich der vielfältigen Veränderungen in allen Bereichen des Lebens bewußt sei, wobei gerade heute gelte, daß Veränderung nicht mehr einsinnig als Fortschritt verstanden werde, sondern zugleich als Bewegung nach vorne und hinten und in einer Art Gemengelage von Innovation und Tradition erfolge (vgl. Wolfgang Kluxen, Einleitung, 1–7).

Von den *sechs Bereichen (I. Das historische Bewußtsein der Philosophie, 1–89; II. Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsgeschichte, 91–194; III. Wertewandel und Normwandel, 195–297; IV. Krise der technischen Welt, 299–390; V. Die ästhetische Präferenz des Neuen, 391–465; VI. Religion im gesellschaftlichen Wandel, 467–529)* wird das Rahmenthema begreiflicherweise am ausführlichsten im Zusammenhang der Ethik, der Ästhetik und der Religionsphilosophie behandelt (III, V, VI). Aber unmittelbar traditionstheoretische Beiträge sind (wahrscheinlich nicht uncharakteristisch für die deutsche Gegenwartsphilosophie) eher die Ausnahme.

In der *ersten Gruppe* der Beiträge, die sich mit der Frage *„Tradition und Innovation" in der Philosophie* beschäftigen, hängt das sicher auch damit zusammen, daß die Fragestellung auf das Thema des historischen Bewußtseins der Philosophie bzw. auf die Philosophiegeschichte und ihr Verhältnis zur systematischen Philosophie eingeschränkt worden ist. So findet hier z. B. die Gadamer-Habermas-Debatte um das Verhältnis von Tradition und Rationalität / Kritik (im Unterschied zum angelsächsischen Raum) keinerlei Echo. Aber auch die Aufarbeitung des unübersehbaren Pluralismus gegenwärtiger philosophischer Paradigmen und Ansätze führt hier nicht zu einer Thematisierung des Traditionscharakters dieser Pluralität, sondern zur Betonung der Konstruktivität und Interpretativität philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge, am deutlichsten in der geradezu enthusiastischen postmodernen Bestimmung der pluralistischen Gegenwartsphilosophie von Werner Stegmaier (*Die Innovation der Gegenwart*, 59–69), die Traditionen gar nicht mehr denken kann, weil sie diese immer schon in einen ständigen Innovationsfluß bzw. in eine Vielzahl von Interpretationen auflöst; aber auch im Vorschlag von Walther Christoph Zimmerli, die traditionelle Philosophiegeschichte durch die Foucaultsche „Archäologie des Wissens" komplementär anzureichern (*Philosophiegeschichte als systematische Disziplin der Philosophie? Synchrone versus diachrone Erklärungsrationalität*, 47–58), bleibt die Philosophiegeschichte auf den Gesichtspunkt einer Rekonstruktion der Vernunft beschränkt. Wo hingegen umgekehrt der hermeneutische Relativismus des historischen Bewußtseins (als radikale Vertreter werden Gadamer und Rorty genannt) kritisiert und dieses etwa im Rahmen einer transzendentalpragmatischen Letztbegründungsargumentation begrenzt und dadurch legitimiert wird (nur wenn es sich nicht auf sich selbst richtet, gerät es nicht in einen Selbstwiderspruch), ist die traditionstheoretische Frage, wie sie das Rahmenthema „Tradition und Innovation" vorsieht, ebenfalls noch nicht in den Blick gekommen (Wolfgang Kuhlmann, *Zur Kritik des historischen Bewußtseins*, 36–46). Die knappe Strukturgeschichte des neuzeitlichen historischen Bewußtseins von Rainer Specht (*Zum historischen Bewußtsein der neuzeitlichen Philosophie*, 18–25) deutet durch ihren Verweis auf die jeweils unterschiedlichen Verhältnisse der Elemente der Zeitenreihe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft diesen traditionstheoretischen Zusammenhang wenigstens an.[4]

Traditionstheoretisch noch weniger ertragreich ist die *zweite, wissenschaftstheoretische Sektion*. Was mit Wissenschaft als Tradition und Traditionen in der Wissenschaft gemeint ist[5], kommt hier eigentlich nur indirekt in den Blick im Beitrag von Kurt Hübner (*Warum gibt es ein wissenschaftliches Zeitalter?* 93–109), der zeigt, daß wissenschaftliche Rationalität eine bestimmte Ontologie zur Voraussetzung hat, die ihrerseits nicht wissenschaftlich, sondern nur „praktisch-geschichtlich" begründbar ist, und im Beitrag von Hansgeorg Hoppe (*Die Wandelbarkeit des Apriori*, 164–169), der im Anschluß an die Evolutionäre Erkenntnistheorie Erkenntnis als Verbindung von Welt- (bzw. Objekt)akkomodation und -assimilation durch das Lebewesen (bzw. Subjekt) versteht. Von beiden Ausgangspunkten aus wäre der zugleich transzendentale und historische Charakter der Wissenschaftstradition sichtbar zu machen.

Das Thema der *dritten Sektion „Wertewandel und Normwandel"* läßt zunächst vermuten, daß die Frage des Traditionscharakters von Moral und Moralphilosophie hier ganz zentral in den Mittelpunkt rücken würde. Immerhin hatte zum Zeitpunkt des Kongresses die amerikanische Diskussion zwischen „Kommunitaristen" und „Liberalen" längst begonnen, war die grundlegende Alternative schon hinreichend zutage getreten: Ob nur in einem gemeinsamen Horizont geteilter Werte, auf dem Hintergrund einer gemeinsamen Tradition über Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft sinnvoll

[1] Der folgende Einblick in den gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie konzentriert sich schwerpunktmäßig auf den Zeitraum seit Anfang der 80er Jahre. Er zielt nicht auf Vollständigkeit, sondern beschränkt sich auf eine repräsentative Übersicht. Eine umfangreiche Datenbank zur Traditionsliteratur ist bei S. Wiedenhofer, Fachbereich Kath. Theol., Univ. Frankfurt, vorhanden. Die Übersicht steht im übrigen in Zusammenhang mit dem Projekt der interdisziplinären Forschungsgruppe „Kulturelle und religiöse Traditionsprozesse als Voraussetzung interkultureller und interreligiöser Kommunikation" an der Univ. Frankfurt a. M.

[2] Vgl. dazu S. Wiedenhofer, Art. Tradition, Traditionalismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 6, hg. v. O. Brunner / W. Conze / R. Kosseleck, Stuttgart 1990, 607–650, bes. 608, 629ff.

[3] **Tradition und Innovation.** XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie. Bonn 24.–29. Sept. 1984, hg. v. Wolfgang Kluxen. – Hamburg: Felix Meiner 1988. IX, 533 S., Ln DM 136,00 ISBN: 3-7873-0735-4.

[4] Wichtiger sind andere Beiträge des Vf.s zum historischen und systematischen Traditionsbegriff: R. Specht, Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart / Bad Cannstatt 1972; ders., Über Funktionen der Tradition, in: Mannheimer Berichte aus Forschung und Lehre an der Universität Mannheim (1972), Nr. 4, 103–107; ders., Funktionen der Tradition, in: Politik und Kultur nach der Aufklärung. FS Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, hg. v. K. Röttgers in Verbindung mit W. Lübbe und H. M. Sass, Basel 1992, 88–95.

[5] Dazu vgl. Anm. 16.

entschieden werden kann, oder ob im Kontext des modernen Wertpluralismus nur noch das allgemeine Prinzip gleicher Rechte und Freiheiten als Norm dienen kann.[6] In Deutschland war allerdings die Grundwertediskussion schon vorbei und die Werte-Wandel-Diskussion noch nicht richtig in Gang gekommen. Es gibt auch keine ausdrücklichen Bezüge zur amerikanischen Kommunitarismus-Diskussion. Aber es ist erstaunlich, daß mindestens die beiden Hauptreferenten, die von ganz unterschiedlichen Ansätzen ausgehen, wie die Moderatorin Annemarie Pieper zu Recht betont, zum gleichen Ergebnis gekommen sind, „nämlich zu der These, daß eine Legitimation von Normen unabhängig von der sozialen Gemeinschaft, in der sie entstanden und anerkannt sind, nicht erforderlich und daher verzichtbar ist" (198f). Dies ist sicher weniger erstaunlich für den phänomenologischen Beitrag von Bernhard Waldenfels (*Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt*, 219–235). Denn indem hier im Sinn einer genetischen Phänomenologie die Lebenswelt als zentraler Ort der Herkunft ethischer Normen verstanden ist, Handeln als Auseinandersetzung mit der Welt begriffen wird, zwischen reproduktivem Handeln (Handeln innerhalb einer bestimmten Ordnung) und produktivem Handeln (Handeln, in dem Ordnung mitentsteht) unterschieden wird, können nun Innovation und Traditionsbildung ineinandergedacht werden: Innovation kann als Deformation und Transformation bestehender Traditionen und Traditionsbildung als Selektion und Exklusion von Traditionen, v. a. Entstehung und Wandel praktischer Ordnung, verständlich gemacht werden. Erstaunlich dagegen ist, daß der zu den Hauptbegründern der konstruktiven Ethik zählende Oswald Schwemmer in einem post-konstruktiven Beitrag (*Der Universalitätsanspruch der Vernunft und der Wandel moralischer Erfahrungen. Philosophische Bemerkungen zum Werte- und Normenwandel*, 201–218) sich nun ebenfalls auf die lebensweltliche Erfahrung, in der praktische Vernunft praktiziert wird, konzentriert und dort deren Geltungsansprüche hinreichend bestätigt findet. Diese Grundtendenz der beiden systematischen Hauptbeiträge, moralische Werte und Normen auf die Lebenswelt und ihren Wandel zurückzukoppeln, wird noch von einem wichtigen historischen Beitrag sozusagen historisch bestätigt, von Werner Schneiders Beitrag „*Der Verlust der guten Sitte. Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral*" (237–244), der auf die grundlegenden neuzeitlichen Differenzierungen zwischen tatsächlich gelebter Sitte und prinzipieller moralphilosophischer Reflexion auf der einen und zwischen Recht und Moral auf der anderen Seite und die damit verbundenen gefährlichen Folgekosten aufmerksam macht, nämlich die Auflösung der Sitte einerseits und die Überforderung von Recht (Verrechtlichung) und Moral (Subjektivierung) andererseits.

Während die *vierte Sektion* (*Krise der technischen Welt*) traditionstheoretisch gesehen relativ unergiebig ist, führt die *fünfte Sektion* (*Die ästhetische Präferenz des Neuen*), keineswegs unerwartet, sofort mitten in den Traditionsdiskurs hinein. Formierte sich die Postmoderne ja primär im ästhetischen Bereich und lautet ein verbreitetes Schema ja, die Moderne sei innovationslüstern und traditionskritisch, während die Postmoderne innovationskritisch und traditionsfreundlich sei. Diesem Schema wird in sehr unterschiedlicher Weise widersprochen: In der rezeptionsästhetischen Argumentation von Hans Robert Jauss (*Aus alt mach neu? Tradition und Innovation in ästhetischer Erfahrung*, 393–413) ist Kunst immer Vermittlung von Tradition und Innovation, auch noch in den Avantgarden. In der liberalen, gegen eine kulturrevolutionär sich auswirkende Moralisierung der Geschichte der Kunst gerichteten Interpretation von Hermann Lübbe (*Historisierung und Ästhetisierung. Über Unverbindlichkeiten im Fortschritt*, 414–430) kann durch Hinweis auf Struktur und Bedingungen progressiver Verläufe darüber hinaus gezeigt werden, daß mit der Neuerungsrate auch die Geschwindigkeit des Veraltens zunimmt, daß gerade Avantgarden in wachsender Menge Altes entstehen lassen, und daß mit zunehmender Menge der Auftritte des Neuen sein Verpflichtungscharakter abnimmt, daß also in der modernen Kunst Historisierung und Ästhetisierung zusammengehören. In der Perspektive der Postmoderne, wie sie Wolfgang Welsch (*Tradition und Innovation in der Postmoderne*, 440–447) vertritt, ist Postmoderne Transformation der Moderne im Sinne einer Selbstentschränkung und Vervollkommnung, weswegen sie zugleich eine Innovation und Absetzung gegenüber den Verengungen der Moderne und eine Wiederaufnahme vielfältiger Tradition darstellt, um ebenfalls jenen Verengungen entgehen zu können. Geht man mit Roland Simon-Schaefer (*Vom Ende der Innovationskunst*, 431–439) vom zugleich deskriptiven und normativen Begriff der Kunstgeschichte aus, wonach sie von der Dialektik von Kanonbildung und Kanonzerstörung bestimmt werde, dann muß die moderne Kunst, sofern sie die Innovation verabsolutiert, in ein unauflösbares Dilemma bzw. in einen Selbstwiderspruch geraten, nämlich am Ende zu sein und doch nicht aufhören zu können.

Daß in der *letzten, religionsphilosophischen Sektion* (*Religion im gesellschaftlichen Wandel*) das Traditionsthema einer spezifischen Aufmerksamkeit sicher sein konnte, war zu erwarten. Religionen scheinen (jedenfalls bisher) hauptsächlich als religiöse Traditionen zu existieren. Alles andere als selbstverständlich ist jedoch, wie die beiden Hauptreferate, die m. E. zu den interessantesten des ganzen Bdes gehören, auf die immer noch dominanten Vorstellungsschemata (Traditionalität religiöser Überlieferungen, Innovationen höchstens als Reaktion auf äußere Einflüsse; Positivität religiöser Überlieferung gegen Rationalität der autonomen Vernunft) reagieren. Richard Schaeffler (*Innovation und Selbstkritik der Religion als innere Momente ihrer Überlieferung*, 471–487) weist mit Hinweis auf die spezifische Logik religiöser Traditionen, zu der (im Anschluß an Eliade) wesentlich auch die Dialektik der Hierophanie gehört, nach, daß Änderungsfähigkeit, Selbstkritik und Innovationskraft innere Momente der religiösen Überlieferung selbst sind. Ludger Oeing-Hanhoff (*Religion nach der Aufklärung: Die Reformation des Christentums durch den modernen Staat*, 488–512) zeigt (v. a. auf dem Hintergrund von Hegels Religionsphilosophie), daß Autonomie der Vernunft und Wahrheitsbezogenheit zu den zugleich traditionalen und innovativen Konstitutionselementen christlicher Glaubensüberlieferung gehören, weshalb die neuzeitliche Autonomie der Vernunft, der Politik, des Rechts ihrerseits zu einer religiösen Innovation, d. h. einer neuerlichen (notwendigen) Reformation des Christentums beitragen kann.

Es ist nicht ohne Interesse, daß das inzwischen traditionelle neuzeitliche Schema „Tradition und Innovation", das den engen aufklärerischen Traditionsbegriff (Gegenbegriff zu Vernunft, Innovation usw.) voraussetzt und das in den meisten Beiträgen des Bdes mehr oder minder stillschweigend vorausgesetzt wird, gerade in den religionsphilosophischen Hauptreferaten verlassen und durch einen komplexeren Traditionsbegriff ersetzt worden ist, der neben der engeren Fassung auch eine weitere enthält (in der z. B. Innovation und Vernünftigkeit ein begriffliches Bestimmungsmerkmal von Tradition selbst darstellen). Begriffsgeschichtlich gesehen[7] wird damit sowohl die aufklärerische Fragestellung wie auch deren Überwindung in der im 19. Jh. aktualisierten rhetorisch-literarischen Tradition neu zur Geltung gebracht. Insgesamt hat man nach der Lektüre des Bdes den Eindruck, daß der Traditionsbegriff nicht zu den zentralen Begriffen der deutschen Gegenwartsphilosophie gehört, daß er aber in der heutigen Übergangszeit auch nicht mehr übergehbar oder verdrängbar ist.[8]

[6] Vgl. dazu Anm. 25.

[7] Vgl. dazu S. Wiedenhofer, Art. Tradition, Traditionalismus a. a. O., 629–643.

[8] Dieser Eindruck bestätigt sich im übrigen in anderen, interdisziplinären Tagungsbden: am unmittelbarsten beschäftigte sich mit dem Traditionsthema eine interdisziplinäre Tagung am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien im Juni 1994: **Tradition**. Proceedings of an international research workshop at IFK, Vienna, 10–12 June 1994, hg. v. Christoph J. Nyíri. – Wien: Verein Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften 1995. 223 S. (IFK Materialien 1/95), brosch. ISBN: 3–901505–01–6. Am wichtigsten sind unter den (v. a. literaturwissenschaftlichen und rechtswissenschaftlichen) Beiträgen die einleitende Erörterung des Traditionsbegriffes durch den ungarischen Philosophen C. J. Nyíri (*Introduction: Notes towards a Theory of Traditions, 7–32*), die allerdings durch die Fixierung auf die Mündlichkeit-Schriftlichkeit-Differenz den Umfang des Begriffs unzulässig reduziert; der ausgezeichnete Überblick über die Kanonwerdung der Tradition Israels von Jan Assmann (*Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum*, 45–60), der literaturwissenschaftliche Einblick in die Moderne von Aleida Assmann (*Fluchten aus der Geschichte: Die Wiedererfindung von Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, 112–128), obwohl hier ein restringierter Traditionsbegriff vorausgesetzt wird, sowie der wirtschaftswissenschaftliche bzw. sozialwissenschaftliche Beitrag von Ingo Pies (*Tradition und Moderne aus Sicht einer ökonomischen Gesellschaftstheorie – mit einem Ausblick auf die Ästhetik*, 180–203), der aus einer liberalen Perspektive einen interessanten Versuch der Bestimmung der strukturellen Differenz der Tradition in vormodernen und modernen Gesellschaften vorlegt. Hervorzuheben sind auch noch die drei rechtswissenschaftlichen Beiträge zum Gewohnheitsrecht (61–111). Der Traditionsbegriff erfährt in den einzelnen Beiträgen durchaus interessante Hinblicke, bleibt als Begriff jedoch immer noch relativ blaß. Auf jeden Fall gehört Nyíri zu den wenigen Philosophen, die sich um eine systematische Klärung des Traditionsbegriffes bemühen; vgl. J. K. Nyíri, Tradition and Individuality: Essays, Dordrecht; Boston / London 1992 (hier v. a. Kap. 6: „Tradition" and Related Terms: A Semantic Survey, 61–74, Kap. 5: Tradition and Practical Knowledge, 47–60); J. C. Nyíri und B. Smith (eds.), Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills, New York 1988.
Mehr indirekt geht es um die Traditionsfrage in dem Tagungsbd der Poetik-Hermeneutik-Gruppe: **Epochenschwelle und Epochenbewußtsein**, hg. v. Reinhart Herzog / Reinhart Koselleck. – München: Wilhelm Fink 1987. 630 S. (Poetik und Hermeneutik, 12), kart. DM 58,00 ISBN: 3–7705–2391–1. Hier geht es um Traditionstheorie, insofern es um das geschichtliche Zäsurbewußtsein bzw. um eine hermeneutische Begründung von Epochenkonstitutionen, um eine hermeneutisch zu begründende Theorie historischer Zeit geht (so die Hg., VIIf). Epochale Umbrüche sind ja immer auch Traditionszäsuren. Insofern setzt der Epochenbegriff den Traditionsbegriff voraus. Traditionstheoretisch besonders wichtig sind die Vorlagen von W. Barner, M. Frank, W. Haug, H. R. Jauss, R. Koselleck, Th. Luckmann, O. Marquard, K. Schreiner und K. Stierle.
Hierher gehört auch ein weiterer Bd der Gruppe, der sich in einer Fülle von Einzelstudien, die v. a. die rhetorische und poetologische Tradition aufarbeiten, mit der Frage des kulturellen Gedächtnisses beschäftigt: **Memoria – Vergessen und Erinnern**, hg. v. Anselm Haverkamp / Renate Lachmann. – München: Wilhelm Fink 1993. XXX, 536 S. (Poetik und Hermeneutik, 15), kart. DM 78,00 ISBN: 3–7705–2737–2. Wichtig ist hier die hermeneutische und kultursemiotische Einführung der Hg. (IX–XXX). Vgl. auch J. Assmann / T. Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988; A. Assmann / D. Harth (Hg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturel-

Es gibt allerdings in der deutschen Gegenwartsphilosophie auch Ansätze, die für eine Neuformulierung des Traditionsbegriffes neue und nützliche theoretische Rahmenvorstellungen bereitstellen. Dies gilt in erster Linie für die in kritischer Weiterführung der kantischen und nachkantischen Geschichte der transzendentalen Fragestellung unternommene entschiedene Verknüpfung von transzendentaler und historischer Reflexion bei Richard Schaeffler[9], die nicht nur einen Ausweg aus dem Dilemma von Dogmatismus und Relativismus verspricht, sondern auch in der grundlegenden Figur einer Dialektik von Erfahrungshorizont und Erfahrungsinhalt bzw. einer Kontingenz und Geschichtlichkeit der Transzendentalität (der Erfahrungsfähigkeit) einen differenzierteren Begriff von historischer Erfahrung und von geschichtlicher Tradition bilden läßt, der auch für den theologischen Traditionsbegriff erhebliche Vorteile bietet.[10]

Traditionstheoretisch wichtige Einsichten liefert auch die im Rahmen praktischer und politischer Philosophie und im Vertrauen auf die Orientierungsleistung eines gemäßigten Liberalismus erfolgende Diagnose der modernen Wachstumsgesellschaften und ihres Fortschrittsaxioms bei Hermann Lübbe. Der wichtige, zuerst 1974 erschienene Beitrag „*Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem*“[11] faßt die Grundidee exakt zusammen. Er zeigt, „wieso in einer historischen Situation, in der die wichtigsten politischen Probleme den Status prekärer Nebenfolgen eines Fortschritts annehmen, der längst in Gang ist, die ideenpolitische Konfrontation von Fortschritt und Tradition selber den Charakter eines Traditionalismus annimmt“.[12] Die Antithetik von Tradition und Fortschritt ist nicht generell unbrauchbar; sie taugt aber nicht mehr zur Diagnose und Therapie des Hauptproblems der modernen Wachstumsgesellschaften. Denn: „Orientierungskritisch sind jenseits ungewisser Grenzen das anwachsende Tempo sozialer Wandlungen einerseits und die anwachsende Kompliziertheit der Abhängigkeitsbeziehungen zwischen diesen Wandlungen andererseits.“[13]

Mit der Zentralität des Orientierungsproblems ist ersichtlich auch das Traditionsproblem neu gestellt: Der Geltungsgrad von Traditionen sinkt in dem Maß, in dem sie benötigt werden.[14] An dieser Stelle ist auch das wunderbare Buch von David Lowenthal „*The Past is a Foreign Country*“ zu nennen, das zuerst 1985 erschienen ist.[15] Das Buch bietet zwar keine ausdrückliche Traditionstheorie, aber eine Überfülle von Beispielen und Illustrationen aus allen möglichen Bereichen der englischen und amerikanischen Kultur (Wissenschaft, Kunst, Autobiographie, Interviews, Architektur, Werbung, Denkmalschutz, fiktive Literatur, Gedenktafeln, Ruinen, Denkmäler, Plakate, Bilder usw.), in denen das ambivalente, ja dialektische Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zur Vergangenheit sichtbar wird.

Auch im Rahmen heutiger Wissenschaftstheorie ergibt sich eine neue interessante Konstellation für den Traditionsbegriff. Wo immer ein formalistisches, rationalistisches, empiristisches oder positivistisches Wissenschaftsverständnis zugunsten eines primär funktionalistischen bzw. pragmatischen überwunden wird, da werden auch die alten Dichotomien (Wissenschaft–Tradition, Objektivität–Subjektivität, Wissen–Autorität usw.) zurückgelassen und Wissenschaft wieder als historisch-sozialer Prozeß und als eine bestimmte Form von Tradition begreifbar.[16] Wahrscheinlich am deutlichsten ist dies in der heuristischen Philosophie Michael Polanyis geschehen, die jedoch hierzulande relativ unbekannt geblieben ist.[17]

Aber auch andere Traditionstheoretiker der beiden letzten Jh.e finden heute erneut Aufmerksamkeit, wie etwa Walter Benjamin[18], Maurice Blondel[19] und Friedrich Nietzsche. Am weitesten dürften

len Erinnerung, Frankfurt a. M. 1991; A. Assmann / J. Assmann (Hg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987; R. v. Dülmen (Hg.), Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a. M. 1992.

[9] R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger / W. Lütherfels (Hg.), Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. FS für Karl Ulmer zum 60. Geburtstag, Wien / München 1976, 42–76; ders., Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt 1980, 187–228; ders., Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1980, 96–126; ders., Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg / Basel / Wien 1982; ders., Religionsphilosophie (Handbuch Philosophie), Freiburg / München 1983, 197–250; ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg / München 1995. Ausdrücklich zum Traditionsbegriff bisher nur: Art. Tradition I. Allgemein, in: H. Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von F. Kardinal König, Freiburg / Basel / Wien 1992, 665–666.

[10] Vgl. S. Wiedenhofer, Der abendländische theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung, in: M. Kessler / W. Pannenberg / H. J. Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. FS für Max Seckler zum 65. Geburtstag, Tübingen 1992, 495–507; ders., Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens, in: M. v. Brück / J. Werbick (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg 1994, 55–76; außerdem ders., Art. Offenbarung, in: P. Eicher (Hg.), NHThG, Bd 4, München 1991, 98–115, 104f, 106f, 112; ders., Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz / Wien / Köln 1992, 82–86.

[11] **Lübbe**, Hermann: **Traditionsverlust und Fortschrittskrise**. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem (1974), in: ders., Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie. – Stuttgart: Reclam jun. 1978, 123–152. (Universal-Bibliothek, 9895) ISBN: 3–15–009895–5. Theoretisch weniger anspruchsvoll (und auch weniger überzeugend) ist **Lübbe**, Hermann: **Zwischen Trend und Tradition.** Überfordert uns die Gegenwart? – Zürich: Edition Interfrom 1981. 86 S. (Texte und Thesen, 136), kart. DM 14,00 ISBN: 3–7201–5136–0, eine Sammlung von konkreten Zeitdiagnosen, die an konkreten Beispielen: der bewußten Vergangenheitszugewandtheit heute, dem Problem des deutschen Nationalbewußtseins angesichts des Nationalsozialismus, der Informationsdynamik, der Allgemeinbildung, dem Konservativismus, der Hochschulreform und Protestbewegung im Deutschland der 50er und 60er Jahre die Unkompensierbarkeit der schädlichen Nebenfolgen des technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes deutlich macht und zu einem schonenden Umgang mit den Traditionsressourcen aufruft (am überzeugendsten vielleicht im ersten Beitrag: *Vergangenheit – ihre Lust und deutsche Last*, 7–22).

[12] H. Lübbe, Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, a. a. O., 3 (Vorwort). Vgl. außerdem ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1975; ders., Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Berlin / Heidelberg / New York 1990; ders., Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusionen, Osnabrück 1991.

[13] H. Lübbe, Traditionsverlust und Fortschrittskrise (vgl. Anm. 11), 138.

[14] Eine vergleichbare Traktierung der Traditionsfrage ist auch in der FS für H. Lübbe erkennbar, in der Schüler und Kollegen die Fragestellung Lübbes auf ihre Weise behandeln: **Politik und Kultur nach der Aufklärung.** Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, hg. v. Kurt Röttgers in Verbindung mit Weyma Lübbe und Hans-Martin Sass. – Basel: Schwabe & Co 1992. 205 S., geb. DM 67,00 ISBN: 3–7965–0946–0. Besonders hervorgehoben seien in diesem traditionstheoretischen Zusammenhang die Beiträge von Th. Nipperdey, *Einheit und Vielheit in der neueren Geschichte* (69–87), R. Specht, *Funktionen der Tradition* (88–95) und O. Marquard, *Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung* (96–107).

[15] **Lowenthal**, David: **The Past is a Foreign Country.** – Cambridge: Cambridge University Press 1990 (1985). XXVII, 489 S., kart. £ 14,95 ISBN: 0–521–29480–0.

[16] Vgl. dazu etwa K. R. Popper, Towards a Rational Theory of Tradition (1949), in: ders., Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, London 1963, 120–135; T. S. Kuhn, Die grundlegende Spannung: Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung (1959), in: ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. L. Krüger, Frankfurt a. M. 1978, 308–326; S. Toulmin, Kritik der kollektiven Vernunft. Menschliches Erkennen Bd 1, Frankfurt a. M. 1978 (1972); W. Heisenberg, Tradition in der Wissenschaft, in: ders., Tradition in der Wissenschaft. Reden und Aufsätze, München 1977, 7–24; J. N. Hattiangadi, Rationality and the Problem of Scientific Traditions, in: Dialectica 32 (1978), 3–28; E. Fabian, Traditionen in der Wissenschaft. Überlegungen zur methodologischen Bedeutung des Traditionsbegriffs für wissenschaftshistorische Forschung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 29 (1981), 213–219; P. Feyerabend und C. Thomas (Hg.), Wissenschaft und Tradition, Zürich 1983; R. Paden, Understanding Scientific Traditions: On Improving the History and Philosophy of Science, in: Metaphilosophy 19 (1988), 209–222.

[17] Vgl. dazu etwa A. Thomson, Tradition and Authority in Science and Theology: with Reference to the Thought of Michael Polanyi, 1–35 (vgl. Anm. 50).

[18] Vgl. z. B. H. Kaulen, Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins, Tübingen 1989; M. Bröcker, Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin, Würzburg 1993; S. Mosès, Die Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1994; C. Vainstain, Erkrankung der Tradition. Zur Verschränkung von Sprache, Religion und Gesellschaft im Werk Walter Benjamins, Frankfurt am Main 1994.

[19] Vgl. P. Gauthier, Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme, Paris 1988.

bei Nietzsche die Interpretationen auseinandergehen. Für den einen Typus der (philosophisch-theologischen) Nietzsche-Kritik ist vermutlich die gegen die heute dominierende Nietzsche-Interpretation und -Rezeption gerichtete Nietzsche-Untersuchung von KURT ANGLET repräsentativ.[20] Sie will hauptsächlich anhand der zweiten und der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung" die Kehrseite der Philosophie Nietzsches sichtbar machen und ihr Scheitern nachweisen: Sie ist nicht Anfang eines neuen Humanismus, sondern Philosophie, die zwischen Historismus und Beschwörung scheitert.

Kap. I (*Geschichte als Historie und Lebensgeschichte. Zur dichotomischen Struktur von Nietzsches Geschichtsbegriff*, 16–57) legt die Historienschrift aus: die Vision des Lebens ist trügerisch, weil Nietzsche über die Welt des Todes nicht hinausgelangt ist. Deshalb die Hypertrophie des historischen Bewußtseins, die Melancholie, die Verdrängung der Leidensgeschichte der Menschheit, die Dialektik des Vergessens, die Dialektik von Natur und Geschichte. *Kap. II* bestätigt dies in einem *Exkurs zu Schopenhauer* (58–101): Auch Nietzsches Auslegung der Geschichte als ewige Wiederkehr vermag nichts gegen das drohende Vergessenwerden auszurichten. Letztlich bleibt er der Todesmetaphysik Schopenhauers verbunden. *Kap. III* erläutert das Traditionsproblem anhand einer Reihe von Fragmenten aus dem Nachlaß der frühen siebziger Jahre, die hier zum ersten Mal ausgewertet werden (*Tradition als Problem*, 102–144): Nietzsche kann sich keine Vergangenheit geben, im Gegensatz zu der, aus der er stammt. Die Aktualisierung der Tradition des tragischen Griechentums kann nicht gelingen. *Kap. IV* (*Phantasmagorie und Beschwörung*, 145–211) zieht den Schluß daraus, daß nämlich die angezielte menschliche Selbstverewigung (mit einem Benjamin-Wort) nur phantasmagorischen Charakter haben kann, weil zwar die Schönheit und das Grauen des Lebens beschworen, nicht aber dessen Vergänglichkeit überwunden werden kann. Sie bleibt Beschwörung, weil sie in ihrer Zeitverfallenheit den geschichtlichen Kräften nur Macht und Größe entgegenzusetzen vermag. Der Nihilismus ist nicht überwunden, sondern auf die Spitze getrieben.

Die Bedeutung der letztlich theologisch argumentierenden Dekonstruktion der Sinnkonstruktion Nietzsches dürfte in ihrem Frontalangriff auf den Hauptstrom heutiger Nietzsche-Rezeption zu finden sein: Der Nihilismus, der Solipsismus, die Einsamkeit, Leere, Todverfallenheit, Abgebrochenheit der sinngebenden Traditionen ist auf dem Weg der Beschwörung, des Willens nicht zu überwinden. Geschichte und Subjekt drohen damit gleicherweise phantasmagorisch zu werden. Diese wichtige Kritik bleibt aber faktisch deswegen schwach, weil sie zum einen die Argumentation Nietzsches unterbietet, insofern die Begründung der Gegenkritik (die eigene theologische und philosophische Lösung) gerade zu den Gegenständen der kritischen Genealogie Nietzsches gehört (Glaube an Gott, moralische Ontologie, lebendiger Traditionszusammenhang). Dadurch drohen auch umgekehrt die eigenen Vorstellungen phantasmagorische Züge zu erhalten. Sie sind noch nicht durch die Kritik der „Meister des Verdachts", zu denen bei Ricoeur neben Marx und Freud auch Nietzsche zählt, durchgegangen, und sind offensichtlich auch nicht willens, das zu tun. Die theologisch-philosophische Gegenkritik bleibt im übrigen auch deswegen ambivalent, weil die Spezifität des christlichen Gottesverständnisses und dementsprechend auch Traditionsverständnisses nicht mehr ins Spiel kommt: das Evangelium von Jesus Christus im Zusammenhang des Schöpfungsglaubens, Erlösungsglaubens und der Vollendungshoffnung. So wie die Argumentation da steht, scheint sie sich auch vor dem Vorwurf des religiösen Positivismus und Konservativismus kaum schützen zu können. Ein solches undifferenziertes theologisches Traditionsverständnis hat kaum Chancen, im Kontext der Moderne zu bestehen.

Einen ganz anderen Kontext betritt man, wenn man sich die wachsende Anzahl anglo-amerikanischer Beiträge zur Traditionstheorie ansieht.[21] In einer so hochgradig modernen und pluralistischen Gesellschaft, wie der nordamerikanischen, wird die Wiedergewinnung konsens- und kontinuitätsstiftender gesellschaftlicher Werte und die Kommunikationsfähigkeit unterschiedlicher Traditionen offenbar eine immer dringlichere Aufgabe. Ein gutes Beispiel bietet hier die interessante philosophische „Meditation" über die Autorität von Tradition von GEORGE ALLAN[22], die auf dem Hintergrund v. a. von pragmatischen, phänomenologischen, transzendentalphilosophischen, sozialwissenschaftlichen und kulturanthropologischen Impulsen und in Kritik der Traditionskritik von Descartes und in Teilkritik der Kantischen Erkenntniskritik zu einem zugleich historischen und transzendentalen Verständnis von Tradition gelangt:

„The constitution of an external world is dependent upon the constitution of an historical world replete with the norms and values that make possible civilized experience" (42). „The contemporaneous world that I experience is a straight-forward extrapolation from my knowledge of the past as it impinges upon me from its elsewheres and elsewhens. In this sense the world I inhabit is primarily a creature of its inheritances and I am a mirror that focuses them into a perspective. But that very past is itself a complicated inference from the derivational and non-derivational whisperings of immediate consciousness. In that sense I have played and play a crucial role in making the historically dimensioned world amid which I live" (54).

Noch direkter entspricht dem gerade genannten Kontext das Buch des kanadischen Philosophen THOMAS LANGAN über eine „ökumenische" Begegnung der großen „ausdrücklichen" Traditionen in der Situation der Entstehung einer Weltgesellschaft[23] – die kulturellen und politischen Konflikte in Kanada dienen denn auch wiederholt als Anschauungsbeispiele. Das Buch, das vor allem von Martin Heidegger und Eric Voegelin inspiriert ist und das ausdrücklich die Traditionstheorie zum Forschungsgegenstand kürt (21–23), kann eine konservative Grundeinstellung nicht leugnen. Es ist jedoch interessant, weil hier auf der einen Seite eine Strukturanalyse der Tradition und eine Art Logik der Tradition versucht wird, und weil auf der anderen Seite – entgegen dem kulturrelativistischen Trend – die Wahrheitsfrage ausdrücklich in diese Traditionstheorie aufgenommen wird. Ziel der Arbeit ist es, den erkenntnisermöglichenden, eine kritische Distanz schaffenden, einen Wahrheitsanspruch erhebenden und die Wirklichkeit erschließenden, aber zugleich auch kommunikationsfähigen Charakter der „ausdrücklichen Traditionen" in der Situation der Globalisierung der Kommunikation und des Pluralismus der Traditionen sichtbar zu machen. Ob das theoretische Instrumentarium ausreicht, um dieses Ziel zu erreichen, erscheint mir eher zweifelhaft.[24]

Speziell im Zusammenhang der kritischen Auseinandersetzung mit den ethischen und politischen Grundvorstellungen der modernen liberalen westlichen Gesellschaft kommt es zu einer weiteren entschiedenen Aufnahme des Traditionsbegriffes. Was tendenziell für den Kommunitarismus insgesamt gilt,[25] gilt in programmatischer Weise für die vieldiskutierten Hauptwerke von ALASDAIR MACINTYRE. Bereits in dem zuerst 1981 erschienenen Werk *„Der Verlust der Tugend"* (*After Virtue*)[26] wird die moralische Krise der Gegenwart auf das Scheitern des Aufklärungsprojektes einer rationalen Begründung der Moral auf dem Hintergrund des Begriffes des auto-

[20] **Anglet,** Kurt: **Zur Phantasmagorie der Tradition.** Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung. – Würzburg: Echter 1989. 261 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3–429–01219–8.

[21] Im weiteren Sinn würde dazu auch die Gedächtnistheorie gehören; vgl. etwa **Krell,** David Farrell: Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge. – Bloomington IN: Indiana University Press 1990. 340 S. (Studies in continental thought), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0–253–20592–1, eine umfangreiche Geschichte des Gedächtnisbegriffs von Platon, Aristoteles über Descartes, Coleridge, Erwin Strauss, Merleau-Ponty, Freud, Hegel, Heidegger, Nietzsche bis Derrida; sowie die phänomenologische Analyse des Gedächtnisses bei **Casey,** Edward S.: **Remembering**: A Phenomenological Study. – Bloomington IN: Indiana University Press 1987. 362 S. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0–253–20409–7, ohne daß hier freilich jeweils schon ein Bezug zur Traditionstheorie hergestellt wäre. Aber auch Theorien der Modernität wären hier einzubeziehen, mindestens sofern grundlegende Dichotomien wie etwa Modernität-Traditionalität bzw. moderne vs. traditionelle Gesellschaften zur Debatte stehen; vgl. etwa **Kolb,** David: **The Critique of Pure Modernity**: Hegel, Heidegger and After. – Chicago / London: The University of Chicago Press 1988 (1986). 316 S., kart. ISBN: 0–226–45029–5, der in einem kritischen Gespräch mit Hegel und Heidegger für einen entschiedenen Abbau solcher modernitätstheoretischer Dichotomien plädiert, ohne im übrigen ausführlicher auf den Traditionsbegriff einzugehen.

[22] **Allan,** George: **The Importances of the Past**: A Meditation on the Authority of Tradition. – Albany NY: State University of New York Press 1986. 260 S. (SUNY series in philosophy), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0–88706–117–6.

[23] **Langan,** Thomas: **Tradition and Authenticity in the Search for Ecumenic Wisdom.** – Columbia /London: University of Missouri Press 1992. 239 S., geb. £ 31,50 ISBN: 0–8262–0800–2.

[24] Einheitlicher und zugleich viel differenzierter ist die im Ziel vergleichbare Erfahrungstheorie von R. Schaeffler (vgl. Anm. 9). Und was die Entwicklung einer „globalen Theologie" betrifft, würde ich die zeitgleiche Arbeit von D. J. Krieger, The New Universalism. Foundations for a Global Theology, Maryknoll/NY 1991, auf jeden Fall vorziehen.

[25] Vgl. dazu R. Hütter, Ethik in Traditionen. Die Neo-Aristotelische Herausforderung in der philosophischen und theologischen Ethik der USA, in: VF 35 (1990), 61–84; B. Hoose, Received Wisdom? Reviewing the Role of Tradition in Christian Ethics, London 1994.

[26] **MacIntyre,** Alasdair: **Der Verlust der Tugend.** Zur moralischen Krise der Gegenwart. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. 381 S., kart. DM 38,00. Auch als: ders., Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. v. W. Rhiel (stw 1193), Frankfurt a. M. 1995.

nomen moralischen Subjekts zurückgeführt und durch die Neukonstruktion einer teleologischen Tugendtheorie beantwortet, die eine aristotelisch-mittelalterliche Tradition weiterentwickelt.

Diese erneuerte teleologische Tugendtheorie setzt sich zusammen erstens aus einem bestimmten Begriff von Praxis (zusammenhängender Handlungsraum, wie etwa Familie, Kunst, Wissenschaft, Politik, dem bestimmte Güter inhärent sind) (243–271), zweitens einem narrativen Begriff von Identität (Selbst), der die Einheit des Lebens in der Einheit der nacherzählbaren und verantwortlichen Lebensgeschichte festmacht (273–293), und schließlich damit zusammenhängend (weil historische und soziale Identität zusammenfallen, weil die Erzählung eines Lebens immer Teil einer ineinandergreifenden Reihe von Erzählungen ist) im Begriff einer lebendigen Tradition, in der um die Güter, die in dieser Praxis, in dieser Gemeinschaft gelten, gemeinsam gerungen wird (295–300). Wenn Tugenden die Disposition zur gemeinschaftlichen Suche nach dem Guten darstellen, dann wird die Tradition in dem Maß gestärkt oder geschwächt, in dem die relevanten Tugenden ausgeübt oder nicht ausgeübt werden.

Noch stärker und systematischer ist der traditionstheoretische Teil ausgeführt in dem Folgebd über das Verständnis von Gerechtigkeit und Rationalität aus dem Jahr 1988.[27] Die herausfordernde zentrale These lautet hier, daß Grundbegriffe wie Gerechtigkeit oder noch grundlegendere Begriffe wie praktische Vernunft nicht nur immer eingebettet sind in eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung, eine bestimmte Gemeinschaft und auch als vernünftige Konzepte in der Form von Traditionen weiterentwickelt werden, sondern daß selbst ihre rationale Bewertung nur im Rahmen des Standpunktes dieser Gemeinschaft und Tradition erfolgen kann. Voraussetzung dafür ist, daß die aufklärerische Opposition von Vernunft und Tradition (Autorität) zurückgelassen und der vernunftkonstituierende Charakter der Tradition anerkannt wird, jedenfalls soweit es sich um Traditionen handelt, die durch vernünftige Fragestellung und Argumentation bestimmt sind (traditions of rational enquiry). Es handelt sich also um eine wechselseitige Bestimmung von Vernunft und Tradition: das vernünftige Unternehmen ist „tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry" (9). Auf diese Weise kann nun sowohl der geschichtliche wie der plurale Charakter von solchen Vernunfttraditionen ernst genommen werden (1–11).

Das Buch analysiert und präsentiert dann vier solcher in bestimmte Praxiszusammenhänge eingebetteter, die eigenen Standards und Voraussetzungen bewahrender und sich von anderen abgrenzender Vernunfttraditionen (traditions of rational enquiry): die aristotelische Tradition, die augustinische Tradition, die Tradition der schottischen Moralphilosophie des 17. Jh.s (Hume), die liberale Tradition (12–348). Daß sie jeweils eine eigene Form von Rationalität darstellen, bedeutet nicht, daß man deswegen im Relativismus oder Perspektivismus landen muß (das wäre nur die Kehrseite des abstrakten Vernunftbegriffs der Aufklärung). Zum einen stellen diese Traditionen historische und dialektische Prozesse dar, die mannigfacher Entwicklung in Reaktion auf neue Situationen oder neue intellektuelle Herausforderungen fähig sind, die sogar epistemologische Krisen (d. h. Erschütterungen der eigenen Standards) und bei erfolgreicher Bewältigung dieser Krise eine Differenzierung der eigenen Identität einschließen können (XVIII The Rationality of Traditions, 349–369). Zum anderen gibt es ein gegenseitiges Verstehen zwischen diesen Traditionen nach Maßgabe der Übersetzbarkeit zwischen unterschiedlichen Sprachen (XIX Tradition and Translation, 370–388).

Nicht die Frage der Kommunikationsfähigkeit, wohl aber die Frage der Strukturverschiedenheit unterschiedlicher Vernunfttraditionen hat MacIntyre in einem Vergleich dreier rivalisierender Ethik-Traditionen noch einmal weitergeführt,[28] zentriert um drei Texte des 19. Jh.s: der 9. Aufl. der Encyclopaedia Brittanica, Nietzsches „Zur Genealogie der Moral" und der Enzyklika „Aeterni Patris" Leo XIII.

Was den Zusammenhang von Tradition und Rationalität betrifft gehören diese Arbeiten von MacIntyre sicher zu den wichtigsten neueren Beiträgen zu einer Traditionstheorie. Der historische, praktisch-soziale, dialektische und quasitranszendentale Charakter von Traditionen wird speziell im Hinblick auf Ethik- bzw. Rationalitätstraditionen mit großer Sorgfalt herausgearbeitet. Daß eine solche Traditionstheorie nicht nur theoretische, sondern auch praktische und politische Konsequenzen hat, zeigen die Hinweise zu Gestalt und Aufgabe heutiger Universitäten (Orte vernünftiger Kontroverse zwischen unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen) im letzten Buch (220–236).

[27] **MacIntyre,** Alasdair: **Whose Justice? Which Rationality?** – London: Duckworth 1988. 410 S., Ln £ 35,00 ISBN: 0–7156–2198.

[28] **MacIntyre,** Alasdair: **Three Rival Versions of Moral Enquiry:** Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. – London: Duckworth 1990. X, 241 S., kart. £ 12,95 ISBN: 0–7156–2337–0.

1.2 Soziologisch

Das umfangreiche Buch des bekannten amerikanischen Soziologen Edward Shils über die Tradition[29] stellt als Ergebnis einer über 25jährigen Beschäftigung mit dem Thema immer noch so etwas wie das soziologische Standardwerk über das Traditionsverständnis dar. Es ist eine sozialwissenschaftliche Analyse nicht einer bestimmten Tradition, sondern der Tradition in den einzelnen Traditionen, ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Besonderheit gegenüber anderen kulturellen Phänomenen.

Bis dahin ist Tradition in den Sozialwissenschaften kaum ernsthaft behandelt worden. Das hängt z. T. damit zusammen, daß die Sozialwissenschaften im Banne der aufklärerischen Entgegensetzung von Tradition und Vernunft standen bzw. vom Fortschrittsglauben der Moderne beeinflußt waren, für den die Tradition etwas war, was man hinter sich gelassen hat oder zu lassen hat. Das hängt auch damit zusammen, daß die geschichtliche Dimension gesellschaftlicher Tatbestände weitgehend ausgeblendet war, weil man sich auf das aktuelle Funktionieren der Gesellschaft, auf das System bzw. die Struktur der Gesellschaft konzentriert hatte. Ganz konnte das Traditionsthema aber nie übersehen werden, im Zusammenhang der Sozialisationsfrage, der Assimilationsprozesse usw. mußte es gewissermaßen zwangsläufig in den Blick kommen, ebenso natürlich auch im Rahmen der seit Max Weber immer wieder behandelten Unterscheidung zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften (vgl. 1–11). Ein genaueres Hinsehen zeigt aber, daß Traditionelles und Nichttraditionelles engstens miteinander verbunden sind (27–31). Was ist Tradition? Tradition ist nicht der vergangene Inhalt und nicht die Wiederholung, sondern das Wiederaufführungsmuster (31–33) – „the tradition is the pattern which guides the reenactment" (31).

Gegenüber dieser relativ engen Definition ist die Erörterung des Traditionsphänomens selbst dann doch sehr vielgestaltig und perspektivenreich. Das *1. Kap.* diskutiert den Bannkreis der Vergangenheit (34–62), das *2. Kap.* die Dauerhaftigkeit vergangener Objekte (63–161), das *3. Kap.* die Dauerhaftigkeit vergangener Praktiken (162–194), das *4. Kap.* Stabilität und Wandel in der Tradition (195–212), *5. und 6. Kap.* erörtern die Frage, warum Traditionen sich wandeln (213–261), das 7. Kap. versucht Grundmuster des Wandels und der Stabilität herauszuarbeiten (262–286); in den *letzten drei Kap.n* geht es um die Fragen der Rationalisierung der Gesellschaft (287–310), der Zukunftsaussichten (311–322) und der permanenten Aufgabe der Tradierung kultureller und religiöser Werte (323–330).

Als Versuch einer Zusammenschau eines reichhaltigen Materials und aufgrund der Vielfalt der verarbeiteten Gesichtspunkte bleibt das Buch nach wie vor wichtig. Ähnlich ausführlich hat sich im deutschen Sprachraum eigentlich nur Karl Gabriel mit dem Traditionsthema soziologisch bzw. religionssoziologisch auseinandergesetzt.[30]

1.3 Sprachwissenschaftlich, literaturwissenschaftlich, kunstwissenschaftlich, kultursemiotisch

Solange Sprache vornehmlich als System bzw. als ein Gefüge von Strukturen verstanden ist, kann in Sprachwissenschaft oder Literaturwissenschaft „Tradition" kein theoretisch belangvoller Begriff sein. Umgekehrt rückt in einer pragmatisch orientierten Sprachtheorie und Sprachgeschichtsschreibungstheorie die Traditionalität von Sprache und Sprechen sofort in den Mittelpunkt. Ein gutes Beispiel dafür bietet die Reflexion auf die Sprachgeschichtsschreibung von Brigitte Schlieben-Lange.[31] Auf dem Hintergrund der bahnbrechenden Theorie der Sprachgeschichte ihres Lehrers E. Coseriu (Sprachgeschichte hat die ständige Neuschöpfung der Traditionen im Sprechen zum Gegenstand und hebt deshalb die Dichotomie von Synchronie und Diachronie auf – systematisches Funktionieren und Wandel sind daher keine Gegensätze)[32] fragt sie nun direkt, „in welchen Traditionen wir stehen, wenn wir sprechen" (9).

[29] **Shils,** Edward: **Tradition.** – Chicago: The University of Chicago Press 1983. 334 S., kart. ISBN: 0–226–75326–3. Vgl. auch S. Turner, The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions, Chicago; Cambridge UK 1994; P. Heelas, S. Lash und P. Morris (eds.), Detraditionalization, Oxford 1996; dieser äußerst wichtige Bd konnte aus zeitlichen Gründen nicht mehr besprochen werden.

[30] Vgl. besonders K. Gabriel, Tradierungsprobleme einer „bestimmten" Religion, in: Religionspädagogische Beiträge 25 (1990), 18–30; ders., Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg / Basel / Wien 1991, 69–88; ders., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg / Basel / Wien 1992; ders., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, in: M. von Brück / J. Werbick (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums?, Würzburg 1994, 77–100.

[31] **Schlieben-Lange,** Brigitte: **Traditionen des Sprechens.** Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1983. 200 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3–17–005218–7.

[32] E. Coseriu, Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels, übers. v. H. Sohre, München 1974 (1958).

Wenn wir sprechen, stehen wir nach Schlieben-Lange (und dies ist zweifellos ein sehr wichtiger Hinweis) zugleich in mehreren Traditionen, in Traditionen der Einzelsprachen, in Texttraditionen, in Traditionen der Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Der zweifachen Ausrichtung des Sprechens auf die Welt (Semantizität) und auf den Gesprächspartner (Alterität) entsprechen zwei grundlegende Verfahrensbündel, die Referentialisierung und die Alterisierung, die jeweils durch die verschiedenartigen Kontexte des Sprechens ihre Besonderheit erhalten. Dies macht die Produktivität des Miteinander-Sprechens aus (13–29). Viel weiter wird hier eigentlich die theoretische Begründung des Ineinanders von Sprache als System und Sprache als Prozeß auch nicht mehr getrieben. So bleibt dann natürlich auch die Beschreibung der Traditionalität des Sprechens sehr allgemein: „Die Geschichte von Traditionen ist immer beides: eine Geschichte der Kontinuität von Traditionen und eine Geschichte ihrer Veränderungen. Im Sprechen werden die Traditionen der Einzelsprachen und der Texttypen wieder aufgenommen und gleichzeitig überschritten" (36). Dafür werden solche vielfältigen sprachlichen Traditionsverläufe an einer ganzen Reihe interessanter Beispiele vorgeführt (besonders im Zusammenhang mit der Französischen Revolution, 64–77, und der Geschichte des Okzitanischen, 124–137).

In der Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik ist das Traditionsthema erst recht nicht wegzudenken. In den Programmdiskussionen und Bildungsreformdiskussionen seit den 60er Jahren ist die literarische Tradition freilich eher zum Problem bzw. zum Gegenstand der Überwindung oder Kritik geraten. In diesem Zusammenhang verdient die Streitschrift der Frankfurter Literaturwissenschaftlerin und Literaturdidaktikerin Christa Bürger über „*Tradition und Subjektivität*"[33] besonderes Interesse. Denn sie bekämpft nicht nur vehement die in der Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik verbreitete Tendenz zu einer subjektivistischen Auflösung von Traditionen, sondern plädiert auch umgekehrt für eine kritische Aneignung der kulturellen, insbesondere literarischen Überlieferung als Voraussetzung für die Konstituierung eines mündigen Subjekts. Dies geschieht interessanterweise gerade auf der Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie und Hermeneutik, die die große Nähe zu Habermas gar nicht verleugnen will. Sie geht aber in der Betonung der Notwendigkeit von Tradition bedeutend weiter als dieser, ohne allerdings (und dies ist direkt und ausdrücklich gegen die konservative Hermeneutik Gadamers gerichtet) die Kraft der autonomen Vernunft in der kritischen Aneignung und in der Identitätsgewinnung aufzugeben. Aber eben auch das andere soll nun gelten: ohne Traditionsaneignung keine Verbesserung der Gesellschaft, keine Kultur und keine Identität.

„Hatte die traditionelle Hermeneutik, die die Literaturwissenschaft besonders in der Ausformulierung Hans-Georg Gadamers geprägt hat, Aneignung als Einrücken in einen Traditionszusammenhang gefaßt und damit das Subjekt einer vorgegebenen Tradition, deren Gehalte und Zielvorstellungen keiner weiteren Legitimation bedürfen, unterworfen, so gerät nun die Tradition in Gefahr, liquidiert zu werden zugunsten einer scheinbar unbeschränkten Freiheit des rezipierenden Subjekts, das die für seinen affektiven und normativen Haushalt notwendigen Traditionsstücke ebenso frei wählt wie die ihm zur Verfügung stehenden Aneignungsweisen. Damit wird jedoch die Forderung einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition, die im Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Demokratisierungsprozessen erhoben worden ist, subjektivistisch unterlaufen" (44).

Gesucht wird hier nach einer wirklichen Dialektik von Tradition und Vernunft, von Vergangenheit und Gegenwart, von Individuum und Gesellschaft, auf dem Hintergrund der dialektischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie seit Hegel und Marx. Die Vermittlung von Tradition und Subjektivität, von geschichtlicher und gegenwärtiger Erfahrung wird zum Grundproblem gegenwärtiger Kunst- und Literaturdidaktik.

„Gegen die Tendenzen der Zeit gilt es festzuhalten an der Zielprojektion einer vernünftigen Gesellschaftsverfassung, an der wie immer auch kontrafaktischen Annahme, es müsse sich auf dem Wege über eine öffentlich geführte Normendiskussion ein Konsens darüber herstellen lassen, wie eine solche, auf Allgemeinheit verpflichtete, allen ihren Mitgliedern die Entfaltung ihrer humanen Möglichkeiten garantierende Gesellschaft auszusehen habe. Stattfinden kann eine solche Normendiskussion nur unter der Voraussetzung wechselseitiger Anerkennung verschiedener miteinander um die rechte Gestalt der Zukunft konkurrierender Deutungssysteme. Eine Diskussion jedoch um die normativen Inhalte identitätsverbürgender Deutungssysteme ist möglich nur auf der Grundlage einer rationalen Auseinandersetzung mit der kulturellen Tradition. Rationale Diskussion setzt mit sich identische Subjekte voraus, diese können sich nur entwickeln, indem sie sich abarbeiten an einem Widerstand, hier: bestimmten Aneignungsmodellen und Traditionen; diese können selbstverständlich verändert oder sogar abgelehnt werden, immer aber bedarf es eines Bestandes fester Deutungsmuster, von denen das Individuum, das zu seinem Selbstbewußtsein kommen will, sich abheben kann" (80f).

Die Stärke der Arbeit dürfte vor allem in der Kritik liegen, in der Kritik sowohl gängiger Literaturtheorien (besonders der Rezeptionsästhetik und Rezeptionsdidaktik) als auch der bürgerlichen Partikularisierung der kulturellen Tradition seit dem 18. Jh., als auch der Gegenwartsliteratur (Enzensberger, Handke). Sehr aufschlußreich sind auch die konkreten Beispiele solcher Traditionserhellung (137–172).

Einen interessanten Kontrast dazu bietet die vor allem im angloamerikanischen Pragmatismus beheimatete Literaturtheorie von T. S. Eliot, in der der Traditionsbegriff ebenfalls eine ganz zentrale Rolle spielt. Dazu liegt inzwischen die ausgezeichnete Darstellung von Richard Shusterman vor,[34] die nicht nur eine differenzierte Präsentation der Entwicklung dieser Literaturtheorie und des zentralen Traditionsbegriffes (156–191) liefert, sehr gut auch die wachsende Historisierung, Pluralisierung und Transzendentalisierung des Begriffs literarischer Tradition herausarbeitet (wodurch nun umgekehrt die Frage der Objektivität und des Maßstabes der Kritik eine neue Dringlichkeit erhalten), sondern diese Konzeption von Literatur, Kultur und Tradition auch hineinstellt in die philosophischen Entwicklungen des 20. Jh.s (analytische Philosophie, Pragmatismus, Hermeneutik, Postmoderne).

Einen guten Einblick in die gegenwärtige Entwicklung einer differenzierteren traditionstheoretischen Fragestellung in der deutschen Literaturwissenschaft bietet der von Wilfried Barner verantwortete Sammelband zum sozialen und literarischen Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung,[35] der gegenüber der in Ikonographie und Toposforschung immer noch drohenden Aufsplitterung der Literatur in eine Vielzahl von Einzeltraditionen (die Tradition des Schlangenmotivs von ... bis ...) – vergleichbar der Traditionsgeschichte in der gegenwärtigen christlichen Exegese (vgl. dazu unten) – sich das Ziel setzt: „Rekonstruktion von differenzierten Modellen des Traditionsverhaltens und fächerübergreifender Vergleich traditionaler Eigengesetzlichkeiten in einzelnen Bereichen des sozialen Handelns" zwischen dem 17. und dem 18. Jh. (XVI). Für eine solche literaturwissenschaftliche und interdisziplinäre Bestimmung der Ablösung, des Übergangs und der Herausbildung neuer Systeme, stehen heute, wie der Hg. zu Recht betont, weder eine ausgearbeitete Methodik noch eine präzise Nomenklatur zur Verfügung (W. Barner, Einleitung, IX–XXIV).

Das eine, was zu Recht immer wieder herausgearbeitet wird, ist die Ambivalenz der Unterscheidung von Tradition und Innovation, genauerhin, ihre enge Verschränkung. So zeigt z. B. M. Stolleis (*Tradition und Innovation in der Reichspublizistik nach 1648*, 1–13), „daß das Festhalten am Reichsgedanken, die Ausbildung eines festen Lehrbuchschemas und unermüdliche Anhäufung des Stoffs auf der einen Seite durchaus vereinbar waren mit Strategien der Innovation in bezug auf gesteigerte Wissenschaftlichkeit, auf eine modernisierende Durchdringung und Systematisierung des Rechtsstoffes durch engen Kontakt mit dem Naturrecht sowie mit einer auf ‚Fortschritt' und ‚Aufklärung' zielenden Option für den Absolutismus" (13). So stellt auch G.-L. Fink (*Vom universalen zum nationalen Literaturmodell im deutsch-französischen Konkurrenzkampf [1680–1770]*, 33–67) fest: „Selten durchkreuzten sich Tradition, Norm und Innovation auf so verwirrende Weise wie in bezug auf den Wandel vom universalen Literaturmodell des französischen und frühaufklärerischen Klassizismus zum nationalen Literaturmodell der Aufklärung und der Stürmer ..." (63). Noch deutlicher in dem wichtigen Beitrag von T. Anz (*Literarische Norm und Autonomie. Individualitätsspielräume in der modernisierten Literaturgesellschaft des 18. Jahrhunderts*, 71–88): „Das heißt nicht, daß sich im 18. Jahrhundert die literarische Theorie und Praxis nicht veränderten, doch sind diese Veränderungen durch binäre Begriffsdistinktionen wie rhetorisch und antirhetorisch, regelfixiert und regelenthoben, traditionsgebunden und traditionsfrei, normabhängig und normabweichend, heteronom und autonom usw. unzulänglich beschrieben. Vielmehr ist die Rheto-

[33] **Bürger,** Christa: **Tradition und Subjektivität.** – Frankfurt / M.: Suhrkamp Verlag 1980. 208 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 326), kart. DM 11,00 ISBN: 3–518–07926–3.

[34] **Shusterman,** Richard: **T. S. Eliot and the Philosophy of Criticism.** – New York: Columbia University Press 1988. XII, 236 S., geb. US-$ 42,00 ISBN: 0–231–06742–9.

[35] **Tradition, Norm, Innovation.** Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der Deutschen Aufklärung, hg. v. Wilfried Barner. – München: R. Oldenbourg Verlag 1989. 370 S. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 15), geb. DM 98,00 ISBN: 3–486–54771–2. Der Hg. gehört zu den Literaturwissenschaftlern, die sich bisher am intensivsten mit der Traditionstheorie beschäftigt haben: Vgl. ders., Wirkungsgeschichte und Tradition. Ein Beitrag zur Methodologie der Rezeptionsforschung, in: G. Grimm (Hg.), Literatur und Leser. Theorie und Modell zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975, 85–100; ders., Über das Negieren von Tradition – Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland, in: R. Herzog und R. Koselleck (Hg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987, 3–51.

rikkritik im 18. Jh. eine Kritik bestimmter Ausprägungen der Rhetorik, denen andere vorgezogen werden. Traditionen werden nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern uminterpretiert oder durch andere ersetzt. Exempla behalten ihre stilbildende Attraktivität, doch die Genieästhetik favorisiert ihre eigenen: Homer, Pindar, Shakespeare. Der Kritiker hört nicht auf zu richten, aber er richtet nach partiell veränderten Kriterien. Kurzum: Literarische Normen verlieren nicht grundsätzlich ihre Verbindlichkeit, sondern sie wandeln sich" (77). Auf der anderen Seite belegen nicht nur die internen Diskussionen wie sehr eine interdisziplinäre Traditionstheorie fehlt, die es erlaubt, die einzelnen Aspekte, die in den Beiträgen jeweils herausgearbeitet werden, kontrolliert aufeinander zu beziehen:, besonders, wo es um das Verhältnis zwischen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen und kulturellen bzw. religiösen Traditionen geht (vgl. die informativen Beiträge von G. Frühsorge, *‚Landleben': Vom Paradies-Bericht zum Natur-Erlebnis. Entwicklungsphasen literarisierter Lebenspraxis*, 165–183, und die Diskussion, 183–187, und B. A. Sørensen, *Die Vater-Herrschaft in der früh-aufklärerischen Literatur*, 189–209, Diskussion 209–212), oder wo es um die Frage epochaler Traditionsumbrüche geht (vgl. U. Herrmann, *„Kinderzucht" oder „Pädagogik"? Traditionelle Normierungen der Erziehung und Unterweisung und die innovative pädagogische Lebensalter-Konzeption in der Pädagogischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, 233–246, Diskussion 246–250). Gerade weil auch die theoretischen Probleme des Tradititionsverständnisses hier so deutlich in den Blick gerückt werden, ist der Bd wichtig.

1.4 Juristisch

Der geschichtliche Charakter des Rechtes bringt es mit sich, daß der Traditionsbegriff auch in der Rechtswissenschaft, insbesondere in der Rechtsgeschichte, eine spezifische Rolle spielt, zumal die Besonderheit der rechtlichen Regel und Norm gegenüber Sitte (Gewohnheit) einerseits und Sittlichkeit andererseits Differenzierungen bezüglich des Prozesses der Ausbildung und Veränderung rechtlicher Normen notwendig macht. Genau dies ist der Ausgangspunkt des vom Institut für Historische Anthropologie in Freiburg besorgten umfangreichen Sbdes *„Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen"*,[36] der zwar in der Tat immer noch weit entfernt ist von einer Weltgeschichte des Rechts, der aber auf jeden Fall einen imposanten Einblick in die rechtlichen Traditionen der Menschheit bietet. Teil I enthält vier Beiträge zu grundlagentheoretischen und methodologischen Fragen einer rechtsanthropologischen Wissenschaft (53–231), Teil II versammelt 18 Beiträge zu Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen in einzelnen Kulturen und Epochen (233–795).

Neben zwei Beiträgen zur Rechtsentwicklung in Stammeskulturen (Australien und Afrika) gibt es Beiträge zur Rechtsgeschichte im Zusammenhang großer Religionen (zwei Beiträge zum Islam, ein Beitrag zum Judentum, zwei Beiträge zum Hinduismus bzw. Indien, zwei Beiträge zum Christentum, einmal zur Rechtsentwicklung im Mittelalter und dann zu den rechtlichen Traditionen in Byzanz). Gut vertreten ist auch die antike und vorantike Rechtsgeschichte (Ägypten, Babylon, Griechenland und Rom). Dazu kommen schließlich noch Beiträge über China, Japan und Rußland (unter Einschluß der Sowjetunion) sowie ein Überblick über die Bedeutung des Rechts in der neueren Geschichte Europas und ein sozialwissenschaftlicher Rückblick von T. Parsons.

Angesichts der Tatsachen, daß der Wandel rechtlicher Traditionen zu den beiden Hauptfragen des Sbdes gehört und daß Traditionalität eine Grundbestimmung des Rechtes darstellt („Das Auffälligste am Leben eines Rechts ist naturgemäß sein Überliefert-Werden. Dies ist hier mit Tradition gemeint", heißt es folgerichtig in der Einführung der Hg., 27), erstaunt nun doch, daß der Traditionsbegriff selbst kaum reflektiert wird.[37]

Heißt es wenigstens bei den Hg.n in der Einleitung noch: „Zur ‚traditio' gehören zwei Momente: das traditum und der actus tradendi. Beide Momente sind geschichtliche Erscheinungen, deren kritisches Verhältnis untereinander erst ‚Tradition' ausmacht" (20), weshalb Beständigkeit und Wandel zusammen gesehen werden müssen (ebd.), so kommen die Einzelbeiträge nicht mehr direkt darauf zurück; nicht einmal zur zweiten Grundfrage, der Frage nach dem Wandel des Rechts äußern sich alle Beiträge. Am ehesten wird die Frage noch im Zusammenhang der Gewohnheit aufgegriffen (besonders in den Beiträgen von P. E. de Josselin de Jong, Wieacker, van Caenegem) und im Zusammenhang von Rechtsrezeption und Rechtstransfer.

Ansatzpunkte gebe es auch in den theoretischen Beiträgen des ersten Teils: Die hier von Wolfgang Fikentscher vorgestellte und weiterentwickelte Metatheorie der Rechtswissenschaft, der Rechtsgeschichte und des Rechtsvergleichs, die wie ihr Name „Synepeik" andeutet, sich auf die Folgerichtigkeitsverhältnisse zwischen Voraussetzungen und Konsequenzen in geschichtlichen Systemen konzentriert (*Synepeik und eine synepeische Definition des Rechts*, 53–120), stellt durchaus einen diskussionswerten Vorschlag für die Analyse und das Verständnis von rechtlichen Traditionen und darüber hinaus von Tradition überhaupt dar. Denn sie zielt darauf ab, die spezifische Logik von Traditionen und Traditionsprozessen herauszuarbeiten, damit diese nicht nur in sich verständlich, sondern auch vergleichbar werden. Man kann dann sozusagen in verschiedenen Denkarten (Folgerichtigkeitsverhältnissen) philosophieren. Das Problem ist freilich, daß innerhalb dieses Ansatzes die Frage nicht mehr beantwortet werden kann, woher diese Denkarten, die hinter den Systemen bzw. Traditionen stehen, stammen und woher sie ihre transzendentale Funktion für die Mitglieder beziehen. Wichtig auch der Beitrag von Benjamin Nelson (*Tradition und Innovation in Recht und Gesellschaft: Vergleichende historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Eine Arbeit im Entstehen*, 143–159) zu Wachstum und Fortschritt rechtlicher Traditionen und der Besonderheit der Bedingungen der westlichen Rechtsentwicklung (leider ist der Beitrag wegen des Todes des Autors bei der Anreise zur Haupttagung nicht mehr überarbeitet worden). Eine hervorragende Zusammenstellung des Materials zum Rechts-Transfer bietet der Beitrag von Michel Alliot (*Über die Arten des „Rechts-Transfers"*, 161–231), der ebenfalls die Unterschiede zwischen archaischen und modernen Gesellschaften gut herausarbeitet.

1.5 Ethnologisch

Obwohl die Ethnologie bzw. Kulturanthropologie hauptsächlich von Traditionen und traditionellen Kulturen handelt, gibt es dort bis heute keine ausdrückliche Traditionstheorie, sondern nur ein Bündel diverser (mehr oder minder für selbstverständlich gehaltener) Grundannahmen. Genau dagegen richtet sich der frontale Angriff des Cambridger Kulturanthropologen Pascal Boyer, der nun umgekehrt zwar noch keine vollständige Traditionstheorie liefert, wohl aber die Begründung eines neuen, kognitivistischen traditionstheoretischen Ansatzes versucht.[38]

Der *erste Teil* (*Conserved world-views or salient memories*, 1–23) problematisiert das übliche ethnologische Traditionsverständnis (unveränderte Weitergabe einer gemeinsamen Weltsicht) und ersetzt es durch ein empirisch-psychologisch überprüfbares: Bei Tradition (in sog. traditionellen Gesellschaften) handelt es sich um bestimmte Ereignisse kommunikativer Interaktion, die einen Wiederholungscharakter und psychologische Besonderheiten aufweisen. Der *zweite Teil* (*How to think with ‚empty' notions*, 24–45) setzt diese Kritik mit Bezug auf die Kategorien einer Kultur fort: Sie sind nicht kollektiv geteilte Definitionen, sondern Stereotypen, die mit spezifischen Erfahrungen und Erinnerungen zusammenhängen. Deshalb sind Traditionen nicht durch einen systematischen Gebrauch gemeinsamer Begriffe, sondern durch einen bestimmten Typ von Interaktion und Prozeß charakterisiert. Ebenso radikal ist die Kritik an der Vermeidung der Wahrheitsfrage (*3. Criteria of truth*, 46–60): Der Hinweis auf das Autoritätsprinzip genügt nicht. Die Wahrheiten der Traditionen sind mit bestimmten Situationen verknüpft, die bestimmte Handlungen und Akteure verlangen. Dies wird dann in den folgenden Abschnitten entfaltet: am Beispiel der Divination (*4. Customised speech [I]: truth without intentions*, 61–78), am Beispiel der rituellen Rede (*5. Customised speech [II]: truth without meaning*, 79–93) und am Beispiel der Initiation und der besonderen Wahrheitskompetenz der religiösen Experten (*6. Customised persons: initiation, competence and position*, 94–106) und dann im letzten Abschnitt in einem Ausblick zusammengefaßt (*7. Conclusions and programme*, 107–120). Zur empirisch überprüfbaren kognitiven Besonderheit von Traditionen als bestimmten Ereignissen kommunikativer Interaktion gehören daher über bestimmte Erfahrungen und Erinnerungen erworbene Kategorien, die Annahme eines kausalen Wahrheitskriteriums (Verursachtseins der Wahrheiten durch die unbestimmte Situation bzw. Götter, Geister, Ahnen) und die Naturalisierung der Akteure (unter dem Einfluß der Ahnen usw. handelnd).

Dieser kognitivistische traditionstheoretische Ansatz, der unübersehbar im Kontext des angelsächsischen Empirismus angesiedelt ist, ist stark in der Kritik an den „Selbstverständlichkeiten" bisheriger Traditionsauffassungen. Er ist jedoch weder in der Lage,

[36] **Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen**, hg. v. Wolfgang Fikentscher / Herbert Franke /Oskar Köhler unter Mitarbeit v. Michel Alliot u. a. – Freiburg, München: K. Alber 1980. 820 S. (Veröffentlichungen des „Instituts für historische Anthropologie e. V.", 2), Ln DM 168,00 ISBN: 3–495–47423–4.

[37] Viel stärker gilt dies noch für andere rechtsgeschichtliche Literatur, wie z. B. die FS: **Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung.** Ekkehard Kaufmann zum 70. Geburtstag, hg. v. Stephan Buchholz / Paul Mikat / Dieter Werkmüller. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1993. X, 398 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF, 69), kart. DM 68,00 ISBN: 3–506–73369–9, deren Titel insofern irreführend ist, als es sich hier in Wirklichkeit nur um ein sehr lockeres formales Gesamtthema handelt, das die Vielfalt rechtshistorischen Fragens und Forschens umfassen soll (mit dem Schwerpunkt des germanistischen Beitrags), „um die Überlieferung zu sichten, das Bewahrenswerte in neue Fragen zu fassen und im bewährten Forschungskontext gestaltend fortzuentwickeln" (Vorwort, VII). Traditionstheoretisch noch am wichtigsten sind die Beiträge von Ruth Schmidt-Wiegand und von Fritz Sturm.

[38] **Boyer,** Pascal: **Tradition as Truth and Communication.** A cognitive description of traditional discourse. – Cambridge: Cambridge University Press 1994 (1990). 140 S. (Cambridge Studies in Social Anthropology, 68), kart. ISBN: 0–521–37417–0.

bestimmte leitende Grundvoraussetzungen zu thematisieren (die aufklärerische Dichotomie von Vernunft und Tradition oder auch die Unterscheidungen von traditioneller und moderner Gesellschaft; trotz des Versuchs 110–114), noch auch in der Lage, die dialektische Grundgestalt religiöser Erfahrung, die religiösen Traditionen zugrunde liegt, theoretisch aufzunehmen. Es gibt allerdings erstaunliche Annäherungen gerade in der Interpretation der Divinations- und Initiationserfahrungen (besonders die Rolle des religiösen Gedächtnisses und die Art göttlicher Wirksamkeit betreffend), die allerdings wegen des gewählten Ansatzes nicht zu Ende geführt werden können. Eine transzendentalphilosophische Deutung dürfte sich hier als fruchtbarer erweisen.

2. Zum theologischen Traditionsverständnis

Das neuere theologische Traditionsverständnis ist in den Handbüchern der Fundamentaltheologie und in den Prolegomena der Dogmatik-Handbücher bereits verschiedentlich zusammengefaßt worden – mindestens in dieser Hinsicht bleibt es nach wie vor weitgehend ein katholisches Thema.[39]

Die wirkungsvollsten Impulse hat das jüngere katholische Traditionsverständnis ohne Zweifel durch die Traditionstheologie Yves Congars erhalten, über die inzwischen eine umfangreiche Untersuchung von J. Bunnenberg vorliegt, ursprünglich eine Diss. an der Univ. Bochum 1988.[40] Sie kann deswegen auch ganz gut als Einführung in das nachkonziliare katholische Traditionsverständnis gelesen werden.

Der *erste Teil* der Arbeit (15–122) bietet einen informativen *Überblick über die Entstehungsgeschichte des Congarschen Traditionsverständnisses*, angefangen vom Streit zwischen Neuscholastik und Modernismus im ersten Drittel des 20. Jh.s, über die verschiedenen Anreger und Vermittler (Blondel, Chenu, Tübinger Schule, Newman, Scheeben, Römische Schule), bis zur Auseinandersetzung zwischen Thomismus und nouvelle théologie nach dem Zweiten Weltkrieg. Der *zweite Teil* der Arbeit enthält eine ebenso ausführliche *systematische Darstellung des Traditionsthemas bei Congar* (123–272). Hier erhält man nützliche und auch zuverlässige zusammenfassende Darstellungen der hermeneutischen Leitlinien (127–134), des biblischen Traditionsverständnisses (135–144), der Geschichte des Traditionsverständnisses (145–159) und dann auch eine umfangreiche, detaillierte Darstellung der Systematik des theologischen Traditionsbegriffes, aufgefaltet in die verschiedenen Zusammenhänge (Theologie-Anthropologie, Offenbarung, Heilsgeschichte, Christozentrik, Apostolizität, Glaube, Kirche, Heiliger Geist, Heilige Schrift, Liturgie, Kirchenväter, Dogma, Verhältnis zur Reformation). Die Grundgestalt dieses Traditionsbegriffes ist gut herausgearbeitet (Tradition als sakramentale, lebendige, heilige Realtradition, unter Vorrangigkeit der Liturgie und der praktischen Christusnachfolge) (256–267): „Die Tradition im christlichen Sinn ist die lebendige Gegenwart Christi, der durch seinen Geist in geschichtlicher und d. h. kirchlicher Vermitteltheit und stets neuer Aktualisierung in realer Weise allen Epochen gleichzeitig wird" (271), ihre Grenzen gegenüber der Reformation zu Recht betont: „die sakramentale Struktur der Tradition, die intentionale und institutionell-amtliche Kontinuität zwischen Christus und seiner Kirche, der sichere Beistand des Heiligen Geistes bei zentralen kirchlichen, vom Lehramt gefällten Entscheidungen, die von daher Normativität beanspruchen dürfen" (266). Der *dritte Teil* schildert den *Einfluß Congars auf die Konzilskonstitution „Dei Verbum"* (273–295) und der wiederum sehr wichtige *vierte Teil* (*Fortführungen, Anwendungen, Korrekturen*, 297–373) macht deutlich, wie sehr die Veränderungen in den sechziger und siebziger Jahren das Traditionsverständnis Congars noch einmal in Bewegung gebracht haben, wie (bei allem „konservativen" katholischen Kontinuitäts- und Identitätsinteresse) sich nun eine wachsende Einsicht in die Differenz zwischen der Wahrheit Gottes und ihrer menschlichen Bezeugung, eine Einsicht also in die Ambivalenz der Kirchengeschichte und damit ein realistischeres Verständnis von Tradition ergibt, und wie andererseits auf dem Weg zu einer immer pneumatologischeren Christologie Tradition immer stärker als sakramentales Mysterium erscheint.

Die Arbeit stellt also ein umfassendes, zuverlässiges und klug systematisierendes Referat des Traditionsverständnisses von Y. Congar dar. Man kann ihr höchstens eine gewisse Weitschweifigkeit vorwerfen. Auch die theoretische Diskussion der vielfachen Voraussetzungshaftigkeit der Traditionstheologie ist ihre Sache nicht. Aber dessen hatte sich bereits Congar selbst weitgehend enthalten.

Im wesentlichen stimmen mit Congar auch die übrigen wichtigen Beiträge erneuerter katholischer Traditionstheologie überein, wenn sie zum Teil auch eigene Akzente setzen, wie z. B. – um hier stellvertretend für viele andere nur einen Autor direkt zu nennen[41] – Max Seckler, der gegenüber der Gefahr, die kirchliche Tradition zu unvermittelt mit dem Wort Gottes gleichzusetzen, für eine grundlegende und systematische Unterscheidung zwischen menschlichem Wort und Wort Gottes plädiert und gegenüber der Gefahr eines offenbarungspositivistischen, lehramtspositivistischen und dogmatistischen Traditionsverständnisses ein differenziertes Verhältnis von Tradition und Vernunft, Autorität und Einsicht vorschlägt.[42]

Eine nach wie vor gute Einführung in das theologische Traditionsverständnis im Zusammenhang mit der sogenannten Tradierungskrise des Glaubens heute stellt der von E. Feifel und W. Kasper herausgegebene Sbd *„Tradierungskrise des Glaubens"* aus dem Jahr 1987 dar,[43] der aus einem Kolloquium hervorgegangen ist, zu dem die Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz im Juni 1986 eingeladen hatte. Seit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist dies der erste Versuch, die für die Katechese in besonderer Weise Verantwortlichen zu einer gemeinsamen Bestandsaufnahme zusammenzuführen und die Frage zu erörtern, wie die Kirche selbst und ihr katechetisches Wirken künftig auf diese Situation der Tradierungskrise reagieren soll (8). Der theologische Traditionsbegriff wird hier zwar nicht wirklich einer neuen theoretischen Reflexion unterzo-

[39] Beschränkt auf deutschsprachige Handbücher: Ausführlich und übersichtlich (unter Einbeziehung der hermeneutischen Fragen) H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn / München / Wien / Zürich 1985, 437–488; sehr knapp H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz / Wien / Köln 1985, 439–448; P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien, 6. Aufl. 1991, 287–297; und K. H. Neufeld, Fundamentaltheologie II. Der Mensch – Bewußte Nachfolge im Volk Gottes, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 89–108; dem Traditionsbegriff im Zusammenhang mit der Christologie eine zentrale theologische Rolle zuerkennend („Tradition als Grundgestalt letztgültiger Offenbarung und ihrer Vermittlung") und ihn (in Anknüpfung an Blondel und auf dem Hintergrund der Philosophie Fichtes) auch theoretisch anspruchsvoll reformulierend H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 68–73, 81–85, 384–416; ausführlicher, aber unübersichtlicher, weil aufgeteilt in verschiedene Beiträge in W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd 4: Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 1988, besonders 100–178. Unter den Dogmatik-Handbüchern am ausführlichsten und informativ W. Beinert, Theologische Erkenntnislehre, in: ders. (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn 1995, 45–197, 113–155.

[40] **Bunnenberg,** Johannes: **Lebendige Treue zum Ursprung.** Das Traditionsverständnis Yves Congars. – Mainz: M. Grünewald 1989. XL, 392 S. (Walberberger Studien. Theologische Reihe, Bd 14), Ln DM 54,00 ISBN: 3-7867-1411-8.

[41] Vgl. W. Kasper, Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: W. Löser / K. Lehmann / M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und Katholische Theologie, Würzburg 1985, 376–403; ders., Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem, in: E. Feifel / W. Kasper (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 30–52; ders., Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: ThQ 170 (1990), 161–190; D. Wiederkehr, Das Prinzip der Überlieferung, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 4: Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 1988, 100–123; H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, ebd. 124–152; G. H. Tavard, Tradition as Koinonia in Historical Perspective, in: OiC 24 (1988), 97–111; L. Chauvet, La notion de „tradition", in: MD 178 (1989), 7–46; D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg / Basel / Wien 1991; hier die Beiträge von P. Hünermann, Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, 45–68, H. J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 89–110; S. Wiedenhofer, Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen, 127–172; ders., Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffes, in: ZKTh 112 (1990), 18–29.

[42] M. Seckler, Tradition und Fortschritt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 23, Freiburg / Basel / Wien 1982, 5–53; ders., Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit, in: W. Baier / S. O. Horn / V. Pfnür u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS Joseph Kardinal Ratzinger, Bd 1, St. Ottilien 1987, 37–65; ders., Literarische und religiöse Sprache I, II, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 2, Freiburg /Basel / Wien 1981, 75–88; außerdem ders., Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungsansätze, in: W. Kern (Hg.), Die Theologie und das Lehramt, Freiburg / Basel / Wien 1982, 17–62; ders., Tradition als Überlieferung des Lebens. Eine fundamentaltheologische Besinnung, in: ThQ 158 (1978), 256–267 (auch in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 113–126).

[43] **Tradierungskrise des Glaubens,** hg. v. Erich Feifel / Walter Kasper. – München: Kösel Verlag 1987. 222 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-466-36271-7.

gen, aber der praktische Prozeß kirchlicher Tradierung des Glaubens wird in seiner Komplexität und Ganzheitlichkeit sehr schön transparent gemacht.

Hervorzuheben sind in dieser Hinsicht besonders die Beiträge von E. Feifel und D. Mieth. Der umfangreiche Beitrag von E. Feifel (*Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem*, 53–100) stellt eine der besten Einführungen in den theologischen Traditionsbegriff dar, was die praktische Tradierung des Glaubens in der Vielfalt seiner praktischen Kontexte und Vollzugsweisen betrifft, und zeigt auch, was der theologische Traditionsbegriff gewinnt, wenn die jeweiligen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse einbezogen und mit den entsprechenden theologischen Gesichtspunkten verbunden werden. Sehr gut wird die Komplexität und Ganzheitlichkeit der Tradierung des christlichen Glaubens sichtbar. Der Beitrag von D. Mieth (*Tradierungsprobleme christlicher Ethik. Zur Motivationsanalyse der Distanz von Glaube und Kirche*, 101–138) bietet eine gute kritische Diagnose des konservativen Traditionsverständnisses. Der Weg aus der mißverständlich so genannten Traditionskrise des Glaubens ist nicht die Befestigung jüngerer Traditionen im Sinn einer ausschließlichen Kontinuitätsforderung, sondern die sittliche Erneuerung angesichts neuer Herausforderungen und wiederentdeckter christlicher Ursprungstraditionen (119).

Die jüngste Beschäftigung mit der theologischen Traditionsfrage stammt von Bernhard Fresacher.[44] Die breit angelegte Arbeit, in der eine gewaltige Masse an Literatur verarbeitet ist, stellt das Traditionsverständnis in den Rahmen der Frage nach dem Gedächtnis der Kirche hinein, um auf diese Weise einen Beitrag zur drängenden Frage zu liefern, wie Traditionsbrüche in der Kirche theologisch verarbeitet werden können und sollen. Den Ausgangspunkt bildet der Traditionswandel, den das II. Vatikanische Konzil darstellt und mit sich gebracht hat. Damit wird in der Tat und dankenswerterweise eine in der katholischen Theologie noch ungewohnte, aber zugleich äußerst wichtige theologische Frage aufgenommen.

Der *erste Teil* (Problem, 1–44) beschreibt die *Problemstellung*, die der Traditionswandel im Zusammenhang mit dem II. Vatikanischen Konzil mit sich bringt. Der *zweite Teil* (Vorgabe, 45–137) stellt den *Kirchenbegriff* in den Mittelpunkt (Gedächtnis der Kirche), zunächst in der Form einer Beschreibung der gegenwärtigen (Krisen-) Situation der Kirche (45–66), dann in einer Bestimmung des Kirchenbegriffs (Kirche – offenes Haus des Geistes Gottes. Skizze zum Subjekt des Gedächtnisses (67–137), wobei es doch etwas verblüfft, daß im Zusammenhang der Rede vom Gedächtnis der Kirche die Vorstellung von der Kirche als einem Subjekt kurzerhand abgelehnt und die Metapher „Haus Gottes" als eigentliche Bestimmung der Kirche bevorzugt wird. Kirche wird dadurch einem Haus vergleichbar, in dem viele unterschiedliche Subjekte zusammen wohnen und handeln. Der heutige Individualismus wird damit doch etwas kurzschlüssig ekklesiologisch umgesetzt. Das Kernstück der Arbeit bildet der *dritte Teil* (*Theorie*, 138–351), der zuerst in einer Kombination sozial-, geschichts- und kulturwissenschaftlicher Modelle so etwas wie eine umfassende *Gedächtnistheorie* zu entwickeln sucht (138–246). Das Verhältnis zum Traditionsbegriff bleibt erstaunlicherweise unerörtert, es werden am Schluß lediglich die Konsequenzen für den Traditionswandel angedeutet (241–246). Das ganze wird dann überführt in eine Erörterung des theologischen Gedächtnisbegriffs (247–351), der im wesentlichen pneumatologisch (und d. h. in der Arbeit durchschnittlich auch institutionskritisch) gefaßt ist. Darin ist dann auch eine Behandlung des Traditionsbegriffes eingefügt (288–333). Wie sehr das Verhältnis von Gedächtnis- und Traditionsbegriff unbestimmt bleibt, zeigt sich auch darin, daß nun einfachhin und ohne weitere Begründung gesagt werden kann, das Gedächtnis der Kirche komme zentral in Liturgie (264–288) und Tradition (288–333) (als ‚Orten' des Gedächtnisses) zum Ausdruck (249, 288) bzw. Tradition habe eine anamnetische Struktur (328–333). Als Beispiele neuerer Traditionstheologien werden ein transzendentales und ein kontextuelles Modell besprochen (302–328), wobei z. T. schon in der Darstellung, mehr aber in der Kritik und im Vergleich sich einige Mißverständnisse und Ungenauigkeiten eingeschlichen haben (besonders 310–312: nicht alles, was geschehen ist, soll weitergegeben werden, sondern die Vielfalt der Traditionsgestalten, die den bisherigen Weg des Glaubens charakterisieren, auch wenn es sich um Vergehen oder um dysfunktionale Elemente handelt; nicht Kontingenz, Ambivalenz und Pluralität der Tradition sollen ausgeblendet werden, sondern durch die Schaefflersche Verbindung von historisch-empirischer und transzendentaler Reflexion soll gerade die Verbindung von Kontingenz / Ambivalenz und Normativität, Einheit und Vielheit denkbar und wahrnehmbar werden; vgl. auch die Bemerkungen zu Robert Schreiter unten). Sehr wichtig und aufschlußreich ist der *vierte Teil* (*Empirie*, 352–443), der als Fallbeispiel für einen heutigen Traditionswandel die schwierige Abschaffung einer dreihundertjährigen antijudaistischen Tradition, nämlich der tief in der Volksfrömmigkeit Tirols verankerten Verehrung des Anderl von Rinn in den achtziger Jahren beschreibt. Solche Beschreibungen sind als Prüfstein für jede Traditionstheorie äußerst wichtig. Der *letzte Teil* faßt schließlich das Ergebnis thesenartig zusammen (*Schluß*, 444–453). Hervorzuheben ist auch ein ausführliches Literaturverzeichnis (456–498).

Die Arbeit hat ihre Verdienste nicht nur wegen der Masse des verarbeiteten Materials und der Vielzahl der einbezogenen Aspekte, sondern auch wegen des interdisziplinären Ansatzes. Ein theologischer Gedächtnis- oder Traditionsbegriff ist theologisch allein nicht zu erhalten. Auf der anderen Seite ist es nicht nur die Redundanz und die übertriebene Didaktik (die Vielzahl von Gliederungen und Zusammenfassungen), die die Arbeit unübersichtlich machen, sondern auch die (eher lockere) Art, wie grundlegende Begriffe (z. B. Subjekt, Identität) verwendet und unterschiedliche Ansätze aufeinander bezogen werden, v. a. auch, wie theologische und nichttheologische Begriffe und Theorien miteinander verbunden werden. Gerade wer so entschieden humanwissenschaftlich ansetzt, muß sich deutlicher fragen, wie sich die theologische Reflexion dazu verhält.

Ökumenisch gesehen hat es inzwischen eine gewisse Bewegung gegeben. Noch kaum aufgearbeitet ist die tiefgreifende Differenz zwischen ostkirchlichem[45] und westkirchlichem Traditionsbegriff,[46] während im katholisch-evangelischen Dialog eine eigentlich erstaunliche Annäherung stattgefunden hat, ohne daß man freilich schon von einem einhelligen Konsens sprechen könnte.[47]

[44] **Fresacher,** Bernhard: **Gedächtnis im Wandel.** Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1996. XV, 510 S. (Salzburger Theologische Studien, 2), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7022-2027-5.

[45] C. Konstantinidis, Ἡ σημασία τῆς Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς Παραδόσεως ἐν τῷ Χριστιανισμῷ, in: Orth. 35 (1960), 60–78; J. Anastasiou (Hg.), Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, Thessaloniki 1972; D. Staniloae, L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui. Le point de vue de l'Orthodoxie, in: Irén. 47 (1974), 451–466; K. G. Bonis, „Tradition" aus orthodoxer Sicht – Ein Versuch, in: B. Jaspert / R. Mohr (Hg.), Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. FS Winfried Zeller, Marburg 1976, 425–432; J. Meyendorf, Living Tradition, New York 1978; G. Florovskij, Die Funktion der Tradition in der Kirche, in: ders., Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition. Mit einem Nachwort von G. Metallinos (Werkausgabe 1), München 1989, 87–114; ders., Die Autorität der alten Konzilien und die Tradition der Hl. Väter, ebd. 115–130; G. Bof, La tradizione, in: Ho Theológos 2 (1984), 179–198; J. Chryssavgis, The Liturgy as Tradition and Tradition as Liturgy, in: Sobornost 7 (1985), 18–23; G. Larentzakis, Diachrone Ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: Anfänge der Theologie. FS Johannes B. Bauer, Graz / Wien / Köln 1987, 355–373; S. N. Bulgakov, The church as tradition: holy scripture and holy tradition, in: JMP 19 (1989), 70–74.

[46] Einen wichtigen Schritt bildet hier meines Wissens lediglich die verdienstvolle Untersuchung des Beitrages der orthodoxen Theologie zur Entwicklung des Traditionsverständnisses des Ökumenischen Rates der Kirchen bzw. der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: **Romita,** Angelo: **La tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa.** Storia di un dialogo ecumenico fra teologi orientali e occidentali. – Torino: Editrice Claudiana 1983. 240 S. (Verso l'unità dei cristiani. Studi, 5), kart. Lit 14 000 ISBN: 88-01-16272-3. Die Arbeit zeichnet den Beitrag der orthodoxen Theologen seit dem Beginn 1927 bis zur Konferenz von Montreal 1963 nach und kann sich dabei auch auf die nichtveröffentlichten Quellen im Ökumenischen Institut Bossey stützen. Sie bietet auf diese Weise auch einen guten Einblick in das gegenwärtige orthodoxe Traditionsverständnis.

[47] Vgl. K. E. Skydsgaard / L. Vischer (Hg.), Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission, Zürich 1963; J.-L. Leuba, La Tradition à Montreál et à Vatican II. Convergences et questiones, in: Vatican II. La Révélation divine, Bd 2 (Unam Sanctam 70b), Paris 1968, 475–497; H. Meyer, Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem. Eine Bilanz, in: V. Vajta (Hg.), Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums, Göttingen 1974, 187–219; ders., Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionelles Problem, in: In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.-L. Leuba, Paris 1984, 265–281; ders., Les présupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la „recevabilité", in: Irén. 59 (1986) 5–19; W. Rordorf, Le problème de la tradition dans la discussion oecuménique des dernières décennies, in: La tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7–9 maggio 1989, Roma 1990, 7–30.
Diese ökumenische Konvergenz geschah in enger Wechselwirkung von systematisch-ökumenischer Reflexion und gemeinsamer historischer Klärung der Geschichte des Traditionsverständnisses, besonders des noch gemeinsamen Traditionsverständnisses der Alten Kirche. Eine schöne Frucht davon ist die von L. Vischer und J. N. Bakhuizen van den Brink begonnene Textsammlung zum Traditionsverständnis der Alten Kirche (ausgewählte Texte in Originalsprache mit deutscher Übersetzung): **Rordorf,** Willy / **Schneider,** André: **Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche.** – Frankfurt: P. Lang 1983. XXXII, 208 S. (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, 5), geb. ISBN: 3-261-04858-1. Dieser Bd enthält nicht nur eine gute Textauswahl, mit der sich die Entwicklung des altkirchlichen Traditionsverständnisses leicht verfolgen läßt, sondern auch eine knappe, übersichtliche Einführung der

Es gibt jedoch Anzeichen, daß das Traditionsthema in der evangelischen Theologie auch systematisch-theologisch neu aufgegriffen wird. Ein gutes Beispiel ist hier die 1992 erschienene fundamentaltheologische Bearbeitung des Traditionsproblems von KURT SCHORI.[48] Die Arbeit beabsichtigt eine theologisch-linguistische Klärung einer fundamentaltheologischen Frage (die linguistische Theorie von Ferdinand de Saussure als Argumentationsbasis verwendend), wie die christliche Glaubensüberlieferung funktioniert und wozu sie dient.

Der *erste Teil*, der die *linguistische Transformation des Traditionsproblems* zu begründen sucht (9–64), zeigt (m. E. völlig zu Recht), daß das grundlegende Traditionsproblem (wie das Christusereignis durch sprachliche Zeugnisse später vergegenwärtigt werden kann) weder im Rahmen der historisch-kritischen Methode zu lösen ist (soweit in der Traditionsgeschichte unter Tradition eben nur die Weitergabe bzw. Übernahme von Überlieferungseinheiten, d. h. fest geprägten Formeln verstanden wird), noch auch in den verbreiteten systematisch-theologischen Begründungsfiguren (evangelisch: Schriftautorität, katholisch: Heiliger Geist) eine Erklärung erfährt. Der *zweite Teil* der Arbeit unterzieht deshalb in der *Skizze einer Bedeutungstheorie* die linguistischen Grundlagen der bisherigen Traditionstheologie einer Kritik (65–171): Gegenüber gegenstandstheoretischen Positionen (Bedeutung besteht in der Referenz) und pragmatischen Positionen (Bedeutung besteht im Gebrauch) bestimmt der Vf. die Bedeutung mit F. de Saussure als Wert, d. h. als Gesamtheit der Beziehungen (Abgrenzungen und Zuordnungen), in denen ein Wort innerhalb eines konventionell geregelten Sprachsystems regelgemäß verwendet werden kann. Das bedeutet dann in bezug auf die *Traditionstheologie* (*Teil 3*, 172–296), daß das in der evangelischen Theologie verbreitete Sprachereignis-Modell eine linguistische Unmöglichkeit darstellt, wie überhaupt Sprache nicht Wirklichkeit, sondern eine Beschreibung der Wirklichkeit vermittelt, weswegen der Gegenstand (die Relevanz des Christusereignisses) und die gegenwärtige Situation erst im Akt der Überlieferung (etwa der Predigt) als gegenseitige Auslegung miteinander vermittelt werden (172–180). Dies wird dann in einer Explikation des Überlieferungsvorganges in 1 Kor 11,17–34 verdeutlicht (180–225), auch auf das Problem der (apostolischen) Autorität der Überlieferung bezogen (225–255) und schließlich als traditionstheologisches Ergebnis zusammengefaßt (255–292).

Sofern es in der traditionellen Traditionstheologie tatsächlich die Gefahr einer Vermischung von außersprachlicher Wirklichkeit und sprachlicher Bedeutung gibt, ist der emphatische Hinweis auf die spezifische „Sprachlichkeit" der christlichen Glaubensüberlieferung sicher von Nutzen, zumal im Kontext evangelischer Theologie darin auch die unüberspringbare Kirchlichkeit der Vermittlung sichtbar wird. Wichtig auch die Hinweise auf die Problematik der geläufigen Unterscheidungen zwischen dem historischen Ereignis und seiner heutigen geistlichen Bedeutung, zwischen historisch und pneumatisch: „Überlieferung geschieht erst dann, wenn diese Interpretation der gegenwärtigen Situation mit Hilfe eines Rekurses auf eine andere Situation geschieht. Der Tradent macht ein vergangenes Ereignis namhaft, von dem er behauptet, daß es in der Referenzsituation in der oder jener Weise vorkommt, sich zeigt oder geschieht. Und dieses mindestens ihm selbst schon bekannte Geschehen verwendet er im Überlieferungsakt als Interpretationshilfe" (188f, vgl. 188ff). In der Tat: Tradition vollzieht sich theologisch als wechselseitige Interpretation von Welterfahrung und Christusereignis (253–255). Auf der anderen Seite greift der Ansatz des Vf.s traditionstheologisch zu kurz: Nicht nur reduziert er durch die (leider auch penetrant didaktische) Anknüpfung an die strukturalistische Semantik F. de Saussures die „Sprachlichkeit" der Überlieferung auf einen Aspekt (der Zusammenhang von Syntaktik, Semantik und Pragmatik und deren transzendentale Bedeutung kommen nicht mehr in den Blick), auch die Spezifität der religiösen Sprache und daher der religiösen Tradition, in der das Sprechen von Gott und zu Gott immer schon eine spezifische, nämlich „geistliche" Konstituierung des Glaubens- und Überlieferungssubjektes voraussetzt, welcher Tradition daher sprachlich eine bestimmte Struktur der Grammatik, Semantik und Pragmatik entspricht, kann von hier aus nicht mehr plausibel gemacht werden. Der Zusammenhang von Traditionssystem, Tradierungsakt, Traditionsobjekt und Traditionssubjekt bleibt dadurch seltsam äußerlich. „Ein Traditionsakt oder Überlieferungsakt besteht also darin, daß wir uns in einer raumzeitlich einmaligen Situation dazu entschließen, diese Situation vom in der Tradition anvisierten ontologischen Referenzobjekt her zu verstehen. Verstehen ist hier nicht primär kognitiv gemeint, sondern als Existenzweise. Von einem Traditionsvorgang kann daher nur dann die Rede sein, wenn er für die an diesem Traditionsvorgang beteiligten Menschen einen Existenzvollzug bedeutet, wenn sie sich darin zu einer bestimmten Existenzweise entscheiden" (267).

Wichtig ist auch der Hinweis auf die traditionstheoretische Engführung in der Exegese bzw. historisch-kritischen Methode (Traditionsgeschichte).

Ein gutes Beispiel für eine solche exegetisch-philologische Verwendung des Traditionsbegriffes liefert die FS „Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature" von J. W. van Henten (Hg.).[49] Wenn von Tradition hier die Rede ist, ist sie im engen Sinn der Traditionsgeschichte verstanden, der hier im Zusammenhang sehr verschiedenartiger Themen in historisch-philologischen Detailstudien nachgegangen wird.

Bessere Beispiele sind die Arbeiten von William R. Farmer und Rodney A. Whitacre[50]. Trotz der Titel bleiben die beiden Arbeiten bei einem engen traditionsgeschichtlichen Traditionsbegriff stehen.

Stärker am umfassenden Traditionsthema orientiert ist die mediävistische FS „Tradition als historische Kraft" von Norbert Kamp und Joachim Wollasch (Hg.).[51] Gemeinsames Ziel der vielfältigen Beiträge ist „die Analyse von Traditionen und Traditionssträngen in Religion, Recht, Kultur, Kunst und Dichtung, in ethischen Normen und ethnischen Verbänden, in Herrschaftslegitimation und Herrschaftsrepräsentation, in Gemeinschaften und in sozialen Abstufungen, aber auch die Bestimmung ihres jeweiligen historischen Ranges als Faktor von Stabilisierung, Gleichgewicht oder Veränderung" (VII). Zwar dominieren auch hier motivgeschichtliche Untersuchungen (z. B. F. OHLY, *Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott*, 1–42; A. ANGENENDT, *Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, 100–118), aber es gibt auch Beiträge, in denen das Traditionsthema selbst mindestens mitthematisiert ist (am deutlichsten bei O. G. OEXLE, *Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden*, 323–340; aber auch bei H. LÖWE, *Irische Genealogien aus St. Gallen und ihr historischer Hintergrund*, 138–155; und J. FLECKENSTEIN, *Über Hrabanus Maurus: Marginalien zum Verhältnis von Gelehrsamkeit und Tradition im 9. Jahrhundert*, 204–213).

Ähnliches gilt auch für die hauptsächlich kirchenhistorische FS „Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht" von Bernd Jaspert und Rudolf Mohr (Hg.)[52], die neben den üblichen Detailstudien auch eine ganze Reihe traditionstheoretischer Beiträge enthält (B. JASPERT, *„Krise" als kirchengeschichtliche Kategorie*, 24–40; W. HAGE, *Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien*, 114–124; T. HORVATH, *Revelation, Combat of Culture-Types, Thermodynamics. A Fundamental Theological Analysis of Crisis Event*, 445–453; H. WAGNER, *Krise als Problem katholischer Institutionalität*, 463–470; P. HINZ, *„Traditio" und „novatio" in der Geschichte der Kreuzigungsbilder und Kruzifixe bis zum Ausgang des Mittelalters*, 599–608). Ein typischer Tagungsbd mit einer Vielzahl meist kürzerer Beiträge, die eine Reihe von interessanten historischen und philologischen Hinweisen auf Aspekte des frühchristlichen und des jüdischen Traditionsverständnisses liefern, ist „La tradizione: forme e modi".[53] Ähnliches gilt für den vergleichbaren Tagungsbd „Memoria del sacro e tradizione orale"[54], der das interdisziplinäre Problem des Gedächtnisses des Heiligen und der mündlichen Tradition sowohl grundsätzlich als auch bezogen auf die konkrete Geschichte der Verehrung des heiligen Antonius von Padua behandelt. Auf theoretische Klärung des Gedächtnis- und Traditionsbegriffes oder gar ihre Verhältnisbestimmung wird hier weniger Wert gelegt.

Hg. (XI–XXII), eine Bibliographie (XXIII–XXX) sowie ein Stellen- und Sachregister (197–208) – insgesamt ein nützliches Arbeitsbuch.

Auf den einheitsstiftenden, ökumenischen Charakter der spirituellen, mystischen und liturgischen Tradition in den verschiedenen Formen des Christentums und auf die Kontinuität dieser Tradition macht mit einer Reihe schöner Beispiele aufmerksam: **Allchin,** A. M.: **The Dynamic of Tradition.** – London: Darton, Longman & Todd 1981. 151 S. ISBN: 0–232–51516–6.

[48] **Schori,** Kurt: **Das Problem der Tradition.** Eine fundamentaltheologische Untersuchung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1992. 370 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3–17–011542–1.

[49] **Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature.** Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram, hg. v. J. W. VAN HENTEN u. a. – Leiden: E. J. Brill 1986. (Studia Post-Biblica, 36). VIII, 313 S. Ln hfl 168,00 ISBN: 90–04–07752–9.

[50] **Farmer,** William R.: **Jesus and the Gospel.** Tradition, Scripture, and Canon. – Philadelphia: Fortress Press 1982. XIV, 300 S., Ln ISBN: 0–8006–0666–3; **Whitacre,** Rodney A.: **Johannine Polemic.** The Role of Tradition and Theology. – Chico, California: Scholars Press 1982. 278 S. (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 67), kart. ISBN: 0–89130–579–3.

[51] **Tradition als historische Kraft.** Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters. FS für Karl Hauck, hg. v. Norbert KAMP / Joachim WOLLASCH. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1982. 429 S., Ln DM 240,00 ISBN: 3–11–008237–3.

[52] **Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht.** FS Winfried Zeller, hg. v. Bernd JASPERT /Rudolf MOHR. – Marburg: Elwert Verlag 1976. 676 S., Ln DM 70,00 ISBN: 3–7708–0533–X.

[53] **La tradizione: forme e modi.** XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7–9 maggio 1989. – Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum" 1990. 466 S. (Studia Ephemeridis „Augustinanum", 31), brosch. Lit 60 000 ISBN: 88–01–16272–3.

[54] **Memoria del sacro e tradizione orale.** Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani (Padova, 4–6 gennaio 1984). – Padova: Edizioni Messaggero 1984. 439 S. (Centro Studi Antoniani, 7), kart. ISBN: 88–7026–560–9.

So auch in dem mediävistischen Sbd „Temps, memoire, tradition au Moyen-Age“[55], der in den Detailstudien zur Familiengeschichte sowie zur Geschichte anderer weltlicher und kirchlicher Institutionen einen guten Einblick in das mittelalterliche Zeitverständnis, die mittelalterliche Gedächtniskultur und das mittelalterliche Traditionsverhalten bietet. Mit einem solchen historischen Traditionsbegriff (Tradition als Kontinuität von Institutionen, Vorstellungen und Begriffen) wird auch in der Religionsgeschichte gearbeitet.

Ein sehr differenziertes Beispiel für das Verhältnis der klassischen griechischen Religion zur vorausgehenden archaischen Zeit bietet Bernard C. Dietrich.[56]

Die kleine, aber gehaltvolle Verteidigung der Tradition des bekannten Yale-Kirchenhistorikers Jaroslav Pelikan[57] ist keine eigentlich systematische Erörterung des Traditionsbegriffes, aber eine sehr ausgewogene und hilfreiche vorsichtige Systematisierung der eigenen historisch-theologischen Untersuchungen der christlichen Tradition. Gerade aus den Erfahrungen des Historikers wird deutlich, daß die zahlreichen polemischen Alternativen (Schrift und Tradition, Tradition und Einsicht, Tradition und Kreativität, Kontinuität und Wandel, Identität und Innovation usw.) immer schon spannungsvolle Momente der Tradition selbst gebildet haben. Dadurch wird die angezielte Verteidigung und Rehabilitierung der Tradition im Kontext ihrer verbreiteten Kritik durchaus akzeptierbar. Was das systematische Verständnis der Tradition betrifft, so ist die im Anschluß an den ostkirchlichen Bilderstreit getroffene Unterscheidung von Tradition weder als Idol noch bloßes Zeichen, sondern als vermittelnde Ikone von weiterführender Bedeutung (54–57).

Ebenfalls der Beachtung wert ist, wie der reformierte schottische Theologe Alexander Thomson die „heuristische“ Philosophie Michael Polanyis rezipiert hat, um das dort im Zusammenhang der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie entwickelte Verständnis von Autorität und Tradition für das theologische Traditionsverständnis fruchtbar zu machen.[58]

Das *I. Kap.* faßt das gegen Empirismus und Positivismus gerichtete *Wissenschaftsverständnis Polanyis* zusammen (1–35): Auch Wissenschaft beruht auf Autorität und Tradition, weil keine Erkenntnis ohne stillschweigende engstens mit dem Subjekt verbundene integrative Vorkenntnisse zustande kommt. Diese quasitranszendentale Kenntnis (tacit knowledge bzw. personal knowledge) wird durch die Tradition und die Autoritäten der Wissenschaft vermittelt. Sie kann nur in einem Glaubensakt und einer nachahmenden Einübung rezipiert werden. In den *folgenden Kap.n* wird dann dieser Traditions- und Autoritätsbegriff zur theologischen Interpretation der *Autorität der Heiligen Schrift* (36–50), *der Kirche* (51–64), *des Zusammenhangs von christlicher Autorität und Tradition* (65–75) sowie der *konfessionellen Kontroverse zwischen katholischer Kirche und reformierten Kirche* bezüglich des Traditionsbegriffs und Lehramtsverständnisses (76–106) verwendet. Der Vf. benutzt diesen quasitranszendentalen Traditionsbegriff zwar selbst in kontroverstheologischer Absicht, d. h., um die Richtigkeit der reformierten Position und die Fragwürdigkeit der römisch-katholischen Auffassung zu bestätigen. Er könnte aber m. E. mit noch größerem Recht in ökumenischer Absicht verwendet werden, weil er faktisch die konvergente theologische Bewegung konfessioneller Traditionstheologien theoretisch überzeugend abstützt.

Grundsätzlicher und auch ökumenisch wirkungsvoller ist die Wiederaufnahme eines umfassenden Traditionsbegriffes zur Bestimmung der Besonderheit der Theologie bei dem Patristiker Andrew Louth,[59] der gegenüber den Differenzierungsbewegungen in der abendländischen Theologie und gegenüber der aufklärerischen und modernen Differenzierung von Wissenschaft und Glaube die neuere Wissenschaftskritik (besonders Polanyi und Gadamer) mit dem patristischen Traditionsbegriff konvergieren läßt, um die Theologie von der stillschweigenden, kontemplativen, gottesdienstlichen und geistgewirkten Erkenntnis (Tradition) des Mysteriums Gottes her zu verstehen.

Überschreitet man die Selbstverständlichkeit christlicher bzw. westlicher Perspektive, so tritt man meist auch in andere theoretische und praktische Zusammenhänge des Traditionsbegriffes ein. Charakteristisch dafür ist etwa das vieldiskutierte und international beachtete Konzept einer kontextuellen Theologie des amerikanischen Theologen Robert J. Schreiter,[60] das unter anderem auch einen wichtigen Beitrag zum Traditionsverständnis enthält:

„Zum einen muß man eine semiotische Analyse der Kultur betreiben, indem man die Kulturtexte so liest, daß Zeichen, Codes und Botschaften in den Zeichensystemen erkennbar werden. Zum anderen muß man die kirchliche Tradition wieder so formulieren, daß sie in eine dialektische Beziehung zur Kultur treten kann. Dies wäre die Geburtsstunde einer genuin regionalen Theologie“ (126). Mit diesen Worten faßt Robert Schreiter an einer Stelle die zwei Grundaufgaben seines Programms einer regionalen Theologie zusammen. Auf der einen Seite geht es (besonders im Anschluß an den amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz) um eine semiotische Kulturanalyse, auf der anderen Seite um eine theologische Traditionsreformulierung. Deshalb spielt hier (im Unterschied zu vielen anderen neuen theologischen Programmen) auch die metatheoretische Frage, welches Traditionsverständnis, welche Traditionstheorie eine solche notwendige kulturelle Regionalisierung der christlichen Glaubensüberlieferung ermöglicht, ohne deren Identität und Universalität aufzugeben, eine wichtige Rolle. Mit der Frage, wie eine regionale Kirche mit der Tradition umgehen kann und soll, ist nämlich nach Meinung Schreiters nicht nur eine der wichtigsten Fragen regionaler Theologie, sondern sogar „der problematischste Bereich in der Entwicklung regionaler Theologien“ angesprochen (187). Und zur Frage, ob es Grenzen der Kontextualisierung und Kriterien einer christlichen Identität gibt, bemerkt Schreiter an anderer Stelle: „Wahrscheinlich ist dies die vordringlichste Frage, mit der sich regionale Theologien von heute beschäftigen müssen . . .“ (156). Dieses neue Traditionsverständnis (Kap. V: *Tradition und christliche Identität*, 150–187, aber auch Kap II, 44–67, und Kap. IV, 122–149, außerdem Kap. VI und VII und indirekt auch Kap. III), das insofern interkulturell genannt zu werden verdient, als es die Beziehung regionaler christlicher Glaubenstraditionen untereinander und zur christlichen Gesamttradition thematisiert, setzt sich aus folgenden Elementen zusammen:

1. Eine regionale Theologie geht im Unterschied zu den abendländischen Theologien, die ein Übertragungsmodell oder Anpassungsmodell bevorzugen, nicht von der christlichen Glaubensüberlieferung und ihrer Vermittlung aus, sondern beginnt beim Kontext bzw. beim Hinhören auf die Kultur, bzw. bei der semiotischen Analyse einer regionalen Kultur (44–67), vergleichbar darin der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die bei der Praxis ansetzt.

2. Jede regionale Theologie, die christliche Theologie sein will, muß sich aber auch mit der christlichen Tradition auseinandersetzen. Gerade dieser Dialog zwischen christlicher Tradition und kultureller Situation ist, wie eingangs schon betont, sowohl für die regionalen Kirchen als auch für die spezifischen Bewahrungsinstanzen der Tradition (die Kirchenleitungen) mit großen ungelösten Problemen verbunden (150–162, 44–67).

3. Kultursemiotisch betrachtet ist jede kulturelle Tradition ein durch die Interaktion von Zeichensystemen und Regelsystemen konstituiertes komplexes, vielfach strukturiertes und differenziertes, aber zugleich ganzheitliches und identisches, prozessuales und sich ständig transformierendes Kommunikationssystem, das sich aus einer Hierarchie von Einzeltexten zusammensetzt, die durch Handlungsbereiche und ihre etwaigen Wurzelmetaphern gegliedert ist (94–119).

4. Was die grundlegende Funktion der Tradition in der Kultur betrifft, so stellt Tradition einen dreifachen Beitrag zur Entwicklung einer menschlichen Gemeinschaft dar (163–176): sie hat identitätsstiftenden, kommunikativen und innovativen Charakter, d. h., sie hält Mittel zur Identitätsfindung bereit, sie übermittelt Botschaften und sie ermöglicht die Aufnahme neuer Gegebenheiten in die Kultur (165–167).

5. Was die grundlegenden Bedingungen des Funktionierens von Traditionen in einer Kultur betrifft, so verweist Schreiter auf vier wesentliche Aspekte (168–170): Tradition muß glaubwürdig sein, sie muß verständlich sein, sie muß Autorität haben und sie muß über Mittel der Bestätigung und Erneuerung verfügen.

6. Was die Subjekte der Tradition betrifft, so müssen aufgrund der Unterschiedlichkeit der Verantwortungsbereiche innerhalb einer Gemeinschaft verschiedene Perspektiven der Tradition unterschieden werden: mindestens eine Innen- und eine Außenperspektive sowie eine Sprecher- und eine Hörerperspektive (170–176).

7. Die auf diesem Hintergrund entwickelte Theorie der Tradition (177–182) basiert auf einem linguistischen Kommunikationsmodell, genauer auf Chomskys Unterscheidung zwischen Kompetenz und Performanz in Sprachsystemen. Kompetenz besitzen wir in der Muttersprache. Es ist die Fähigkeit zur Produktion korrekter Sätze. Die tatsächlich produzierten Äußerungen sind die Performanzen. Die Grammatik ist dabei die Abfolge von Regeln, die Kompetenz und Performanzen verbinden. Diese Regeln erklären,

[55] **Temps, memoire, tradition au Moyen-Age.** Actes du XIIIe Congres de la Societé des Historiens medievistes de l'Enseignement Superieur Public. Aix-en-Provence, 4–5 Juin 1982. – Aix-en-Provence: Université de Provence 1983. 279 S., kart. FF 70,00 ISBN: 2–85399–077–X.

[56] **Dietrich,** Bernard C.: **Tradition in Greek Religion.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1986. 213 S., Ln £ 36,00 ISBN: 3–11–010695–7.

[57] **Pelikan,** Jaroslav: **The Vindication of Tradition.** The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities. – London: Yale University Press 1984. 93 S., kart. £ 4,95 ISBN: 0–300–03638–8.

[58] **Thomson,** Alexander: **Tradition and Authority in Science and Theology:** with reference to the thought of Michael Polanyi. – Edinburgh: Scottish Academic Press 1987. VII, 116 S. (Theology and Science at the Frontiers of Knowledge, 4), kart. £ 10,50 ISBN: 0–7073–0452–0.

[59] **Louth,** Andrew: **Discerning the Mystery.** An Essay on the Nature of Theology. – Oxford: Clarendon Press 1989. XIV, 150 S. (Clarendon Paperbacks), kart. £ 10,95 ISBN: 0–19–826196–9.

[60] **Schreiter,** Robert J.: **Abschied vom Gott der Europäer.** Zur Entwicklung regionaler Theologien. Mit einem Vorwort von E. Schillebeeckx. – Salzburg / München: A. Pustet 1992. 242 S. (edition solidarisch leben), kart. DM 38,00 ISBN: 3–7025–0290–4.

wie es zur Produktion sprachlich korrekter Performanzen in der Sprachkompetenz kommt.

8. In der theologischen Anwendung dieses linguistischen Modells (179–182) entsprechen die Tradition dem Sprachsystem, der Glaube der Sprachkompetenz, die konkrete Äußerung des Glaubens der Sprachperformanz und schließlich die normativen Instanzen (wie Heilige Schrift, Glaubensbekenntnisse, Konzilsbeschlüsse und Lehramt) der Grammatik. Der Glaube als Quelle unserer Beziehung zu Gott und als kreative Quelle aller seiner konkreten Äußerungen in der ganzen Bandbreite der Glaubenspraxis kann folglich nie zur Gänze beschrieben werden. Keine der noch so korrekt gebildeten Äußerungen des Glaubens kann allein eine erschöpfende Darstellung des Glaubens liefern. Wie die Grammatik so haben auch die normativen Instanzen der Orthodoxie primär eine abgrenzende und regulative Funktion. Die Äußerungen des Glaubens gehen daher nicht einfach aus ihnen hervor, genausowenig wie Performanzen aus der Grammatik entstehen. Wie die Grammatik ist daher auch die normative Seite des Glaubens mit den Transformationen des Glaubenssystems Modifikationen unterworfen.

9. Auf diesem Hintergrund lassen sich schließlich Kriterien einer christlichen Identität formulieren (182–187). Es werden hier fünf Kriterien genannt, die gleichzeitig erfüllt sein müssen, damit eine Theologie christlich genannt werden kann. Das sind 1. der innere Zusammenhang christlicher Performanz, 2. der Gottesdienst bzw. das Gebet (lex credendi–lex orandi), 3. die Praxis der Gemeinschaft, 4. das Urteil anderer Kirchen, 5. die Herausforderung an andere Kirchen.

Bei diesem Ansatz handelt es sich ohne Zweifel um einen wichtigen Beitrag zu einer theologischen Neuformulierung des Traditionsbegriffes. Gewiß treten auch hier bestimmte Aspekte in den Vordergrund: Gegen die fälschliche Universalisierung und Dominanz bestimmter partikulärer Traditionen (vor allem der abendländisch-europäischen) soll zunächst die Partikularität der Kultur oder Religion universalisiert werden zu einer fundamentalen Regionalität der Kultur und Religion. Ein solcher kontextualistischer und pluralistischer Problem- und Theorieansatz hat ein charakteristisches Folgeproblem, das er mit seinen eigenen Möglichkeiten nicht mehr umfassend bearbeiten kann:

Hinsichtlich der geschichtlichen Verlaufsgestalt von Traditionen ist es die Frage, wie Identität im Wandel möglich sein soll und worin sie besteht, bzw. wie Traditionen sich an ihrer eigenen Identität orientieren und korrigieren können und trotzdem kreativ und innovativ voranzuschreiten vermögen. Hinsichtlich der Dialogfähigkeit von Traditionen ist es die Frage, wie inmitten der Regionalität und Pluralität die Universalität im Sinne der Ermöglichung von Kommunikabilität, von Austausch, von gegenseitiger Korrektur theoretisch zur Geltung gebracht werden kann.

Wer sich in Problem- und Theorieansatz ganz auf die Ebene der Positivität der Traditionen, die Ebene der Erscheinungsweisen und des Funktionierens von Traditionen konzentriert, der hat kaum noch eine Möglichkeit, ihre Universalität und Normativität angemessen zu artikulieren. Diese Frage ist aber gerade für den theologischen Traditionsbegriff, der sozusagen nur die umgekehrte Seite des Offenbarungsbegriffes ist, von grundlegender Bedeutung. Entsprechendes gilt aber sicher auch für den Begriff kultureller Tradition. Die (linguistische) Funktionsanalyse kultureller und religiöser Traditionen und ihr linguistisch-semiotisches Kommunikationsmodell müßte daher durch eine theologische und philosophische Konstitutionsanalyse in einem transzendental-pragmatischen Modell ergänzt werden.[61]

Ähnliches gilt auch für die postliberale Programmschrift von George A. Lindbeck: *„Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens"*[62], das in vornehmlich ökumenischem Interesse in einem vergleichbaren theoretischen Rahmen die Grundfragen nach dem Verhältnis von Identität und Wandel sowie Einheit und Pluralität einer Lösung jenseits von traditionalistischer Orthodoxie und modernistischem Liberalismus zuführen will.

Lindbeck stellt hier dem dominanten liberalen Expressivismus und dem traditionell-orthodoxen Kognitivismus ein kulturtheoretisch-linguistisches Modell entgegen, das die Grundanliegen der beiden anderen Modelle in sich vereinigen können soll, ohne deren Nachteile mit zu übernehmen. Die Religionen wären demnach zu verstehen als umfassende, die höchste Bedeutsamkeit einschließende, in Mythen eingebettete hochritualisierte Interpretationsschemata, die die menschliche Erfahrung und das menschliche Selbst- und Weltverständnis strukturieren. Religion (als sprachlich-kulturelles Symbolsystem) und Erfahrung stehen daher in einem dialektischen, reziproken Verhältnis. Die geschichtlich-sozialen Formen der Religion (die religiösen Traditionen) sind also nicht sekundäre Ausdrücke einer inneren Erfahrung, sondern quasitranszendentale Erfahrungsbedingungen. Religion ist daher eine Klassenbezeichnung für ein buntes Gefüge von verschiedenen Systemen, die Wirklichkeit zu betrachten (Kap. II, 52–72).

Die normativen kirchlichen Traditionen (die kirchlichen Lehren) sind darüber hinaus im Rahmen einer Regeltheorie als Regeln verstanden, die Aussagen (zweiter und nicht erster Ordnung) einschließen (Kap. IV, 110–133). Als sprachlich-kulturelle Kategorienrahmen, die Erfahrungen und Aussagen ermöglichen, haben Religionen wie Sprachen ein Lexikon und eine Grammatik. Während das biblische Zeugnis hauptsächlich das Lexikon der christlichen Religion reflektiert, reflektiert die kirchliche Lehre eher die Grammatik. Bestimmte Lehren, die z. B. den Schriftkanon eingrenzen oder das Verhältnis von Schrift und Tradition regeln, helfen das Lexikon bestimmen, andere liefern die syntaktischen bzw. semantischen Regeln für den richtigen Gebrauch des lexikalischen Materials bei der Konstruktion der Wirklichkeit, der Gemeinschaft und des Selbst bzw. für die Gewährleistung des Sachbezugs.

Auch hier zeigt sich wieder, wie fruchtbar Semiotik und Kulturtheorie für die Entwicklung eines theologischen Traditionsbegriffes sind, wie sehr aber gerade umgekehrt der theologische Traditionsbegriff nach ergänzenden theoretischen Rahmenbedingungen (z. B. transzendental-pragmatischer Art) verlangt, ohne die eine Beziehung zum Spezifikum religiöser bzw. christlicher Traditionen (Gnade, Offenbarung, Erlösung usw) nicht erklärt werden kann.

Traditionstheoretisch und traditionstheologisch am interessantesten unter den neueren amerikanischen Beiträgen ist der Entwurf einer generellen und einer theologischen Traditionstheorie von Delwin Brown, der damit auch eine Neubestimmung der Theologie verbindet, die über die heute in den USA herrschenden konservativen, liberalen und radikal postmodernen Formen von Theologie hinausführen soll.[63]

Nachdem das *1. Kap.* mit drei kurzen *Fallstudien zur Traditionsbildung* begonnen hat, in denen das Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität sichtbar ist (9–30), setzt das *2. Kap.* mit der *Theoriebildung* ein (42–54): Als Ausgangspunkt dient das Traditionsverständnis von Gadamer, das auf dem Hintergrund des amerikanischen Empirismus (James, Dewey, Whitehead) nach zwei Seiten hin kritisiert und erweitert wird: hinsichtlich der wesenhaften Kreativität und Somatizität / Naturalität der Tradition. Diese Hinweise sind sehr wichtig, weil hier in der Tat die Macht und Wirksamkeit von Traditionen einen Grund hat. *Kap. 3* schaltet als Zwischenschritt auf dem Weg zu einer Traditionstheorie eine *kulturtheoretische Überlegung* ein (55–74) und bestimmt Kultur im Anschluß an Clifford, Wagner und Geertz als Bewältigung der Identitätsfrage inmitten von Chaos und Ordnung. Der Kanonbegriff, der gegen Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus verteidigt wird (Einheit immer schon in Vielfalt) und der wesenhaft zur Kultur gehört, erlaubt dann den Übergang zum *Traditionsbegriff* in *Kap. 4* (75–110): Tradition ist ein bestimmter Typ kultureller Strategie, jener nämlich, der mit dem kanonischen Charakter der Kultur zusammenhängt: „Tradition ... is the cultural negotiation of identity that takes place within, and with, a canon" (67); Tradition ist existentiell gewordener Kanon (90). Ein unerläßlicher Teil solcher Tradition ist das Ritual, in dem die körperhafte Vermitteltheit des Weltverhältnisses zum Ausdruck kommt und die Dynamik (Affektivität) der Tradition grundgelegt ist. Dies hat interessante Konsequenzen für die *Bestimmung des Theologiebegriffes* in *Kap. 5* (111–150): Theologie ist wesenhaft traditionsbezogen. Als begriffliche Rekonstruktion der Vergangenheit christlicher Tradition (diese wird hier konstruktiver Historismus genannt) hat Theologie Erbe und Kreativität zu vermitteln und muß auch notwendig im affektiven Leben dieser Tradition verwurzelt sein. Beiden Bedingungen genügen die heute herrschenden nordamerikanischen Theologien nicht.

Das Buch ist auch für den europäischen Kontext wichtig. Es zeigt nämlich exemplarisch, welches wichtige Korrektiv für einen einseitigen (z. B. hermeneutischen) Traditionsbegriff Einsichten aus dem Bereich des amerikanischen Empirismus und Pragmatismus darstellen können.[64] Auch die Vermittlung mit kulturtheoretischen und

[61] Dazu vgl. Anm. 10.

[62] **Lindbeck,** George A.: **Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens.** Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einleitung von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 212 S. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie, 90), kart. DM 84,00 ISBN: 3–579–01943–0. Vgl. auch meine Rez. des amerikanischen Originals: The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. – Philadelphia: The Westminster Press 1984, in: ThRv 84 (1988), 47–49. Neben einer ausgezeichneten deutschen Übersetzung bietet das Buch auch eine Einführung in die deutsche Ausgabe von H. G. Ulrich und R. Hütter (7–15), ein wichtiges Vorwort von G. A. Lindbeck zur deutschen Aufl. (16–22) sowie eine nützliche Auswahlbibliographie G. A. Lindbecks (199–207).

[63] **Brown,** Delwin: **Boundaries of our Habitations:** Tradition and Theological Construction. – Albany: State University of New York Press 1994. XII, 215 S. (SUNY Series in Religious Studies), brosch. DM 42,00 ISBN: 0–7914–1966–5.

[64] Hierher gehört auch die breite Wiederaufnahme der Rhetoriktradition in der Analyse und Bestimmung christlicher Tradition und insbesondere das Verständnis von Tradition als rhetorischem Prozeß; vgl. dazu B. E. Hinze, Reclaiming Rhetoric in the Christian Tradition, in: TS 57 (1996), 481–499; breiter ausgeführt in dessen in Arbeit befindlichem Buch: Saving Traditions in Postmodernity.

kulturanthropologischen Ideen ist hier gut gelungen. Ein erfrischender Entwurf, der in der Diskussion nicht übersehen werden sollte.

Der zukünftige theologische Traditionsbegriff wird neben seiner interkulturellen Tauglichkeit auch seine interreligiöse Brauchbarkeit nachweisen müssen. Hier ist meines Wissens noch nicht sehr viel geschehen, sieht man einmal von den Diskussionen um eine Pluralistische Religionstheologie und Religionstheorie ab, in denen zwar auch der Traditionsbegriff eine Rolle spielt, aber in einer stark reduzierten Form.[65] Man wird auf jeden Fall die Traditionserfahrungen, Traditionsverständnisse und Traditionsstrukturen anderer Religionen sich neu und bewußt ansehen müssen. Das gilt in erster Linie für das Judentum, das nicht ohne Grund als Gedächtnisreligion bezeichnet worden ist. Eine ausgezeichnete Einführung liefert hier das Buch „*Zachor*" von Yosef Hayim Yerushalmi.[66]

Es geht von der Paradoxie der Wichtigkeit der Erinnerung und der Unwichtigkeit der Geschichtsschreibung im Judentum aus und untersucht (im Anschluß an M. Halbwachs) und im Durchgang durch die jüdische Geschichte die spezifische Dynamik des jüdischen Kollektivgedächtnisses. Der *erste Teil* behandelt: *Biblische und rabbinische Grundlagen. Der Sinn von Geschichte, Gedächtnis und Geschichtsschreibung* (15–40), der *zweite Teil*: Das *Mittelalter*. Mittel und Wege jüdischer Erinnerung (41–64), der *dritte Teil*: *Nach der Vertreibung aus Spanien* (65–84), der *letzte Teil* behandelt das *19. und 20. Jh.*: Das Unbehagen in der modernen Geschichtsschreibung (85–110).

Das Buch ist nicht nur bemerkenswert, weil es die strukturelle Verschiedenheit des Traditionsbezuges rituell-kultischer Erinnerung des gläubigen kollektiven Gedächtnisses der Glaubens- und Volksgemeinschaft und des Traditionsbezuges der (historisch-kritischen) Geschichtsschreibung exakt und anschaulich am Beispiel des jüdischen Geschichtsverhältnisses herausarbeitet, sondern weil dabei auch (ohne daß dies freilich direkt thematisiert wäre) auffallende strukturelle Parallelen zur christlichen Glaubensüberlieferung sichtbar werden – bis hin zur Frage nach dem Verhältnis zwischen historischer und theologischer Schrift- und Traditionsauslegung.

Der interkulturelle und interreligiöse Vergleich ist für den theologischen Traditionsbegriff auch deswegen wichtig, weil nur so die Selbstverständlichkeiten der westlichen und neuzeitlichen Situation problematisiert werden können. Ein sehr gutes Beispiel dafür liefert der ausgezeichnete von Michel Meslin herausgegebene Sbd über das Meister-Schüler-Verhältnis in den religiösen Traditionen.[67] Untersucht wird dieses in allen religiösen Traditionen zentrale Verhältnis hier in ausgewählten religiösen Kontexten (Indien, Taoismus, Schwarzafrika, Islam, Judentum, ägyptisches Mönchtum, russische Orthodoxie, Christentum). Es macht (wie auch die Einleitung von M. Meslin, 11–19, und die Zusammenfassung von C. Geffré, 221–228, hervorheben) auf Dimensionen religiöser Tradition aufmerksam, die häufig übersehen werden: nämlich ihren durch und durch geistlichen, personalen, kommunikativen, sakramentalen und praktischen Charakter. Auch in dieser Hinsicht wird der erneuerte theologische Traditionsbegriff einiges zu lernen haben.

Blickt man am Schluß zurück, so läßt sich zusammenfassend auf jeden Fall sagen, daß Traditionstheorie und Traditionstheologie heute ein auffallendes neues Interesse finden, weil die Übergangssituation der Gegenwart (die Krise der modernen Gesellschaft und Kultur und die Probleme der Globalisierung) dies offensichtlich verlangt, daß man von einem Konsens in den einzelnen Disziplinen und erst recht zwischen ihnen weit entfernt ist, obwohl es auch wieder deutlich konvergierende Trends gibt: Dazu zählen sicher die Problematisierung des aufklärerischen Traditionsbegriffes mitsamt seinen Voraussetzungen und eine Quasitranszendentalisierung der Tradition. In einer gewissen Weise scheint sich darin die aus der Reaktivierung der rhetorisch-literarischen und sprachhermeneutischen Tradition gewonnene Gegenkritik der aufklärerischen Traditionskritik zu wiederholen, verbunden meist mit einer Differenzierung des Rationalitätsbegriffes. Damit dürfte auch schon die theoretische Hauptfrage einer zukünftigen Traditionstheologie gegeben sein: Die Entwicklung eines Traditionsbegriffes, der sowohl die spezifischen (identitätsbildenden) Strukturen einer bestimmten kulturellen oder religiösen Tradition als auch deren rationale, interkulturelle und interreligiöse Kommunikationsfähigkeit zu thematisieren vermag. Für eine solche Traditionstheologie ist daher die enge Verbindung von theologischen, historisch-empirischen und theoretisch-philosophischen Fragestellungen wesentlich. Ein so gewonnener Traditionsbegriff würde dann in seiner Bezogenheit auf bestimmte Traditionen vermutlich auch eine brauchbarere und sachgemäßere Logik und damit auch eine bessere Hermeneutik der Tradition ermöglichen.

[65] Vgl. dazu unter anderem W. C. Smith, Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, London 1981; J. Hick, A Religious Understanding of Religion: A Model of the Relationship between Traditions, in: D. Cohn-Sherbok (ed.), Many Mansions: Interfaith and Religious Intolerance, Preface by the Archbishop of New York, London 1992, 122–136.

[66] **Yerushalmi,** Yosef Hayim: **Zachor: Erinnere Dich!** Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. – Berlin: K. Wagenbach 1996. 144 S. (Wagenbachs Taschenbücherei, 260), kart. DM 17,80 ISBN: 3-8031-2260-0 [Zakhor. Jewish History and Jewish Memory. Seattle / London: University of Washington Press 1982].

[67] **Maître et disciples dans les traditions religieuses.** Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire comparée des Religions de l'Université de Paris-Sorbonne. 15–16 avril 1988, hg. v. Michel Meslin. – Paris: Éd. du Cerf 1990. 230 S. (Patrimoines. Histoire des religions), kart. FF 99,00 ISBN: 2-204-04157-2. Vgl. auch R. M. Steinmann, Guru-Sisya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus, Wiesbaden / Stuttgart 1986; Vandana, Gurus, Ashrams and Christians, Bombay; Delhi 1989 (1978). Vgl. auch P. Borgeaud (ed.), La mémoire des religions, Genève 1988.

Allgemeines / Festschriften

Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert, hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. VIII, 146 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-7887-1590-1

Der Sbd enthält, neben einem Geleitwort des kürzlich verstorbenen Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland Peter Beier, elf Beiträge, die sich aus biblisch-exegetischer, systematischer und religionspädagogischer Sicht mit dem Verhältnis von Freiheit und Moral auseinandersetzen. Den Vf.n geht es, wie die Hg. nachdrücklich betonen, um eine Rehabilitierung des Begriffs Moral, weil „er das Selbstverhältnis des Menschen als Ver-Antwortung bestimmt, in der sich Freiheit erst bewährt" (VII).

Reinhard Feldmeier (1–14) analysiert die biblischen Gerichtsaussagen, um die moraltheologische Relevanz dieser eschatologischen Motive zu unterstreichen und wendet sich gegen eine fragwürdige Eliminierung derselben aus der Theologie. Er kritisiert die einseitige Polarisierung von Drohbotschaft und Frohbotschaft, die vielmehr den „adressatenbedingte(n) Doppelaspekt des Gottesgerichts" (6) darstelle. Wenn das sich in der Parusie vollziehende göttliche Gericht als letzte Konsequenz der Inkarnation gedeutet werde, komme zum einen der Ernst der geforderten Entscheidung deutlicher in den Blick, deren primäres Ziel die „Verhinderung der Lebensverfehlung" (12) sei, zum anderen könne, wenn der „Herr der Welt auch als Anwalt der Opfer" (14) erkannt werde, auch die „unbedingte Verantwortung für die Nächsten" (14) als Profil einer eschatologisch ausgerichteten Ethik profiliert werden.

Herbert Schmid (15–25) setzt sich mit der ersten Tafel des Dekalogs unter dem Gesichtspunkt von Befreiung und Bindung auseinander. Die von Gott gewirkte und vom Menschen erfahrene Befreiung führe zum verantwortungsvollen sozialethischen Einsatz. Sofern die Gotteserkenntnis zum Handeln befreie, könne die Theologie sich mit Recht als „Handlungswissenschaft" (23) verstehen. Die Weisungen des Dekalogs verdeutlichen: Der Zuspruch Gottes geht seinem Anspruch an den Menschen ermöglichend voraus.

Jochen Kuhn (27–40) konzentriert seine Aufmerksamkeit auf „Das letzte Gebot", das er ganz ausdrücklich sozialethisch interpretiert. Das Verbot, nach dem Besitz des andern zu streben, dokumentiere „Gottes Interesse am anderen Menschen" (35). *Pars pro toto* verdeutlicht K., daß es dem Dekalog „nicht um die Sittenreinheit des Ich, sondern um den Lebensraum des Du" (37) gehe. Der Beitrag zeigt, wie sehr dieser Aspekt in der Auslegungstradition vernachlässigt wurde.

Das historisch wie theologisch gespannte Verhältnis von Judentum und Christentum dokumentiert Roman Heiligenthal (41–55) in bezug auf das jüdische Jesusbild. Bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels könne praktisch keine Rezeption der frühen Jesusbewegung durch jüdische Gruppen nachgewiesen werden. Dieser Marginalisierung stehe jedoch eine für die antike Religionsgeschichte einmalige Fülle an Zeugnissen aus den Reihen der eigenen Anhänger gegenüber, so daß sich erste Konturen des jüdischen Jesusbildes nur indirekt aus den Zeugnissen des NT erschließen ließen. Nach der Zerstörung des Tempels sei das Judentum zwecks eigener Konsolidierung daran interessiert gewesen, sich vom Christentum stärker zu distanzieren, wenngleich die Quellen nahelegen, dieser Frage keine unbedingte Priorität zukom-

men zu lassen. Das Jesusbild in Spätantike und Mittelalter dürfe nicht nur von der polemisch-apologetischen jüdischen Volksliteratur bestimmt werden. V. a. die Aufklärung habe im Judentum dazu beigetragen, die Ethik Jesu und die jüdischen Wurzeln seines Denkens neu zu entdecken und ein fruchtbares Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Theologen in Gang zu setzen.

Klaus Weber (57–73) versucht Grundlinien christlicher Heiligen- und Bilderverehrung zu benennen. Die geistliche Aufgabe der Bilder, die „Imitatio Christi" zu illustrieren, sei jedoch im Laufe der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte durch eine unübersehbare Vielzahl legendarischer Erzählungen verstellt worden, deren paränetischer Charakter in einer zeitgemäßen Interpretation zu unterstreichen wäre.

Mit der presbyteral-synodalen Tradition unter reformatorisch-calvinistischer Perspektive beschäftigt sich Friedrich Lemke (75–83) in seinem Beitrag. Innerhalb der synodalen Ordnung vollziehe sich der Dienst an der Einheit der Kirche v. a. in der zuverlässigen Auslegung der Heiligen Schrift, die als *norma normans* Leben und Praxis des kirchlichen Lebens bestimme.

Kritisch zum brandenburgischen „LER-Konzept" äußert sich Thomas Martin Schneider (85–98), der dafür plädiert, prinzipiell am konfessionell gebundenen Religionsunterricht festzuhalten. Dabei gehe es nicht um eine integralistische Engführung, sondern um die Erkenntnis: „Nur wer seine eigene Identität reflektiert und geklärt hat, kann für andere ein ernstzunehmender und interessanter (Gesprächs-) Partner werden" (96). Darüber hinaus sei es illusorisch zu glauben, wertfrei Werte vermitteln zu können.

Die Erkenntnisse der Transaktionsanalyse für die Selbstverwirklichung und die Identitätsfindung betrachtet Heinz-Günther Ney (99–112) unter religionspädagogischer Optik. Eine gewisse Konvergenz zwischen dem christlichen Menschenbild und den anthropologischen Prämissen der Transaktionsanalyse erlaube eine Integration in den schulischen Religionsunterricht der Oberstufe, die im Beitrag exemplarisch vorgestellt wird.

Günther Reinert (113–122) präsentiert verschiedene Unterrichtsmedien zum moralisch relevanten Themenkreis der Verantwortung.

In kritischer Auseinandersetzung mit dem Säkularisierungstheorem entfaltet Rolf Schieder (123–134) seine wissenschaftstheoretischen Reflexionen zur Theologie als Kulturwissenschaft. Er optiert für eine offensive Apologetik, in der sich die Theologie im interkulturellen und interdisziplinären Dialog als Wissenschaft profiliert. Eine unterschätzte Stärke christlicher Theologie erblickt er in der „Fähigkeit zur Anverwandlung des Fremden" (131).

Eine persönliche Würdigung der beiden Geehrten, denen der vorliegende Bd als Freundesgabe zugedacht ist, kommt von Wilhelm Holtmann (135–146), der das biographische und theologische Profil der Theologen Rudolf Borchert und Günter Altner skizziert.

Die thematisch sehr unterschiedlichen Beiträge dieser FS geben einen facettenreichen Einblick in die Problematik von Freiheit und Moral. V. a. die bibeltheologischen Studien zum Dekalog und die Betrachtung ethischer Fragen unter eschatologischer Perspektive sind ein fruchtbarer Beitrag zur Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens für die Moral. Die Ausweitung des Themenkreises auf die Anliegen der Religionspädagogik ist sinnvoll und begründet sich zudem durch die Profession der zu Ehrenden. Der Aktualitätsbezug zur gegenwärtigen Diskussion um den Religionsunterricht ist lobenswert und zeigt neue argumentative Leitlinien v. a. in Auseinandersetzung mit dem „Brandenburger-Modell". Dennoch wäre ein inhaltlich stärkerer Zusammenhang der einzelnen Art. wünschenswert gewesen, die sich zum Teil nur sehr weitläufig mit dem Fragekreis Freiheit und Moral auseinandersetzen. Völlig ausgeblendet bleibt bedauerlicherweise die Bioethik, wenngleich G. Altner mit seinen Arbeiten wichtige schöpfungstheologische und ökologische Akzente gesetzt hat. V. a. in der aktuellen bioethischen Debatte wird die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Freiheit und Moral, der Ruf nach dem „Prinzip Verantwortung" (Hans Jonas), kontrovers erörtert.

Münster Klaus Arntz

Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter Kasper u. a. – Freiburg: Herder 1994ff. Dritte, völlig neu bearbeitete Aufl. **Zweiter Band.** Barclay bis Damodos. 14 S., 1388 Sp. Ln DM 380,00 ISBN: 3–451–22002–4. **Dritter Band.** Dämon bis Fragmentenstreit. 14 S., 1378 Sp. Ln DM 380,00 ISBN: 3–451–22003–2. **Vierter Band.** Franca bis Hermenegild. 14 S., 1450 Sp. Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22004–0. **Fünfter Band.** Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. 14 S., 1514 Sp. Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22005–9

Innerhalb der Jahre 1993 bis 1996 sind fünf der geplanten zehn Bde der neuen Auflage des LThK erschienen (vgl. die Rez. von Bd I: ThRv 91 [1995], 305ff). Das ist eine erstaunlich kurze Zeit, auch wenn sie wesentlich durch die Einsatzmöglichkeiten modernster Technik erreicht werden konnte. Generell ist zu konstatieren, daß Redaktion und Verlag die Qualität gehalten haben und daß die früher vermerkten kleineren Flüchtigkeiten geringer geworden sind.

Bd 2: Barclay – Damodos

Die Aktualität des Lexikons bezeugen Stichworte wie *Barmer Theologische Erklärung, Basisgemeinde, Befreiungstheologie, Behinderte, Biochemie, Bioethik, Bulimie, Bürgerinitiativen, Burnout, Chaos, Charismatische Bewegungen.* Sie sind von kompetenten, die Fachsprache allerdings manchmal exzessiv einsetzenden Experten bearbeitet worden. Unter den Neufassungen, bei denen die neueren Forschungsergebnisse sehr gut eingebracht wurden, sind hervorzuheben: *Bergpredigt, Bibel* und alle mit *„biblisch"* zusammenhängenden Sachverhalte (ein Schwerpunkt dieses Bdes), *Bischof* (einschließlich der damit verbundenen Zusammensetzungen), *Bluthostien* und *Blutwunder* (zwei mit Recht sehr kritische Beiträge), *Brüder und Schwestern Jesu, Bund, Buße und Bußsakrament, Charisma, Christentum.* Im Unterschied dazu vermeiden die Art. *Beseelung des Menschen* und *Besessenheit* (im systematematisch-theologischen Teil) eindeutige und kritische Aussagen. Wieder sind, im Unterschied zur Aufl. 1957ff, Lebende in größerer Zahl aufgenommen: *Schalom Ben Chorin, G. C. Berkouwer, V. Borovoj, L. Bouyer, F. Buri, E. E. Castro, J. Cayrol, F. D. Coggan, Y. Congar* (damals noch am Leben), *O. Cullmann.* Unter den Biographica und Realia sind hervorzuheben: *H. Böll* (bearbeitet von K.-J. Kuschel) und *Braunsberg* (eine düstere Angelegenheit der Katholiken in der NS-Zeit). Beschönigend wirkt dagegen der Art. *Communione e Liberazione.* Eine leichte Neigung zur Provinzialität, auch sonst im LThK zu beobachten, zeigt der Art. über den Jugendseelsorger *W. Bokler*, da es verdienstvolle Menschen dieser Art in vielen Ländern gab. Es ist nicht möglich, in einer Rez. zu den manchmal sehr subjektiven Literatur-Auswahlen Stellung zu nehmen. Bei *Brandan dem Seefahrer* fiel z. B. auf, daß die kritische und kommentierende Ausgabe aufgrund der Heidelberger Hs. von G. E. Sollbach, Frankfurt 1987, fehlt.

Bd 3: Dämon – Fragmentenstreit

Durch Vermehrung des Umfangs, Fortführung der zuverlässigen Information und solid begründete Urteile sind aufgefallen: *Dekalog, Demut, Deutschland, Diakon, Diskurs, Dogma, Drei Könige, J. Duns Scotus, Meister Eck(e)hart, Empfängnisregelung, Engel, Epheserbrief, Ephräm der Syrer, Erfahrung, Erlösung, Eschatologie, Ethik, Eucharistie,* Zusammenhänge mit *„Evangelisch", Exegese* (eine exzellente Leistung), *Fegfeuer.* Anlässe zu kritischen Bemerkungen sind allerdings auch vorhanden: Inwiefern werden bei *Dante* in der Divina Commedia (deren Titel nicht von ihm selbst stammt) Verdammung, Erlösungshoffnung und Seligkeit „den christl. Maßstäben gemäß" zugesprochen? Ist die Aufnahme des Kurialen *A. Dell'Aqua* berechtigt? Bei *Dextrarum iunctio* wurde die Osterikone völlig vergessen. Im Art. *Dialog* hätten die fundamentalen Überlegungen K. Rahners erwähnt werden sollen, da andere Namen auch genannt werden. Unter *Dominikanerorden* waren die Hochschule Le Saulchoir und die Theologen M. D. Chenu und Y. Congar keiner Erwähnung wert. Disproportional geriet der Beitrag über den Psychologen *Graf Dürckheim.* Trotz des riesigen Umfangs stellt der Art. *Ehe*, außer im neutestamentlichen Teil, einen Rückfall dar; im systematischen Teil eine dürftige Literaturauswahl. *Ehescheidung* wird im pastoralen Teil mehr als zaghaft behandelt. Weder bei *Eheprozeß* noch bei *Eid IV kirchenrechtlich* fällt ein kritisches Wort. Bei *Endentscheidungshypothese* ist das angeführte Rahner-Zitat nicht ad rem. Eine „rein philos." Sicht des übernatürlichen Existentials gibt es bei K. Rahner nicht. Die Art. *Erkennbarkeit Gottes* und *Erkenntnis Gottes* enthalten leicht vermeidbare Überschneidungen. Die *Erbsünde* wird historisch und systematisch mehr als dürftig behandelt; unkritisch, zu kurz und lediglich mit zwei Literaturangaben von 1960 und 1968 versehen ist der Art. *Enzyklika.* Unter *England* werden Schriftsteller wie Chesterton, nicht aber G. Greene und C. S. Lewis erwähnt. Der Beitrag über *Fatima* ist völlig unkritisch. Biographica zu neueren Persönlichkeiten machen einen besonderen Wert dieser Aufl. aus, hier z. B.: *M. Delbrel, O. Dix, A. Döblin, H. Doms, M. Dupré, F. Dürrenmatt, I. Ellacuría, E. H. Erikson, G. Fessard;* von den Lebenden erscheint jedoch nur *G. Ebeling.* Auch in diesem Bd tauchen Stichworte auf, die den Wunsch nach Aktualität effektiv bezeugen: *Datenschutz, EATWOT, Embryonenforschung, Enneagramm, Esoterik.*

Bd 4: Franca – Hermenegild

Es ist eine besonders anerkennenswerte Leistung von Redaktion und Verlag, bei einem Werk dieser Größe zwei Bde in einem Jahr vorzulegen. Unter den bemerkenswert aktualisierten und an Umfang vermehrten Art.n sind in ihrer Qualität hervorzuheben: *Französische Revolution, Frau, Frühchristliche Kirche, Frühchristliche Kunst, Geist, Gemeinde, Gesetz, Glaube* und – last not least – *Gott.* Die Beiträge zu Gnade ragen nicht über die der vorhergehenden Aufl. hinaus. Einige wenige kritische Anmerkungen: bei *A. Franchi* fehlt das Kanonisationsdatum. Warum ist Gen. *Franco* eines biographischen Art.s nicht wert? Seit wann wird *Fridolin* verehrt? Neben Persönlichkeiten der jüngsten Zeit, die verstorben sind, wie *M. Frisch, E. Fromm* und *G. Greene*, ist hier auch wieder eine Reihe Lebender bzw. 1995 noch Lebender mit eigenen Art.n gewürdigt worden: *P. Freire, H.-G. Gadamer, A. Goes, G. Grass, J. Green, Ch. Hartshorne, H. E. Hengstenberg,* Bischof *J. Hengen.* Aktuelle Bezugnahmen ergeben sich durch die Art. *GATT, Geistliche Gemeinschaft, Genmanipulation, Genomanalyse, Gentechnik, Geschlechtsumwandlung, Gleichberechtigung der Frauen.*

Bd 5: Hermeneutik – Kirchengemeinschaft

Dieser Bd enthält eine Fülle positiv zu vermerkender Beiträge, die ihn zu einem würdigen Mittelpunkt des großen Unternehmens machen: *Hermeneutik* (mit einem wichtigen Blick auf die H. der Feministischen Theologie), *G. Hermes, Hinduismus, Hochscholastik, Hölle, Homosexualität, Honorius I., Humanae vitae* (hervorragend!), *Immanenzapologetik, Index, Inkulturation, Inquisition, Inspiration, In-vitro-Fertilisation, Irische Mission, Irische Mönche, Islam, Israel, Jesuiten, Jesus Christus* im biblischen Teil und sogar in Literatur und im Film, *Johanneisches Schrifttum* (bei dem allerdings die Literatur von M. Rese fehlt) mit dem Evangelium, die zahlreichen *Johannes*-Art., bei Johan-

nes Paul II. wohltuend zurückhaltend, *Juden und Judentum, Kanonistik, Kant, Katechumenat, Kirchenasyl.* Mehrere Rez.en haben schon festgestellt, daß sich die neue Aufl. des LThK gegenüber der vorhergehenden durch eine besonders ruhige Ausgewogenheit auszeichne. Ein mustergültiges Beispiel dafür ist der große Art. *Kirche* von den Hg.n Karl Kertelge und Walter Kasper. Die in diesem Bd besonders gelungenen und mit Statistiken und Karten bestens ergänzten Länder-Art. betreffen *Indien, Indonesien, Italien* (sehr kritisch) und *Kanada.* Naturgemäß gibt es auch bei diesem Bd Anlässe zu kritischen Fragen. Nach dem Art. *Herrschaft III systematisch-theologisch* ist das Reich Gottes eine total jenseitige Größe; ein Gespräch mit der Exegese (P. Hoffmanns Veröffentlichungen!) findet nicht statt. Bei *Hexen* kommt der psychopathologische Hintergrund zu kurz. Ungenügend sind systematisch-theologische Begründungen und biblische Bezugnahmen bei *Hierarchie* und *Hirtenamt.* Der *Himmel* wird zu kurz und kaum anziehend abgehandelt; problematisch ist die „Öffnung" des Himmels nur durch die und seit der „Himmelfahrt" Christi. Unter *Höllenabstieg Christi* wird die Umdeutung zum Passionsgeschehen (Gottverlassenheit) kritiklos übernommen. Unter *Hypostase, hypostatische Union* wird die Fundamentalchristologie Ohligs weder angeführt noch wird ihre These vom Sieg der Hellenisierung berücksichtigt; der Beitrag K. Rahners zur Thematik ist mit dem Hinweis auf die Selbstmitteilung Gottes nicht erschöpft. Bei *Ikone* wird das „kanon." Malerbuch vom Athos vermißt. Bei *Imitatio Christi* fehlen ein kritisches Wort und die diesbezüglichen Abhandlungen von E. Iserloh. „Treuloses Volk" bei *Improperien* wirkt peinlich. Im Art. *Inkarnation* fällt kein Wort über die möglichen Mißverständnisse in Judentum und Islam. Zu lang und unkritisch ist der Beitrag über *J.-B. Janssens SJ.* Bei *Johannes Scottus Eriugena* wird die spätere kirchliche Ablehnung nicht erwähnt. Unter den zahlreichen Realia sind *Heroldsbach* und *Hungerstreik* einer besonderen Nennung wert. Die zumeist vorzüglichen Biographica weisen auch in diesem Bd illustre Namen auf: *R. Huch, P. Huchel, U. Johnson, G. Kaiser, M. L. Kaschnitz.* Von den Lebenden erschien jedoch nur *E. Jünger* einer Aufnahme würdig.

Zusammenfassend bestätigt sich das Urteil, daß das neue LThK gerade bei den „großen" Stichworten den historischen Forschungsstand gewissenhaft registriert. Zu einer zuverlässigen Erstinformation z. B. hinsichtlich der Vf.schaft, Abfassungszeit und Adressaten biblischer Bücher braucht eine umfangreiche Einleitungs-Literatur oft nicht zusätzlich konsultiert zu werden. Im allgemeinen gilt das auch für theologiegeschichtliche Sachverhalte. In der Systematik geben die Art. bis auf einzelne Ausnahmen die neueren Reflexionen seit den 60er Jahren wieder, wenn auch meist ohne zukunftsweisende Impulse. Bei praktisch-theologischen Fragen können Lexikon-Art. naturgemäß nicht genügen. So läßt sich nicht sagen, daß das LThK ganze Bibliotheken ersetzt. Wirklich unentbehrlich wird es aber durch die vielen, nicht sehr umfangreichen Realia und Biographica. Die statistischen Angaben dagegen werden auch bei dieser Aufl. bald überholt sein. Der Redaktion und dem Verlag ist eine glückliche Vollendung des Werkes, das von einer Vielzahl kompetenter Vf. lebt, zu wünschen.

Münster Herbert Vorgrimler

Schwertner, Siegfried M.: **Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG).** Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. – Berlin: Walter de Gruyter 1992. XLI, 488 S., geb. DM 158,00 ISBN: 3-11-011117-9

Die in ThRv 71 (1975), 364–365 und 73 (1977), 13–14 erschienenen Rez. von Herbert Immenkötter und Dietrich Blaufuß haben bereits die Leistungen der *bisherigen zwei* (!) Fassungen des IATG bzw. TRE.Abk gewürdigt und auch einige Wünsche notiert. Die ungeheure Fülle des Materials macht den Rückgriff auf verschiedene, vorliegende Abkürzungsverzeichnisse in RGG, LThK, EKL, HDThG, BBKL u. a. meist überflüssig. Dem Wildwuchs verschiedener Abkürzungen für ein- und denselben Titel kann gesteuert werden. Durch die Übernahme von IATG[1] in das – erweiterte – TRE.Abk (faktisch also *hier* eine zweite Aufl. von IATG!) ist weite Verbreitung gewährleistet. Die Verläßlichkeit von IATG ist anerkannt.

Die Grundlage von IATG[2] ist natürlich nicht zu ändern: die beiden ungleichen Teile führen (1–139) von der Abkürzung zum Titel und (141–488) vom genauer bezeichneten Titel zur Abkürzung. Die „*Einführung*" gibt (X–XI) hier genau Auskunft, auch über das Verfahren bei Titeländerungen. Die anderen Abkürzungen, allgemeine, biblische, außerkanonische usw. sind übernommen, aber durch die Internationalisierung auch der einleitenden Passagen – die Hauptteile waren es immer! – ist der Umfang auf die S.n VII–XLI angewachsen. Es scheint der Hinweis nötig, daß die Abkürzungen der biblischen Bücher (XXXIf) u. a. nach den „Loccumer Richtlinien" (sie heißen nun ÖVBE!) gegeben werden, die aber für die TRE gerade nicht angewandt werden; deshalb sind auch deren Abkürzungen mit vermerkt: also „Ijob" lautet in TRE „Hi", „Apg" heißt in TRE „Act", usw. Feinheiten der Änderungen bei außerkanonischen Schriften, z. B. „TestGad" nun „TestXII.Gad", mögen auf sich beruhen.

Das Material ist von IATG[1] über TRE.Abk zu IATG[2] von 7500 – so S. IX aus der ersten Aufl. noch 1992 übernommen – auf ca. 14 000 Einträge angewachsen. „Eine Vollständigkeit [. . .] kann nicht erreicht werden." Mit diesem lapidaren Hinweis *beginnt* freilich erst das Problem: wie wird bezüglich von Ergänzungen schon erscheinender Titel verfahren? Auf welchem Weg können erst bei der Benutzung auffallende Unstimmigkeiten einer Klärung zugeführt werden? Ich denke, die rechtzeitig vor einer abermaligen Überarbeitung und Erweiterung öffentlich ausgesprochene Bitte um Mitteilung solcher Hinweise wäre hilfreich.

In einer Besprechung können nur ein paar vorläufige Beobachtungen festgehalten werden. Corrigenda wie z. B. ZSRG.R Romanistische usw. sind eingearbeitet, Ergänzungswünsche (in TRE.Abk S. VII ausdrücklich erbeten!) sind vielfach realisiert. Die Ergänzungen von TRE.Abk (345–398) sind selbstredend integriert, was nun zweimaliges Nachschlagen oft erspart. Ebenso wird in dem größeren, bibliographischen Teil von den jeweiligen Hg.n der Quellenwerke usw. auf diese verwiesen – bekanntes Beispiel: Sehling s. EKO (freilich hier, S. 51, mit irriger Auflösung *„Evangelische Kirchenordnungen"*, was S. 274 nicht zu finden ist, sondern – richtig – unter *„Die evangelischen Kirchenordnungen [. . .]"* gelistet wird). Andererseits muß klar sein: einmal in IATG 1974 vergebene Siglen sind – zur Vermeidung von Verwirrung – endgültig. Das ist bei schwer vermittelbaren Abkürzungen zu bedauern. Das in IATG[2] erstmals vergebene Kürzel NLZ (91 bzw. 371) für die Dokumenten-Reihe der große OLMS-Nikolaus Ludwig von Zinzendorf-Ausgabe Erich Beyreuthers u. a. hätte aber nach Dietrich Mayers maßgeblichem „Bibliographischen Handbuch der Zinzendorf-Forschung" [BHZ] von 1987 – in IATG[2] fehlend! – nicht eingeführt werden dürfen: BHZ hat erheblich einleuchtendere Abkürzungen geschaffen, die in der internationalen Zinzendorf-Forschung inzwischen auch verwendet werden. Ebenso sähe man gern SI nicht für „Sociologia instemationalis", sondern für „Studia Irenica"; d. h., die knappsten Abkürzungen in einem der „Theologie und ihren Grenzgebieten" geltenden Werk sollten vornehmlich den sachlich besonders einschlägigen Titeln vorbehalten sein – also RP für Religionspädagogik (so JRPG oder EHS.RP; freilich: ARPäd; JRPäd; ZRelPäd, aber auch: RPäB, RPäH), nicht für Romanische Philologie (ZRP). Doppelvergaben – IBF, KD[!], SBL dreimal – dürfen nicht passieren. Häufiger Bedeutungswechsel eines Buchstabens verhindert mnemotechnische Aneignung: „Homiletisch" z. B. kann mit „H", „Ho" und „Hom" gekennzeichnet werden: HMH, HoLiKo [übrigens nur die NF in Fürth erscheinend, 300] und HomR. Bei HPTh kann PTh sowohl Pastoraltheologie als auch Praktische Theologie meinen [bei APTh hingegen wird gegenüber APrTh unterschieden, 13]; außerdem sind aber für PTh – S. 102 – noch drei weitere Bedeutungen möglich.

Einzelhinweise: Die Balkenüberschriften der ungeraden, rechten Seiten 3 bis 485 müssen sämtlich (!) den jeweils letzten Titel der Seite, nicht den ersten Titel nennen; TRE.Abk verfuhr hier noch richtig; S. 51 EHKB' [. . .] Histrischen (263 korrekt!); S. 70.315: *JETh* Jahrbuch für evangelikale Theologie; S. 76 u. ö.: soll die Löheforschung sich nun gegenüber den von Klaus Ganzert und Curt Schadewitz in Löhes „Gesammelten Werken" eingeführten Abkürzungen umstellen auf Abkürzungen wie z. B. KMNA für „Kirchliche Mitteilungen aus und über Nord-Amerika"? S. 187 „Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte [. . .] 1 / 1, 1929–6/12, 1940. BThKG" S. 204 „Blätter für bayerische Kirchengeschichte" [. . .] 1, 1887/88 – *3, 1889/90;* S. 253 „Deutsches biographisches Archiv" suggeriert durch den Zweiteintrag „Microfiche-Edition [. . .]", daß es auch eine Druckfassung gebe: das ist irrig; es gibt einen gedruckten Index: DBI (fehlt in IATG[2]); S. 325 „Jus ecclesiasticum" erscheint nicht mehr in München; es muß also lauten „München u. a."; S. 484 „Zeitschrift für erziehungswissenschaftliche [. . .]" ist falsch gelistet.

Die mit TRE.Abk vergleichende Überprüfung des Buchstabens H (60–64) ergab, daß die Siglen mitunter ausführlicher gestaltet werden [HPs(K); HPTh(G) bzw. (B): TRE.Abk S. 352 HPT, S. 376 ohne Auflösung], aber auch kürzer oder korrekt beschrieben werden (HSAT, HTB), natürlich der Korrektur unterzogen wurden (TRE.Abk hat noch: HVHAA, jetzt richtig: VHAAH) und auch geändert wurden [HT(O); früher: HT(N)]. Es *fehlen* mindestens zwei Einträge: Heerbaan (476 sub ‚Wereld [. . .]' Heerbann?) und Hermeneia (vgl. 295, 297). HiTrS ist entfallen – vielleicht, weil nur einmal 1970 erschienen? Von den ca. 400 Einträgen unter H sind rund 115 neu aufgenommen. Hochgerechnet ergibt das eine respektable Präzision!

Eine Frage eher ‚geschmacklicher' Art ist es, ob man Abkürzungen wie CA (Confessio Augustana), FC (Formula Concordiae), UB, etc. nicht hätte ‚sperren' sollen, anstatt sie mechanisch für Reihen / Zeitschriften zu vergeben – FC gleich zweimal. Abkürzungen mit neun (!) Buchstaben halte ich für impraktikabel: PUCSC.SSFL. „tP" fällt aus dem Rahmen. „Tr." für Melanchthons „De potestate et primatu papae tractatus" ist zu streichen, denn in der Konsequenz ergäbe das ein neues Nachschlagewerk: Abkürzungen für wichtige, klassische theologische Schriften!

IATG² hat sich mit seinen Vorläufern in der Theologie den Platz als meistverwendetes Abkürzungsverzeichnis erworben. Hier ist dann nicht mehr die Stunde der Debatte über Einzelentscheidungen. Eines aber sollte bei der Verwendung von IATG² bedacht werden: wenn in Veröffentlichungen die Abkürzungen nach IATG² gestaltet wurden, kann dies nicht nur in einem dürren Hinweis vermerkt werden. In solide lektorierten und redigierten Büchern und Zeitschriften müssen die verwendeten Abkürzungen auch zusammengestellt und aufgelöst werden. Denn in den Regalen der Käufer – Pfarrdienst, Schuldienst – theologischer Bücher darf man IATG² nicht allgemein voraussetzen. Und dann kann exzessives Abkürzen für den interessierten und willigen Leser zur Hürde werden. Oder wird IATG² sehr bald als Diskette verfügbar sein und neben PLZ-Verzeichnis und Telefonbüchern – ständig aktualisiert – auf den Laptops der neuen Generation seinen Platz finden?

Erlangen Dietrich Blaufuß

Kirchengeschichte

Alviar, José J.: **The Theology of the Christian Vocation according to Origen.** – Dublin: Four Courts Press 1993. 228 S., geb. 30,00 ISBN: 1–85185–104–X

Die vorliegende Publikation behandelt ein für Origenes grundlegendes Thema, das seine Schriften durchzieht: die Berufung eines jeden Christen zur Vollendung und weiter ausgreifend die Berufung des Menschen zum Christentum.

Das *1. Kap.* (18–51) zeigt die *anthropologische Basis für die origenische Theologie der christlichen Berufung* auf, deren Ausgangspunkt die Interpretation von Gen 1,12–27 bildet, in der sich drei Punkte herauskristallisieren: die Erschaffung des Menschen nach der *imago Dei*, seine Vollendung in der *similitudo Dei* und seine Willensfreiheit, die es ihm ermöglicht, auf den Ruf Gottes zu antworten.

Das *2. Kap.* (52–87) erörtert die *Vorstellung von der Berufung zum Christentum*, deren Inhalt geprägt ist von dem Heilswillen Gottes gegenüber der gefallenen Menschheit, der in der Sendung seines Sohnes gipfelt, woraus jedoch kein Heilsautomatismus resultiert, wie der Vf. klar hervorhebt.

Der *dynamische Charakter der christlichen Berufung* steht im Mittelpunkt des *3. Kap.s* (88–132), das den spirituellen Fortschritt des Menschen behandelt und auch der vieldiskutierten Frage nach der Klassifizierung der Christen durch Origenes nicht ausweicht, die sich aber für ihn aus den unterschiedlichen Graden der Übereinstimmung mit ihrer Berufung ergibt. Mit Recht weist Vf. darauf hin, daß die nachmals bei Gregor von Nyssa herausgearbeitete Lehre des unendlichen spirituellen Fortschritts des Menschen, deren Korrelat die Unendlichkeit Gottes ist, bereits in nuce bei Origenes anzutreffen ist.

Schließlich untersucht das *4. Kap.* (133–203) die *christliche Berufung angesichts der Stellung des Menschen in der Welt*. Die unterschiedliche Bedeutung der Welt im Denken des Origenes, sei es in positiver wie in negativer Hinsicht, wird ebenso nuanciert herausgestellt wie die Haltung des Christen angesichts seiner jeweiligen Situation: Ehe, Jungfräulichkeit, Martyrium, Askese und Priestertum. Bei letzterem diskutiert Origenes nicht nur das Priestertum, das nach seiner Auffassung die Grundlage sowohl für das Amtspriestertum wie für das allgemeine Priestertum der Gläubigen bildet.

Es ist der Verdienst des Vf.s, dargelegt zu haben, daß die Reflexion des Origenes über die christliche Berufung nicht bloße Theorie oder das Produkt umfassender Bildung ist, sondern persönlich erlebte und gelebte Antwort auf den Ruf Gottes zum Heil und zur Vollendung darstellt. Gerade daraus erwächst der Wert der origenischen Theologie, die weit über eine Systematik, als die sie in der Vergangenheit aufgrund von *De principiis* häufig betrachtet wurde, hinausführt.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Benjamins, Hendrik S.: **Eingeordnete Freiheit.** Freiheit und Vorsehung bei Origenes. – Leiden: E. J. Brill 1994. IX, 225 S. (Vigiliae Christianae, 28), kart. $ 63,00 ISBN: 90–04–10117–9

Die vorliegende Diss., die, wie im Untertitel angekündigt, das engverknüpfte Problem von *göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit* bei Origenes behandelt, konzentriert sich auf die Frage, warum dieser in der Debatte um die Entscheidungsfreiheit trotz derselben Argumente dennoch zu einem von der damaligen Philosophie deutlich verschiedenem Ergebnis gelangt (6).

Im *1. Kap.* (9–49) wird ein sehr komprimierter Überblick über die Diskussion des *Freiheitsproblems in der Konzeption griechischer Philosophen* von Platon bis Maximos von Tyros geboten, wobei sich das Augenmerk themenbedingt in erster Linie auf die Stoa und die daraus resultierende Auseinandersetzung richtet.

Das *2. Kap.* (50–121) stellt neben *De oratione* 6,1–5 anhand von *Philokalie* 21–27 eine Reihe von Texten über die Willensfreiheit aus verschiedenen Werken des Origenes vor, die nach Meinung des Vf.s „die Frage nach einer umfassenden Lehre von Freiheit und Vorsehung beantworten können" (54), wobei diese jeweils übersetzt, kommentiert und in ihrer Aussageabsicht verglichen werden. Ob es allerdings möglich ist, auf einer vergleichsweise schmalen Textbasis – zumindest in *De principiis* III 1,1–24 hätte vollständig diskutiert werden müssen – ein so anspruchsvolles Ziel zu erreichen, bleibt auch beim Vf. offen, wenn er am Schluß (121) von der *Suche* des Origenes nach der umfassenden Lehre spricht.

Unter den Gesichtspunkten *Entscheidungsfreiheit, Weltordnung und Gottes Verhältnis zur Welt* konfrontiert das *3. Kap.* die jeweilige Auffassung des Origenes mit der der zeitgenössischen Philosophen, wobei Origenes im Unterschied zu diesen den Blick auf die Interaktion zwischen Gott und Mensch richtet, was Vf. am Beispiel des Pharao (princ. III 1,10–14) erläutert (159–165).

Das abschließende *4. Kap.* (166–211) erörtert die *Oikonomia*, den Schöpfungsplan Gottes, denn dieser christliche Gedanke bildet die Grundlage und ist zugleich der Schlüssel des Verständnisses für die Behandlung der Willensfreiheit durch Origenes. In diesem Zusammenhang kommt auch der Begriff Oikonomia in der christlichen Tradition vor Origenes zur Sprache (169–181), der leider nur kurz abgehandelt wird, doch gerade darin zeigt sich, wie sehr Origenes bei aller Nähe zur philosophischen Argumentation in der christlichen Theologie verwurzelt ist.

Der Wert dieser Arbeit besteht darin, aufgezeigt zu haben, daß das die Christen von den griechischen Philosophen unterscheidende Bild des persönlichen Gottes den Ausgangspunkt für die Überlegungen des Origenes zum Thema Willensfreiheit bildet und er sich darum bereits im Ansatz wesentlich von der griechischen Philosophie unterscheidet. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Namenregister beschließen die Diss., deren Vf. es leider versäumt hat, ein detailliertes Inhaltsverzeichnis voranzustellen, so daß der Leser erst im Laufe der Lektüre die einzelnen Gliederungspunkte erfährt.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Eckert, Günter: **Orator Christianus.** Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum. – Stuttgart: Franz Steiner 1993. 278 S. (Palingenesia, 46), kart. DM 98,00 ISBN: 3–515–06392–7

Der Vf. setzt mit seiner Untersuchung der „Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum" eine Reihe größerer Arbeiten fort, die sich mit der Rolle der Rhetorik in Tertullians Hauptwerk beschäftigen. Er selbst nennt die Werke[1] von R. Heinze, C. Becker, P. Keresztes und R. D. Sider. Im Unterschied zu den vorliegenden Untersuchungen will der Vf. allerdings nicht nur den rhetorischen, sondern auch den „juristisch-praktischen" Aspekt der Schrift Tertullians bei seiner Fragestellung berücksichtigen (28f). Der Vf. geht dabei von der Hypothese aus, daß es sich beim Apologeticum nicht nur der Form nach um eine forensische Rede handelt, sondern daß vielmehr der christliche Schriftsteller ein konkretes juristisches Ziel verfolgt: er übe Kritik am rechtlichen Verfahren gegen die Christen und fordere als praktische Konsequenz das *Ende der Christenprozesse*. Sowohl die Verwendung der antiken Argumentationstechniken als auch die praktische Zielsetzung der Rede und ihre „Aussicht auf Erfolg" bilden daher den Gegenstand seiner Untersuchung.

In der *Einleitung* klärt der Vf. die historischen und literargeschichtlichen Voraussetzungen der Schrift. Ein Überblick über die „Phasen römischer Christenpolitik" belehrt besonders über die rechtlichen Grundlagen der Verfahren gegen Christen in den ersten zwei Jh.en (11–20). Als Ergebnis der knappen Darstellung hält der Vf. fest, daß es kein besonderes, die Verfahren grundsätzlich regelndes Gesetz gab, sondern daß Reskripte der Kaiser (seit Trajan) die Prozesse den politischen Erfordernissen gemäß lenkten.

Man vermißt hier den Hinweis auf die sog. „Gesetzeshypothese" (d. h. die Annahme eines speziellen Verbotgesetzes), die Eckert nur in einer Anmerkung am Schluß des Buches (251, Anm. 209) vorträgt. Überhaupt hätte es die Hypothese einer pragmatisch – juristischen Zielsetzung der Rede m. E. wünschenswert gemacht, die Frage der Rechtsgrundlagen der Christenprozesse ausführlicher zu erörtern. Dies gilt im besonderen für die Klärung der unterschiedlichen Verfahrensformen der *cognitio, coercitio* und *cognitio extra ordinem* (14; 23). Auf der anderen Seite hätte der Vf. auf die Kurzbiographie und Charakteristik des Schriftstellers Tertullian (23–26), die im ganzen zu pauschalisierend und vereinfachend ausgefallen ist, besser verzichtet.

Die Gliederung der Arbeit orientiert sich an den *vier Teilen*, die nach antiker Theorie eine Rede aufweist. Dabei berücksichtigt der Vf. schon implizit

[1] Heinze, R.: Tertullians Apologeticum. Leipzig 1910; Becker, C.: Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. München 1954; Keresztes, P.: Justins und Tertullians Apologien. Eine rhetorische Untersuchung. Diss., Graz 1963; ders.: Tertullian's Apologeticus. A historical and literary study. Latomus 25, 1966, 124–133, Sider, R. D.: Ancient rhetoric and the art of Tertullian. Oxford 1971.

die besonderen Gegebenheiten der vorliegenden Rede (z. B. das Fehlen der *narratio*). Der erste Hauptteil befaßt sich also mit dem *Proömium*, der zweite mit der *argumentatio* und der dritte mit der *peroratio* der Rede Tertullians. Jedes dieser Kap. wird eingeleitet durch eine Darstellung der rhetorischen Theorie zu dem jeweiligen Redeteil. Auf die allgemeinen Lehraussagen folgt eine als Hilfe für den Leser gedachte gedankliche Gliederung des Textes. Was das Vorgehen des Vf. im einzelnen angeht, so konzentriert sich seine Analyse des Textes auf ausgewählte Kap. und Abschnitte. Im ganzen ausgenommen aus der Interpretation werden allerdings nur die Kap. apol. 36–39 und 42–45. Im Zuge der „rhetorischen Auslegung" (30, Anm. 67) des Textes geht es dem Vf. vor allem um die Funktion der einzelnen Gedanken im Hinblick auf das Ziel der Rede.

Nimmt man die drei genannten Aspekte dieses Verfahrens zusammen – die Vorabdarstellung der rhetorischen Theorie, die Auswahl der Kap., den Blick auf die „argumentative Struktur" (29) der Rede –, so läßt sich die Gefahr einer einseitig formalen, strukturellen Ausrichtung der Untersuchung nicht von der Hand weisen, eine Gefahr, der der Vf. m. E. auch nicht immer entgangen ist.

Meine Vorbehalte gegen die Fragestellung und das Vorgehen des Autors sollen an einem Beispiel aus der Analyse des Proöms (61ff) verdeutlicht werden. Als Beweis für die Kenntnis „des rhetorischen Schullehrgangs" (61) wertet der Vf. die Tatsache, daß Tertullian den Redegegenstand, die Sache der Christen, als *causa veritatis* einführt und ihn damit als „den gerechtesten und ehrenhaftesten aller Fälle erscheinen" läßt. Dabei wird nicht der Gedanke als solcher, sondern das Redeziel in den Blick genommen: Es geht um die Aufwertung des Redegegenstandes, die wiederum dazu beitragen soll, das Wohlwollen der Leser zu gewinnen. Wenn der Vf. formuliert, „Ziel ist einzig der Lesergewinn" (61), degradiert er den Wahrheitsanspruch des Christentums zum bloßen Mittel. Es wird der Eindruck erweckt, es handele sich bei der Aussage in erster Linie um einen Topos der Redelehre und nicht um einen auf fester Überzeugung beruhenden Gedanken Tertullians. Ähnliches läßt sich in bezug auf die knappe Darstellung des Aufbaus des Proöms (62f) sagen. Auch hier wird ein Unterschied zwischen inhaltlicher und struktureller Ebene gemacht, wobei die rhetorische Zielsetzung den Vorrang zu haben scheint. Inhaltlich – so E. – zielte die Beweisführung des Proöms auf eine Kritik an der Existenz der Christenprozesse schlechthin. Die Veränderung dieser rechtlichen bzw. rechtspolitischen Verhältnisse bezeichnet der Vf. selbst als „fundamentales Anliegen der gesamten Apologie" (62, Anm. 102). Dazu paßt es aber m. E. nicht, wenn der Vf. noch im selben Abschnitt die juristische Kritik an den Prozessen der rhetorischen Intention unterordnet: „in Wirklichkeit zielt sie [die Kritik] aber auf die Diskreditierung des Prozeßgegners" (63).

Am Ziel der Untersuchung gemessen, muß die rhetorisch-argumentative Analyse allerdings als gelungen bezeichnet werden. Sind die Argumentationsstrukturen bzw. die sogenannten Topoi der Redelehre im einzelnen schon von anderen Forschern herausgearbeitet worden, so gewinnen sie hier durch die ausführliche und durch theoretische Lehraussagen untermauerte Analyse an Anschaulichkeit und Tiefe. Das gilt besonders für die Anwendung der Statuslehre im Hauptteil der Rede (108–177), für die Topoi zur Erregung von *indignatio* im Proöm (63ff) und in der *peroratio* (221ff), für das durchgängig verwendete Mittel der *amplificatio* ebenso wie für die Kontrastbildung (*comparatio*) als ihre Unterart (47ff; 63ff; 227).

Zudem gelangt der Vf. zu *neuen Ergebnissen*. Hier ist vor allem die Lösung des Problems der proömialen *captatio benevolentiae* zu nennen (48, Anm. 45; 57ff; 72, Anm. 123).

Am Fehlen jeglichen Versuches, die Sympathie der statthalterlichen Richter zu gewinnen, war zuletzt noch Keresztes gescheitert[2]. Tertullian – so Keresztes – verzichte nicht nur auf die Erlangung des Wohlwollens der Richter, sondern er setze an ihre Stelle die Kritik an den ungerechten Verfahrensformen und sogar die Invektive gegen die Christenverfolger – ein Argument für Keresztes, der Rede den forensischen Charakter überhaupt abzusprechen. Der Vf. der vorliegenden Untersuchung beschreibt nun die Konstellation von Gegner, Verteidiger und Richter in dem fiktiven Prozeß ganz neu (54–57). Er sieht in den statthalterlichen Richtern die Gegenpartei bzw. Ankläger der Christen und in den als neutral vorausgesetzten Lesern die eigentlichen Richter in der Streitsache der Christen. Unter dieser Voraussetzung erklärt der Vf. gerade die offene Kritik an den römischen Statthaltern als Mittel, die Sympathie der Richter zu gewinnen. Tertullian verwende diesen Topos aus der proömialen Inventionslehre, um den Unwillen (*indignatio*) der Leser, d. h. der Richter, gegen die Christenverfolger, die Prozeßgegner, zu wecken und sie somit für die Sache der Christen einzunehmen.

Die eigentliche Leistung E.s besteht darin, die enge Verbindung bzw. *Einheit von Form, Zielsetzung und Adressatenschaft* der Schrift Tertullians aufgezeigt zu haben. Für E. handelt es sich bei Tertullians Apologeticum um eine fiktive Verteidigungsrede. Die Tatsache, daß in den historischen Prozessen den Christen gar keine Verteidigungsmöglichkeit gegeben war (22), veranlaßt den Vf. nicht zu der Annahme, die Form der Gerichtsrede sei bloß eine geschickt gewählte Einkleidung der Apologie. Gerade im Hinblick auf das Verwehren jeglicher Verteidigung vor Gericht verfolgt der Apologet seiner Meinung nach ein konkretes juristisches Ziel: Er will, daß die rechtliche Behandlung der Christen sich ändert, ja, daß die Prozesse gegen Christen überhaupt ein Ende finden (59, Anm. 82; 61; 62, Anm. 102; 77; 79, Anm. 145; 86; 102, Anm. 69; 256f). Grundlage dieser These bildet die „rechtskritische" Intention, die E.s Interpretation der Rede auf weiten Strecken zutage treten läßt (50ff; 83, 98ff; 103; 174f; 177; 253ff). Mit seiner These stellt sich der Vf. in Gegensatz zu der in der Forschung weitverbreiteten Meinung, Tertullian ziele geradezu auf die Verurteilung der Christen und damit mittelbar – in Anbetracht der missionarischen Wirkung der Martyrien – auf die Bekehrung der Heiden ab. Demgegenüber hat m. E. der Vf. das juristische Anliegen der Rede, die Abschaffung der Prozesse, einleuchtend begründet. Der spätere Brief Tertullians an den Statthalter Scapula könnte als zusätzliches Indiz für die praktische Zielsetzung der Rede herangezogen werden. In ihm spricht der Apologet die Warnung vor weiteren Christenprozessen aus. In der Rechtskritik besteht allerdings nur *eines* der von Tertullian angestrebten Ziele. In diesem Punkt muß man dem Vf. eine methodische Schwäche vorwerfen: Erst am Ende der Untersuchung (247; 256, Anm. 217) stellt er heraus, daß auch andere Intentionen der Schrift berücksichtigt werden müssen: die apologetische, missionarische und nicht zuletzt die konsolatorisch-protreptische in bezug auf die Christen selbst. Zwischen dem Hauptteil der Abhandlung und den Schlußfolgerungen (246ff) tut sich daher ein gedanklicher Bruch auf, der beim Leser Verwirrung stiftet und der Untersuchung im ganzen schadet.

Eine ähnliche Unstimmigkeit läßt sich auch in der eng mit der Intention verbundenen Frage nach den Adressaten der Schrift feststellen. E. unterscheidet zunächst zwischen den „Formaladressaten" (57), den römischen Statthaltern, die als Richter in den Christenprozessen fungieren (den *praesides* [apol. 2, 13] bzw. *Romani imperii antistites* [apol. 2, 1]), und den „eigentlichen" Adressaten (103). Er weitet die Adressatenschaft aus von den direkten Adressaten zum großen Kreis des „gebildeten römischen Lesepublikums" (48, Anm. 43; 54; 57, Anm. 76; 77f; 176). Den sozusagen neutralen gebildeten Leser wolle Tertullian in seinem „Rechtsempfinden" ansprechen und für die Sache der Christen gewinnen (86). Zu den eigentlichen Adressaten gehört für E. auch der Kaiser (103; 107; 167, Anm. 218; 172f; 176). Darin folgt er mit Recht Keresztes (1966, 132). Gegenübergestellt wird der gebildete Leser im allgemeinen (176 spricht E. von den „Aristokraten") dem „Pöbel" (48, Anm. 43; 176) und den richterlichen Statthaltern, die die Christenprozesse vorantreiben. Im zusammenfassenden Schlußkap. vertritt der Vf. demgegenüber eine etwas andere Sicht der Dinge. Ausgehend von den beiden großen Gruppen, die in der bisherigen Forschung als Adressaten genannt wurden, den „Christen" und den „Heiden", erfolgt hier eine Einengung auf die Gruppen der „rechtlich Verantwortlichen" (255). Der Vf. differenziert zwischen den Provinzstatthaltern bzw. Richtern als den eigentlichen Prozeßverantwortlichen, den Beratern des Kaisers (*consilium principis* und dem Kaiser selbst. Überraschenderweise weist der Vf. also hier den Statthaltern als besonderer Zielgruppe unter den „überzeugungsbereiten Lesern" (257) eine Rolle zu, die der vorausgegangenen Abwertung als „Formaladressaten" im Grunde widerspricht. E. scheint abschließend den historischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Wirkungsvolle Rechtskritik muß an die Adresse des Kaisers gerichtet werden, insofern er letztlich verantwortlich für die auf kaiserlichen Erlassen beruhenden Verfahrensrichtlinien ist, und an solche Adressaten, die politischen Einfluß auf ihn ausüben können. Dazu gehören, wie E. glaubhaft macht, neben dem *consilium principis* vor allem die Provinzstatthalter.

Die Schwäche der Abhandlung offenbart sich im Schlußteil, der sich mit der sowohl inhaltlich als auch formal schwierigen *peroratio* der Rede befaßt. Während der Vf. das Problem der Form und die damit verbundene Frage der Einheit der Gattung überzeugend löst (178–182; 214ff) – danach hat Tertullian im Einklang mit der Theorie der Gerichtsrede für die fünf Schlußkap. die Form des Exkurses gewählt –, enttäuscht seine Behandlung des Inhalts des Epilogs (194–214), den er als „Tertullians Auseinandersetzung mit der Philosophie" (194) bestimmt. Vor dem Hintergrund der griechischen Apologetik versucht der Vf., das Verhältnis Tertullians zur Philosophie zu beschreiben und zu bewerten. Bei den griechischen Apologeten unterscheidet der Vf. zwischen der Haltung der Annäherung an die Philosophie, die er von Justin Martyr und Athenagoras vertreten sieht (199–201), und der Philosophiefeindlichkeit eines Theophilos und Tatian. Schon das Urteil, Justin gebe sich „gegenüber der griechischen Philosophie eher aufgeschlossen" (199), kann man

[2] Keresztes, 1966, 128; vgl. auch Heinze, 297; Swift, L. J.: Forensic rhetoric in Tertullian's „Apologeticum". Latomus 27, 1968, 865.

nicht widerspruchslos hinnehmen. Wenn auch bei Justin von einem „Gegensatz" nie die Rede ist, so tritt doch der Unterschied zwischen christlichem und stoischem Logosbegriff deutlich zutage. Der Vf. konstatiert nur das „Bemühen um Einvernehmen" (201) auf der einen und die Polemik auf der anderen Seite, er erkennt nicht, daß sowohl die missionarische als auch die polemische Zielsetzung der Apologeten im Umgang mit der Philosophie aus der einen christlichen Überzeugung entspringen, daß alle Wahrheit von Gott stammt und für seinen Dienst nutzbar gemacht werden muß.

Im ganzen hätte den Vf., was das Verhältnis von Christentum und heidnisch antiker Kultur angeht, die Kenntnisnahme der Arbeit Gnilkas[3] vor manchem Fehlurteil bewahrt bzw. ihn zu einem tieferen Verständnis der verschiedenen apologetischen Ansätze geführt.

So vermißt man z. B. bei E. eine Systematisierung „unterschiedlicher Erklärungen" der Apologeten für den Anteil, den die Philosophie an der christlichen Wahrheit hat (203). Diese liefert Gnilka (Chrêsis I, 13–16). Zum einen führen die Kirchenväter die wahrheitshaltigen Elemente, die außerhalb des Christentums zu finden sind, auf die natürliche Offenbarung Gottes zurück, die auch vor der Menschwerdung Christi eine, wenn auch nur partielle, Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht hat. Das ist die theologische Begründung. Die zweite Begründung ist historischer Art und beruht auf dem Gedanken, daß die Weisheit der heidnischen Philosophen aus den zeitlich früheren Schriften des AT abgeleitet sei. Die zweite Erklärung, der sog. „Altersbeweis", ist auch in Tertullians Apologeticum greifbar (apol. 19; 45, 3; 47). Der terminus technicus fällt zwar bei E. (216, Anm. 123), allerdings in der eingeschränkten Bedeutung „Berufung auf das Alte = Gute". Zudem vermißt man den Hinweis auf einschlägige Literatur, zuletzt Droge, A. J., Tübingen 1989, und Pilhofer, P., Tübingen 1990.

Für E. steht Tertullian in der Nachfolge des Tatian und Theophilus. Tertullians Haltung zur Philosophie sei bestimmt von klarer Abgrenzung und Polemik. Auf der anderen Seite zeige die „Analyse aller einschlägigen Textstellen" aus dem Gesamtwerk, daß Tertullian „von philosophischem Gedankengut (besonders dem der Stoa) zumindest beeinflußt gewesen" sei (213). Aus diesem Widerspruch zwischen philosophiefeindlichen Aussagen und tatsächlichem Umgang mit philosophischem Gedankengut resultiert für den Vf. die Frage nach dem Grund für die „übersteigerte Polemik" (213). Sie läßt sich nach Meinung E.s nur aus der Wirkabsicht der Verteidigungsrede heraus erklären. In der „schroffen Ablehnung des letzten Einwandes der Gegner, das Christentum sei eine Art Philosophie", sei „ein taktisches Vorgehen des Apologeten" (213) zu erkennen.

Dieses Verfahren E.s ist meiner Ansicht nach aufs schärfste abzulehnen. Die Prämisse seiner These, die angebliche Beeinflussung Tertullians durch die Philosophie, wird durch keinerlei Beispiele belegt. Der Verweis auf die neuere Forschung genügt nicht. Den Vf. selbst hätte die souveräne Handhabung rhetorischer Techniken durch Tertullian, die er in seiner Arbeit überzeugend vorführt, zu der Einsicht führen können, daß Tertullian auch philosophisches Gedankengut überlegen zu nutzen versteht. Indem der Vf. Tertullians Polemik gegen die Philosophie als bloße Taktik bewertet und seine Intention auf die „forensische Wirkabsicht" reduziert, spricht er indirekt den Angriffen gegen die Philosophen einen inhaltlichen Wert, dem Apologeten selbst eine echte Überzeugung ab (vgl. besonders 213, Anm. 119; 222: „Daher ist sogar die These erlaubt, daß Tertullians Ausfälle an die Adresse der Philosophie ganz im Dienst der affektiven Wirkung des Redeschlusses stehen.").

Die oben skizzierte Gefahr einer einseitig formalen Interpretation findet hier ihre Bestätigung. Aber auch auf die rhetorische Analyse als ganze fällt ein anderes Licht. Wenn es auch der Vf. versäumt, das Werk Tertullians explizit in den geistesgeschichtlichen Prozeß der „Auseinandersetzung" des Christentums mit der antiken Kultur einzuordnen, so muß man das Urteil, das er über Tertullians Verhältnis zur Philosophie trifft, wohl auch auf seinen Umgang mit der antiken Rhetorik übertragen. Es überrascht daher nicht, wenn im folgenden die Interpretation des Schlußteils des Apologeticum mit dem Titel „Der Einfluß der Rhetorik" (214) überschrieben ist. Daß diese Bewertung im Widerspruch zu der von ihm selbst gelieferten rhetorischen Analyse steht, ist dem Vf. leider nicht bewußt geworden. Im Schlußteil wird deutlich, daß der Interpretation E.s ein festes Fundament fehlt. Ohne Einsicht in das Verfahren der Kirchenväter kehrt der Vf. die wahren Verhältnisse um. Denn der Apologet stellt nicht Inhalte, wie die Darstellung der christlichen Lehre und die Polemik gegen die Philosophie, in den Dienst der Rhetorik, sondern gebraucht, aus der Überzeugung heraus, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, die Techniken der antiken Redelehre zur Verteidigung des Christentums.

E. leistet mit der Klärung des juristischen Aspekts des Apologeticum einen wichtigen Beitrag zur Tertullian-Forschung. Seine Analyse der von Tertullian angewandten Argumentationstechniken vermag aufs ganze gesehen zu überzeugen. Der Wert der Untersuchung wird allerdings dadurch gemindert, daß der Vf. es versäumt, die Nutzung antiker Redetechniken durch Tertullian als ein herausragendes Beispiel für den Umgang der Christen mit der antiken Kultur zu begreifen. Mangelnde Einsicht in das Verfahren des Apologeten ist Ursache sowohl für die Tendenz zur Überbewertung des Formalen als auch für Fehlurteile und irreführende Deutungen besonders des Schlußteils der Rede.

Münster Maria Becker

[3] Gnilka, Ch.: Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs". Basel / Stuttgart 1984. Jetzt auch: ders.: Chrêsis II. Kultur und Conversion. Basel 1993.

New Cambridge Medieval History. Volume II c.700–c.900, hg. v. Rosamond McKitterick – Cambridge: Cambridge University Press 1995. XXXI, 1082 S., Ln $ 95,00 ISBN: 0-521-36292-X

Dies ist der erste erschienene Bd einer neuen Gesamtdarstellung des Mittelalters, welche die alte *Cambridge Medieval History* (= *CMH*) ersetzen soll, deren erster Bd 1911 erschien. Es sind sieben Bde vorgesehen, wobei Bd IV in zwei geteilt werden soll; insgesamt sollen es also acht werden. Als Buch werden sie alle, so ist zu vermuten, das Gewicht der Bde der alten *CMH* erreichen. Volume II hat jedenfalls das Format und Gewicht eines Ziegelsteins. Einschüchternd lang ist die Reihe z. T. illustrer, z. T. zumindest dem Rez. unbekannter Vf.: ich habe 27 Vf. gezählt. Bei so vielen Schreibern mußte der Umfang ihrer Beiträge eher kurz gehalten werden, wollte man nicht die Maße eines einzelnen Buches sprengen.

Die für die Gestaltung des Bdes verantwortliche angesehene Cambridger Spezialistin für Frühmittelalter, R. McKitterick, hat die darzustellende Materie in vier Teile gegliedert: *Teil I*: „*Political development*" (3–380), *Teil II*: „*Government and institutions*" (383–559), *Teil III*: „*Church and society*" (563–678), *Teil IV*: „*Culture and intellectual development*" (681–848). Wie man sieht, sind die Teile nicht gleich stark: derjenige über die Kirche ist von allen der schmalste. Das byzantinische Reich ist in der Darstellung nur soweit vertreten, als es Italien (T. S. Brown) und die Beziehungen zum Westen (M. McCormick) betrifft. Für die Leser dieser Zeitschrift ist v. a. Teil III und einzelnes von Teil IV von Belang: Th. F. X. Noble behandelt das Papsttum im 8. und 9. Jh. (563–586); R. E. Reynolds schreibt über „*The organisation, law and liturgy of the western church, 700–900*" (587–621) mit einer nützlichen Übersicht über die Kirchenprovinzen und Suffraganbistümer (592–596); M. de Jong (die kurzfristig für J. Semmler eingesprungen ist) sichtet das karolingische Mönchtum: „*Carolingian monasticism: the power of prayer*" (622–653); J. M. H. Smith, „*Religion and lay society*" (654–678); D. Ganz befaßt sich mit „*Theology and the organisation of thought*" (758–785). Der Bd enthält ferner 20 Landkarten, außer einer hervorragenden Farbabb. der „Cathedra Petri" in St. Peter in Rom (heute als Thron Karls des Kahlen gedeutet) 36 einfarbige Fotos (für den kunsthistorischen Aufsatz von L. Nees, 808–844), 12 genealogische Tafeln im Anhang und ein umfangreiches, wenngleich nicht fehlerfreies Quellen- und Literaturverzeichnis (867–1039), das nach den einzelnen Kap.n geordnet ist. Ein „*Index of manuscripts*" und ein „*General index*" schließen den Bd ab.

Diese erste Frucht der *NCMH* zeigt gegenüber der bisherigen *CMH* nicht nur inhaltlich den beträchtlichen Erkenntnisfortschritt seit Beginn unseres Jh.s, sondern auch eine erfreuliche Aufgeschlossenheit für nichtenglische Fachleute und deren Sicht der Dinge. Wurden in früheren Jahrzehnten, wie die Hg.in offen zugibt, Historiker wegen ihrer Nationalität nicht zur Mitarbeit eingeladen, so ist das nun anders: die *NCMH* will eine Bestandsaufnahme der internationalen Forschung bieten. Das ist in Bd II auch zum großen Teil gelungen, wenngleich die hohe Zahl der Mitarbeiter zu einer Zersplitterung des Stoffes führt, die verwirrt und Zusammenhänge zerreißt. Mancher mag sich auch fragen, für wen diese neue, umfangreiche Mittelaltergeschichte bestimmt ist. Das Vorwort zu Bd II gibt darüber keine Auskunft. Da das neue Werk sich aber eng an die alte *CMH* anschließt, darf man erwähnen, an welche Leser die damaligen Hg. dachten. Bd I (1911) nennt den „*general reader*", den „*student*", der eine Zusammenfassung sicherer Fakten sucht, schließlich solle das Werk ein „*book of reference*" sein. Die erste Lesergruppe ist heute wohl fast ausgestorben. Bleibt das Ziel, für Studenten eine Orientierungshilfe und für alle ein Nachschlagewerk zu sein. Wenn das beabsichtigt war, hätte man sich jedoch mehr vom Modell der *CMH* lösen sollen, als es geschehen ist. So halte ich die Form der Zitationen – als Fußnote der Familienname des Vf.s mit Jahreszahl in Klammern, z. B. Freeman (1985): Genaueres muß man sich in der Bibliographie des jeweiligen Kap.s suchen – nicht für besonders praktisch. Besser wäre es gewesen, das System der im Erscheinen begriffenen *Oxford History of the Christian Church* zu übernehmen:

im Text als Fußnoten wenige, aber genaue Zitate, meistens Quellen; im Anhang eine kommentierte Auswahlbibliographie. Didaktisch ist eine solche Lösung vorzuziehen, wenn man, wie hier, keinen ausführlichen Anmerkungsapparat haben will.

Rom Pius Engelbert

Blaumeiser, Hubertus: **Martin Luthers Kreuzestheologie.** Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521). – Paderborn: Bonifatius 1995. 576 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 60), kart. DM 98,00 ISBN: 3–87088–809–1

Hubertus Blaumeister stellt seine Untersuchung der *theologia crucis* Martin Luthers,wie sie in dessen *Operationes in Psalmos* zum Ausdruck kommt, in den Rahmen der Frage nach dem Gottesverhältnis unserer Zeit, das er ganz negativ als Gottlosigkeit kennzeichnet. Ohne Namen zu nennen, führt er den Verdacht an, den „besonders streitbare Denker" (11) hegen, der von Luther betonte Gegensatz zwischen Gott und Mensch und die Reduktion des Menschen auf Gott sei mitschuldig an der Umkehrung dieser Gewichtung im modernen Atheismus. Der Vf. ist der Auffassung, daß Luthers *theologia crucis* einen geeigneten Gegenstand abgibt, um diesen Vorwurf gegen Luther zu prüfen. Denn in ihr hat Luther, wie es seit Walther von Loewenich gesehen wird, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dialektisch behandelt, indem er Gott nur unter dem Gegenteil sich dem Menschen offenbaren sah, weshalb ihm Theologie und Weltweisheit als Gegensatz auseinandertreten mußten. Mit der Bemerkung von Loewenichs, das sei kein dialektisches Spiel mit absoluten Gegensätzen, sondern Ausdruck des Angesprochenseins durch Gott, verbindet B. die These seiner Arbeit, daß nämlich Luthers Theologie nicht nur ein strenges Entweder-oder, sondern auch ein Sowohl-als auch kenne, ein Sachverhalt, der das Gespräch zwischen Protestantismus und Katholizismus erleichtere.

B. behandelt die *Kreuzestheologie* Luthers nicht historisch in ihrer Entwicklung und im Hinblick auf ihre Funktion in der Entfaltung der Theologie Luthers insgesamt, sondern durch eine Interpretation eines besonders geeignet erscheinenden Textes, nämlich der zweiten Psalmenvorlesung, der *Operationes in Psalmos* aus den Jahren 1519 bis 1521. Dieser Text wird als Luthers erste größere reformatorische Schrift betrachtet, die den exegetischen Grund legte für die in dieser Zeit entstandenen eigentlichen Reformationsschriften. Für Luther sind die Psalmen nur christologisch zu verstehen, so daß mit ihrer Hilfe das Kreuz Christi und das Kreuz der Christen sich verschränken lassen.

Die Arbeit gliedert sich in *drei Teile*, von denen der erste dem *Forschungsüberblick* und der *Analyse von vier Zentralstellen* sowie der *Bedeutungsanalyse verwandter Leitbegriffe* dient.

Der *zweite Teil* entfaltet die in den *Operationes* vorfindliche *Kreuzestheologie in vier Kap.n*, deren *erstes* das *Kreuz als Weg Gottes mit dem Menschen* bestimmt, deren *zweites* in umgekehrter Perspektive das *Menschsein unter dem Kreuz* beschreibt, deren *drittes* die mit der Kreuzestheologie gegebene *Christologie* darstellt, während schließlich das *vierte Kap.* die *Konsequenzen für das Verständnis von Theologie* aufzeigt.

Im *dritten Teil* geht es B. um die Behebung von Mißverständnissen und um die Behandlung offener Fragen mit und an Luther.

Die *Analyse der Zentralstellen* zeigt von Anfang an, daß die *theologia crucis* ein kritischer Begriff ist. An dem Ort nämlich, wo der Terminus zum einzigen Mal vorkommt, richtet er sich gegen einen Typ von Theologie, der glaubt, in eigenmächtiger und müßiger Weise spekulative Erkenntnisse zu erlangen, als ob der Mensch dazu in der Lage wäre und nicht vielmehr Grund hätte, über seine Unfähigkeit und Verkehrtheit betrübt zu sein. B. deutet die Kreuzestheologie weniger als eine Art von Theologie, als vielmehr die Lebensweise des Angefochtenseins durch Leiden und Sündenerkenntnis, die eine spekulative Theologie als illusorisch und irreführend erscheinen läßt, weil sie auf bloßer Neugierde beruht und die wahre Natur des Menschen, seine Sündhaftigkeit, mißachtet. Spekulative Theologie ist angesichts der Bedrohtheit des Menschen vermessen und unverantwortlich. Sie ist nicht nur falsch, sondern auch gefährlich, weil sie das Gericht Gottes nicht ernst nimmt und dem Menschen trügerische Sicherheit gibt. Dementgegen nimmt die Kreuzestheologie affektiv-existentiell das Doppelwerk Christi in *opus alienum* und *opus proprium*, in Gericht und Gnade, in Gesetz und Evangelium ernst. B. sieht die Zielrichtung von Luthers Kreuzestheologie in einer neuen Existenzweise, dem „Versetztwerden in Gott" (96), und erkennt darin den Schlüssel zu ihrer Interpretation. Allerdings kann sich der Leser des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß B. dabei die Akzentsetzung der Stelle, auf die er sich bezieht, umkehrt. Luther hatte in Auslegung von Ps. 9,8 der Aussage des Psalms entsprechend formuliert: *Semper itaque sedet [dominus], quia semper est peccatum, quod in nobis iudicet, ut nobis destructis ipse perseveret, et transferamur nos in illum, et non ille in nos*, und betont, der Herr bleibe im Gericht bestehen, während die Menschen durch das Gericht vernichtet werden. Der Nachsatz erläutert dies durch die Bemerkung, dies bedeute ein Versetztwerden des Menschen in Gott und nicht umgekehrt. Die Zielrichtung der Aussage aber ist die alleinige Beständigkeit Gottes, vor dem der Mensch untergeht und in dem er aufgeht, weniger dieses Ergehen des Menschen selbst. Der Schlüssel zu Luthers Kreuzestheologie dürfte somit weniger das Versetztwerden des Menschen in Gott sein, wie B. annimmt, als vielmehr die richtende und rettende Macht Gottes.

Das Diktum Luthers in der zweiten Psalmenvorlesung: *CRUX sola est nostra theologia* wendet sich gegen das scholastische und mystische Vertrauen auf die Verdienstlichkeit menschlicher Werke und den spekulativen Umgang mit der Theologie. Diese kann nur eine Sache des Lebens und Sterbens, der Existenz sein, nicht aber der Erkenntnis, der bloßen Lektüre, der Spekulation. Deshalb ist die Theologie nur sinnvoll, wenn sie affektiv ist, wenn sie vom Affekt des falschen Selbstvertrauens und der Selbstliebe zum Affekt des Glaubens und der Gottesliebe führt. B. stellt heraus, daß die Kreuzestheologie nicht nur formale Kritik der Theologie ist, sondern vielmehr inhaltliche Kritik an verkehrtem Gottesverhältnis.

Das Verständnis der Heiligen Schrift gründet sich nicht auf menschliches Erkenntnisbemühen, sondern auf die affektive Annahme des Kreuzes Christi, das Luther die wirkliche Theologie nennt: *Crux Christi unica est eruditio verborum dei, theologia sincerissima.* Die wahre Theologie ist durch das Kreuz Christi bestimmte Schriftauslegung.

Wie schon die Deutung der Auslegung Luthers von Ps. 9,8 gezeigt hat, legt B. großen Wert darauf, daß das Ziel der Kreuzestheologie durch die Vernichtung des sündigen Menschen hindurch seine Vergöttlichung ist. Er betont immer wieder, daß die Negativität des Kreuzes in die Positivität der Vergöttlichung führe. Diese Akzentsetzung ist für Luther allerdings fraglich, wie gerade die Stelle zu Ps. 9,8 ausweist. Die Wertung, die B. vornimmt, geschieht im Rahmen seiner anthropologischen Perspektive, die vorrangig das Sein und Ergehen des Menschen im Blick hat. So ist er der Auffassung, daß Luther mit dem Kreuz Christi selten das Kreuz Jesu meine, sondern meist unser Kreuz, das uns von Christus auferlegt wird. Dabei scheint er zu vernachlässigen, daß es für Luther immer das Leiden Christi selbst ist, das den Menschen in die Krise bringt und aus der Krise herausführt, nicht das Leiden des Menschen. Das Kreuz Christi ist das Kreuz für die Menschen, das ihnen die Tiefe ihrer Verkehrtheit und die Größe der Gnade vor Augen bringt. Die anthropologische Perspektive B.s hebt das Gefälle der Theologie Luthers auf und ebnet es ein. Das gilt auch für die Zielvorstellung der Vergöttlichung, die zu sehr vom Menschen her gedacht ist.

Das Motiv der Verborgenheit Gottes, das mit der Kreuzestheologie verbunden ist, da das Kreuz Christi dazu führt, Gott unter dem Gegenteil wahrzunehmen, also sein Erretten unter dem Verdammen, die Rechtfertigung unter dem Gericht, die Erhöhung durch die Erniedrigung, hält B. nicht für zentral. Zentral hingegen sei Gottes Doppelwerk am Menschen, sein Handeln in Gericht und Rechtfertigung. Das ist jedoch nur der inhaltliche Aspekt, dem der eher formale der Verborgenheit unter dem Gegenteil entspricht. Deshalb ist die von B. aufgestellte Alternative nicht sehr glücklich.

Den Ausgangspunkt der Kreuzestheologie Luthers sieht B. in der Situation des Menschen vor Gott, in seiner Sündhaftigkeit. In dieser Situation begegnet dem Menschen Gott und vollzieht an ihm das Doppelwerk von Gericht und Gnade. Es ist aber zu fragen, ob nicht gerade der Ausdruck *theologia crucis* anzeigt, daß sie nicht vom Menschen und seiner Sünde ausgeht, sondern vom Kreuz Christi, das dem Menschen erst seine Sündhaftigkeit vor Augen treten läßt. Bevor der Mensch mit dem Kreuz Christi konfrontiert wurde, konnte er einer trügerischen Selbstsicherheit vertrauen, die ihn, je mehr sie ihn zu erheben scheint, desto stärker der Erniedrigung preisgibt. Das Kreuz Christi hingegen stürzt den Menschen von seinem schwankenden Thron, reißt ihn mit in den Tod und läßt ihn mit Christus auferstehen. Der Ansatz einer Kreuzestheologie ist deshalb weniger anthropologisch als christologisch.

Im *ersten Kap.* seiner systematischen Auslegung der *Operationes* läßt B. jedoch, seiner Perspektive entsprechend, auf den Ausgangspunkt in der Verkehrtheit des menschlichen Herzens, die den Menschen vor die Entscheidung zwischen Gott und Satan stelle, die Antwort Gottes in Gericht und Rechtfertigung folgen. Setzt aber nicht die Erkenntnis der Sündhaftigkeit und die Notwendigkeit der Entscheidung die Anrede durch Gott im Wort vom Kreuz voraus? Macht nicht das Kreuz erst den Menschen zum Sünder, indem es ihm die Todesverhaftetheit seiner Existenz klarmacht? Ist das Kreuz insofern nicht zuerst Anrede und selbst Grund der Frage, auf die es dann antwortet?

B. kennzeichnet die *theologia crucis* als „eine in existentiellen Kategorien entfaltete Soteriologie", die vom „Gesetz der Gegensätzlichkeit" geprägt ist (174). Da der Mensch die Schöpfung verkehrt hat und er in einen Selbstwiderspruch geraten ist, heilt Gott den Menschen, indem er dem Widerspruch widerspricht und sich unter seinem Gegensatz, in Verborgenheit offenbart. Der Gegensatz von Gottes *opus alienum* und *opus proprium*, Verdammnis und Rettung, Gericht und Rechtfertigung ist nur aus der Sicht des verkehrten Menschen ein Widerspruch. Dies bedeutet, so führt B. aus, daß nicht Gott in sich widersprüchlich ist, sondern daß der Gegensatz seinen Grund im Selbstwiderspruch des Menschen hat und dazu dient, ihn daraus zu befreien. Den Gegensatz mit B. zu einem rein subjektiven, allein der menschlichen Wahrnehmung zuzuschreibenden zu erklären, geht aber wohl doch etwas zu weit. Dann wäre nämlich Gottes Handeln durch eine Korrektur des menschlichen Verstehens zu fassen, während es sich doch dem menschlichen Erkenntniszugriff entzieht. Nur Gott selbst kann seine Verborgenheit zur Offenbarung werden lassen. B. weist selbst später darauf hin, daß Luther an einer objektiven Widersprüchlichkeit Gottes festhält, die dem Menschen einen Zugriff auf Gott verwehrt.

Obwohl B. anerkennt, daß der Mensch für Luther im Verhältnis zu Gott keinen freien Willen hat und in reiner Passivität verharren muß, legt er doch großen Wert darauf, daß der Mensch das Heilswerk Gottes mitvollzieht. Dieser Mitvollzug aber, so muß man wohl klarstellen, ist kein Werk des Menschen aus sich heraus, sondern Folge der Befähigung durch die Gnade. Die Appelle, die B. als Indiz für seine Deutung ansieht, beziehen sich nicht auf das Verhältnis zu Gott, sondern auf das daraus entspringende Verhältnis zur Welt und ihren Irrtümern, die es abzuwehren und gegen die es zu kämpfen gilt. Dies ist von einem Mitwirken des Menschen mit Gott zu unterscheiden, das Luther ausschließt. In der Deutung B.s macht sich wieder seine spezifisch anthropologische Perspektive bemerkbar.

Diese anthropologische Perspektive bringt B. auch dazu, das Motiv der Vergöttlichung des Menschen als Zielvorstellung der Kreuzestheologie zu betonen. Damit schließt er sich der finnischen Lutherforschung an, die mit T. Mannermaa, S. Peura, R. Saarinen bei Luther eine mit der ostkirchlichen Theologie verwandte mystische Tradition wirksam sieht. Für B. bestätigen die *Operationes* die These T. Mannermaas vom Zusammenhang von Rechtfertigung und Vergöttlichung. Diese Akzentsetzung ist jedoch, wie schon oben bemerkt, fraglich, weil es Luther in der Kreuzestheologie mehr um die Rückführung des Menschen zu Gott als um die Seinsteilhabe des Menschen an Gott geht. Der Terminus der Vergöttlichung bringt eine Akzentverschiebung mit sich, die die Zielrichtung der Kreuzestheologie modifiziert.

Als Kehrseite der Vergöttlichung beschreibt B. die Vernichtung des sündigen Menschen im Gericht Gottes. Die Rechtfertigung ist dementsprechend für Luther eine Schöpfung aus dem Nichts. Das Ganze kennzeichnet B. als Prozeß der Personwerdung des Menschen, dem durch die Vernichtung hindurch in der Einheit mit Christus sein Personsein neu verliehen wird. Mit der finnischen Lutherforschung betrachtet B. die Rechtfertigung als eine Wesensveränderung des Menschen, als eine Seinserneuerung, die ihn gottförmig mache. Luthers Unterscheidung des alten vom neuen Menschen, des fleischlichen und geistigen Menschen meine zwei verschiedene Seinsweisen, nicht nur verschiedene Relationen. B. wendet sich ausdrücklich gegen das Verständnis der Rechtfertigung als bloßer Zurechnung der Gerechtigkeit. Damit hat B. in seiner Deutung Luthers den Schritt zur Ontologie vollzogen, die er glaubt bei ihm finden zu können. Hinter der anthropologischen Perspektive seiner Interpretation kommt das ontologische Interesse zum Vorschein.

B. bemüht sich, die dem ontischen Verständnis des Rechtfertigung entgegenstehende Formel Luthers vom Gerechtfertigten als *simul iustus et peccator*, so zu interpretieren, daß sie aus katholischer Sicht akzeptabel erscheine, nämlich im Sinne eines Teils-Teils und einer fortschreitenden Vollendung. Dies bewerkstelligt er dadurch, daß er einräumt, der Mensch sei als Geist ganz gerecht und als Fleisch ganz Sünder, aber da der Mensch zugleich geistig und fleischlich ist, sei er teilweise gerecht und teilweise Sünder. B. versucht so nachzuweisen, daß Luther die Rechtfertigung nicht als einen bloß forensischen Prozeß mit nur imputativem Resultat verstanden habe, sondern durchaus als seinsverändernd. Die relational-forensische Deutung der Formel Luthers gehe zusammen mit einer seinsmäßigen, ontologischen Deutung.

Abgesehen von der Frage nach der exegetischen Richtigkeit der Interpretation Luthers durch B. stellt sich die Frage, ob sein anthropologisch-ontologischer Ansatz dem Anliegen von Luthers Kreuzestheologie gerecht wird. Denn diese hat doch vor allem einen kritischen Impetus, sie zielt auf die Kritik an der Selbstvergötzung des Menschen ab und stellt ihn vor Gottes Gericht. Dieses Gericht zeigt, daß der Mensch weder durch Anthropologie noch durch Ontologie zu Gott Zugang erhalten kann, weil diese menschlichen Erschließungsweisen auf Gott angewandt durch die Verkehrtheit der menschlichen Natur spekulativ werden und nur irren können. Da das Gericht durch das Kreuz Christi geschieht, ist hingegen die Kreuzestheologie primär christologisch. Für B. ist aber auch die Christologie Luthers ontologisch fundiert. Denn „ontologische Zwei-Naturen-Lehre und soteriologisch-existentielles Verständnis der Rechtfertigung greifen bei Luther aufs innigste ineinander" (359). Wirklich? Versteht nicht vielmehr Luther die Zwei-Naturen-Lehre ebenso soteriologisch-existentiell und nicht in einem ontologischen Sinn, der in der Theologie für ihn nichts zu suchen hat? Gerade was B. in seinem sechsten Kap. über die neue Konzeption von Theologie bei Luther ausführt, hätte ihn doch davon abhalten müssen, die Kreuzestheologie wieder zu ontologisieren. Statt sich der rationalen Spekulation zu bedienen muß sich die Theologie auf Erfahrung beziehen und affektiv, existentiell, praktisch sein. In der Theologie des Kreuzes geht es nicht um Theologie, sondern um das Kreuz. Die *theologia gloriae* hingegen verfolgt ihren eigenen Ruhm im Bemühen, auf spekulativem oder mystischem Wege aus eigener Kraft Gott zu erkennen, ihn zum Gegenstand zu machen. Ist die Theologie der Meinung, sich der Philosophie zur Erkenntnis Gottes bedienen zu können, verkennt sie die Kompetenzen der Vernunft und faßt sich selbst als Spekulation auf. Es geht in der Theologie nicht um intellektuelle Einsicht, sondern um affektives Sich-ergreifen-lassen vom Wirken Gottes. Gegensatz zur Kreuzestheologie ist nicht die Philosophie als solche, sondern nur deren Mißbrauch durch eine Theologie des Selbstruhmes. Anthropologie und Ontologie sind Teile der Philosophie und können deshalb für Luther nicht theologisch relevant sein.

Nicht nur das letzte Kap. des Buches, sondern die ganze Untersuchung steht unter den Bedingungen „katholischer Sensibilität", wie es B. selbst nennt (479, 498, 514), die seine konstruktive Deutung der Kreuzestheologie Luthers bestimmt. Luthers Entweder-oder wird von B. einem Sowohl-als auch angenähert. Der von Luther ausgeschlossene Gegensatz wird in der Interpretation B.s wieder einbezogen, indem er bei Luther einerseits den Gegensatz konstatiert, andererseits das Ausgeschlossene doch noch integriert findet. Damit ist für B. „der Bruch zwischen Luther und der katholischen Tradition der Sache nach keineswegs so tief, wie es auf den ersten Blick scheinen mag" (491). Das Reden von Gegensätzen erscheint so nur als eine „dualistisch gefärbte, dialektische Sprachform" (496). B. vermißt bei Luther die Unterscheidung zwischen einer seelsorgerlich bestimmten Redeweise und der dogmatischen Darstellung und ignoriert dabei die spezifische Gestalt der Theologie bei Luther, die er vorher beschrieben hat. Für Luther kann es in der Theologie keinen Unterschied geben zwischen pastoralem und dogmatischem Aspekt, denn Dogmen haben für ihn nur als seelsorgerliche Lehre einen Sinn.

B. ist bemüht, „das katholische *et-et* und das lutherische *aut-aut* nicht einfach Alternativen bleiben" zu lassen (504), also dem katholischen Sowohl-als auch die Priorität auch beim Verständnis Luthers zu geben. Dies wirkt sich so aus, daß er bei Luther neben einer Hermeneutik des Gegensatzes und des Paradoxes eine Hermeneutik der Identifikation, der Entsprechung, der Analogie ausmachen zu können glaubt, die sich auf den Aspekt der Gottähnlichkeit des neuen Menschen, seiner Teilhabe an Gott, seiner Vergöttlichung gründet. Deshalb stellt er in Luthers Kreuzestheologie ein „bemerkenswertes Nebeneinander von Kontradiktorik und Analogie" (513) fest, das mit dem *aut-aut* ein *et-et* verbindet. Obwohl B. erkennt, daß diese „Analogie" nicht vom menschlichen Verstehen zur Offenbarung aufsteigt, sondern umgekehrt das Verstehen durch die Offenbarung bestimmt wird, faßt er sie doch wieder als metaphysisch auf, indem er der Kreuzestheologie eine neue Ontologie unterstellt, die sich aus der Offenbarung ableitet. Diese neue Ontologie sei bei Luther zwar angelegt, aber nicht entfaltet. Er nimmt dabei an, daß Luthers Verständnis von Offenbarung eine „Weltsicht" einschließt, die ontologisch faßbar wäre. Dem scheint die alte Verwechslung von Offenbarung mit der Mitteilung von Erkenntnissen zugrunde zu liegen, die ja Luther gerade überwunden hat, indem er die Theologie nicht als Erkenntnisverfahren, sondern als Bekenntnis, nicht als intellektuell, sondern als affektiv bestimmt hat. Deshalb ist der Begriff einer „theologischen Ontologie"(523), die bei Luther implizit vorhanden sein soll, in sich widersprüchlich. B. möchte durch seine Lutherinterpretation einem Dialog zwischen Theologie und Philosophie den Weg ebnen, weil er der Meinung ist, daß auch für Luther Glaubenswirklichkeit und Weltwirklichkeit ontologisch identisch seien, insofern die Offenbarung keine „Sonderwelt" (519, 521, 527, 547) erschließe. Die Differenz zwischen Glauben und Wissen, die Luthers Theologie initiiert, wird aber so eingeebnet.

Die Kreuzestheologie Luthers verliert durch die Interpretation B.s ihre Anstößigkeit für den (damaligen wie heutigen) Katholizismus, indem sie in das katholische Verfahren des Sowohl-als auch eingebunden und dies sogar als ihre Implikation dargestellt wird. Wenn B. damit schon der Intention Luthers nicht gerecht wurde, so scheint er doch auch nicht den Implikationen seiner Theologie gerecht zu werden.

Rottenburg Reinhold Rieger

Mühlen, Karl-Heinz zur: **Reformatorisches Profil.** Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. v. Johannes Brosseder / Athina Lexutt unter Mitarbeit von Wibke Janssen / Volkmar Ortmann / Jochen Remy. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 408 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-525-58162-9

Die aus Anlaß des 60. Geburtstages des Bonner Kirchenhistorikers Karl-Heinz zur Mühlen in diesem Bd versammelten Abhandlungen stammen aus der Zeit zwischen 1973 und 1992 und beziehen sich alle auf die Theologie Martin Luthers.

Sie sind in *fünf Kap.n* geordnet, deren *erstes* Beiträge zum *Verhältnis Luthers zu Augustin und zur spätmittelalterlichen Theologie* enthält, während die Aufsätze des *zweiten Kap.s* einzelne *Aspekte der Theologie Luthers* betrachten. Das *dritte Kap.* bringt zwei Beiträge zu *Luthers Stellung gegenüber dem radikalen Flügel der Reformation*, und das *vierte Kap.* zwei Beiträge zu den *Religionsgesprächen von 1540/41*. Das *fünfte Kap.* schließlich enthält Abhandlungen, die Fragen der *Wirkung der Reformation im Blick auf die Neuzeit* thematisieren.

Der *erste Beitrag* des Bdes beschäftigt sich mit der *Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum"* in der Theologie Luthers. Vf. arbeitet heraus, wie Luther von der ursprünglichen Übereinstimmung mit Augustin in der Auffassung von der Notwendigkeit des Glaubens für das Sakrament zur Entdeckung der „Heilsbedeutung der Externität des Wortes" (24) im sakramentalen Zeichen für den angefochtenen Glauben kommt. Dadurch habe er einem spiritualistischen Mißverständnis der Sakramentskritik zu wehren versucht und klargestellt, daß das äußere Wort keine Einschränkung der Freiheit des Geistes ist, sondern im Gegenteil seine Ermöglichung und Bewahrung gegenüber einer Spiritualität, die nicht mehr zwischen dem Geist Gottes und dem eigenen Geist unterscheiden kann. Obwohl der Glaube für das Sakrament notwendig ist, hat er doch nur eine rezeptive, keine konstitutive Funktion, die allein dem äußeren geschichtlichen Wortereignis zukommt. Vf. kann deutlich machen, wie

das neue Wortverständnis Luthers, „das an der geschichtlichen Wirksamkeit des verkündigten Wortes orientiert ist" (36), sein Sakramentsverständnis bestimmt. Mit der Betonung der Objektivität des Wortes habe Luther einem spiritualistischen Subjektivismus Grenzen gesetzt, ohne jedoch zum mittelalterlichen Sakramentsrealismus zurückzukehren. Objektivität und Subjektivität sind im Verhältnis von Wort und Glaube verschränkt. Der erste Beitrag des Bdes zeigt damit Wesentliches eines lutherisch geprägten reformatorischen Profils auf.

Der *zweite Beitrag* ist *Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus*, wie sie in der 25. These der „Heidelberger Disputation" von 1518 zum Ausdruck kommt, gewidmet. Dort geht es Luther darum, das Verständnis einer Gerechtigkeit allein aus Glauben von dem an Aristoteles orientierten scholastischen Verständnis der Gerechtigkeit durch Leistung abzugrenzen. Die Benutzung aristotelischer ontologischer Kategorien zur Interpretation der Gerechtigkeit vor Gott führt zu einer Überfremdung der theologischen Gnadenlehre und Anthropologie. Luthers Kritik an der scholastischen Theologie äußert sich in einer *theologia crucis*, die den Menschen von sich selbst weg und allein auf den sich hingebenden Gott verweist. Luther geht mit seiner Aristoteleskritik über die Ablehnung einzelner Lehren hinaus und wendet sie ins Grundsätzliche. Darin kommt auch eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zum Ausdruck.

Die *nächsten beiden Beiträge* des Vf.s befassen sich mit *Luthers Beziehungen zur Mystik*. Luther habe die areopagitische Mystik abgelehnt, die romanische teilweise begrüßt und die deutsche im ganzen bejaht. Luther begreift die Externität des Heils mit Hilfe mystischer Vorstellungen radikaler als die aristotelisch-scholastische Theologie. Seine Lehre von der Rechtfertigung des Sünders speist sich aus Motiven der Mystik, etwa bei Tauler, der den Menschen erst im Herausgehen aus sich selbst für die Rechtfertigung offen sieht.

Die Auslegung des Magnificat von 1521 zeigt, daß Luther mit der deutschen Mystik die Frömmigkeit als eine geistliche Erfahrung versteht, aber diese Erfahrung durch die Offenbarung des verborgenen Gottes fundiert sieht.

Einen Aspekt der Theorie der geistlichen Erfahrung, nämlich die Affektenlehre im Spätmittelalter und der Reformationszeit betrachtet zur Mühlen im nächsten Beitrag. Für Luther ist der Affekt „der anthropologische Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens" (110), vor allem das mit dem Glauben verbundene Vertrauen. Nicht nur intellektuell, auch und besonders affektiv muß zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden werden. Durch den Bezug auf die Affekte ist die Theologie erfahrungsbezogen, aber sie stammt nicht aus der Erfahrung, weil „sie sich gegen die Erfahrung unter dem Gesetz der Verkündigung des Evangeliums verdankt" (117).

Der *letzte Beitrag des ersten Kap.s* widmet sich der *Gotteslehre Luthers* auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie. Während die mittelalterliche Gotteslehre von der geschichtlichen Situation des Menschen absieht, setzt Luther ein bei der heillosen Situation des Menschen vor Gott. Luthers Gotteslehre ist nicht metaphysisch interessiert, sondern existentiell und geschichtstheologisch.

Der Beitrag über Luthers Gotteslehre bildet den Übergang zum *zweiten Kap.*, das Abhandlungen zu Luthers Theologie insbesondere versammelt. Zuerst wird Luthers Kritik der Vernunft betrachtet, wie sie sich im mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext darstellt. In der Diskussion um das, was die Neuzeit ausmacht und vom Mittelalter unterscheidet, ist die Frage nach der Wirkung der reformatorischen Theologie unausweichlich. Während Herbert Marcuse der Reformation eine wesentlich Rolle bei der Ausbildung des neuzeitlichen Bewußtseins zubilligt, wenn auch für einen verinnerlichten idealistischen Freiheitsbegriff, kann Hans Blumenberg der Reformation keine positive Bedeutung für die Neuzeit zuerkennen. Bei der Beantwortung dieser Frage ist Luthers Haltung gegenüber der Vernunft aufschlußreich. Luther fragt weniger nach dem erkenntnistheoretischen Verständnis der Vernunft als vielmehr nach ihrem soteriologischen Status und übt infolgedessen Kritik an der positiven Einschätzung der Möglichkeiten der praktischen Vernunft in der Gnadenlehre. Die Beschränkung der Vernunft auf weltliche Belange führt zu ihrer Befreiung von dem Druck soteriologischer Begründung und legitimiert sie zur Gestaltung der irdischen Möglichkeiten. Insofern ist die Säkularisierung der Vernunft nicht als Gegensatz zur reformatorischen Theologie, sondern gerade als ihre legitime Folge zu verstehen.

Dies macht Vf. auch deutlich in einer Untersuchung des Begriffes „ratio" bei Luther: „Die soteriologisch entlastete *ratio* wird schließlich von Luther ... als konstruktive Fähigkeit des Menschen zur Weltverantwortung interpretiert" (156). Luther übt deshalb Kritik an einer Vermischung von Theologie und Moralphilosophie, durch die der Vernunft eine Funktion in den Gnadenlehre zugebilligt würde. Hieraus ergibt sich ein Motiv für die Unterscheidung von Theologie und Philosophie.

Mit Bezug auf die Freiheitsschrift Luthers von 1520 untersucht Vf. die theologische Grundunterscheidung zwischen „innerem und äußerem Menschen". Mit dem innerlichen Menschen meint Luther das geistliche Sein, mit dem äußerlichen Menschen das leibliche, fleischliche Sein des Menschen, nicht anthropologische Aspekte. Dabei geht es ihm wie Paulus um die Frage, ob der Mensch sich durch das Fleisch, die Sünde, oder durch den Geist, durch den Maßstab Gottes bestimmen läßt. Der innerliche Mensch ist nicht ein Resultat von Verinnerlichung, sondern gerade umgekehrt von Veräußerlichung, indem der Mensch außerhalb seiner selbst tritt und sich vom außerhalb seiner selbst stehenden Sein Gottes bestimmen läßt. Die Person geht nicht in ihren Werken auf, das Innere ist nicht mit dem eigenen Äußeren identisch, es gewinnt vielmehr seine Freiheit von dem her, was ihm schlechthin äußerlich ist, von Gott her.

An der Schrift *„De servo arbitrio"* wird dies noch einmal deutlich. Freiheit kommt dem Menschen nicht aus ihm selbst zu, denn nur wenn der Mensch auf alle Eigenmächtigkeit verzichtet und an der Freiheit Gottes außerhalb seiner selbst teilhat, ist er wirklich frei.

Den *dritten Teil* des Bdes machen zwei Untersuchungen zu *Luthers Verhältnis zum radikalen Flügel der Reformation* aus. Dieses wird an seiner *Tauflehre und seiner Stellung zu den Täufern* deutlich. Im Unterschied zu Müntzer ist für Luther der die Schrift auslegende Geist durch die Schrift selbst vermittelt. Die innere Geisterfahrung gründet sich nach Luther nicht auf das innere Wort Gottes im Seelengrund, sondern auf das in der Schrift vermittelte äußere Wort, das uns von außen erfaßt. So ist die Taufe nicht nur ein äußeres Zeichen, sondern auch als äußere innerlich verbunden mit dem sie begründenden Wort Gottes.

Im *vierten Teil* antwortet Vf. auf die Frage, ob die Einigung über den *Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541* eine verpaßte Chance zur Wiederannäherung der getrennten Religionsparteien war. Er macht sich das ablehnende Urteil Luthers zu eigen, der im Regensburger Rechtfertigungsartikel trotz dem Bemühen, das reformatorische Anliegen aufzunehmen, die aristotelisch geprägte Ontologie wirksam sieht, für die der Mensch sich in sittlichem Handeln realisiert, was mit der Auffassung von der Externität der Gnade unvereinbar ist. Die sich im Regensburger Religionsgespräch ausdrückende vortridentinische katholische Reformtheologie führt in eine Aporie, die sie nicht tragfähig werden ließ.

In diesem Zusammenhang ist auch der Bericht über die vom Vf. geleitete Edition der Akten und Berichte der Religionsgespräche von Hagenau und Worms 1540/41 von Interesse.

Im *fünften Teil* sind Beiträge zum *Verhältnis von Reformation und Neuzeit* versammelt. Vf. verteidigt Luthers Freiheitsverständnis gegen den von Max Scheler und Herbert Marcuse erhobenen Vorwurf, Freiheit bedeute für ihn nur ein Rückzug in die reine Innerlichkeit, und macht deutlich, daß für Luther die Freiheit dem Menschen einerseits durch Partizipation an der Freiheit Gottes zukommt, die so den Menschen innerlich frei macht, daß aber andererseits diese innerlich geschenkte Freiheit nicht auf den Bereich der Innerlichkeit beschränkt ist, sondern durchaus im Äußeren wirkt.

Luthers Freiheitsverständnis bildete eine Komponente der Aufklärung in Deutschland, insbesondere mit der Ablehnung der Autorität christlicher Tradition und der Einsetzung des Gewissens als Urteilsinstanz in der Bindung an das Wort Gottes. Während die Gewissensfreiheit von Luther gegen irdische Autoritäten in Anspruch genommen wurde, ist er noch nicht zu einem Toleranzprinzip vorgedrungen. Für die Aufklärung wesentlich war jedoch Luthers soteriologische Entlastung der Vernunft und die Legitimation ihrer säkularen Funktion.

Der Bd findet seinen Abschluß in Beiträgen zur Aufklärung in Nordamerika auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation und zu Friedrich Gogartens an Luther orientierten Kritik der neuzeitlichen Vernunft.

Die hier versammelten Studien Vf.s führen immer wieder zu wesentlichen Gesichtspunkten der Theologie Luthers und zeigen, daß ersterer diese vor allem von zwei Seiten aus betrachtet, nämlich einerseits vom mittelalterlichen Hintergrund her, den Luther, obwohl er aus ihm Motive übernimmt, doch hinter sich läßt, andererseits von der Frage nach der Funktion der Reformation für die Neuzeit her, wie sie vor allem durch Herbert Marcuse und Hans Blumenberg gestellt ist. Die Theologie Luthers wird auf diese Weise in die Geschichte vor ihr und nach ihr eingebettet und mit ihrem Hintergund und ihrer Nachwirkung in Beziehung gesetzt.

Rottenburg Reinhold Rieger

Audisio, Gabriel: **Die Waldenser.** Die Geschichte einer religiösen Bewegung. Aus dem Französischen von Elisabeth Hirschberger. München: C. H. Beck 1996. 281 S., 8 Abb., geb. DM 58,00 ISBN: 3-406-41077-4

Vom 16. Jh. an „sind Waldenser und Protestanten wenn nicht absolut konträre, so zumindest sich gegenseitig ausschließende Bezeichnungen" (12); die „Teilnahme an der Reformation bedeutete also den Untergang der Armen von Lyon" (235). So lautet die These, die Gabriel Audisio in einem zwischen Empathie und Kopfschütteln gehaltenen Ton, gelegentlich auch etwas redundant, vorträgt. Wie begründet er sie?

Zunächst zeichnet er die Geschichte der Bewegung der Armen von Lyon nach, die sich selbst nie als *„Waldenser"* bezeichnet hätten, weswegen man diesen Namen auch besser nicht verwenden solle (17); nur aus verlegerischen Gründen habe ihn der Vf. in den Titel seines Buches gesetzt. Was seine Darstellung besonders charakterisiert, ist der starke Akzent, den er dem Verständnis und der Praxis des „Amtes" bei den Armen von Lyon verleiht. Sie hätten – entsprechend den Vorstellungen Waldes' – zunächst den Priestern der spätmittelalterlichen Kirche Gehorsam geleistet und auch an der Eucharistie teilgenommen, soweit man sie ihnen gewährte. Waldes selbst habe Laienprediger bleiben wollen; die Armen von Lyon seien wegen ihrer effektiven Predigt gegen Katharer und Albigen, vielleicht, nicht ohne einen gewissen Zynismus (42), von der römischen Kirche gern gesehen worden. Schließlich hätten sich die Kleriker jedoch veranlaßt gesehen, ihr Monopol zu verteidigen und die „Brüder" in den Untergrund abzudrängen. Dies habe eine ohnehin vorhandene donatistische Tendenz verstärkt: „Der Priester, der in seinem

Leben nicht Christus und den Aposteln nachfolgt, verliert seine priesterliche Amtsgewalt. Im Gegensatz hierzu empfängt derjenige, der ein apostolisches Leben in absoluter Armut führt, und sei er auch Laie, von Gott die sakramentale Gewalt" (67, vgl. 169). Immer wieder betont A., daß auch Frauen zur Predigt, ja zur Konsekration zugelassen waren (25, 71, 137) – ein anachronistischer Zug, der sich nicht habe durchsetzen können (137). Auch bei den Armen von Lyon habe es eine ausgeprägte Hierarchie gegeben. Die predigenden Brüder seien als „gute Menschen" verstanden worden, die unter ständiger Lebensgefahr Hunderte, ja Tausende von Kilometern zurücklegten, um den Glaubensgeschwistern in der Diaspora das Evangelium zu predigen, die Beichte zu hören, Bußen aufzuerlegen und Vergebung zuzusprechen. In der Tat entsteht auf diese Weise ein farbiges Bild einer Gruppe von Menschen, die man nach mittelalterlichen Maßstäben nicht anders denn als „Heilige" (vgl. 71) bezeichnen würde, zumal sie übrigens – ähnlich den Angehörigen von Orden – Armut, Keuschheit und Gehorsam gelobten. Damit ergeben sich die „beiden sichersten Identifikationskriterien" der Bewegung: „Ein Armer von Lyon ist jemand, der die Prediger bei sich aufnimmt und / oder bei ihnen beichtet" (151). Die Prediger wie ihre Gastgeber lebten unaufhörlich in der Gefahr, entdeckt zu werden; die Verfolgung habe „niemals aufgehört, sie wurde nur unterbrochen" (107). So „blieb ihnen nur Gott, auf den allein sie sich bezogen" (52). Sie seien sich wohl nicht darüber im klaren gewesen, daß sie durch ihre Einstellung und Lebensart „an der Untergrabung der mittelalterlichen Gesellschaft und Kirche" arbeiteten, die sich daher mit allen Mitteln wehren mußte (76). Wie konnten die „Armen von Lyon" in dieser Situation jahrhundertelang überleben? Sie mußten Kompromisse eingehen. A. führt diese Kompromisse – und hier wird seine Darstellung am lebendigsten – anhand von Testamenten und Heiratsverträgen vor, die sich in der Provence erhalten haben. Aus ihnen ergibt sich nämlich, daß die Armen zwar gegen ihre Prinzipien den verlangten Eid schworen, aber im Blick auf die Bestellung von Totenmessen deutlich zurückhaltend waren. Der soziale Impetus habe sich wenigsten symbolisch durchgehalten. Die Inquisitionsprotokolle zeigten zudem, daß das Vaterunser eine signifikant wichtigere Rolle bei ihnen spielte als das Ave Maria. Möglicherweise, urteilt A., hätten sie durch ihre Kompromisse das ihnen Wesentliche gerettet (vgl. 125, 134).

Wie erklärt es sich nun, daß die Armen von Lyon, inzwischen zu einer gut vernetzten internationalen Bewegung in der gesamten europäischen Diaspora angewachsen, nach ersten Kontakten sich alsbald der schweizerischen Reformation anschlossen? Die Reformatoren, die sie kennenlernten, also insbesondere Bucer und Oecolampad sowie später Farel, hatten doch teilweise dezidiert andere theologische Ansichten, als es der Tradition der Armen von Lyon entsprach! Sie legten innerhalb der Bibel andere Akzente als diese, waren nicht biblizistisch eingestellt, polemisierten gegen den „freien Willen" und gegen die „guten Werke", sie verwarfen im Gegensatz zu den „Brüdern" die Siebenzahl der Sakramente und die Transsubstantiationslehre (vgl. 200, 206–209). Insbesondere im Blick auf die Prädestination vertraten sie „das Gegenteil der religiösen Konzeption der Armen von Lyon" (209)!

Einerseits, urteilt A., sei die Zeit einer Armutsbewegung einfach abgelaufen gewesen: „Die Botschaft kam nicht mehr an" (270). Andererseits hätten ihre geistlichen Führer im Übertritt zur Reformation eine „Lösung mit Zukunft" gesehen, ohne sich dessen bewußt zu sein, was sie damit aufgaben. Schließlich aber hatte auch die bestimmende Haltung insbesondere von Farel auf der entscheidenden Synode von Chanforan 1532 eine wichtige Rolle gespielt. Damals habe man eine Übersetzung der Bibel aus den Ursprachen ins Französische beschlossen, die durch eine Kollekte von 800 Goldtalern unter den Armen finanziert worden sei – ein nach A. viel zu hoher Betrag: haben sie sich dabei „obendrein noch betrügen lassen?" (220). Sie seien von den Schweizer Reformatoren vermutlich auch instrumentalisiert und als protestantische Speerspitze in einem katholischen Umfeld mißbraucht worden (vgl. 221). Wie dem im einzelnen auch gewesen sein mag: „Das Waldensertum erlischt. Was die Lehre betrifft, so geschah dies 1532 in Chanforan, was die Alltagspraxis betrifft, gegen 1560" (269), was A. unter anderem durch das Vordringen alttestamentlicher Vornamen in dem von ihm untersuchten Gebiet belegt. Die spätmittelalterliche Ketzerbewegung „wurde von der Reformation verführt – in der ganzen Bedeutung dieses Wortes –, ja sie wurde von ihr bezaubert. Sie stürzte sich hinein ... und ertrank" (233f). Die weitere Entwicklung der waldensischen Kirche, die zwar einen falschen Namen trug, aber tatsächlich zur Kirche geworden war, schildert A. nur noch als „*Epilog*" (235–261); für die Gegenwart bleibt eine halbe Seite (261). Fazit: Die katholische Kirche hat die Armen von Lyon verfolgt, die Protestanten haben sie gleichsam „geschluckt": Weder die eine noch die andere Seite war in der Lage, „den Armen von Lyon eine eigene Identität zuzuerkennen" (234). A. schlußfolgert, man solle den Armen von Lyon wenigstens dadurch Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß man sie – im Gegensatz zur Waldenserkirche Italiens – nicht länger als „Waldenser" bezeichne.

Nun kann man zweifellos die mittelalterlichen Waldenser nicht mit den heutigen Trägern dieses Namens gleichsetzen. Diese Erkenntnis ist nicht neu; sie wird von A. nur radikalisiert vorgetragen. Vorgearbeitet hat ihm unter anderem besonders A. Molnar mit seiner Darstellung des vorreformatorischen Waldensertums. Ist der von den heutigen Waldensern empfundene und auch artikulierte Erbanspruch nun tatsächlich illegitim? A. bemüht sich – und dies ist zweifellos sein Verdienst –, die Armen von Lyon als eine eigene Bewegung zu würdigen, die weder in das katholische noch in das protestantische Raster paßt. Trotzdem kommt er natürlich nicht umhin, auch die Gemeinsamkeiten mit der späteren Reformation zu nennen: Da ist einmal, um mit den eher peripheren Dingen zu beginnen, die Ablehnung des Heiligenkults und der Marienverehrung sowie die Polemik gegen die Fegfeuerlehre. Schon bei den Armen von Lyon wurde die Opferproblematik der Eucharistiefeier diskutiert und ihr Verständnis als „Gedächtnisfeier" erwogen (vgl. 70). Wichtiger ist die starke Betonung des Laien-Elements; auch die hierarchisch geordneten Dienste wurden als Laienaktivitäten verstanden. Die „Macht des gesprochenen Wortes" (75), zu der dann das „hohe Ansehen des Schriftlichen" (179) hinzukam, läßt an die späteren reformatorischen Grunderfahrungen denken. Wenn die Prediger der Armen schließlich unter dem Eindruck der Reformation aus dem Untergrund auftauchten, so setzte sich damit etwas durch, was ja durchaus im Sinne von Waldes gewesen war, sich aufgrund der herrschenden Machtverhältnisse nur als undurchführbar erwiesen hatte. Der Hauptgesichtspunkt dürfte jedoch darin bestehen, daß – trotz unterschiedlicher Perspektiven im einzelnen – sowohl von ihnen wie auch von den Reformatoren die Heilige Schrift als oberste geistliche Autorität angesehen wurde. Sie stellte die wirkliche Alternative zum römischen Autoritätsanspruch dar. Merkwürdigerweise übergeht A. bei der Zusammenstellung der Identitätsmerkmale der Bewegung zwischen dem 12. und dem 16. Jh. (268) ausgerechnet die besondere Stellung der Bibel! Man wird also doch wohl auch einige sachliche Gesichtspunkte namhaft machen können, die erklärbar machen, wieso die Bewegung der Armen von Lyon zu Beginn des 16. Jh.s nicht in den Schoß der spätmittelalterlichen Kirche zurückgefallen ist, sondern sich der Reformation anschloß.

A. zitiert sehr viel aus den Quellen, ohne diese jedoch konkret verifizierbar anzugeben; sie sind nur im Rahmen der Bibliographie aufgelistet. Einige Quellen werden von ihm favorisiert, so die Inquisitionshandbücher von Bernard Gui (Anfang des 14. Jh.s) und Nicolas Eymerich (1376), das Verhör von Pierre Griot (1532) sowie der Bericht von Morel und Masson über ihre Mission zu Bucer und Oecolampad von 1530. Dieses Quellenmaterial liegt gedruckt vor; bei seiner Wiedergabe wird nicht immer ersichtlich, ob es sich um die Quelle selbst oder den Kommentar des Herausgebers handelt (vgl. 204: Vinay).

Der eigentliche Beitrag A.s besteht in seiner Auswertung der von ihm untersuchten juristischen Dokumente aus der Provence. Da die konkreten Quellenangaben fehlen, kann sich der Leser jedoch kein kritisches Urteil bilden. Dazu sieht er sich allerdings herausgefordert angesichts von Nachlässigkeiten und Fehlern, die in anderen Zusammenhängen begegnen: So wird (198) von der „Exkommunikationsbulle" gegen Luther gesprochen, während es sich doch um die Exkommunikations-Androhungsbulle handelte; S. 215 spricht Audisio von Galaterbriefen (Plural!). Die Confessio Augustana wird zu einem Bekenntnis der „Reformierten" (225), wie denn auch Gustav Adolf als König des „reformierten Schweden" (248) zu stehen kommt. Manche sprachlichen Unstimmigkeiten und Fehler mögen auf das Lektorat oder die Übersetzung zurückgehen („Hirtenbriefe des Paulus", 214; „Prepositus" statt „Praepositus", 31; „Schaar" statt „Schar", 52, „sähen" statt „säen", 209; „opfern der" statt „opfernder", 220; „Pianessa" statt „Pianezza", 251; schließlich „1556" statt „1526", 201). Manches ist aber auch einfach nachlässig oder unsachgemäß formuliert: „Jesus Christus und Gott haben gesprochen" (262); die zweite Hälfte des 13. Jh.s war „das goldene Zeitalter der südfranzösischen Inquistition" (44). Zwischen die historischen Beobachtungen werden gelegentlich psychologische Erwägungen eingeschoben, die den Leser / die Leserin offenbar auf ein freundlich-nachsichtiges Verstehen des Vorgebrachten einstimmen sollen (vgl. 45, 73, 109, 125, 134, 175, 203, 263, 272). Der Vf. verbreitet eine gewinnende Atmosphäre. Aber der Rezensent bleibt kritisch; er klappt dieses mit viel Empathie geschriebene und zugleich dezidiert urteilende Buch mit dem Gefühl zu, belehrt und doch nicht wirklich aufgeklärt worden zu sein. Mit den Worten eines Autors, der fast ein Zeitgenosse der ersten Waldenser geworden wäre, befindet er am Ende: sic – et non!

Marburg Hans-Martin Barth

Gerlach, Rolf-Edgar: **Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder.** – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 350 S. (Monographien und Studienbücher), kart. DM 39,80 ISBN: 3–417–29386–3

Einem in der (evangelischen) Kirchengeschichtsschreibung eher am Rande behandelten Gebiet widmet sich die Arbeit über Carl Friedrich Wilhelm Brockhaus (1822–1899).

Dessen *Darstellung*, samt einem *Ausblick auf „wichtige Brüder neben Brockhaus"*, bildet das Haupt- und Kernstück des Buches (29–166, *Abschnitt*

4). In einleuchtender Weise gehen dem zwei einführende Abschnitte voraus: „*Einleitung: Die irischen und englischen Anfänge der Brüderbewegung*", wo auf katholische Wurzeln hingewiesen wird (8–18, *Abschnitt 2*) und „*Die Anfänge der Brüderbewegung in Deutschland*" (19–28, *Abschnitt 3*. – Das Inhaltsverzeichnis verkürzt merkwürdigerweise hier und öfters, auch beim Quellenanhang [266–306 (313)] die Überschriften). Der Brockhaus-Darstellung folgen drei Abschnitte 5 bis 7 zu theologischen Schwerpunkten Brockhaus', seinen Beziehungen zu John Nelson Darby und zum Verhältnis zu anderen Denominationen (167–246).

Das erscheint sowohl von den Proportionen her wie auch sachlich angemessen: Im biographischen Teil immer wieder auftauchende Sachfragen waren dort nicht vertiefend darzustellen. Zugleich ergibt sich aus der Beschäftigung mit den Quellen aber erst so etwas wie ein Probleme-Kanon, den zu umreißen auch das Weglassen erfordert. Dieser Anforderung ist der Vf. gerecht geworden. Allzu viele ‚zunftgemäße' Vorarbeiten konnte er nicht konsultieren. Der *Forschungsbericht* (247–256, *Abschnitt 8*) ist mit bestimmt von der kritischen Abwehr des Begriffs „Sekte" für die Brüderbewegung (man müßte eigentlich von -bewegungen reden!), welchen Begriff Robert Stupperich noch 1955 verwendet. Ernst Eylenstein hat eine seriöse „ausführliche Monographie" (?) vorgelegt (leider ist gerade diese grundlegende Arbeit auf S. 322 fehlerhaft und unvollständig zitiert; es muß lauten: ZUG [!] [NF IX], 1928 [plus:], 275–312), mit wohltuender Wirkung auf den ersten von drei Bden einer Selbstdarstellung über die Brüderbewegung in Deutschland von Gerhard Jordy (254f; Jordy verfaßte auch den Art. „Versammlung, Christliche" im Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde Bd 3, 1994, 2086–89). Die 1983 in Marburg approbierte theologische Diss. von Ulrich Bister über die Brüderbewegung bis 1937 ist zwar oft verwendet, aber im Forschungsbericht mit einer dreizeiligen Erwähnung entschieden zu knapp gewürdigt (255/256).

Schließlich fragt G. nach dem „*Erbe Brockhaus' in den Brüdergemeinden heute*" (256–265, *Abschnitt 9*). Das gibt dem Vf. die Möglichkeit des Hinweises auf die der Geschichte auch zukommende kritische Funktion. Exklusivität, ideologisches Denken, selektive Übernahme von Traditionsstücken, ängstliche Kopierung von Einzelentscheidungen Brockhaus' bei Mißachtung seiner Grundentscheidung („Bereitschaft zum unbedingten Gehorsam der Schrift gegenüber", 263) und anderes mehr sind nicht mehr so leicht möglich, wenn gerade Brockhaus' Denken, Reden und Handeln auch in seinem legitimen Motiv als eine Antwort auf die Herausforderungen der ihn umgebenden konkreten (kirchlichen) Wirklichkeit authentisch offengelegt werden. – Daß die Brüderbewegung bis in die Gegenwart lebendig ist sei angemerkt. Schwierig sind – z. T. wegen ausdrücklicher Auskunftsabstinenz – exakte Zahlenangaben.

C. F. W. Brockhaus hat als Elementarschullehrer 1845 seine Bekehrung erlebt. Starker missionarischer Eifer trieb ihn; in Elberfeld im Wuppertale wirkte er alsbald in der „Evangelischen Gesellschaft für Deutschland" und der „Wuppertaler Traktatgesellschaft". Vereine wurden gegründet: „Elberfelder Erziehungsverein", „Evangelischer Brüderverein". Im letztgenannten wurde er 1851 hauptberuflich Schrift- und Geschäftsführer. Das war der Anfang der Loslösung von der Landeskirche, verstärkt durch seine Berührung mit J. N. Darby. Brockhaus' sich herausbildende Heiligungslehre ließ ihn schon 1852 auch vom „Evangelischen Brüderverein" den Abschied nehmen und allein den Ort geistlicher, nicht institutioneller Verbundenheit als Sammlung der Gläubigen akzeptieren. Mit größtem Einsatz (Reisen, literarische Tätigkeit, „Elberfelder Bibelübersetzung", Gesangbuch) wurde er zum Motor und Organisator der deutschen „Brüderbewegung".

Daß die Geschichte der Brüderbewegung auch eine Geschichte ihrer Spaltungen / Trennungen ist wird schon durch G.s Untersuchung dargetan (im 20. Jh. geht dieser Prozeß entschieden weiter; 311 R; 313f T und oft in der Darstellung selbst). Von der Fiktion der Einheit oder Einheitlichkeit gilt es ehrlicherweise sich zu verabschieden – der Quellenanhang ist ein einziger Gegenbeweis; man studiere nur das von 1904 stammende Dokument „O" (301–306) Georg von Viebahns (zu ihm selbst siehe Seite 162–166). Andererseits rückt das Buch auf im einzelnen überzeugende Weise Fehlurteile und falsche Vorwürfe zurecht, z. B. die Legende über Brockhaus' angebliche Lehre von der Sündlosigkeit, Reinheit und Vollkommenheit des Menschen (siehe dazu Seite 181), gar die Behauptung von einer für die Christen angenommenen Vollkommenheit, die die 5. Bitte des Vaterunser, „. . . vergib uns unsere Schuld . . .", überflüssig mache (178f, Anmerkung 583; auch 111, Anmerkung 359). Reiches Material, in einer Rez. nicht auszuschöpfen, bietet die Arbeit auf dem schwierigen Feld der Erforschung religiöser Mentalitäten von Laien unter theologisch-historischer Fragestellung. Es waren eben keine leichtfertigen Überlegungen und dann auch praktische Entscheidungen in Fragen der Sakramente, des Gottesdienstes, des Bibeltextes, des Verhältnisses zu Freikirchen und zur Landeskirche, zu überkommenem Liedgut und vielem anderem mehr. G. ist hier einer Fülle von Spuren nachgegangen und hat vielfach hochinteressante Ergebnisse präsentieren können (vgl. nur den hymnologischen Teil, 143–155; 147f zur Paul-Gerhardt-‚Umdichtung'; nach Fischer-Tümpel III. 1906 = 1964, Nr. 416: 1.3.12 wäre Gerhardts „Originaltext" zu zitieren; zu verbessern: „aus aller meiner Macht", nicht „Nacht"). Hätte der Vf. nicht versteckt seine „langjährige" Primärerfahrung mit der Brüderbewegung offengelegt (6, Anmerkung 5) – ich wäre in dieser Frage schwankend geblieben, gerade unter Berücksichtigung der mitunter nicht undeutlichen kritischen Position seinem Gegenstand gegenüber (135, Anmerkung 443; 170, Anmerkung 550; Abschnitt 9 passim). Schließlich kann das Thema der Freikirchenbildungen ja nicht ohne Berücksichtigung der massiven kirchlich-theologischen Defizite und Zumutungen im 19. Jh. angemessen berücksichtigt werden. Unter dem hehren Schein der Wahrheitssuche hat sich in Deutschland eben auch manche Frivolität und auch Arroganz gegenüber wissenschaftlichen Ansätzen außerhalb Deutschlands breitmachen können. Man vergleiche die knappen, aber aussagekräftigen Hinweise nur zu dem Kirchengeschichtler und Philologen von großer Bildung und Gelehrsamkeit, William Kelly, der umfangreiche biblische Werke veröffentlicht hat (130, Anmerkung 428).

Es tut (evangelischer) Kirchengeschichtsarbeit gut, auch diese stark ‚laientheologisch' geprägte Bewegung protestantisch-ökumenischer Christentumsgeschichte ins Bewußtsein gerückt zu bekommen. Der Vf. hat mit seiner Arbeit – die durchaus den Rang einer Diss. hat – unwegsames Gelände auch von Kleinliteratur etc. abschreiten müssen und kam bei der Quellenerschließung immer wieder an Grenzen: Die ‚Gefährlichkeit' ehrlicher historischer Nachfrage ist den ‚Brüdern' nicht mehr unbekannt; andere Quellen wie Teile des Briefwechsels Brockhaus, sind zugrunde gegangen (254 und 96, Anmerkung 293; Eylensteins Studie rückt damit in die Sparte der quellenerhaltenden Arbeiten ein) oder „verschollen" (255, Anmerkung 826). Um so begrüßenswerter ist der schon genannte Quellenanhang (leider ohne den natürlich themensprengenden „Offenen Brief" vom November 1990; 260). Er macht fernliegende Dokumente bequem erreichbar, legt ein breites Spektrum von Meinungen samt einem lebendigen Gespräch darüber offen und belohnt die Mühe des Sich-Eindenkens. – Ein großer Wunsch an den Vf. ist es, eine Datei der irgend noch erreichbaren Korrespondenz der wichtigen Gestalten der Brüderbewegung zu erarbeiten. Ob nicht schon dadurch der Separationsgedanke mannigfach in concreto falsifiziert würde?

Darstellungen zur Erweckungsbewegung und zum Neu-Pietismus können an der Arbeit G.s nicht mehr vorbei, zumal der Vf. konstatiert, daß „Brockhaus' Lehre von Christus vollständig in den Rahmen der Erweckunsbewegung paßt" (178). Das Buch wird in seiner die Kirchengeschichte des 19. Jh.s erheblich anregenden Bedeutung gewürdigt, indem sein Gegenstand und seine Fragestellungen nicht mehr übergangen werden.

Daß es sich der Ur-Urenkel Ulrich Brockhaus (im Register falsch „155" statt 156) nicht zur Ehre gereichen ließ, das Werk über seinen direkten Vorfahren in ‚dessen' Verlag (gegründet 1853) auch äußerlich ansprechend zu präsentieren, schmerzt. Nicht einmal ein Porträt ist beigegeben (2 Jahre vorher im Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde Bd 1, 308 stand es ja hauseigen zur Verfügung); die Titel- und Faksimile-Wiedergaben sind alles, nur nicht professionell (265; 307–310); die Klebebindung beantwortet lesende Benutzung des Buches mit Bruch; die Größe – besser: Kleine – der Drucktype zumal in den Anmerkungen ist unzumutbar. – Dabei sei ausdrücklich vermerkt, daß der Vf. der formalen Gestaltung – Abkürzungen, Quellen-/Literaturverzeichnis [ergänze Seite 315 Archive um Privatbibliothek K.-O. Stoffer], Personenregister / Autorenregister [eine sehr hilfreiche Trennung!], Ortsregister – einige Mühe zugewandt hat.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy. Ed. by R. Bruce Douglas and David Hollenbach. – Cambridge: University Press 1994. XV, 352 S. (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), geb. £ 40,00 ISBN: 0–521–44528–0

Seit einiger Zeit wird die amerikanische Kommunitarismus-Debatte auch in Deutschland wahrgenommen. Zunächst entstand dabei der Eindruck, als sei der Liberalismus als zentrales wirtschafts- und gesellschaftspolitisches Paradigma von einem eher konservativ anmutenden, weil wieder stärker an sozialer Gemeinschaft und „Werten" orientierten Schema abgelöst worden. Die vorliegende Sammlung von zwölf Aufsätzen – Ergebnis eines interdisziplinären Forschungsprojektes in den Jahren 1989/90 – erkennt in der liberalen Grundüberzeugung weiterhin den wichtigsten *Gesprächspartner des Katholizismus* in gesellschaftspolitischen und sozialethischen Fragen. Und tatsächlich kann kaum geleugnet werden, daß das Streben nach der Verwirklichung der Menschenrechte, daß Gewaltenteilung und Rechtsstaat, Ideen die sich als politisch wirksame zuerst in den emanzipatorischen Bestrebungen der englischen „Bill of Rights", der Verfassung der Vereinigten Staaten und der Französischen Revolution niederschlugen, nach wie vor uneingeschränkt Geltung beanspruchen können.

Amerika verdanke seine Existenz v. a. der liberalen Idee. Deren eigentlicher Gehalt sei jedoch in Verruf geraten, bzw. interpretationsbedürftig geworden, so schreibt der Mithg. R. B. Douglas in der Einleitung (1f). Statt die plurale Zersplitterung zu bejammern, sollte die unumgängliche kontroverse Verständigung über die Bedeutung und Deutung der „Bill of Rights" als Chance für die weltanschaulich

auseinanderdriftende nordamerikanische Gesellschaft, ja für die in der Krise befindlichen demokratischen Gesellschaften überhaupt, angesehen werden. Darüber hinaus konstatiert D. den zunehmenden Einfluß eines „catholic moment" (mit R. J. Neuhaus), das den Katholizismus als inzwischen ernstzunehmende Größe in der US-amerikanischen gesellschaftspolitischen Diskussion erscheinen lasse. Dieser Bedeutungsgewinn basiere sowohl auf der Lern- und Integrationsfähigkeit der beiden ursprünglich entgegengesetzten Weltanschauungen als auch auf deutlichen Wandlungen und Annäherungen der beiden Positionen in den letzten Jahrzehnten (9f). Eine solche Sicht auf die Sachlage führt konsequent zu D.s emphatischer Schlußfolgerung, die gleichzeitig die zentrale Intention des Sbdes formuliert: Gerade die visionären geistigen Ressourcen, die aufgrund der historischen Entwicklung in Liberalismus und Katholizismus zu vermuten seien, gäben Anlaß zur Hoffnung auf eine weitere kreative Entwicklung (Amerikas) und verdienten daher eine genauere Betrachtung (14).

In der ersten Unterabteilung *„Historical Conflicts and Developments"* bieten die Aufsätze von P. Steinfels, Ph. Gleason, und J. A. Komonchak eine Schilderung der weitgehend bekannten Entwicklung von Katholizismus und Liberalismus vom 18. bis in die Mitte des 20. Jh.s. Durchgängig wird hier ein langsames Sich-aufeinander-zu-Bewegen der beiden Positionen im 20. Jh. nach ursprünglicher Gegnerschaft infolge der Französischen Revolution und einer Konsolidierung der Feindschaft im 19. Jh. (Säkularisation, Verlust der kirchenstaatlichen Gebiete in Italien, Kulturkampf, Antiklerikalismus) konstatiert. Wohl typisch für eine US-amerikanische Arbeit ist die Unterscheidung zwischen „ecumenical" (allgemein emanzipatorischem) und „sectarian" (doktrinärem, d. h. vor allem antiklerikalem) Liberalismus, die auf den katholischen Historiker J. H. Hayes zurückgeht und die eine wohlwollende Beurteilung liberaler Grundüberzeugungen aus der Perspektive des Katholizismus ermöglicht (vgl. v. a. 45).

Zum Abschluß des ersten Hauptteils betrachtet R. B. Douglas den *„Liberalism after the good times"*. Die gegenwärtige soziale und ökonomische Krise der Industrienationen gerät dabei in seinen Augen zur Nagelprobe für die Anpassungsfähigkeit des Liberalismus. Dieser konnte zwar im wirtschaftlichen Aufschwung nach 1945 eine unerwartete Renaissance verbuchen; die mit dem „neoliberalen" Denken einhergehende Vernachlässigung der „konservativ" besetzten Bereiche Ehe und Familie und der von der (im ökonomischen Sinne) antiliberalen Arbeiterbewegung vertretenen Werte Solidarität und Wohlfahrt zeitigt jedoch heute unübersehbare und gefährliche Folgen (102), welche die liberale Gesellschaft selbst an ihre Wurzeln bedrohen. Wenn D. trotzdem von einer uneingeschränkten Vorherrschaft der liberalen Idee spricht (112), handelt es sich aber nur bedingt um einen Widerspruch: Er versteht die Kritik der Konservativen, Gewerkschaften und Kommunitarier als notwendige ideologieimmanente Auseinandersetzung, deren Ausgang nur die Anpassungsfähigkeit eines bisher hochflexiblen Systems erneut unter Beweis stellen (120) und nicht etwa dessen Ablösung bedeuten könnte. Würde dies gelingen, wäre zudem eine weitere Schneise für den Dialog mit der katholischen Sozialethik geschlagen.

Bei der von D. bereits nahegelegten Aktualität der katholischen Gesellschaftslehre in den Anfragen des Kommunitarismus setzt der Aufsatz von D. Hollenbach SJ an, wenn er die *katholische Position bezüglich der Menschenrechte* – auch in ihrer Ablehnung radikalliberaler Positionen im 19. Jh. – eine „communitarian alternative to liberal human rights theory" nennt (128). Zunächst klärt H., dessen Beitrag den zweiten Hauptteil des Bdes (*„New Encounters and Theoretical Reconstructions"*) eröffnet, die Fronten zwischen klassischer Naturrechtslehre und aktuellem Menschenrechtsverständnis im Katholizismus und erweist die daraus resultierende Anschlußfähigkeit aktueller katholischer Soziallehre an zeitgenössische liberale Ansätze wie etwa Rawls „Theory of Justice" (137). Im Anschluß an diese prononcierte Darstellung zeigt er, auf welche Weise etwa die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils und der sog. Wirtschaftshirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe in ihrer letzten Endes aristotelischen Ablehnung des Individualismus im Namen einer apriorischen Sozialität und Tradition (apriorisch insofern sie dem Individuum und seinen Rechten immer schon vorausgeht) in der Nachbarschaft der kommunitaristischen Modelle von M. Perry und J. Finnis anzusiedeln sind (140). In seinem – umständehalber knappen – Erweis der Relevanz einer solchen gemeinschaftsorientierten Menschenrechtskonzeption für aktuelle sozialethische Fragen (wie etwa die Folter oder Unterernährung) grenzt sich H. erneut deutlich vom klassischen (Hobbesschen) Individualismus ab und macht damit abschließend noch einmal überzeugend deutlich, daß im Horizont der Kommunitarismus-Diskussion eine dezidiert katholische Soziallehre zunehmend an Bedeutung gewinnen könnte (146).

Den von H. bewußt außer acht gelassenen institutionellen und politischen Aspekt der Debatte behandeln J. B. Elshtain und P. Sigmund im sechsten bzw. neunten Aufsatz. Während Elshtain in einem schwindelerregenden Marsch durch die Sozioanthropologie von Aristoteles bis Peter Brown die Grundelemente der neueren katholischer Soziallehre (Menschenwürde, Solidarität und Subsidiarität) als tragende Säulen aller *Utopien städtischen Zusammenlebens* herausarbeitet (151–171, ähnlich allgemein und damit nichtssagend bleibt L. Dupré im direkt folgenden Aufsatz), hält sich Sigmund an die *(kirchen-)geschichtlichen Fakten*. Nach einem interessanten Blick auf die Geschichte der keineswegs durchgängig zentralistischen institutionellen Selbstorganisation der Kirche treten im Zusammenhang mit einer positiven Bewertung der Demokratie im 20. Jh. v. a. die Personen Jacques Maritains und Pius XII. in den Vordergrund (225ff). Wenn S. auf das aktuelle Verhältnis zwischen Katholizismus und Liberalismus zu sprechen kommt, bedient auch er sich – auf eine auch in den jüngeren Sozialenzykliken zu beobachtende Tendenz zurückgreifend – der Unterscheidung zwischen „relativistic" und „substantive liberals" (235). Genannt werden hier die Fragen nach der Legitimität von Abtreibung, Homosexualität und Pornographie, deren Virulenz letztlich von einer unterschiedlichen Gewichtung des individuellen Werturteils in Liberalismus und Katholizismus herrührt, die vollständige Demokratisierung der Kirche nach zivilstaatlichem Vorbild, sowie die alte Frontstellung des Katholizismus gegenüber dem Kapitalismus (236ff), ein Feld dessen Problematik in diesem insgesamt wohl doch etwas zu optimistisch angelegten Bd deutlich zu kurz kommt. Dies gilt besonders, weil sich eine harsche Kapitalismuskritik inzwischen nicht mehr nur an den Rändern des Katholizismus, etwa in der Theologie der Befreiung, sondern auch in den letzten Sozialenzykliken des Papstes Johannes Paul II. findet und damit endgültig zum Bestand katholischer Gesellschaftslehre gezählt werden muß.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von D. Tracy (*„Catholic Classics in American Liberal Culture"*), einem Fundamentaltheologen, der sich inzwischen auch in Deutschland als innovativer Denker an der Grenze von Theologie und allgemeiner humanwissenschaftlicher Theoriebildung einen Namen gemacht hat. So ist er denn auch der einzige Vf., der sich um eine – wenn auch knappe – Definition des Begriffs „Liberalismus" bemüht und dem eine schlüssige Verbindung von aktueller theologischer und gesellschaftstheoretischer Diskussion gelingt. Fundamentaltheologisch versiert ist seine Argumentation im Dialog mit dem Liberalismus: Als gemeinsame Basis von Katholizismus und Liberalismus werden ausgemacht: *das Publikum* – Bürger einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft; *die Argumentation* – gründend auf die Vernunft, eine allgemeine Ethik und politische Theorie und *die historischen Wurzeln* – nämlich die Werte der Aufklärung und das biblische Menschenbild: Gottebenbildlichkeit des Menschen, utopische Ausrichtung auf das Reich Gottes sowie fundamentale Relationalität der menschlichen Person, die T. trinitätstheologisch verankert. Konsequent stellt T. dann jedoch die im Horizont des Bdes zentrale Frage nach einem allgemein anerkannten Verfahren, das in der Lage wäre, die zugegebene Regionalisierung, Funktionalisierung und Marginalisierung gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und religiöser Traditionen noch einmal zusammenzubinden (202). Naheliegend, daß T. hier auf den argumentativen vernunftgemäßen Diskurs verweist und dafür die J. Habermas' entlehnten Kriterien intelligibility, truth, right und equality einführt. Vor diesem Hintergrund erhofft T. eine Reformulierung sowohl der liberalen wie der katholischen Grundlagen, die Relativismus wie Objektivismus vermeiden und die öffentliche Wirksamkeit christlicher Werte ermöglichen soll (211).

Die konkreten Konsequenzen einer katholisch und liberal geprägten Gesellschaft für die Rechte jedes einzelnen Menschen und für die Frauen und Familien im besonderen nehmen die drei letzten Aufsätze des Sbdes unter der gemeinsamen Überschrift *„Practice and Institutions"* in den Blick. M. C. Segers beleuchtet liberale und katholische Tradition unter den Gesichtspunkten des Feminismus und kommt dabei zu einem differenzierten und keineswegs polarisierenden Urteil. Wenn auch die Wurzeln der Frauenbewegung eindeutig im Liberalismus zu finden sind, erkennt die Vf.in neben den bekannten Reibungsflächen zur katholischer Tradition (einseitig auf Mutterschaft und Familie ausgerichtetes biologistisches Frauenbild, rigide Sexualmoral und Ausschluß der Frauen von Leitungspositionen (250–258), den Kampf gegen Pornographie und die gesellschaftlichen Zwangssituationen, in denen sich Frauen für eine Abtreibung entscheiden, als gemeinsames politisches Ziel. Außerdem entdeckt sie in der katholische Soziallehre wichtige Ressourcen für die Stärkung der Position von Frauen in einer wenn auch liberalen, so doch immer noch patriarchal geprägten Gesellschaft (262ff). Damit distanziert sich auch diese Vf.in mit Blick auf die unter Frauen notwendige Solidarität und ein von ihr präferiertes soziales Menschenbild vom radikalen Individualismus.

„Die moderne Familie ist das Produkt der Industrialisierung und der sie begleitenden Entwicklung liberaler Ideologie" (270). Gleichzeitig, so zeigt L. Gellot in ihrem Beitrag sind Atomisierung, Verlust kultureller und sozialer Werte und das Auseinanderfallen von privater und öffentlicher Sphäre, also Aspekte, welche die *Existenz der Familie* bedrohen und ihrer klassischen Funktionen berauben, ebenfalls Ergebnis liberaler Gesellschaftsentwicklung. Bei allen Anfragen an Sexualmoral und Frauenbild kommt hier somit – Dialogfähigkeit auf beiden Seiten vorausgesetzt – dem katholischen Familienmodell eine nicht unwichtige inspirierende Funktion zu. Familie neu als Schutzraum der Liebe und Fürsorge und als Ort der Vermittlung von Identität und gelungener sozialer Integration zu entdecken (282) ohne den Staat aus der Verantwortung für diese Bereiche zu entlassen, ihn vielmehr für familiengerechte Arbeitsverhältnisse und kinderfreundliche Lebensbedingungen in die Pflicht zu nehmen, wären Forderungen, die sich direkt aus der katholischen Soziallehre, speziell aus der Enzyklika *Familiaris Consortio* ergeben könnten (285).

J. H. Provost schließlich nimmt sich der heiklen Frage nach den *Menschenrechten in der katholischen Kirche* an. Nach einer eingehenden Analyse der im CIC (1983) verankerten Rechte und Pflichten aller Katholiken ergibt sich ein ambivalentes Bild: Einerseits bedeutet der neugewonnene Rechtsstatus aller Kirchenmitglieder einen gewaltigen Fortschritt in der Geschichte des Kirchenrechts, andererseits hängt die tatsächliche Wirksamkeit dieser Rechte fast vollständig von ihrer Interpretation und ihrer Umsetzung in die Praxis ab (308).

Insgesamt bietet der vorliegende Sbd gerade in der Diversifikation der einzelnen Aufsätze wertvolle und nahezu umfassende Orientierung für das zerklüftete Feld zwischen katholischer Soziallehre und Gesellschaftstheorie und den Fixpunkten säkularer Theoriebildung. Streckenweise vergißt man ganz, daß es sich um US-amerikanische Arbeiten handelt, so bewandert sind die Vf. in europäischer Geschichte und aktueller europäischer sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Besonders wohltuend wirkt der Optimismus und die Vielfalt der Ideen, mit denen Erträge der katholischen Soziallehre oftmals unerwartet als Lösungsmöglichkeiten für auf den Nägeln brennende soziale und strukturelle Problemfelder vorgestellt werden. Doch dieser Optimismus hat auch seine Schattenseite und hier liegt ein grundsätzlicher Mangel des Bdes. Insgesamt haben sich die Vf.innen und Vf. doch allzu endgültig mit der Herrschaft des Kapitalismus abgefunden und d. h. ja heute zunehmend mit einer Ökonomisierung fast sämtlicher Lebensbereiche verbunden mit allen subtilen Unmenschlichkeiten und schreienden Ungerechtigkeiten vor allem in den Staaten des Südens. Eine grundlegende Kritik dieses Zustandes und seiner geistigen Wurzeln vor dem gerade in dieser Hinsicht reichen Hintergrund biblischer und lehramtlicher Texte, die an Deutlichkeit meist nichts zu wünschen übriglassen, sucht man in dieser Sammlung jedoch leider vergebens.

Hadamar Joachim Valentin

An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990. 1. Halbd: 1945–1961, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß. – Leipzig: St. Benno Verlag 1995. 474 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–7462–1139–5

Zur Aufarbeitung der Geschichte der katholischen Kirche in SBZ und DDR ist es erforderlich, die entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen aus dieser Zeit leicht einsehen zu können. Dazu hatten die beiden Hg. dieser Dokumentation gemeinsam mit Franz Schrader u. Siegfried Seifert bereits 1992 publiziert: *Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR.* Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990 (St. Benno Verlag, ISBN: 3–7462–1023–2). Auswahlkriterium war dafür „der erkennbare Bezug der Dokumente auf die Bedingungen, in denen die Kirche und der einzelne katholische Christ in der SBZ/DDR das Leben aus dem Glauben zu gestalten suchten". Veröffentlicht wurden „die öffentlichen und halböffentlichen kirchlichen Äußerungen zu ideologisch, politisch und gesellschaftlich relevanten Fragen und Problemen, soweit sie von den Hg.n in den Bischöflichen Ämtern, unter Benutzung kirchlicher Archive und Registraturen aufgefunden werden konnten" (dort XVI). Es ging also sowohl um Dokumente der Berliner Ordinarien- und späteren Bischofskonferenz als auch der zunächst sieben, ab 1973 sechs kirchlichen Jurisdiktionsbezirke. Es ging dabei allerdings nicht um eine textkritische Quellenedition.

Die hier anzuzeigende Dokumentation bezieht sich ausschließlich auf das (erst 1930 gegründete) *Bistum Berlin*, wobei die Zäsur für diesen Teilbd der Mauerbau bildet, genauer der Abschluß des Jahres 1961. Selbstverständlich ist damit nicht nur der Ostteil des Bistums gemeint, denn es handelt sich um „Texte aus dem in zwei politischen Systemen lebenden und doch ungeteilten Bistum Berlin" (V). Die 198 Dokumente enthalten Hirtenworte, Predigten, Kanzelvermeldungen und Presseerklärungen, aber auch Pastoral- und Rundschreiben sowie ausgewählte Schreiben des Bischofs an politische Verantwortungsträger.

Sicherlich gilt auch für diesen Bd, dem ein zweiter Halbd für die Zeit von 1962 bis 1990 folgen soll, der dann auch das (hier noch fehlende) Register enthalten wird, daß wissenschaftliche Untersuchungen sich nicht nur auf diese Dokumente stützen können, sondern auch die Archive konsultieren müssen. Aber ein erster wichtiger und dankenswerter Schritt zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit ist dies zweifellos, nicht zuletzt auch für all jene, die sich über die je andere Perspektive im West- und Ostteil des Bistums und damit ein Stück weit auch über den Katholizismus im Westen und Osten Deutschlands informieren wollen.

Münster Klemens Richter

Scholz, Rupert / **Rüfner,** Wolfgang / **Meyer,** Hans Joachim: **Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System.** – Münster: Aschendorff 1992. 169 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 26), kart. DM 48,00 ISBN: 3–402–04357–2

Die „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", das maßgebende regelmäßige Diskussionsforum für die verfassungsrechtlichen und verfassungstheoretischen Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche, hatten in der 25. Jahrestagung in sehr grundsätzlicher Weise „Die Verantwortung der Kirche für den Staat" diskutiert. Das 26. der Essener Gespräche zum Thema *„Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System"* war deshalb einerseits eine Fortführung und Konkretisierung der Thematik des vorangegehenden Gesprächs. Es war aber vor allem durch die besondere historische Situation des Tagungszeitpunktes geprägt. Es fand am 11. und 12. März 1991 statt, ein halbes Jahr nach der am 3. Oktober 1990 vollzogenen Wiedervereinigung Deutschlands also. Den Leitgedanken der Tagung formulierte Alexander Hollerbach als Tagungsleiter deshalb so: „Der Prozeß der Wiederherstellung der deutschen Einheit, der Ausfüllung des dafür schon geschaffenen Rahmens, die Umsetzung ins Leben der Rechts- und Verfassungswirklichkeit ist ohne das Phänomen der Religion, ohne Kirchen und Religionsgemeinschaften, aber auch ohne den höchstpersönlichen Einsatz des Christen nicht denkbar. Hier kommen unverzichtbare Rechts- und Verfassungsvoraussetzungen, ja wohl auch so etwas wie ein Verfassungsauftrag ins Spiel" (5).

Das einleitende Referat hielt Rupert Scholz zum Thema *„Der Auftrag der Kirchen im Prozeß der deutschen Einheit"*. Er betonte, der Prozeß der deutschen Einheit habe gerade im gesellschaftspolitischen Feld noch einen weiten Weg zu bestehen, der nicht nur ökonomisch und sozialpolitisch definiert sei. Es gehe vielmehr um einen Integrationsprozeß von grundlegender Qualität. Der grundgesetzliche Verfassungsstaat habe sich zu Grundwerten bekannt, die im Christentum wurzeln. In diesem Sinne komme der staatskirchenrechtlichen Einheit der Kirchen im wiedervereinigten Deutschland auch eine ganz entscheidend wert- und integrationspolitische Bedeutung zu (27). In diesem Sinne sei es richtig und berechtigt, von einem „Auftrag" der Kirchen zu sprechen, obwohl damit kein „Verfassungsauftrag" im streng verfassungsjuristischen Sinne, sondern eher der allgemeine „Dienst der Kirche am Staat" gemeint sei. Die Kirchen müßten in den neuen Bundesländern das vollziehen und das mit Leben erfüllen, „was das Grundgesetz ihnen mit der Religionsfreiheit gem. Art. 4 GG und mit dem Staatskirchenrecht gem. Art. 140 GG für das ganze Deutschland vorgegeben hat" (7). Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Ausführungen analysierte Scholz sodann einzelne in der damaligen Situation besonders umstrittene staatskirchenrechtliche Einzelfragen, nämlich den Religionsunterricht, die Militärseelsorge, das Kirchensteuerrecht und das Recht des Schwangerschaftsabbruchs.

Diese Analyse der einzelnen Problemfelder der Beziehungen von Staat und Kirche setzte sodann Wolfgang Rüfner in seinem Vortrag *„Die deutsche Einheit im Staatskirchenrecht"* fort. Nach eingehender Erörterung der einzelnen Themenkreise stellte er fest, daß nunmehr die rechtlichen Voraussetzungen dafür geschaffen seien, das Staat-Kirche-Verhältnis in der ehemaligen DDR ebenso zu entwickeln wie in der alten Bundesrepublik. Dennoch bestünden erhebliche Hindernisse, die nicht in der Unzulänglichkeit der geltenden rechtlichen Regelungen, sondern im Grundsätzlichen lägen (75). Es sei nämlich zweifelhaft, ob die Kirchen in den neuen Bundesländern sich der Kooperation in ähnlicher Weise öffnen wollten wie der Staat. Das Grundgesetz stelle die Kirchen in der ehemaligen DDR vor eine neue Lage. Bislang hätten sie sich zum kirchenfeindlichen sozialistischen Staat in Fundamentalopposition befunden. Nunmehr müßten sie sich in einem rechtlichen Rahmen bewegen, der auf Kooperation angelegt sei. R. setzte sich entschieden dafür ein, „die Kooperation von Staat und Kirche bei voller Wahrung der kirchlichen Selbständigkeit und der nötigen Distanz zum Staate auch in der ehemaligen DDR zu entwickeln" (80). Die Partnerschaft von Staat und Kirche müsse sich auch in der Beteiligung der Kirchen an der öffentlichen Diskussion in dem bewähren, was gemeinhin, vor allem im evangelischen Bereich, unter dem „Öffentlichkeitsanspruch" oder „Öffentlichkeitsauftrag" der Kirchen verstanden werde (81).

Die Tagung wurde abgeschlossen durch den Vortrag von Hans Joachim Meyer zum Thema *„Geistige Voraussetzungen und Konsequenzen des Beitritts der DDR zur Ordnung des Grundgesetzes"*. Der frühere Minister für Bildung und Wissenschaft der DDR nach der Wende und spätere sächsische Staatsminister für Wissenschaft und Kunst war im besonderem Maße kompetent, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit der durch Mehrheitsvotum der Bürger der früheren DDR vollzogene Beitritt zum Geltungsbereich des Grundgesetzes auch die uneingeschränkte innere Akzeptanz des Grundgesetzes einschließt. M. verneinte diese Frage: „Denn – und dies ist die hier vorzutragende Grundthese – wenn auch an dem Willen und der Bereitschaft der übergroßen Mehrheit der Deutschen in der DDR, das Grundgesetz als die Verfassung aller Deutschen anzunehmen, kein Zweifel bestehen kann, die innere Akzeptanz, der geistige Nachvollzug dieser Entscheidung steht noch aus. Daran ist nichts Außergewöhnliches. Auch in den alten Bundesländern war ein längerer Weg zurückzulegen, bis sich das Grundgesetz allgemeinen Respekts erfreute" (118). Die Schöpfer des Grundgesetzes hätten die Dreiteilung der Gewalten und die staatliche Selbstbeschränkung des freiheitlichen Rechtsstaates durch Bestimmungen im Interesse der Stabilität der Demokratie ergänzt. Die Deutschen, die am 3. Oktober 1990 der Ordnung des Grundgesetzes beigetreten seien, kannten weder die Dreiteilung der Gewalten noch das Prinzip der staatlichen Selbstbeschränkung. Es gebe nur geringes Verständnis für die Erfordernisse des Rechtsstaates und für die Notwendigkeit, politisches Handeln in juristischen Normen und Strukturen zu vollziehen (121). „Die deutsche Einheit ist bisher eine staatliche Form ohne wirklichen Inhalt. Wenn es nicht gelingt, die wirtschaftliche Krise im Osten Deutschlands zu

überwinden und den dort lebenden Deutschen das Gefühl der Zweitrangigkeit zu nehmen, dann sind nicht nur die Voraussetzungen für das Grundgesetz, dann sind Einheit und Freiheit in Deutschland in elementarer Weise bedroht" (119).

Die bei den Essener Gesprächen gehaltenen Referate werden bei der Tagung selbst ausführlich diskutiert; die jeweils geführte Diskussion ist in den Tagungsbden in wörtlicher Wiedergabe dokumentiert. Das gilt auch für das 26. Essener Gespräch. Es verwundert angesichts der „Eindringlichkeit" (A. Hollerbach) der Aussagen von Hans Joachim Meyer nicht, daß die Diskussion im Anschluß an seinen Vortrag besonders intensiv und dicht geführt wurde. Es ist nicht möglich, in einer Rez. den Gang der Diskussion auch nur zu skizzieren. So soll nur ein Gedanke Meyers hervorgehoben werden, der im Blick auf die Gesamthematik des 26. Essener Gesprächs besonders wichtig war, die Aussage nämlich, er habe „große Probleme im Verständnis dessen, was Kirche leisten könnte beim Wiederaufbau bürgerlicher Gesellschaft . . . Ich meine, daß die Rolle der Kirche bei der Sorge für die ethischen Voraussetzungen einer Verfassungsordnung doch vor allem und in erster Linie darin bestehen sollte, die Verpflichtung zur Gemeinschaft und zum solidarischen Handeln einzuklagen und daran zu erinnern" (142f).

Freiburg i. Br. Josef Jurina

Kirchliche Zeitgeschichte

Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 424 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-74252-3

Dieser Sbd sollte für die deutsche Katholizismusforschung ein Signal setzen: Weithin markiert das Jahr 1945 immer noch eine unsichtbare Schwelle der Forschungstätigkeit. Das mag aus historischen Gründen, etwa aus den Folgewirkungen der ‚Stellvertreter'-Diskussion der 60er Jahre, verständlich sein, aber hart an der Jahrhundert- und Jahrtausendwende drängt sich immer stärker der Eindruck eines beträchtlichen Nachholbedarfs auf – was insbesondere für die eigentliche Kirchengeschichte gilt: Die Geschichte der Katholiken und ihrer Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, speziell der im historischen Bewußtsein durch das Konzil markierten Veränderungen, bedarf dringend der systematischen Aufarbeitung. Die grundsätzliche Einsicht ist zwar schon vor nunmehr zehn Jahren, anläßlich des Symposions zum 25jährigen Bestehen der Kommission für Zeitgeschichte formuliert worden (v. Hehl / Repgen, Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung [1988], 116), faktisch aber dokumentiert der hier vorgestellte Sbd den ersten, von der Sektion Soziologie der Görres-Gesellschaft initiierten Versuch, das Konzil und seinen Kontext in den Mittelpunkt vereinter interdisziplinärer Reflexion zu rücken, die auch den Historiker fordert.

In seiner *Einführung* (9–34) spannt F.-X. Kaufmann zunächst einen Bogen vom Katholizismus als Sozialform des katholischen Christentums (gedeutet als „Konfiguration kirchlich religiöser Disziplinierung, kultureller Legitimation, milieugebundener Alltagsgestaltung und politischer Formierung", 17) zu den Modernisierungsprozessen, wie sie für die europäischen Gesellschaften prägend sind. Damit ist ein Spannungsverhältnis skizziert, in dem sich die folgenden Einzelbeiträge bewegen. Dabei widmen sich die ersten Beiträge der Ausgangslage der vorkonziliaren Epoche (Wilfried Loth über *Entstehung und Verfall des politischen Katholizismus* (35–52), Heinz Hürten mit einer *Skizze zum deutschen Katholizismus unter Pius XII.* („*Stagnation oder Erneuerung?*", 53–65), und Karl Gabriel über die *soziologische Einordnung der 50er Jahre*, (67–83), gefolgt von *Studien zu den Voten der Bischöfe in Deutschland und in Europa* von Klaus Wittstadt (85–106) und Victor Conzemius (107–129). Letztere lassen kein homogenes Bild erkennen: Einem hohen Reflexionsniveau z. B. bei Döpfner oder Frings steht andernorts die Konzentration auf „Sakristeiobsessionen" (122) gegenüber. Völlig zu Recht konstatiert Kaufmann, daß der Bewußtseinsstand insgesamt den Gang der Ereignisse nicht vorausahnen läßt (26f). Vier Art. beleuchten nun das neuartige konziliare Selbstverständnis der Kirche und ihre veränderte Verortung im gesellschaftlichen Raum: Hermann J. Pottmeyer stellt die *Kirchenkonzeptionen des I. und II. Vatikanischen Konzils* gegenüber (131–146), Joseph A. Komonchak beleuchtet das *Verhältnis zum Liberalismus* (147–169) und Elmar Klinger analysiert das „*Aggiornamento der Pastoralkonstitution*" (171–187), während Arnold Zingerle (189–208) aus soziologischer Perspektive eine vom Konzil vollzogene „*Recharismatisierung*" *der Kirche* erkennt, die im Einbau des „Prinzips ständiger Reform" bestanden habe (205). Einen deutlichen Schwerpunkt des Bdes bilden schließlich die folgenden Berichte über die *Rezeption des Konzils in verschiedenen europäischen Gesellschaften und Kirchen* (Karel Dobbelaere / Liliane Voyé mit einem Überblick auf der Basis der Daten der European Value Study, 209–232; Michael P. Hornsby-Smith zu *Großbritannien und Irland*, 233–251; Leo Laeyendecker zu den *Niederlanden*, 253–271; Franco Demarchi zu *Italien*, 273–289; Miklós Tomka zu *Ungarn*, 291–313). Durchweg ist ein Rückgang der Kirchlichkeit zu beobachten, wobei die Befunde freilich mitunter beträchtliche Abweichungen aufweisen: Während einmal als gemeinsamer europäischer Nenner kultureller Wandel, Individualismus und Säkularisierung als Ursachen für den Verlust religiöser Grundhaltungen aufgezeigt werden (229), weisen die Katholiken in Großbritannien und Irland nach wie vor ein hohes Vertrauen in die Kirche auf (242f); in Italien erstaunt der Befund, daß einerseits Glaube und auch religiöse Praxis im Zunehmen begriffen sind, gleichzeitig aber das Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche Einbrüche erlitten hat (285). Der internationalen Perspektive folgen schließlich vier religionssoziologische Beiträge, die sich mit Einzelphänomenen befassen, für die jedoch das Konzil eine wichtige Weichenstellung darstellte: Gottfried Korff behandelt die *funktionale Vielgestaltigkeit von Heiligenkulten am Beispiel der Rochus- und Sebastiansverehrung* (315–331), Michael Klöcker den *Umbruch im katholischen Bildungsverständnis* (333–352), Hartmann Tyrell die *Familienrhetorik des Konzils* (353–373), Michael Ebertz konstatiert schließlich im Rückgriff auf den Weberschen Idealtypus die *Erosion der ‚Gnadenanstalt'* (376–399). Zum Schluß reklamiert Gotthard Fuchs („*Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik*", 401–410) das Fehlen einer allseits akzeptierten konziliaren Hermeneutik, die den Kompromißcharakter der Konzilstexte theoretisch zu begreifen und ‚offensiv', d. h. dialogisch zu gestalten vermag, wobei faktisch für eine Art Minderheitenschutz plädiert wird (401, 408).

In seinem Ausblick und Rückgriff auf die „lunare Ekklesiologie" der Patristik scheint Fuchs eine Grundstimmung gefaßt zu haben, die diesem Bd zugrunde liegt: Im Laufe der Menschheitsgeschichte muß die reale Kirchengestalt immer wieder absterben, um dann zu neuer Strahlungskraft zu erwachen (409). Tatsächlich läuft der soziologische Befund der Beiträge offenkundig auf die Verlustgeschichte einer historischen Gestalt des Christentums hinaus, die dem Modernisierungsprozeß nicht standzuhalten vermag, der freilich schon lange vor dem Konzil einsetzte. Das Konzil nahm die Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung auf, mag sie dadurch vielleicht sogar beschleunigt haben, und eröffnete damit einen Prozeß, der – auch darin sind sich die Beiträge einig – keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden kann und auch noch keinen berechenbaren Zielpunkt erkennen läßt. Vielleicht wird man über diesen Befund hinaus noch schärfer die anthropologische Frage nach der Ausbildung von neuartigen Identitäten und Lebensformen in den Blick fassen müssen, die völlig ohne Transzendenzbezug auskommen.

Münster Wilhelm Damberg

Theologiegeschichte

Calvin-Studienausgabe, Bd 1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Teilbde 1/1 / 1/2, hg. v. Eberhard Busch. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. VI, 261 / 263–526 S. (Calvin-Studienausgabe), kart. DM 34,00 / DM 34,00 ISBN: 3-7887-1483-2 / 3-7887-1484-0

Ziel dieser Studienausgabe ausgewählter Schriften Calvins ist es, den deutschsprachigen Leser, der „Eigenart und Gestalt, vor allem aber die bewegte Geschichte des außerdeutschen Protestantismus verstehen will", bei Calvin an dessen Wurzeln zu führen (V). Bei der Auswahl der Schriften kam es den Hg.n darauf an, „die Themenbereiche zu dokumentieren, die für den Theologen Calvin, für Werden und Wachstum der Genfer Reformation und für das Verständnis der von Calvin geprägten Kirchen in besonderer Weise charakteristisch und wichtig sind" (ebd.). Die Ausgabe ist zweisprachig: dem lateinischen oder französischen Originaltext wird eine meist von den verschiedenen Bearbeitern selbst erstellte deutsche Übersetzung gegenübergestellt. Als Quellen wurden allgemein OS und CO benutzt. Die Übersetzer erklären im Vorwort: „Einer sinnentsprechenden Wiedergabe haben wir [. . .] im Zweifelsfalle den Vorzug vor einer wortgetreuen ‚Verdeutschung' gegeben" (ebd.). Außer dem Widmungsschreiben der *Institutio* von 1536 sollen aus diesem Hauptwerk des Reformators keine Auszüge angeboten werden. Die Hg. verweisen den Leser auf die Edition von Bernhard Spiess für die Fassung von 1536 und auf die von Otto Weber für die Fassung von 1559, ohne die wissenschaftlichen Mängel derselben anzusprechen oder eine Neuübersetzung der beiden wichtigsten *Institutions*ausgaben – wie sie mir notwendig scheint – in Aussicht zu stellen.

Die Studienausgabe will auch die „gegenwärtigen Aufgaben der Ökumene" (ebd.) vor Augen halten und etwas „von der ökumenischen Weite der Theologie Calvins sichtbar" machen (VI). In der Tat sind die einzelnen Einleitungen ganz im Sinne eines – ich würde sagen – ‚Ökumenismus der Sachlichkeit' geschrieben: alte Polemik wird nicht durch neue aufgewärmt. Der katholischen Calvin-Forschung wird ein auffallend großer Anteil eingeräumt. Allerdings

ließe sich in diesem Zusammenhang fragen, welchen eigentlichen Sinn die Hg. der Aufnahme des „*Epinicions*" Calvins aus dem Jahre 1541, eines die römischen Gesprächspartner verspottenden Lobliedes auf einen kriegerischen Christus, zugedacht haben (495–514). – Die einzelnen Einleitungen sind gut dokumentiert und geben hinreichende Information über das historische Umfeld, den Inhalt, den Aufbau und die Textüberlieferung der jeweiligen Schrift. Besonders hervorzuheben sind die kurzen Anzeigen der wissenschaftlichen Diskussionslage bezüglich des Textes oder seiner Interpretation. So stellt z. B. Hans Scholl sehr objektiv und nuanciert das Problem der Calvinischen Autorschaft der Pariser Rektoratsrede von Nicolaus Cop dar, obwohl er persönlich diese zu bejahen neigt (7–9, vgl. auch die Fußnoten zur Textübersetzung). Eine etwas undifferenzierte Verwendung des Adjektivs „protestantisch" zur Bezeichnung des reformatorischen Lagers zur Zeit des frühen Calvin wäre aus historischer Sicht allerdings zu beanstanden. Die Übertragungen ins Deutsche sind größtenteils dem Original erfreulich nah und dennoch leicht lesbar. Lateinische und französische Begriffe, die Schwierigkeiten machen, werden im vorzüglichen Anmerkungsapparat von Fall zu Fall geklärt. Die beiden ersten Bde dieser Studienausgabe erfüllen insgesamt sehr gut die von den Bearbeitern gestellte Aufgabe: die Gestalt und das theologische Denken des „jungen Calvin" treten plastisch und lebendig hervor. Das Werk ist empfehlenswert, und der Calvin-Forscher wünscht ihm und seiner Fortsetzung gute Rezeption.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Hilberath, Bernd J.: **Karl Rahner.** Gottgeheimnis Mensch. – Mainz: M. Grünewald 1995. 237 S. (Theologische Profile), kart. DM 36,00 ISBN: 3-7867-1755-9

Der Vf., der Karl Rahner nicht persönlich kannte, bekennt eingangs (9), von Rahner am meisten für seine theologische Arbeit gelernt zu haben.

In einem ersten, der Vorstellung gewidmeten Teil beschreibt er die *Bedeutung Rahners für die Theologie der Gegenwart* (13–51), gefolgt von der Darlegung der *Grundelemente der Theologie Rahners* (53–208). Ein *Epilog* analysiert, was für Rahner wichtig war und für die Gegenwart wichtig sein könnte (209–228). Ein *Literaturverzeichnis* und Rahners *Lebensdaten* runden dieses theologische Profil ab. Angesichts des großen Ausmaßes der Veröffentlichungen Rahners und der Vielfalt der von Rahner auch als Gelegenheitsarbeiten behandelten Themen beschränkt sich der Vf. auf einen systematischen Schwerpunkt, der mit diesen Stichworten umrissen werden kann: Gottgeheimnis Mensch, Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, der absolute Heilbringer, der universale Heilswille, das bleibende Geheimnis. Das für Rahner wichtige Thema der Kirche wird beim Heilswillen Gottes untergebracht.

Diese Einführung in das Herzstück der Theologie Rahners – mit Betonung der zentralen Bedeutung der Gnadenlehre, verbunden mit einer guten theologiegeschichtlichen Einordnung – ist dem Vf. ausgezeichnet geglückt. Es ist ihm eine sehr empfehlenswerte Einführung gelungen. Sachlich hat der Rez. eine Beanstandung: Der Vf. brauchte im Kontext mit der Rahnerschen Theologie seine eigene, in Publikationen oft vorgetragene Meinung von der Trinität als Gemeinschaft (die Rahner ausdrücklich ablehnte: Schriften XIII 136 u. ö.) nicht einzubringen (112f). Einige Corrigenda: Es muß Jean und nicht Jacques Daniélou heißen; Benedikt XV. war nicht der Vorgänger Pius' X. (28); Joseph Ratzinger mit ph (100); „Strukturwandel" (178); bei den Hg.n der Rahner-Gesamtausgabe fehlt Karl Lehmann, dem im übrigen dieses Bändchen gewidmet ist.

Münster Herbert Vorgrimler

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Möbs, Ulrich: **Das kirchliche Amt bei Karl Rahner.** Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung. – Paderborn u. a.: Schöningh 1992. 295 S. (Münchener Universitätsschriften Kath. Theol. Fakultät, Beiträge zur ökumenischen Theologie, 24), kart. DM 44,00 ISBN: 3-506-70774-4

Die vorliegende Arbeit ist eine von C. Mayer und H. Wagner betreute Gießener Diss.

Nach einer *Einführung in die hermeneutischen und ekklesiologischen Grundlinien Rahners*, die auch eine Auseinandersetzung mit Rahner-Kritikern enthält (33–101), wendet der Vf. sich *Rahners Theologie des Bischofsamtes* zu (103–148). Darauf folgen die Kap. über die *Ämter der Priester* (149–190) und der *ständigen Diakone* (191–214) sowie über die *Laien im pastoralen Dienst* (215–251). Ein letztes Kap. ist der *„apriorischen Geweihtheit"* und den *ökumenischen Aspekten* gewidmet (253–288). Das Literatur-Verzeichnis ist der Arbeit vorangestellt; bei ihm fällt auf, daß der Vf. die für seine Untersuchung relevante Arbeit von F. Senn, Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte, Fribourg 1989, übersehen hat.

Angesichts des disparaten und Gelegenheits-Charakters der Rahner-Beiträge zur Thematik stellt diese Untersuchung eine hervorragende, dankenswerte Leistung dar. Der Vf. folgt in z. T. mühsamen Rekonstruktionen der Genese Rahnerscher Argumentationen, z. B. in der zentralen Frage des „ius divinum". Beim „Priestertum zweiten Grades" wird Rahners Auffassung der wesensnotwendigen Einheit von „Vorsitz" der Eucharistiefeier und Gemeindeleitung präzise herausgearbeitet. Die Defizite einer Theologie des Diakonats kommen zum Vorschein. Von besonderer Tragweite ist die vom Vf. sorgsam dokumentierte Theorie Rahners von einer „anonymen", „apriorischen Geweihtheit" derer, die ein auf namhafte Zeit angelegtes, fest umschriebenes, öffentliches und bedeutendes Amt in einer Gemeinde haben. Sie ist, wie der Vf. zeigt, in der Theologie des sakramentalen Wesens der Kirche begründet. Aus der Untersuchung wird deutlich, daß die Bischofssynoden 1987 und 1990 sowie die Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Rahner nicht gefolgt sind, sondern lediglich den Aktionsradius von Laiendiensten ausgeweitet wissen wollen. Unaufdringlich macht der Vf. seine Kritik an Rahners Vorstellungen, die ihm manchmal als zu „idealistisch" erscheinen, geltend. Die Untersuchung ist bestens dokumentiert (174, Anm. 128 muß es 1963 statt 1968 heißen; die Vermerke „Ebd." sind nicht immer eindeutig).

Münster Herbert Vorgrimler

Luis Ferreras, Avelino de: **La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1995. 401 S. (Bibliotheca Salamanticensis, 172) ISBN: 84-7299-349-3

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um weit mehr als nur um ein Referat über das Thema, das der Buchtitel angibt.

Der Vf. erläutert zunächst Charakter und Methode der Theologie Karl Rahners. Er legt die fundamentalen Voraussetzungen dieser Theologie in anthropologischer, gnoseologischer und theologischer Hinsicht dar. In zwei Hauptteilen geht er detailliert und mit Zitationen reichhaltig dokumentiert auf die Unbegreiflichkeit Gottes nach Rahner ein, indem er diese bei dem *„Deus in se"* und bei dem *„Deus extra se"* betrachtet. Schlußfolgerungen runden den Bd ab.

Der Vf. ordnet die Theologie Rahners umsichtig in die klassische Theologie ein. Er bringt wesentliche Themen Rahners zur Sprache, angefangen mit der Anthropologie und Erkenntnistheorie bis zur Gotteslehre bei *„Deus in se"* sowie zur Trinitätstheologie, Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie bei *„Deus extra se"*. Er ist nicht nur im ganzen Werk Rahners, sondern auch in der deutsch- und fremdsprachigen Sekundärliteratur zu Rahner bestens bewandert. Seine Untersuchung ist über den spanischen Sprachbereich hinaus relevant, denn er geht mit scharfsinnigen Repliken auf die einschlägige Rahner-Kritik ein, in umfangreichen Anmerkungen wie im Text selbst; insbesondere wendet er sich gegen C. Fabro (39, Anm. 5), W. Hoye (45, Anm. 13), A. Ganoczy (56; 175, Anm. 328), W. Kasper (119; 259, Anm. 220), P. Weß passim, B. Lakebrink (169), B. van der Heijden passim, B. J. Hilberath (258), J. Moltmann passim. Dem Vf. liegt daran, die Gesprächsfähigkeit der Theologie Rahners unter Beweis zu stellen. Dem kommen seine Kenntnisse im zeitgenössischen Denken (z. B. bei Gadamer, Blumenberg, Habermas, Levinas) zugute. In vielfacher Weise zeigt er die Herkunft Rahners aus der großen theologischen Tradition auf, z. B. in Querverbindungen zur negativen Theologie (besonders 222ff). Biographische und theologiegeschichtliche Zusammenhänge sind einbezogen; die spirituellen Schriften Rahners werden mit berücksichtigt. Die Freude des Vf.s an einer sehr ins einzelne gehenden Gliederung kommt den Lesern entgegen. Das Werk ist ein imponierendes Beispiel für die Rezeption Rahners im Ausland und für einen friedlichen, aber entschiedenen theologischen Disput. Einmal mehr wird die Aufmerksamkeit auf jene Eigenschaft Gottes gelenkt, die für Rahner die wesentlichste war: seine auch in der Ewigkeit bleibende Unbegreiflichkeit.

Münster Herbert Vorgrimler

La Cattura della fine. Variazioni dell' escatologia in regime di cristianità, a cura di Giuseppe Ruggieri. – Genova: Marietti 1992. XXXI, 281 S. (Istituto per le Scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose, nuova serie 7)

Der Hg. stellt in einer umfangreichen *Einleitung* die Einheit der sehr unterschiedlichen Beiträge dieses Sbdes in der Begegnung von religiös-christlicher und weltlicher Endzeiterwartung – ein Thema der Politischen Theologie im weiteren Sinn – vor. Es handelt sich bei allen Aufsätzen um hochspezialisierte, aus den Quellen erarbeitete historische Abhandlungen.

E. Vergani zeigt, welche Rolle *der Traum Nebukadnezars (Dan 2,31) in den Hymnen Ephräms des Syrers* spielte (3–37). G. Ruggieri dokumentiert *eschatologische Themen in den Briefen Petrus Damianis* (39–62). In Diskussion mit H. Grundmann deutet G. L. Potestà die *Interpretation von Jer 24 bei Joachim von Fiore* (63–88). Von Bedeutung für das Verständnis des Antichrist in der Gei-

stesgeschichte ist die Studie von R. Lambertini über *eschatologische Polemik und Kirchenleitung bei dem Franziskanertheologen John Peckham* (89–121). Gestützt auf die Forschungen von Anneliese Maier und Marc Dykmans handelt A. Tabarroni von *Visio beatifica und Regnum Christi bei Johannes XXII.* (123–149). In diesem am ehesten dogmengeschichtlich relevanten Text wird deutlich, daß bei diesem Papst von systematischer Eschatologie keine Rede sein konnte. A. Rigo stellt *das Ende der Welt in ihrem 7000. Jahr nach J. Briennios, Simeon von Thessalonike und Gennadios Scholarios* vor (151–185). S. Giombi befaßt sich mit *eschatologischer Prophetie und renovatio ecclesiae in der Sicht G. Contarinis im Hinblick auf Savonarola* (187–224). A. Gallas äußert sich zu *Gleichzeitigkeit und Kritik des bürgerlichen Christentums bei Kierkegaard* (225–270).

Diese Forschungsergebnisse des angesehenen Bologneser Instituts vermehren auf jeden Fall den Kenntnisstand der Theologiegeschichte in sehr differenzierten Einzelaspekten. Ein Register der Eigennamen schließt den Bd ab.

Münster Herbert Vorgrimler

Bieler, Martin: **Befreiung der Freiheit.** Zur Theologie der stellvertretenden Sühne. – Freiburg: Herder 1996. 452 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3–451–26124–3

Man sollte einmal in irgendeinem beliebigen Hauptseminar an irgendeiner theologischen Fak. den Studentinnen und Studenten die Frage stellen, warum Jesus Christus nicht nur ein bewundernswertes Beispiel ist, sondern „für mich", der ich zweitausend Jahre später lebe, etwas getan hat, was ich unter keinen Umständen entbehren oder gegebenenfalls selbst „besorgen" kann. Mit dem Vf. der vorliegenden Habil.schrift vermute ich, daß die Antwort der zukünftigen Theologinnen und Theologen weithin Ratlosigkeit wäre. Doch schon die Fragestellung läßt erkennen: Hier geht es nicht um irgendeine exegetische oder historische Quisquilie; hier geht es um das Ganze des Christentums.

Martin Bieler schreibt einleitend, daß er unter Voraussetzung meiner begriffs- und theologiegeschichtlichen Analysen (K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg–Einsiedeln 1991) ein vorwiegend systematisches Interesse verfolgt habe. Deshalb bezeichnet er auch die referierenden Partien seiner Arbeit über den biblisch bezeugten Zusammenhang von Bund, Sünde und Sühne, über Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Luther, Kierkegaard, Barth und Balthasar als Beiträge zur Begründung einer zentralen These: der nämlich, daß Christi Kreuz nur als stellvertretende Sühne Gottes absolute Selbstmitteilung an die Welt ist.

Vf. setzt voraus, daß die Gestalt unbedingter Liebe keiner Legitimation von außen bedarf; und er setzt weiterhin voraus, daß kein Mensch dem Verhängnis entgeht, das auf der Untrennbarkeit von Liebe und Freiheit beruht: Wer nicht geliebt wird oder sich nicht lieben läßt, ist nicht frei; wer nicht frei ist, kann nicht lieben; und wer nicht liebt, verabsolutiert sich selbst. Die Frage, wie das, was der Erlöser für alle Menschen aller Zeiten getan hat, erfahrbar ist, beantwortet B. im Anschluß an Barth und Balthasar: Er zeigt, daß die Erkenntnis der Versöhnung als stellvertretende Sühne selber schon zur Versöhnung gehört, daß es also keinen Standpunkt außerhalb der Versöhnung gibt, um ihrer ansichtig zu werden. Denn erst in der Begegnung mit der „Herrlichkeitsgestalt" (Balthasar), die an die Stelle der Sünde tritt, wird der Sünder sich seiner Befreiungsbedürftigkeit bewußt. Von daher ist das Gericht die Innenseite der erlösenden Liebe; das Gericht besteht in der Aufdeckung der Entscheidung des Menschen, in der Aufdeckung seines Selbstverhältnisses. Daß der Sünder vor dieser Aufdeckung flieht, ja sie mit allen Mitteln verhindern will, zeigt Vf. nicht nur in seinen exegetischen Ausführungen über die paulinische Gerechtigkeit Gottes und die johanneische *Doxa*, sondern auch in einer faszinierenden Gegenüberstellung von Nietzsche und Kierkegaard. Der These Nietzsches, der starke Mensch brauche Gott nicht, weil er die Wahrheit des Nihilismus ertrage, steht Kierkegaards These entgegen, daß dem Blick Gottes standzuhalten das Allerschwerste ist, weil der Gott, der die Liebe ist, der Todfeind des Sünders – und der bin ich! – ist. Weil Gott die Liebe ist, ist er das Gericht derjenigen, die nicht lieben wollen. Sehr klar arbeitet Vf. heraus, warum die biblische Rede vom Zorn Gottes nur dies bedeutet, daß das Gerichtshandeln Gottes im Sinne des Widerstandes gegen das Böse ein personal-engagiertes Verhalten Gottes ist, ein „Affekt" nicht als schlechte Unberechenbarkeit, sondern im Sinne leidenschaftlicher Liebe, weil Liebe ohne die Möglichkeit des Zornes Gleichgültigkeit wäre. Sünde ist ja, wie Barth erklärt, als Verweigerung die „Ungestalt" von Hochmut (gegen die Schönheit), Trägheit (gegen das Gute) und Lüge (gegen die Wahrheit). Gegenüber dieser „Ungestalt" kann unbedingte Liebe nur „zornig" sein.

In der Darstellung der Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes und in der Kritik an der monokausalen Herleitung aller Opfer durch Burkert und Girard schließt sich B. meinen eigenen Ausführungen weitgehend an. Auch er sieht schon die in Lev 16 geschilderten Riten des Versöhnungstages von dem Ziel geprägt, dem Israeliten, der seine Aufgabe innerhalb des Bundes Jahwes mit Israel verletzt hat, die Würde eines verantwortlich handelnden Subjektes zurückzugeben. Und wie alle jüngeren Anselm-Interpreten (Balthasar, Greshake, Steindl, Gäde, Plasger) sieht auch B. das eigentliche Anliegen der Anselmschen Satisfaktionslehre in der Befreiung des Menschen zur Freiheit (vgl. 208ff).

Das Proprium der Arbeit zeigt sich erst in *Teil C („Der Stellvertreter: Christi Person")*. Dort wird deutlich, daß Vf. wie Hans Urs von Balthasar und Norbert Hoffmann an den innertrinitarischen Relationen das Urbild aller Stellvertretung ablesen will. Im Anschluß an Hoffmann schreibt er: Stellvertretung „geschieht dergestalt, daß der Stellvertretende sich für den Anderen mit seiner eigenen Person einsetzt und sich durch Selbst-mit-teilung in die Position des Anderen begibt, um ihn *dort* in seiner Selbständigkeit anzuerkennen. Das verdrängt den Anderen nicht, sondern ‚konstituiert' ihn gerade auch in seiner eigenen personalen ‚Raumzeitlichkeit': Der Stellvertretende steht so an *seiner Stelle* ‚an Stelle' des Anderen, daß dessen ‚Stelle' dadurch nicht okkupiert, sondern freigegeben wird, weil dem Anderen *im Stellvertretenden selbst* Raum und Zeit eröffnet wird" (254). Ich selbst habe für das hier beschriebene Verhältnis die Formel „direkte Proportionalität von Einheit und Differenz zwischen stellvertretender und stellvertretener Person" vorgeschlagen. Diese aber wird von Bieler abgewiesen, weil sie nicht im Sinne des deutschen Terminus „Ersatz" verstanden werden kann. Bei Balthasar und Hoffmann sieht er hingegen die ersetzende Dimension der Stellvertretung gewahrt. Weil Hoffmann davon spreche, daß der Erlöser etwas für den Sünder tue, was dieser selbst nicht tun könne, verstehe auch er Stellvertretung im Sinne von Ersatz. Abgesehen davon, daß auch ich dezidiert der Meinung bin, daß der Erlöser etwas für den Sünder getan hat, was dieser selbst nicht tun kann, genügt die Lektüre nur weniger Seiten bei Hoffmann, um einzusehen, daß er das, was er den unbedingten Einsatz einer Person für eine andere nennt, nicht im Sinne von Ersatz versteht. Und innertrinitarisch kann von der Ersetzung einer Person durch die andere schon gar keine Rede sein. Mir ist zudem keine einzige Monographie bekannt, die Hans Urs von Balthasar im Sinne B. versteht. Schon die Tatsache, daß Balthasar Erlösung als ein Drama beschreibt, in dem das Mitspielen der Sünder konstitutiv für den Vorgang der Erlösung ist, macht die Darstellung des Vfs. fragwürdig. „Stellvertretende Sühne" – so stellt er in vermeintlicher Übereinstimmung mit Balthasar fest – „ist vorerst einmal ein *einseitiges* Geschehen, in dem der eine der reine Geber und der andere der reine Empfänger ist, der von sich aus gar nichts positiv zum Geschehen beitragen kann – *extra nos*!" (255). Als wenn die Annahme der Selbstmitteilung des Erlösers kein positiver Beitrag wäre! Als wenn die Annahme als solche etwas anderes wäre als *die Realisierung* der geschenkten Freiheit! Indem der Erlöser etwas für uns tut, ersetzt er nicht unser Tun, sondern ermöglicht dieses. Balthasars Darstellung der trinitarischen Liebe kulminiert in der heilsgeschichtlich aufgewiesenen Feststellung, daß der trinitarische Gott, der unbedingte Liebe ist, sich mit keinen anderen Mitteln als denen der Liebe durchsetzen kann. Wie aber handelt Liebe? Immer nur durch Befreiung zur Freiheit! Also ist die von Balthasar immer wieder apostrophierte „Mit-Sohnschaft" oder „inklusive Stellvertretung" für die Erlösung des Sünders *ebenso konstitutiv* (!) wie die bis zur Konsequenz des Kreuzes gehende Liebe des Erlösers selbst.

Einerseits betont B., daß der Stellvertreter uns als „verantwortliche Subjekte gerade nicht verdrängt, sondern neu konstituiert" (253). Zugleich aber soll die Stellvertretung ein „ersetzendes Tun" (253) sein. Die Begründung, die er für diese m. E. paradoxe These liefert, liegt in seiner Trinitätslehre. Denn der trinitarische Gott wird von ihm beschrieben als sich personal unterscheidende Trennung [sic!] von Geber und Gabe (215). Wörtlich schreibt Bieler, „daß der Vater tatsächlich an der Stelle des Sohnes ist, aber *nur* durch die zeugende *Trennung* der Gabe (Sohn) vom Vater" (257). Und diesem Einblick in die immanente Trinität entspricht das mit der ökonomischen Trinität identische Geschehen der stellvertretenden Sühne Jesu Christi; denn weil der Erlöser die vom Geber (Vater) getrennte Gabe (Sohn) ist, kann er die Sünde des Sünders so ersetzen, daß die Tat vom Täter getrennt wird. B. bringt seine ganze Arbeit mit folgender These auf den Punkt: „Die Trennung von Tat und Täter wurzelt [...] in der Trennung von Geber und Gabe im Ereignis der Selbstmitteilung" (388).

B. spricht einerseits von einer *Trennung* des Gebers von seiner Gabe, zugleich jedoch von einer *Vergegenwärtigung* des Gebers in der Gabe. Nach den Gesetzen der Logik kann nur eine der beiden Aussagen zutreffen. Denn wenn der Geber in der Gabe gegenwärtig ist bzw. sich selbst mitteilt, dann ist er von seiner Gabe nicht getrennt. Da nutzt es auch nichts, wenn Vf. den Heiligen Geist als „Einheit von Gegenwart des Gebers in der Gabe und mitteilender Trennung des Gebers von der Gabe" definiert. Denn was soll dieser

Satz anderes bedeuten, als daß der Geist die Einheit ist, die Geber und Gabe verbindet, ohne ihre Unterschiedenheit aufzuheben?

Ich frage mich überhaupt, woher Vf. seine Trinitätslehre bezieht. Wo in der gesamten theologischen Tradition wird das innertrinitarische Verhältnis von Vater und Sohn als *Trennung* von Geber und Gabe erklärt? Mir scheint, daß Anselm der Gewährsmann dieser These ist. Denn obwohl es Anselm im Geschehen der Stellvertretung des Erlösers um die Erneuerung der verlorenen Ehre (Freiheit) des Sünders geht, ist bei ihm mehr noch als bei Augustinus die erlösende Gnade wie eine Gabe vom Geber trennbar. „Was", so fragt Anselm, „könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater zu dem Sünder, der zu ewigen Strafen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: ‚Nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich'" (Cur Deus homo II/20). Nach dieser Aussage ist der Sohn das Zahlungsmittel, mit dem der Schuldner eine offenstehende Rechnung begleicht. Jedenfalls wird der Sünder nach Anselms Darstellung nicht in den Akt der erlösenden Hingabe durch den Vater bzw. in die Selbsthingabe des Sohnes integriert. Was Anselm „Genugtuung" (*satis-factio*) nennt – nämlich: daß Gott *genug tut*, um uns in die Lage zu versetzen, selbst unsere Schulden bei ihm bezahlen zu können, ist in der Tat eine *Ersatz*handlung. Die Gnade wird zur Gabe verdinglicht, die vom Geber trennbar ist. Die Gabe ist *allein* Jesus Christus. Sie wird dem Sünder in die Hand gegeben, damit er seine Schuld beim Vater selbst bezahlen kann. Die Gabe *ersetzt* also die Schuld des Täters; oder in der Terminologie B.s: Die Gabe trennt den Täter von seiner Tat (Schuld).

Daß ich mit diesem Hinweis auf Ähnlichkeiten zwischen B. und Anselm nicht ganz falsch liege, beweist die Tatsache, daß Vf. seine Anselm-Interpretation mit der Bemerkung zusammenfaßt: Die Größe Gottes, über die hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, liegt nach Anselm in der „Einheit von Gegenwart des Gebers in der Gabe und mitteilender Trennung des Gebers von der Gabe" (216). B. wendet sich zwar gegen das „*äußerliche Abwägen* der Verdienste Christi gegen die Sünden der Menschen" (229), nicht aber gegen den Gedanken der *Ersetzung* der Schuld des Sünders durch die Gabe „Sohn", nicht gegen die auch von Anselm beschriebene Bezeichnung des Christusgeschenkes als *Ersatz* oder die besagte *Trennung* des Vaters (des Gebers) von seinem Sohn (der Gabe).

Daß Maria nach Balthasars Auffassung gerade deshalb Urbild der Kirche ist, weil ihr Ja-Wort nicht erst Konsequenz der Erlösung, sondern für diese selbst konstitutiv ist, kann B. nicht leugnen (vgl. 277–280). Wenn der Erlöser schon *im* Vorgang der Versöhnung des Menschen bedürfen will, den er erlöst, dann ist die Inklusion der von Christus Vertretenen in den Akt der Stellvertretung nicht erst Konsequenz oder Antwort, sondern Konstitutivum der Erlösung. Allerdings: *Nachdem*, wie Anselm sich ausdrückt, der Vater unsere Schuld durch den Sohn *ersetzt* hat, kann der Mensch auch nach B. Sohn im Sohn sein – so sehr, daß *wir* (!) „Gott kraft des Heiligen Geistes diesen selbst geben" (400).

Vf. verschweigt, daß Balthasar die Kirche als Grundsakrament bezeichnet – ganz im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, das gleich im ersten Kapitel von „Lumen Gentium" die Kirche das Mittel und Werkzeug nennt, durch welches Christus der Erlöser aller Menschen aller Zeiten ist. Bestimmte Kirchenväter kennen eine „*ecclesia ab Abel*", weil jeder Mensch Christus anzieht, wenn er die ihm im Sohn zugedachte Sohnschaft (Sendung) glaubend, hoffend und liebend annimmt. Anders gesagt: Die eigene Sendung für die anderen ist der Modus der Annahme der Stellvertretung Jesu Christi. Darin gipfelt die biblisch bezeugte Befreiung der Freiheit des Sünders, daß der Erlöser ihn nicht zum bloßen Empfänger degradiert, sondern sich im Gegenteil abhängig macht vom Sich-Öffnen und Mittun des *ganz und gar* Beschenkten. Wer das Sakrament der Eucharistie empfängt, ist nicht *zuerst* bloßer Empfänger und *dann* erst Geber dessen, was er empfangen hat, sondern der Modus des Gebens *ist* der Modus des Empfangens. Das sind Grundgedanken Balthasars, dessen Trinitätslehre Vf. zutreffend referiert (377ff), ohne allerdings deren Quintessenz zu verstehen: nämlich daß Gnade nicht zuerst ein Handeln Gottes am Sünder und dann eine Antwort des Sünders, sondern ein Geschenk ist, das in der Weise des Gebens empfangen wird.

Die Frage, wie Jesus Christus der Erlöser für alle Menschen aller Zeiten sein kann, wird vom Vf. nicht durch den Zusammenhang zwischen Christusereignis und Kirche, sondern durch Anleihen bei der Metaphysik z. B. des Aristoteles und Nikolaus von Kues erklärt. B. betont, daß die Seele auf Grund ihres Bewußtseins Kommunikation mit allem (der Mikrokosmos oder die Einfaltung des Ganzen) ist. Deshalb, so schlußfolgert er, konnte der Menschgewordene mit seiner Stellvertretung alle Menschen aller Zeiten erreichen (vgl. 282ff).

B. erläutert die als Ersatz explizierte Stellvertretung Christi mit einem zweiten Begriff, dem der „Identitätsübernahme". Dafür beruft er sich (vgl. 262f) auch auf katholische Autoren, u. a. auf Helmut Merklein und Ludger Winner. Doch Merklein, der z. B. in der Darstellung der paulinischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium völlig anders als Vf. denkt, betont wiederholt, daß für ihn die Rede von dem Identischwerden des Erlösers mit dem Sünder symbolische Rede ist; und daß er in keiner Weise sagen wolle, der Sünder verliere seine Identität durch deren Übernahme von seiten des Stellvertreters. Bei Ratzinger ist von einer unbedingten *Identifikation* Jesu Christi mit jedem einzelnen Menschen die Rede, nie aber von einer *Identitätsübernahme*. Und Ludger Winner, der den Stellvertretungsvorgang mit Hilfe der Kringsschen Freiheitsanalyse expliziert, ist wahrscheinlich der katholische Autor, der den Erlösungsvorgang als das *Gegenteil* einer „Identitätsübernahme" versteht.

Zu den gelungensten Analysen der von B. vorgelegten Habil.schrift gehören unzweifelhaft seine Ausführungen (312ff) über die drei Ämter des Erlösers (Priester, König. Prophet) als Gestalten der Stellvertretung. Vf. bietet nicht nur ein kenntnisreiches Referat über die Geschichte dieses Theologumenons, sondern verweist auch auf Zusammenhänge zwischen der Transzendentalien- und der Dreiämterlehre. „Für die Begründung des Priestertums Christi ist auf Jesu bewußtes Zugehen auf den Tod im Sinne der Proexistenz, auf die neutestamentliche Sühnopfer-Vorstellung und besonders auf den Hebräerbrief zu verweisen, für das Königtum Christi auf die Vollmacht Jesu und den Kyrios-Titel und für das Prophetentum auf die neutestamentlichen Darstellungen Christi als Verkündiger des Reiches Gottes, Offenbarer des Vaters und Verkörperung der Weisheit" (313). Durch die drei Ämter Christi läßt sich konkret explizieren, wie die Liebe Gottes die Freiheit des Menschen erreicht. „Der Priester macht uns bereit, auf unseren Hochmut zu verzichten. Der König hilft unserer Trägheit auf, und der Prophet hilft uns, unsere Lüge aufzugeben" (314).

Nicht zufällig beschließt Vf. seine Ausführungen mit Barth-Zitaten (422f). Indem er fortlaufend auf entsprechende Ausführungen seines großen Gewährsmannes verweist, stellt er fest: Das mit dem Begriff Stellvertretung Gemeinte „tat Christus in Exklusivität gegen unseren Widerstand. Er vollzog die Unterscheidung von Tat und Täter ohne unser Zutun und enteignete uns damit so, daß wir das Böse fortan nicht mehr tun können. Der Mensch ist in Christus zunichte gemacht [sic!], und wir alle sind unabhängig von unserer Stellungnahme in ihm gestorben!" (376). Meine Frage, wie denn Barth die Identität des Sünders vor und nach seiner Rechtfertigung erkläre, wird von B. mit dem Begriff „Neuschaffung" beantwortet (376.422). Dennoch sieht er keinen Widerspruch zwischen Barths Stellvertretungslehre und dem Ausschluß der „*apokastastasis panton*" (vgl. 404ff). Er affirmiert ausdrücklich die These Barths, daß sich der Stellvertreter gegen uns ohne uns durchsetzt, und er schreibt zugleich, daß wir nicht einfach mit der Heimholung aller Menschen rechnen dürfen, weil niemand zur Annahme der Stellvertretung seines Erlösers gezwungen werde.

Auf den letzten Seiten seiner Arbeit greift B. zurück auf seine Diss. über Thomas von Aquin, die 1991 unter dem Titel „Freiheit als Gabe" 1991 im Herder-Verlag veröffentlicht wurde, weil der Hg. der systematisch-theologischen Reihe eines reformierten Verlages den Druck mit der Begründung abgelehnt hatte, diese Arbeit habe ihren Ort eher in einem katholischen Verlag. In seiner Promotionsschrift hat B. gezeigt, daß der Aquinate das Ebenbild-Gottes-Sein des Menschen als Ermächtigung zum „Sich-seiner-selbst-mächtig-Sein" beschreibt. Anders ausgedrückt: Weil die Freiheit des Menschen in der Annahme seiner Ausrichtung auf das Gute liegt, verwirklicht sich der Mensch im Wollen dessen, was Gott will. B. erklärt in seinen Analysen zur Summa theologica, daß die Glückseligkeit, die allein das Streben des Menschen erfüllen kann, aus eigener Kraft nicht erreichbar und doch von ihm selbst zu vollbringen, also Geschenk und Verdienst zugleich ist. Was gemeinhin „Gnade" genannt wird, ist das Geschenk des Sich-selber-schenken-Könnens. Wenn der Sünder nicht nur forensisch durch die Beschenkung mit einem bestimmten Verdienst, sondern durch Befähigung zur Gegenliebe gerechtfertigt wird, dann ist Jesus Christus der Freund, dessen Handeln unser eigenes wird (vgl. die aristotelische Definition: „Was wir durch Freunde können, ist irgendwie durch uns selbst getan").

B. ist mit seiner an der Ev.-theol. Fak. in Bern entstandenen Habil.schrift beim Herder-Verlag geblieben. Aber diesmal sollte nicht von einer Pioniertat der Konsens-Ökumene gesprochen werden. Denn was Vf. in seiner Promotionsschrift für eine ökumenische Gnaden- und Rechtfertigungslehre geleistet hat, wird in der Habil.schrift zumindest in Frage gestellt. Mir jedenfalls drängt sich bei einem Vergleich der Habil.s – mit der Promotionsschrift dieser Eindruck auf. Vielleicht hatte die erste Arbeit ein vornehmlich ökumenisches Anliegen, während die hier besprochene Studie vor pelagianischen Tendenzen nicht nur der katholischen, sondern auch der protestantischen Theologie warnen will.

Bieler beweist eine umfassende Kenntnis der katholischen Theologie; er legt glänzende Analysen vor; aber er stellt mit seiner Interpretation auch Fragen, die von allen Konsens-Ökumenikern als Herausforderung beachtet werden sollten.

Bonn Karl-Heinz Menke

Hartog, Hans: **Evangelische Katholizität.** Weg und Vision Friedrich Heilers. Mit einem Nachwort von Theodor Schneider. – Mainz: M. Grünewald 1995. 306 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7867–1836–9

Hartog ist Schüler und späterer Schwiegersohn des Marburger Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler (1892–1967). Dem Wunsch des Vf.s, Heiler vor dem Vergessen zu bewahren und zur Beschäftigung mit dessen immensen theologischen und religionswissenschaftlichen Werk anzuregen, dient eine (erstmals) vollstän-

dig vorliegende – thematisch geordnete – Bibliographie im Anhang. Ein ausführliches Personenregister erleichtert die über die Lektüre hinausgehende Arbeit mit diesem Buch.

Es ist bedeutsam wegen der darin verarbeiteten Quellen: H. läßt in die Darstellung bisher unveröffentlichte Erinnerungen von Ehefrau und Tochter Heilers einfließen; ebenso zeigen uns einige Fotos den Privatmann Heiler. Mit ausführlichen(!) Zitaten aus weniger bekannten Beiträgen (bes. in Publikationen der Hochkirchlichen Bewegung) oder teilweise noch unveröffentlichten bzw. von der Forschung bisher wenig beachteten Briefen Heilers kommt auch immer wieder Heiler selbst zu Wort. Das ist hilfreich, weil hier Weg und Vision dieses Grenzgängers zwischen den Konfessionen (und auch Religionen?) in ihrer biographischen Genese noch evidenter werden. Heiler war in den Augen seiner Zeitgenossen nicht mehr katholisch und zugleich zu katholisch, um evangelischer Theologe sein zu können; überdies stand er als Wiederentdecker der Ostkirchen auch deren Kirchlichkeit nahe.

Auf die ganze geistige Weite seines Wirkens verweist die Inschrift seines Grabsteines auf dem Münchner Ostfriedhof: EIN ERFORSCHER DER RELIGIONEN UND IHRES GEHEIMNISSES / EIN LEHRER DER THEOLOGIE UND PRIESTER DER KIRCHE CHRISTI / EIN KÜNDER DER EINHEIT DER CHRISTENHEIT UND MENSCHHEIT.

Wie der Titel des Buches anzeigt, folgt H. allerdings mit besonderem Interesse der sich verwirklichenden evangelischen Katholizität im Leben Friedrich Heilers.

Schon als Ministrant hatte Heiler einen „Herzenswunsch": Priester zu sein (13). Und noch im Herbst 1917 trug er sich „ernstlich mit dem Gedanken" sich „zum Priester weihen zu lassen". Denn er habe ein „unausrottbares Bedürfnis nach dem Dienst im Heiligtum", schrieb er seinem Mentor Söderblom, dem anderen Pionier evangelischer Katholizität unseres Jh.s (Brief vom 15. Mai 1918). Der Plan scheiterte daran, daß er dafür auf die Veröffentlichung seines Buches „Das Gebet" – mit einem Teil daraus promovierte er 1918 zum Dr. phil. – in der vorliegenden Form hätte verzichten müssen, da es „in katholischen Kreisen . . . nicht geringen Anstoß" erregte. So waren für ihn „die Brücken mit der katholischen Theologie endgültig abgebrochen". Hatten ihn die „Pietät" gegenüber den Eltern und seine vom Protestantismus nicht zu befriedigende „Neigung zum Sakramentalismus" zunächst noch vom Übertritt in eine evangelische Landeskirche abgehalten, empfing er dann doch am 7. August 1919 im schwedischen Vadstena beim Gottesdienst in der St.-Birgitta-Kirche (aus der Hand Söderbloms?) das Abendmahl in beiderlei Gestalt – für die Schweden „ein bekenntnishafter Akt und verbindlicher Ausdruck des Übertritts", obwohl sich Heiler nie „ausdrücklich und in juridischer Form von seiner Mutterkirche" trennte (16)! Er selbst sprach später von diesem Ereignis als seinem „Übergang zur evangelischen Katholizität" (GAufs I, 192). Im oben schon zitierten Brief an Söderblom hatte er vorausschauend bekannt: „Ich bin im Grunde evangelischer Christ . . . Aber der *äußere Rahmen* meines persönlichen Christentums ist das mystisch-sakramentale Gottesdienstleben der katholischen Kirche . . . Vom Standpunkt des Kirchenrechtes aus bin ich natürlich als exkommuniziert zu betrachten. Doch dieser Konflikt . . . hindert mich nicht . . . weiterhin an dem sakramentalen Leben der katholischen Kirche teilzunehmen. Die Halbheit und Inkonsequenz dieses Standpunktes erkenne ich wohl. Aber vielleicht wird dieses merkwürdige mixtum von katholischer und evangelischer Frömmigkeit irgendwann und irgendwo noch in der Geschichte realisiert werden. Mich beschleicht bisweilen die stille Hoffnung, daß im Laufe der Zeit noch eine *Synthese* zwischen dem *evangelischen Geist* und den wertvollen religiösen Formen der *katholischen Kirche* gefunden werden wird" (Hervorhebung R. B.).

Seit 1919 spricht Heiler von *Evangelischer Katholizität* (GAufs I, 150–179). Er sah in diesem „programmatischen Schlagwort" seine eigene „persönliche Stellung vom römischen Katholizismus wie vom landläufigen deutschen Protestantismus abgegrenzt" (GAufs I, 181). Er bevorzugt es aber auch, weil hier mit dem ökumenischen Gedanken bestimmte hochkirchliche Tendenzen verflochten waren, die ihm wichtig waren. Nur in diesem Rahmen(!) gilt, was H. (23) allzu verallgemeinernd feststellt: Heiler „darf . . . als der eigentliche und erste Vertreter ‚evangelischer Katholizität' gelten". H. ist allerdings zuzustimmen, daß Heilers Konzeption „den heutigen ökumenischen Dialog bereichern" kann (7). Wie auch immer diese komplementäre Wortverbindung in der Konfessionsgeschichte inhaltlich gefüllt wurde (siehe dazu R. Becker: Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell, Mainz 1995, 59–121), sie stellt ein gerade heute wieder ernstzunehmendes Modell ökumenischer Hermeneutik dar. H.s eigentliche Absicht ist es aber – wie oben schon angegeben –, nachzuzeichnen, wie Heiler selbst die evangelische Katholizität *gelebt* und zu *verwirklichen* getrachtet hat. Es geht also weniger um den Religionswissenschaftler Heiler, als vielmehr um seine praktisch-liturgische Umsetzung des Prinzips der evangelischen Katholizität im Kontext der Hochkirchlichen Bewegung mit dem konkreten Fernziel einer „liturgisch-sakramentalen Erneuerung im *deutschen* Protestantismus" (211), die den lutherischen Reformern des 19. Jh.s versagt geblieben war. Für diese liturgisch-sakramentale Erneuerung stand Heiler schon früh ein Vorbild vor Augen. All das, wofür er in Deutschland seit Mitte der zwanziger Jahre zusammen mit den Hochkirchlern zu wirken sich anschickte, sah er faktisch bereits in der anglikanischen Kirche realisiert (213ff).

Heilers Vorstellungen von evangelischer Katholizität stand die Zielsetzung der im Oktober 1918 in Berlin gegründeten „Hochkirchlichen Vereinigung" sehr nahe. Umgekehrt war die Hochkirchliche Vereinigung ihrerseits früh auf Friedrich Heiler aufmerksam geworden (25). 1925 fand man schließlich zusammen.

H.s Buch beschreibt daher gleichzeitig über weite Passagen wichtigte Wegmarken der Geschichte der Hochkirchlichen Bewegung in Deutschland, dabei u. a. auch ihr Verhältnis zu den Berneuchenern und den Alpirsbachern, den beiden anderen „Säulen" der liturgischen Bewegung innerhalb des Protestantismus. In Heilers theologischem Schaffen gehen die Ökumenische Bewegung und die Liturgische Bewegung eine einzigartige „Personalunion" ein (244).

1920 war Heiler auf den durch Initiative von Rudolf Otto eigens für ihn in der Marburger Ev.-Theol. Fak. eingerichteten Lehrstuhl für vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie berufen (noch im Jahr seiner Promotion 1918 hatte er sich in der Philosophischen Fak. mit einer Schrift über „Die buddhistische Versenkung" habilitiert!). Das „quälende Heimweh" nach seiner „Mutterkirche", das ihn in den ersten Marburger Wochen angesichts der „puritanischen" evangelischen Gottesdienste, auf die er sich nun angewiesen fühlte, befiel (Briefe an Friedrich von Hügel vom 8. 7. 1920 und vom 30. 3. 1921), hatte er erst verloren, als er zu einer studentischen Gruppe stieß, die sich in der alten Kapelle auf dem Pilgerhof gegenüber der Elisabethkirche, dem ‚Michelchen', zu Morgen- und Wochenschlußandachten traf (so Ehefrau Anne Marie Heiler).

Als Theologieprofessor konnte er Predigtgottesdienste halten, aber um Sakramentengottesdiensten vorzustehen bedurfte es einer landeskirchlichen Ordination. Sie zu erbitten, wagte Heiler wohl deswegen nicht, weil seine gottesdienstlichen Vorstellungen mit denen der Behörde ganz und gar nicht übereinstimmten. Ein Freund aus der Hochkirchlichen Vereinigung, der Schweizer evangelisch-reformierte Pfarrer Gustav Adolf Glinz, der die Befugnis zur Ordination besaß, eröffnete den Ausweg. Zu Beginn des Jahres 1927 empfing Heiler durch ihn „in hochkirchlicher Form die Priesterweihe. Nur so ist dieser Vorgang angemessen zu beschreiben." (29, unter Hinweis auf einen Privatdruck der Ehefrau Heilers). Damit erfüllte sich Heilers Jugendtraum, Priester sein zu dürfen (96). Heilers Tochter berichtet später: „Jeden Sonntagmorgen feierte unser Vater – wenn er zuhause war – mit einer kleinen Gemeinde die Deutsche Messe in der Hauskapelle, die neben dem Studierzimmer zum Berg hin lag. Eines Sonntags wurde ich vor dem Gottesdienst in das Studierzimmer geschickt, um irgendetwas zu erledigen. Der Vater war gerade dabei, sich in die priesterlichen Gewänder zu kleiden. Ich sehe ihn noch vor mir, wie er, ganz entrückt – ohne mich überhaupt wahrzunehmen – ein Stück nach dem anderen nahm: die Alba, das Schultertuch, die Kasel, die Stola, es küßte, die Lippen leise bewegte und es anlegte. . . . Eine eindringlichere Lehre über die tiefe, innere Vorbereitung vor einer liturgischen Handlung ist mir nie zuteil geworden."

Beeindruckend ist, wie Heiler sich in einem Vortrag 1943 besonders verständnisvoll an die so unterschiedlichen und auf den ersten Blick einander beinahe ausschließenden Abendmahlslehren und -formen in der evangelischen Kirche annähert (125ff). Dabei begegnet uns weniger der Ireniker Heiler als vielmehr der mit den Quellen vertraute Historiker. Die verschiedenen Abendmahlstheologien im Protestantismus lassen sich für ihn in wenigen Haupttypen klassifizieren: Dem *lutherischen* Typus gebühre der Primat u. a. weil er „im Kampf mit seinen theologischen Gegnern einen Realismus entwikkelt, der dem Realismus der mittelalterlichen östlichen und westlichen Kirche nicht nachsteht". „Die *calvinische* Abendmahlsauffassung ist eine Variante der spiritualistischen Sakramentsidee, wie sie im Osten die alexandrinischen Theologen, zumal Origenes, die kappadokischen Väter Basilius und Gregor von Nazianz und im Westen Augustin vertreten haben." Diese beiden Haupttypen des reformatorischen Abendmahles habe man in der *anglikanischen* Kirche verknüpft: die calvinische Abendmahl*lehre* mit der lutherischen Abendmahl*liturgie*. Dazu kommt ein *urchristlicher* Typus, wie er einerseits in der katholisch-apostolischen Gemeinde, andererseits in der Brüdergemeinde erscheint: Von der *katholisch-apostolischen* Liturgie sagt er, daß sie sich in formvollendeter Weise an altkirchliche Vorbilder anlehne. Das urchristliche Harren auf die Ankunft des Herrn komme in ergreifenden Gebeten zum Ausdruck. Urchristlich sei auch die Möglichkeit freier Prophetie und freien Betens vom Geist ergriffener Diener und Gemeindeglieder. Hier erscheine der Glaube an die Realpräsenz Christi und an den Opfercharakter der Eucharistie in Formen, die unberührt seien von allen späteren Verengungen und Rationalismen. – Wer am Abendmahl der *Brüdergemeinde* teilnehme, gewinne den Eindruck, einem urchristlichen Liebesmahl beizuwohnen. Zu diesen verschiedenen Typen tritt dann noch ein rein *spiritualistischer* hinzu, wie er vor allem von den Quäkern vertreten wird. Diese seien zwar sakramentslos, sie hätten weder Taufe noch Abendmahl, doch werde die Geisttaufe und die geistliche Kommunion in der Christenheit selten so überwältigend erfahren wie hier. „Die große johanneische Sakramentsrede (Joh. 6) ist von den Spiritualisten in ihrem pneumatisch-mystischen Sinne erfaßt worden."

Am 28. August 1930 empfing Heiler – gegen den ausdrücklichen Rat Söderbloms und nach Absagen auch aus der anglikanischen und altkatholischen Kirche – durch einen *episcopus vagans* (so Söderblom) der gallikanischen Kirche gar die Bischofsweihe – ganz nach der Ordnung des Pontificale Romanum gestaltet. Heiler sah diesen Weg zwar als „Notlösung, aber als absolut richtig und gültig an" (so die Ehefrau Heilers).

Verdienstvoll ist, daß auf seine Initiative hin 1934 das sogenannte „Hermsdorfer Gespräch" zustande kam, ein bischöflich genehmigtes irenisch-dogma-

tisches Gespräch zwischen katholischen und lutherischen Theologen. Teilnehmer waren neben Heiler u. a. Romano Guardini, Bernhard Ritter, Wilhelm Stählin, Walter Künneth, Birger Forell und Anders Nygren (66ff). Die euphorische Freude über das Gelingen von Hermsdorf ließ Heiler den Plan erwägen, für die Hochkirchliche Vereinigung eine korporative Anlehnung an Rom zu erstreben. Das führte aber letztlich nur zu der Falschmeldung der Kurie, Heiler habe sich bei seiner Mutterkirche zurückgemeldet.

In der hier beginnenden Una-Sancta-Arbeit lag Heilers spezieller Beitrag zum Abwehrkampf der Kirche gegen den Nationalsozialismus. Mit dem Abwehrkampf der Bekennenden Kirche und besonders der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 (vgl. 159f) konnte er sich nicht identifizieren. Am 11. Februar 1938 schrieb er: „Die Bekenntniskirche ist in Norddeutschland ganz unter dem calvinistisch-presbyterianischen Einfluß, ist puritanisch-biblizistisch und hat mit lutherischem Hochkirchentum nichts gemeinsam. ... Die Theologische Bekenntniskirche mit ihrer völligen Verkennung des gratia praesupponit naturam ist grausig, aber ihr religiöses Grundanliegen, die Freiheit der Kirche gegenüber den säkularistischen Mächten, ist urchristlich, auch wenn dieser Kampf mit einer kaum überbietbaren Sturheit geführt wird." Die Barthsche Theologie war für Heiler wegen ihrer Leugnung einer natürlichen Gottesoffenbarung ähnlich unerträglich wie die Vergottung des Volkstums und der Rasse.

Dieser Hauptdissens zwischen Heiler und Barth wurde dann wieder hörbar in seinen von prophetischer Geschichtsdeutung durchzogenen Predigten in den Wochen und Monaten nach dem Zusammenbruch. Die Eheleute Heiler gehörten jetzt zu den Begründern der überkonfessionellen „Christlichen Nothilfe". Und weil nun erst (selbst der Familie) bekannt wurde, daß Heiler im Rahmen seiner Möglichkeiten seinen Beitrag zum Widerstand gegen das NS-Regime geleistet hatte (152ff), wurde er mit Aufgaben betraut, die man später „Entnazifizierung" nannte. Indem er damit anderen Obliegenheiten als der Erneuerung der Kirche Christi den Vorzug gab, verstärkte er den ohnehin schon seit 1941 – seiner *historisch-kritischen* Suche nach der Urgestalt der eucharistischen Feier wegen – bestehenden Dissens mit Teilen der Hochkirchlichen Vereinigung. – Auf die Darstellung der weiteren Entwicklung der Vereinigung (teilweise und mit anderem Namen unter Beteiligung Heilers) soll hier verzichtet werden. – Heiler jedenfalls wuchs über die Vereinigung nach 1945 vollends hinaus (162ff). Der schließliche Vorwurf gegen ihn lautete, seine Ökumene siedle in einem imaginären Zwischenbereich zwischen allen Kirchen und Konfessionen. Doch Heiler ging sogar noch darüber hinaus. Lange hatte er seine literarische Arbeit vor allem der Ekklesiologie gewidmet. In den fünfziger Jahren kehrte er nun zu seinen religionsgeschichtlichen Anfängen zurück. Die Einheit der Kirchen sei nach der Katastrophe der beiden Weltkriege ohnehin unabdingbare Voraussetzung für ihre Pflicht, sich mit vereinten Kräften den Fragen der Menschenrechte und des Friedens auf Erden zuzuwenden. Geschähe das, könne die Frage einer Neubewertung der außerchristlichen Religionen und einer größeren Ökumene nicht länger hintenanstehen. Schon 1948 war Heiler dem „Bund für freies Christentum" beigetreten. Hier war er vereint mit Paul Tillich, Gustav Mensching, Albert Schweitzer u. v. a. m. im Bedürfnis, gegen den sich ausbreitenden theologischen Fundamentalismus und Obskurantismus, ein Zeichen zu setzen.

Für Heiler, der der Marienverehrung Luthers nicht sehr fern stand, war Maria nicht nur das große, einzigartige Vorbild im Glauben, sondern auch das Urbild der Frau und liebenden Mutter. In mehreren Aufsätzen seit Ende der 30er Jahre(!) folgerte er daraus, es dürfe in den Kirchen Christi nicht länger dabei bleiben, daß die Frauen praktisch zum Schweigen verurteilt seien, daß ihnen Funktionen und Ämter von größerer Verantwortung vorenthalten blieben. Es sei dies weder im Sinne Christi noch stimme es mit der Bedeutung der Frau im Urchristentum und in der frühen Kirche überein. Einer größeren kirchlichen *Öffentlichkeit* gegenüber wagte er diese Gedanken – verbunden mit einer umfassenden Darstellung der kirchenhistorischen Entwicklung – aber erst Mitte der 60er Jahre offen auszusprechen (200ff).

In seinen letzten Lebensjahren bewegte Heiler die „Wende in Rom" (219ff): Johannes XXIII., seine Initiativen und ihre Auswirkungen auf das Zweite Vatikanische Konzil. „Die ‚Umkehr' ..., die sich in seiner Mutterkirche anbahnte, muß so etwas wie ein Licht auf dem Weg durch seine späten Jahre gewesen sein. Und gewiß stand Heiler mehr als einmal vor der Frage, ob nicht der Grund entfallen sei, um dessentwillen er sich einst von ihr haben trennen müssen" (227). „Zu den Vätern dieses gewaltigen Umschwunges gehörte nicht zuletzt Friedrich Heiler selbst. Zwar hatte man im für die [Mess-]Reform verantwortlichen Consilium nicht daran gedacht, Arbeitsergebnisse eines Abtrünniggewordenen einfach zu übernehmen. Daß man sie aber gründlich studiert hatte, bleibt dem Kundigen nicht verborgen" (235).

Wie sehr Heiler Grenzgänger gewesen ist, zeigt die von H. (236) geschilderte ‚Sterbegeschichte': „Seiner Bitte entsprechend, feierte sein hochkirchlicher Freund Pfarrer Mund am Krankenbett noch einmal die heilige Eucharistie. Es geschah in der Form, die Heiler einst um der Einheit der Kirche Christi willen zu Stand und Wesen gebracht hatte. Er hatte noch die Kraft, die konsekrierenden Worte selbst zu sprechen. Als der katholische Krankenhausseelsorger ihm ein wenig später seinerseits die Kommunion bringen wollte, nahm er sie auch aus dessen Hand dankbar entgegen. Gott allein wußte, wie sehr er als evangelischer Christ auch seiner Mutterkirche treu geblieben war. Das letzte Wort, das er vernehmlich zu sagen vermochte, war kein christliches. Es entstammte der Tradition des Mahayána-Buddhismus und lautete: ‚Herz des großen Erbarmens.'"

Osnabrück Rolf Becker

Rosenau, Hartmut: **Allversöhnung.** Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. X, 544 S. (TBT, 57), geb. DM 212,00 ISBN: 3–11–013738–0

Kann der Mensch sein durch Christus gewirktes Heil endgültig verwirken? Diese Frage entscheidet der reformierte Theologe Rosenau in seiner Habil.schrift durch die Begründung der These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen. Danach habe der Mensch weder positiv noch negativ die Möglichkeit, sein eschatologisches Heil zu beeinflussen. Alles andere hieße, das durch die Gnade allein *(sola gratia)* geschenkte Heil in Abrede zu stellen und einen mehr oder weniger subtilen (Semi-) Pelagianismus zu begünstigen. Die These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen korrespondiert nach Vf. mit der Vorstellung von der Allversöhnung. Denn Gott will das Heil aller, und den Heilswillen Gottes kann der Mensch nicht ändern. Nur die calvinistische Lehre von der doppelten Prädestination entspreche ebenfalls der These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen. Weil diese Lehre jedoch den Gottesstandpunkt einnehme, aber I. Kant überzeugend die Grenzen des menschlichen Erkennens aufgezeigt habe, sei sie nicht mehr zu begründen (24f).

Seine systematischen Aussagen entwickelt R. – nach einer *ersten Bestimmung des Begriffs ‚Allversöhnung'* (I.) – im *Rückgriff auf die Heilige Schrift* (II.). Eher jüngere Schichten seien es, die für die Lehre vom ‚doppelten Ausgang' (82) sprechen: von der Möglichkeit des Menschen, sein Heil selber zu ergreifen bzw. zu verwirken. Die älteren Überlieferungsstränge bezeugten die Vorstellung von der Allversöhnung. (Was aber ist z. B. mit dem historischen Jesuswort aus Lk 12, 8: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes"?; vgl. J. Gnilka, Jesus von Nazaret, 263.) Im *Gespräch mit Origenes, F. Schleiermacher und K. Barth* (III.) erschließt R. die Einsicht in die Unvereinbarkeit der Allversöhnungsvorstellung mit der These von der soteriologischen Macht des Menschen. Um die heilsrelevante Ohnmacht des Menschen plausibel zu machen, zeichnet Vf. ausführlich die *Denkentwicklung der Subjektphilosophie J. G. Fichtes* nach (IV.). Das zunächst als allmächtig vorgestellte, alles setzende und offenbar zur Selbsterlösung fähige Ich scheitert. Das allmächtig geglaubte Ich kann seine transzendentale und absolute Identität nicht adäquat denken, sondern nur in der endlichen Form der Subjekt-Objekt-Differenz reflektieren. Das absolute Ich bleibt daher bestimmungslos; es wird haltlos. Rettung verspricht ausschließlich die weise Einsicht, daß es das Absolute ist, welches das Ich als sein ‚Bild' setzt. Aber das ‚Bild' ist des Urbildes nicht mächtig; der Mensch kann sich Gott nur im Vertrauen ganz überlassen (368). Der reformierte Grundsatz ‚finitum non capax infiniti' enthüllt sich damit als philosophische Wahrheit (385). Die offenkundige Abständigkeit des ‚Bildes' von Gott identifiziert R. mit dem Sünderstatus des Menschen (381). „Prae- und postlapsarische Überlegungen sind ... obsolet" (386). Indem R. die *These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen philosophisch rechtfertigt*, schafft er der theologischen Allversöhnungslehre ein philosophisches Korrelat und sichert sie als notwendige Hypothese (V.). Vf. bewährt die somit transzendentaltheologisch grundgelegte Vorstellung von der Allversöhnung durch die *Auseinandersetzung mit verschiedenen Einwänden* (VI.). Die menschliche Freiheit z. B. sieht R. durch die Vorstellung von der Allversöhnung nicht gefährdet. „Denn vor der rechtfertigenden Befreiung durch Gott gibt es für den sündigen, d. h. soteriologisch ohnmächtigen Menschen keine neutrale Wahlfreiheit, und nach der befreienden Rechtfertigung durch Gott braucht es keine Wahl mehr zwischen Heil und Unheil, weil Gott gewählt hat" (461).

R.s. Thesen reizen zum Widerspruch. Auffällig ist sein Denken in sich ausschließenden Alternativen: entweder Ich oder Gott, Freiheit oder Gnade, radikale Ohnmacht oder absolute Macht. Eine Mitte, zumal ein durch die Gnade ermöglichtes und getragenes Zusammenwirken von Gott und Mensch gibt es nicht. Ebenso fehlt ein positiver Kreaturbegriff, der den Unterschied zwischen der Endlichkeit des Menschen und dem Dasein als Sünder markiert. Nicht zufällig kommt R. daher ohne nennenswerte christologische Überlegungen zur soteriologischen Bedeutung der menschlichen Freiheit Jesu aus. Vgl. jedoch 1 Tim 2,5: Der *Mensch* Jesus ist (als der inkarnierte Logos) der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen. Eine christologische Bewährung seiner These von der radikalen soteriologischen Ohnmacht des Menschen führt Vf. nicht durch. Man fragt sich, wie die Inkarnation möglich sein soll und wie der Mensch überhaupt die Allversöhnung empfangen und dabei Mensch bleiben kann, wenn seine Natur nicht für das Unendliche erschlossen ist, zumindest prinzipiell und trotz der Sünde. Wenn nach R. der Mensch das ‚Bild' des Absoluten sein soll, dann ist er auch für das Absolute und dessen Gnade offen und dazu in der Lage, dank der Gnade selber Gottes Liebe anzunehmen oder durch Sünde abzulehnen. Ferner: Mit der verklärten menschlichen Natur Jesu Christi ist der ‚Himmel' bereits Wirklichkeit. Die Frage nach der Realität des ‚Himmels' ist entschieden. Die Frage, ob ein Mensch das Heil definitiv ablehnt (‚ob es die Hölle gibt'), bleibt von unserem Standpunkt aus bis zum Ende der Zeiten offen. Gottes Heilswille

wird auch durch einen denkbaren definitiven Sünder nicht vereitelt. Dessen eschatologisch bedeutsames Nein ist nur möglich auf dem Hintergrund des in Jesus Christus verwirklichten Ja Gottes zu jedem Menschen (2 Kor 1,19). Auch die mögliche Realität der ‚Hölle' setzt Gottes Wille voraus, alle Menschen mit sich durch Christus zu versöhnen. Eine ökumenische Ausrichtung läßt R.s Arbeit leider kaum erkennen. Schon von dem als lutherisch klassifizierten Grundsatz ‚finitum capax infiniti' grenzt er sich ab (248). Dabei liegt in diesem Grundsatz das gedankliche Potential zu einer katholisch-evangelischen Verständigung über die Problemfelder ‚Rechtfertigungsgnade' und ‚menschliche Freiheit' (vgl. K. Kertelge, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II, 178f).

München Michael Schulz

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik.** Christologie. 2. Schrift und Gesicht. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 240 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-78832-9

„Unterhalb des Hauptspielfeldes der magistralen Überlieferung", aber im Rückgriff „auf die poetische Kreativität der christlichen Religion" (8) unternimmt es der Vf. erneut, anhand von Liedern, Gedichten, Geschichten, Bildern und Symbolen in das Mysterium Jesu Christi einzuführen. Im ersten Bd stand der Name im Mittelpunkt des Interesses, in dem allein das Heil zu finden ist (Apg 4,12), sich aber dennoch in verschiedensten Namen und Anrufungen wiederfinden läßt. Der zweite Bd zeichnet zunächst Schriftzüge und Graffiti nach, die das inkarnierte Wort, das selber nur auf die Erde schrieb (Joh 8,6.8), in der Geschichte des Christentums hinterlassen hat (13–91). Mag auch ein Schriftzug, zumal die eigene Unterschrift den Charakter eines Menschen offenbaren, so verspricht doch der Blick von Angesicht zu Angesicht eine weitaus bessere Erkenntnis des Gegenübers. Das Gesicht Jesu müßte sein Geheimnis offenlegen. Allerdings eignen sich die Angaben des NT zur Person Christi noch nicht einmal zur Anfertigung eines Phantombildes; die Wundmale des Auferstandenen sprechen für seine Wahrheit. Daß der Christ, der immerhin zu einer *visio* beatifica berufen ist, sich dennoch nicht mit dieser Gesichtslosigkeit seines Herrn und Meisters abfinden wollte und deshalb daran ging, am Bilderverbot des AT vorbei, jedoch gestützt auf die Fleischgestalt des Logos, diese Leerstelle auszumalen, erläutert der Vf. zu Beginn des zweiten Teils (95–100). Anschließend führt er den Leser durch die Galerie verschiedenster Jesus-Portraits (100–261).

Die paulinische Warnung, daß der Buchstabe töte und nur der Geist lebendig mache, verhinderte nicht, daß der Name Jesu in Kurzform, als Monogramm (Konstantin) oder Minnezeichen (H. Seuse), als Panierschmuck (Bernhard von Siena), Wappen (Jesuiten) oder gar als magisches Zeichen in Haus und Hof in das eigene christliche Leben eingeschrieben wurde. Denn bei derartigen ‚Einschreibungen' führt der Geist des erhöhten Herrn die Hand. Die Buchstaben IC XC O ΩN auf einer Ikone (23ff) wollen besiegeln, daß der Abgebildete kraft des Geistes die eschatologische Erscheinung des heilswirksam in der Geschichte daseienden Gottes ist (Ex 3,14 / Mt 28,20). Daß diese Präsenz im Schlachtgetümmel an der Milvischen Brücke durch das konstantinische *Chi Rho* auf den Legionärsschildern verbürgt sein soll, bereitete dem Vf. manch schlaflose Nacht mit geschichtstheologischen Betrachtungen (31–34). Doch der Gott, der die Rosse und Reiter des Pharao ins Meer warf, ist es offenbar auch, der in Jesu Geschick Sünde und Tod besiegt und sich ebenso dazu herabläßt, Weltherrschaftsgelüste von Cäsaren zu benutzen, auf daß dennoch immer nur sein Heilswille geschehe. Gott heiligt viele Mittel zu seinem Zweck. Derartige Einblicke in das Innenleben des Vf.s bei der paläographischen Erforschung heiliger Schriftzeichen korrespondieren durchaus den biographischen Notizen Alexej Jawlenskys († 1941). Sie geben dessen moderne Ikonenmalerei als künstlerischen Bewältigungsversuch einer schleichenden Krankheit zu erkennen. Diese machte schon die Fingerbewegungen beim Malen mehr und mehr zu einer einzigen Qual; am Ende schlug sie dem Künstler den Pinsel aus der verkrüppelten Hand (243–251). Je mehr es S. gelingt, derartige Verbindungen von Leben und künstlerischer Äußerung freizulegen, erledigt sich der Verdacht, seine Poetische Dogmatik sei nichts anderes als ein im Gewand des Alternativen getarnter Museumsführer. Nein, die Beschäftigung mit dem Wahren, Guten und Schönen dient hier allein der Nachfolge des Gekreuzigten. Der Schmerzensmann, der weder Gestalt noch Schönheit hatte (Jes 53,2f), ist nur für den häßlich, der ihn haßt; der jedoch, der ihn liebt, nimmt die Doxa Gottes auf seinem Angesicht wahr (219ff). Dies bestätigen die ausführlichen Erläuterungen zu den Bemühungen von Künstlern verschiedenster Epochen um eine ‚Reproduktion' des Gesichtsabdrucks Jesu im Schweißtuch der heiligen Veronika (als *Vera icon*) ebenso wie die zur staurologischen Gesichtslosigkeit der Nicht-Ikone von Kasimir Malewitsch († 1935), die nicht mehr zeigt als ein schwarzes Quadrat auf weißem Grund (137ff). Gott erscheint am Kreuz gesichtslos, um uns Menschen, die durch die Sünde ihr Gesicht verloren haben, wieder mit dem Träger des Bildes in Kontakt zu bringen, nach dem wir erschaffen sind und in das wir zu unserem Heil verwandelt werden sollen. Demnach dient auch der ikonographische Karfreitag des schwarzen Quadrats allein der Wahrnehmung des Ereignisses, das jede auf dem goldenen Offenbarungslicht gemalte Christus-Ikone darstellen soll: der Schau der Epiphanie Christi (121f). Wenngleich der Vf. befürchtet, in der Gegenwart würden Christusembleme im Kontext von Designeretiketten zum Appell verkommen „Auch du brauchst Jesus" (79), glaubt der Rez., daß weiterhin mit der kreativen Produktivität von Christen zu rechnen ist, und sei es zunächst nur, daß man auf alte Symbole zurückgreift und etwa die Heckseite des eigenen Autos mit dem Symbol des Fisches (*ICHTYS*) versieht.

Der Poetischen Dogmatik S.s ist eine breite Rezeption zu wünschen. An den dort erschlossenen Quellen sollten Vorlesungen in Systematischer Theologie und dogmatische Abhandlungen zur Christologie nicht achtlos vorübereilen. Eine Nähe zur ‚Schrift' tut der Dogmatik genauso gut wie die Anschaulichkeit des Gesichtes Christi im Spiegel von heiligen Bildern und Kunstwerken. Hier wird eine Überzeugungskraft spürbar, die das rationale Argument in derselben Weise kaum einzuholen vermag.

München Michael Schulz

Kirchenrecht

Sieger, Marcus: **Die Heiligsprechung.** Geschichte und heutige Rechtslage. – Würzburg: Echter 1995. XII, 485 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 23), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-01746-7

In der von Hubert Müller und Rudolf Weigand herausgegebenen Reihe „Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft" veröffentlicht Marcus Sieger seine von Hubert Müller betreute, der Kath.-Theol. Fak. Bonn vorgelegte Diss. *„Das Heiligsprechungsverfahren. Geschichte und heutige Rechtslage."* Bereits im *Vorwort* (1–3) macht der Vf. deutlich, um was es ihm geht. Er will die Rechtslage, wie sie sich nach der Apostolischen Konstitution Papst Paul II. *„Divinus perfectionis magister"* vom 25. 1. 1983 – am gleichen Tag wurde der neue *Codex Iuris Canonici* veröffentlicht – darstellt, auf dem Hintergrund der Communio-Theologie des II. Vatikanischen Konzils aufweisen, dabei die geschichtliche Entwicklung der Selig- und Heiligsprechungsverfahren darlegen, das geltende Recht erörtern und Argumente zur Diskussion über eine mögliche Reform vortragen. Damit ist der Horizont der Untersuchung aufgewiesen und das Interesse des Lesers geweckt.

Die Arbeit von S. kann daher in vier Teile, systematisch und logisch aufgebaut, geordnet werden. Nach einer kurzen *Einleitung*, in der sich der Vf. mit dem Problem der *Heiligkeit Gottes, Heiligkeit der Kirche, Heiligkeit des einzelnen Christen* (4–13) auseinandersetzt, gibt er im *ersten Teil* einen umfassenden Überblick zur Geschichte der Selig- und Heiligsprechungsverfahren von den Anfängen bis zur Apostolischen Konstitution *„Divinus perfectionis magister"* (Abschnitt 1–16; 14–195). Der *zweite Teil* beschäftigt sich mit dem *Charakter und den Grundlagen des Heiligsprechungsverfahrens* (Abschn. 17 und 18; 196–268). Im *dritten Teil* stellt er das *Heiligsprechungsverfahren von 1983* vor (Abschn. 19; 269–416) und gibt in einem *vierten Teil* (Abschn. 20; 417–436) einen Ausblick „auf eine mögliche Reform der Selig- und Heiligsprechungsverfahren". Mit einer sorgfältig angelegten *Bibliographie* (Quellen und Schrifttum), einem *Sach- und Personenregister* und einem *Verzeichnis der Gesetzesstellen* (*Codex Iuris Canonici* von 1917, *Codex Iuris Canonici* von 1983 und Apostolische Konstitution *„Divinus perfectionis magister"*) schließt die Arbeit ab. Eine kleine Anmerkung muß hier schon gemacht werden. Sollte nicht künftig darauf verzichtet werden, das geltende Gesetzbuch der Kirche als *„Codex Iuris Canonici von 1983"* zu zitieren? Es handelt sich um den *„CIC"*, um das geltende Gesetzbuch. Das gilt auch für weitere Zitationen z. B. S. 206.

Auf die knappe aber sorgfältig verfaßte *Einleitung*, die das theologische Problem von der Heiligkeit Gottes, Heiligkeit der Kirche und Heiligkeit des einzelnen Christen im Kontext mit Heiligenverehrung und Heiligsprechung behandelt, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Dem Vf. gelingt es, diese Problematik zu verdeutlichen; er erörtert sie auf dem Hintergrund der Theologie des II. Vatikanischen Konzils. Dabei versteht er die ekklesiologische Bedeutung der Heiligsprechung als ein Strukturprinzip, „nach dem das Gelingen der Reform der Heiligsprechungsverfahren mit dem neuen Gesetzbuch von 1983 beantwortet werden kann" (13). Wichtig, wenn auch selbstverständlich ist der Hinweis, daß ein Heiligsprechungsverfahren niemanden „heilig macht, noch damit der Anspruch erhoben wird, daß Heiligkeit nur in den von der Kirche anerkannten Fällen vorliegt", (5). Der Begriff *„beatificatio"* (*beatam / beatum facere*) ist daher nicht unproblematisch (vgl. S. 5, Anm. 11).

In einem *ersten, sehr umfassenden Teil* legt der Vf. die *geschichtlichen Wurzeln und die weitere Entwicklung von Heiligenverehrung und formalisierten Heiligsprechungsverfahren* auf einer sehr breiten Grundlage offen. Am Anfang steht die örtliche Verehrung der Märtyrer. Der Kult des Märtyrers wird weitergeführt in der Verehrung des Bekenners, des Asketen. Die Namen der zu Verehrenden werden in Listen aufgenommen. Die Rolle der kirchlichen Autorität, des Bischofs, der Synoden besteht darin, die Legitimität des Kultes zu sichern und durch ein dafür geeignetes Prüfungsverfahren, der *„vindicatio"*, die Aufnahme in die Liste zu prüfen. Hier liegen die Anfänge der späteren, formalisierten Verfahren. Daß die „Heilig"sprechungen sich zunächst auf der Ebene der Ortskirchen abspielen, die sich zu einem formali-

sierten Verfahren entwickeln, macht S. deutlich. An diesen Verfahren werden die Nachbarbischöfe, die weltlichen Fürsten und die Synoden beteiligt. In letzter Konsequenz bemüht man sich auch um die Anerkennung dieser Verfahren durch den Papst als Repräsentanten der Gesamtkirche. Unter dem „*princeps*", zunächst der weltliche Fürst, wird mehr und mehr der Papst verstanden. Diese Entwicklung wird vom Vf. überzeugend aufgewiesen.

Sehr nachdrücklich stellt der Vf. die Gründe für die Einbeziehung des Papstes in das Verfahren dar. Dabei zeichnet er die Wege nach und belegt die einzelnen Schritte, die zum päpstlichen Kanonisationsverfahren und schließlich zur päpstlichen Reservierung führen, sehr sorgfältig. Interessant ist der Nachweis für das Aufkommen der Unterscheidung von Selig- und Heiligsprechungsverfahren, das für das 15. Jh. anzusetzen ist (vgl. 106ff). Maßgeblichen Einfluß auf das Verfahren nimmt das Werk Benedikt XIV., vormals Prosper Lambertini, „*Opus de servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*".

Die Verfahren nach den Normen des CIC/1917 werden sorgfältig erörtert. Schließlich verweist S. auf die Reformansätze, die bereits unter Pius XII. auszumachen sind, und auf die Diskussion im II. Vatikanischen Konzil mit der Darlegung des Vorstoßes von Kardinal Suenens, der eine Dezentralisierung fordert. Die Vorgeschichte der Konstitution „*Divinus perfectionis magister*" wird dargelegt und in knapper Form nachgezeichnet. Mit einer überzeugenden Zusammenfassung und einem Aufweis von zwei unterschiedlichen, aber aufeinander bezogenen Entwicklungslinien gelingt dem Vf. ein sehr abgewogenes Urteil zur Geschichte der Verfahren. Diesem Urteil kann man sich nach der Lektüre anvertrauen.

Bevor der Vf. die Linie der Entwicklung, die mit Apostolischen Konstitution „*Divinus perfectionis magister*" zunächst abschließt, weiterzeichnet, unterbricht er seine Überlegungen und stellt die Frage nach dem *Charakter der Heiligsprechungsverfahren und deren Grundlagen*. Bei der Frage nach dem Charakter der Verfahren untersucht er die bisher vorgetragenen Auffassungen und Deutungen in der wissenschaftlichen Diskussion: „gerichtlicher Prozeß" (so z. B. D'Alfonso), „kein gerichtliches Verfahren, sondern Verwaltungsverfahren" (so Mörsdorf). Sehr genau überprüft er die vorgestellten Positionen und kommt zu dem Ergebnis, daß das Heiligsprechungsverfahren sehr unterschiedliche Elemente aufweist, die teils an das Prozeßrecht erinnern (vgl. c. 1403 § 2), teils aber Normen enthalten, die nicht dem Prozeßrecht zugeordnet werden können (vgl. c. 830); man kann daher nicht mehr einfachhin von einem Prozeßverfahren sprechen. Es stellt sich aber bei dem abgewogenen Urteil über die einzelnen Positionen die Frage, warum sich der Vf. nicht entschließt, von einem Verfahren „*sui generis*" zu sprechen. Das bietet sich doch in Konsequenz an. Bei den Grundlagen der Heiligsprechung erörtert er die „*fama sanctitatis*", ihre Grundlage, ihre Charakteristika bis hin zu ihrem Nachweis. Es gelingt ihm, diesen Begriff mit dem des „*sensus fidei*" (oder vielleicht doch des „*sensus fidelium*"?, bietet sich nach den Anfängen der Verfahren durchaus auch an) zusammenzubringen. Schließlich untersucht er den Begriff „Martyrium" und den Begriff der „heroischen Tugenden"; er legt deren Entwicklungslinien einsichtig dar. Auch in diesen beiden Abschnitten gelingt es dem Vf., die theologische Fragestellung und die Entwicklung aufzuzeigen und in einem abgewogenen Urteil darzustellen.

Einen sehr breiten Raum nimmt die *Analyse der durch die Apostolischen Konstitution erfolgten Neuordnung des Heiligsprechungsverfahrens*. Auf der Grundlage des Textes der Apostolischen Konstitution verfolgt der Vf. das Verfahren in den einzelnen Schritten bis hin zur Selig- bzw. Heiligsprechung. Dabei macht er darauf aufmerksam, daß offensichtlich nach der Veröffentlichung der Verfahrensordnung der Eindruck entstanden ist, die Seligsprechungsverfahren seien, nachdem sie in der Ordnung nicht eigens erwähnt werden, abgeschafft (vgl. H. Maritz / R. Strigl, 411, Anm. 1799). Er begründet nachvollziehbar seine Auffassung, daß davon keine Rede sein kann. Bei der Vorbereitung der neuen Ordnung gab es offensichtlich Gründe, über eine künftige Neuordnung des Seligsprechungsverfahrens gesondert nachzudenken. Vorerst werden diese Verfahren in der gleichen Weise durchgeführt wie die Heiligsprechungsverfahren. Für den Rez. stellt sich hier eine Frage an die Systematik des Abschnittes. Vielleicht wäre es besser gewesen, mit dieser Problematik den Abschnitt einzuleiten. Auch für diesen Abschnitt darf festgestellt werden, daß die Probleme sorgfältig und abgewogen erörtert werden. Die Überlegungen zur Entwicklung des Wunderbegriffes sind beachtenswert. Wichtig ist dabei, daß den Ortsbischöfen nunmehr eine stärkere Beteiligung und Verantwortung zukommt.

Der Vf. schließt seine Untersuchung mit dem *Ausblick auf eine mögliche Reform des Selig- und Heiligsprechungsverfahrens* ab. Dabei geht es ihm zunächst darum, Vorwürfe gegenüber dem Verfahren vorzustellen, aber auch Lösungsmöglichkeiten für eine Reform vorzutragen. Es muß nach theologisch und sachlich verantwortbaren Auswahlkriterien gesucht werden und die Frage beantwortet werden, wie die Verfahren beschleunigt werden können. Bei der Feststellung, daß die Bischöfe im neuen Verfahren eine stärkere Position einnehmen, setzt S. an, wenn er eine mögliche Reform vorstellt. Er ist der nachzuvollziehenden Auffassung, daß ein Ansatzpunkt für die Reform zunächst im Seligsprechungsverfahren zu suchen ist. Er kann hier nicht nur auf den beachtenswerten Vorstoß von Kardinal Suenens in der Konzilsaula verweisen (vgl. 169 und 427–429), sondern auch auf die Geschichte der Verfahren. Am Anfang steht die Ortskirche, die Kompetenz der Ortsbischöfe, der Nachbarbischöfe und der Synoden. Der Vf. will aber nicht nur einen Rückgriff auf die Geschichte vornehmen; ihm geht es vielmehr um die theologische Begründung einer stärkeren Einbindung und Eigenverantwortung von Ortsbischof und Bischofskonferenz, von Ortskirche. Den Überlegungen, die S. sehr abgewogen vorträgt, kann man sich ohne weiteres anschließen. Rein systematisch ist nur die Frage, ob der Vf. diesen Abschnitt hinreichend logisch gegliedert hat. Die Systematik leidet etwas unter Überschneidungen.

Überschaut man die Arbeit von S., so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß die Problematik der Heiligsprechungen sehr umfassend dargestellt worden ist. Der Vf. hat sorgfältig die geschichtlichen Entwicklungslinien auf dem vorliegenden Forschungsstand, den er kritisch angeht, aufgebaut, die geltende Rechtsordnung analysiert und abgewogene Vorschläge für eine weitere Reform unterbreitet. Die Arbeit ist logisch klar aufgebaut. Der Rez. muß jedoch zugeben, daß ihm das von S. gewählte Einteilungsprinzip das selbstverständlich seine Berechtigung hat, immer noch etwas fremd ist. Wer sich in Zukunft mit Heiligsprechungsverfahren in Theorie und Praxis auseinanderzusetzen hat, kann an der Arbeit von S. nicht achtlos vorbeigehen. Die Arbeit verdient Beachtung.

Bochum Heribert Heinemann

Moraltheologie

Hoerschelmann, Thomas: **Theologische Ethik.** Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 320 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-014407-3

Wenn die Entstehung von Ethik und der Anfang einer systematisch-wissenschaftlichen Reflexion auf die theoretischen Grundlagen derselben eine Folge des Niedergangs geltenden und gesetzten Rechtes, mit anderen Worten also das Resultat einer offensichtlichen gesellschaftlichen Krise der überkommenen Moralvorstellungen ist (wie beispielsweise W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996, 24–26, anmerkt), dann hat der Vf. der hier vorliegenden Studie sein Augenmerk auf einen zentralen Aspekt der gegenwärtigen ethischen Grundlagendiskussion gelegt. Diese im Sommersemester 1995 an der Johann Wolfgang Goethe Univ. in Frankfurt a. M. angenommene Diss. verortet die Legitimationsproblematik theologischer Ethik nicht so sehr bei den Fragen zur Begründung sittlicher Urteile, sondern lokalisiert die spezifische Herausforderung in der Krisenwahrnehmung durch die unterschiedlichen Moraltheorien und schlägt als hermeneutischen Schlüssel eine „Lesart der Ethiken als Krisentheorien" (16) vor.

Vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit der diskursiven Moraltheorie von J. Habermas wird in einem metaethischen Klärungsprozeß die Frage nach dem Profil der evangelischen Ethik beantwortet, d. h. es wird deren Aufgaben- und Gegenstandsbereich näher bestimmt.

In einer Problemskizze des *I. Kap.s* (11–27) differenziert Vf. zwischen „Ethik", der in aristotelischer Denktradition die Beantwortung existentieller Fragestellungen nach dem guten und gelungenen Leben aufgegeben sei, und der „Moral", die sich vorrangig mit der Regelung interpersoneller Handlungskonflikte sowie der argumentativen Rechtfertigung moralischer Sollenssätze beschäftige.

Im *II. Kap.* (28–60) werden zunächst die beiden profiliertesten diskursethischen Entwürfe des deutschen Sprachraums von K. O. Apel (29–35) und von J. Habermas (35–41) vorgestellt und gegeneinander abgegrenzt. Während der Transzendentalpragmatik (K. O. Apel) und der Universalpragmatik (J. Habermas) bei der Überwindung von Begründungskrisen ein besonderes Verdienst zukomme, erkennt Vf. jedoch in beiden Ansätzen „konkurrierende, sich kaum berührende Krisenwahrnehmungen" (42). Ein wichtiger Konsens bestehe allerdings zwischen beiden Autoren in der Anerkennung einer durch die Moderne hervorgebrachten Geltungskrise religiöser und metaphysischer Moralbegründungen. Daher sähen beide Konzepte „das Potential der Krisenüberwindung in der Sollgeltung von intersubjektiv gültigen Geboten oder Handlungsnormen" (51). Für Vf. präjudiziert diese Optik, „jedoch allenfalls einen gemeinsam vorgetragenen – formalistischen, deontologischen, kognitivistischen und universalistischen – Begründungsmodus der Moraltheorie, kaum aber die materialen Ausführungen dessen, worin die Gefahren und Chancen des stets proklamierten ethischen Pluralismus auszumachen" (58) seien. Mit dieser Feststellung werden die diskursethischen Moraltheorien in die Tradition der kantischen Moralphilosophie eingereiht, die ihrerseits auf der Basis der theologischen Zwei-Reiche-Lehre konzipiert sei. Die formal-prozedurale Übereinstimmung zwischen Habermas und Apel könne allerdings über den Dissens in der Krisenbewertung nicht hinwegtäuschen, so daß die Frage nach der angemessenen Krisenbewältigung weiterhin offen bleibe.

Das *III. Kap.* (62–83) benennt Grundelemente einer Deutung der Ethik als Krisentheorie. Bereits in der „Identifizierung des ‚Begründungsbedürftigen und des Begründungspflichtigen'" (63) sieht Vf. die unterschiedlichen Theoriebildungen miteinander konkurrieren. Folglich seien weniger die verschiedenen Begründungsfiguren, als vielmehr die „Bestimmung und Verortung des

vorausliegenden ‚krisenresistenten' praktischen Wissens" (63) für die moraltheoretische Erörterung von Interesse. Darüber hinaus werde neben der Frage nach den Zugangsvoraussetzungen zu diesem praktischen Wissen (64) auch die Bestimmung der Grenzen und Widerstände (64), welche die Umsetzung dieses Wissens konditionieren, bedeutsam.

Daher ist Vf. skeptisch, ob sich die Konkurrenz divergierender Moraltheorien auf der Basis der Plausibilität ihrer Begründungsleistungen entscheiden lasse. Kontrovers sei vielmehr die angemessene Wahrnehmung der praktischen Fragestellungen. Folglich ist ein praktischer Entwurf diskreditiert, „wenn gezeigt werden kann, daß er die unterschiedlichen Problem- und Aufgabenstellungen leugnet und das Phänomen der divergierenden Krisenwahrnehmungen verdrängt" (77). Vf. richtet sein Augenmerk bei der Bewertung der diskursethischen Konzeption von Habermas weniger auf den von der Universalpragmatik erhobenen Begründungsanspruch, als vielmehr auf die „Angemessenheit seiner Problem- und Krisenwahrnehmungen" (79).

Die Lesart der Ethiken als Krisentheorien könne dabei helfen, die Fragen zur „ethischen(!) Situationswahrnehmung" (82) von jenen der „moralischen(!) Begründungsproblematik" (82) zu unterscheiden. So komme das Profil der theologischen Ethiken, die v. a. an einer Korrektur der Krisenwahrnehmungen interessiert seien, deutlicher zum tragen.

Das *IV. Kap.* (84–197), mit der Darstellung des „Begründungsprogramm(s) der diskursiven Moraltheorie von Jürgen Habermas", bildet den systematischen Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung. In seinen propädeutischen Überlegungen, denen es um eine „angemessene Wahrnehmung der ‚moralischen Erscheinungen'" (102) geht, konzipiere Habermas eine kognitivistisch orientierte „Phänomenologie des Moralischen" (98), die von der moralischen Relevanz der Alltagsintuitionen (hier werden Kränkung und Entrüstung beispielhaft benannt) ausgehe, alle praktischen Fragen jedoch weitgehend ausblende. Vf. kritisiert: „Der Rekonstruktion der formal-prozeduralen Gehalte der Alltagsintuitionen im verständigungsorientierten Handeln hätte die Rekonstruktion der materialen und substantiellen lebensweltlichen Intuitionen der lebensweltlichen Alltagsintuitionen zumindest programmatisch zur Seite gestellt werden müssen" (120).

Für den weiteren Gang der Untersuchung ist die von Habermas übernommene und akzeptierte Differenzierung zwischen „moralischen" und „ethischen" Fragestellungen entscheidend. Während die ethische Frage sich nach dem gelingenden oder dem guten Leben erkundige, interessiere sich die moralisch-praktische Grundfrage v. a. für die Regelung interpersonaler Handlungskonflikte. Gegen Habermas möchte Vf. jedoch einer Halbierung der praktischen Vernunft vorbeugen, indem er stärker das komplementäre Verhältnis zwischen Moral und Ethik unterstreicht. Einer „Hierarchisierung, in der die Moral deutlich über die Ethik gestellt wird" (135), und die Theoriefähigkeit letzterer bezweifelt wird, führe zu einer totalen Hypothetisierung existentieller Überzeugungen. Die moralische Kritik an ethischen Überzeugungen, die Vf. bei Habermas erkennen kann, müsse durch eine ethische Kritik an moralischen Überzeugungen ergänzt werden, die v. a. Aufgabe der theologischen Ethik sein könne. (140)

Begründungsanspruch und Begründungsforderung der Diskursethik werden von Vf. anschließend einer kritischen Relecture unterzogen. Während der immanente Begründungsgang die normativen Prämissen einer Argumentation erhebe, versuche der externe Begründungsgang den Erweis zu erbringen, „daß in den normativ gehaltvollen Argumentations- und Verfahrensregeln zugleich ein universales Moralprinzip" (169) vorliege. Vf. ist skeptisch, ob ohne einen Rekurs auf ethisch-existentielle Motive die theoretischen Grundlagen der Diskursethik ausreichen, um einen moralskeptischen Diskursverweigerer argumentativ überzeugen können, der sich der Begründungsforderung der Moraltheorie entzieht (183–185). Die Leistungsfähigkeit des universalen Moralprinzips sieht Vf. in der moralischen Kritik an ethischen Antworten, da „es vor allem die Unparteilichkeit von Handlungskoordinationen einklagt und die ethischen Begründungsleistungen darin kritisiert, daß sie die Problemstellung der pluralen ethischen Wertpräferenzen unterlaufen (. . .)" (193). Wenn Ethiken hingegen als Krisentheorien gedeutet würden, dann käme dem Universalisierungsgrundsatz eine systemkritische Funktion zu, weil er zu einer differenzierteren Krisenwahrnehmung anleite, die dazu beitrüge, ideologische und totalitäre Ansprüche zu durchschauen (195).

Das *V. Kap.* (198–271) stellt sodann vier theologische Entwürfe vor, die als Ergänzung und Korrektur gegenüber der Diskursethik verstanden werden.

Der nur kurz skizzierte Ansatz von Helmut Peukert (201–204) macht religiöse Elemente des kommunikativen Handelns in der Diskursethik fest, die v. a. an den Grenzen derselben zu verorten wären. Vf. charakterisiert diese Einwände als ethische Kritik an der diskursiven Moraltheorie und bemängelt in diesem Zusammenhang die fehlende theologische Rezeption dieser von Habermas getroffenen begrifflichen Unterscheidung.

Bei Hans-Joachim Höhn (205–217) werde die Überwindung der neuzeitlichen Rationalitätskrise durch einen Paradigmenwechsel indiziert: „Von der diskursiven zur einer komprehensiven Ethik" (206). Die Erfahrung der menschlichen Sterblichkeit und des Vernunftwidrigen seien für Höhn offensichtliche Grenzen der Diskursethik. Die Diskursfähigkeit müsse durch die Solidarität der Vernünftigen mit den Vernunftlosen erweitert werden. Das Profil christlicher Ethik zeige sich für Höhn in der Konfrontation der Phänomene Moralität und Mortalität. Vf. erkennt in den Kritikpunkten Höhns weniger eine Erweiterung der diskursiven Vernunft, als vielmehr eine grundsätzliche Infragestellung der Angemessenheit der diskursethischen Krisenwahrnehmungen.

Edmund Arens (218–233) lege den Akzent auf die antizipatorische Dimension der Solidarität. Die christliche Religion werde als konstitutives Element der kommunikativen Vernunft angesehen (221). Das kommunikative Handeln fungiere als Deutematrix für die biblische Geschichte der Person Jesu, die im „christopraktischen Bezeugen und Bekennen" (224) der Gemeinde weitergeführt werde. Vf. kann jedoch nicht erkennen, wie eine um die theologische Dimension erweiterte Diskursethik ihr spezifisches Profil bewahren soll, das für ihn gerade in der moralischen Kritik an ethischen Antworten besteht.

Der ethischen Theologie von Trutz Rendtorff (234–271) wird sodann breiter Raum zugestanden, obwohl Vf. Schwierigkeiten einräumt, die von ihm favorisierte terminologische Differenzierung zwischen „Moral" und „Ethik" im Sinne von Habermas auf diesen Entwurf anzuwenden. Nach Rendtorff verlagere Habermas das Gute einseitig in die sprachliche Kommunikation, ohne nach den Voraussetzungen und Realisierungsmöglichkeiten kritisch zu fragen (241). Demgegenüber sei jede Ethik vom Entwurf eines gelungenen Lebens geleitet, so daß ethische Debatten immer auch ein Streit um die richtige Weltanschauung darstellten. Aus der Perspektive Rendtorffs stellt es eine „Aporie der Kommunikationstheorie dar, wenn sie sich gleichsam als voraussetzungslose Schöpfungsinstitution des Guten mißversteht und dadurch unbeachtet läßt, daß sich der Vollzug von Kommunikation selbst schon der Präsenz des Guten verdankt" (248). Auch bei Rendtorff erkennt Vf. eine *ignoratio elenchi*, weil dieser den Diskursethiken ein Bild des gelungenen Lebens unterstelle, das diese gerade als Ausgangspunkt einer Moraltheorie ablehne.

Das *VI. Kap.* profiliert die Krisenwahrnehmungen der theologischen Ethiken im praktischen Urteilsbildungsprozeß (272–292). Demnach sind die theologischen Konzeptionen als „‚ethische' Theoriebildungen" (273) zu verstehen , die „das Selbstverständnis der am praktischen Urteilsbildungsprozeß Beteiligten thematisieren" (273). Ihnen sei daran gelegen, die „ethisch-existentiellen Gehalte ihrer Krisenwahrnehmungen offenzulegen" (274). Kontroverse Urteile seien daher vielfach Ausdruck einer gegensätzlichen Krisenwahrnehmung. Ethische Fragestellungen gingen mit Grenz- und Krisenerfahrungen des eigenen Welt- und Selbstverständnisses einher. Ebenso provozierten Konflikt- und Dilemmasituationen die Geltungskrise überkommener moralischer Antworten und stellten die situative Angemessenheit einer konkreten normativen Forderung in Frage.

Für den praktischen Urteilsbildungsprozeß sind Vf. folgend drei Reflexionsschritte zu unterscheiden:

1. Die *Rekonstruktion* des praktischen Wissens frage zugleich nach dessen Begründung sowie den Grenzen und Widerständen (287–288).

2. Die *Entdeckung* fördere unberücksichtigte Problemstellungen zu Tage, indem sie eine ethische Kritik an moralischen Antworten sowie eine moralische Kritik an ethischen Antworten ermögliche (289–290).

3. Bei der *Erfindung* gehe es um die Identifizierung der situationsrelevanten Fragestellungen, indem eigene Problemdeutungen offengelegt würden und der Dissens benannt werde (291–292).

Im abschließenden *VII. Kap.* (293–306) präsentiert Vf. eine Übersicht zum vorangegangenen Argumentationsverlauf. In diesem Zusammenhang tritt Vf. für eine Revision des Beziehungsverhältnisses zwischen moralischen, ethischen und pragmatischen Begründungsleistungen ein, indem er die „Gleichgewichtigkeit der ethisch-evaluativen Problem- und Fragestellungen" unterstreicht (295).

Auf der Basis seiner Ausführungen formuliert Vf. einen „‚religiös' zu qualifizierenden Gegenstandsbereich innerhalb der allgemeinen Ethik (. . .)" (297). Die Deutung der Lebenswirklichkeit aus dem Glauben kennzeichne die theologischen Ethiken. Auch wenn die „Versöhnung des Guten und Gerechten" (299) das Ziel ethischer Reflexion sei, existiere ein moralisches Wissen auch unabhängig von theologisch-ethischen Entwürfen. Zudem müsse der „Verzicht auf einen universalen Geltungsanspruch der eigenen materialen ethischen Überzeugungen" (299) geübt werden. Die ethische Kritik an moralischen Antworten werde zum privilegierten hermeneutischen Ort, an dem theologische und philosophische Ethik miteinander ins Gespräch kommen könnten.

Die sprachliche und inhaltliche Differenzierung zwischen Ethik und Moral wird von Vf. in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der reformierten Königsherrschaft-Christi-Lehre theologisch verankert (303).

Angesichts der zurückhaltenden theologischen Rezeption diskursethischer Entwürfe, ist die vorliegende Arbeit ein verdienstvolles Projekt mit eigenständigem Ansatz und anspruchsvollem Profil. Die inhaltliche Darstellung orientiert sich in ihrem sprachlichen und systematischen Duktus an der qualitativen Vorgabe und dem hohen argumentativen Niveau der Diskursethik. Der Gang der Untersuchung wird immer wieder durch konzise Zusammenfassungen und präzise Darlegungen der Arbeitsweise unterbrochen. Eine neue Perspektive gewinnt die Debatte um das Profil der theologischen Ethik durch die Lesart der Ethiken als Krisentheorien. Völlig zu Recht wendet sich Vf. gegen eine Marginalisierung der ethisch-existentiellen Fragestellungen für den normativ-praktischen Diskurs. Das Proprium christianum wird v. a. relevant auf der Basis des anthropologischen Vor- und Selbstverständnisses, das christozentrische und theophanische Strukturen aufweist. Hieraus ergeben sich neue Impulse für das Verhältnis von Ethik und Dogmatik.

Kritisch könnte man nach der inhaltlichen Notwendigkeit und Ausführlichkeit der Exkurse (44–49; 91–95; 113–117; 125–133; 143–156) fragen, die auch eine andere systematische Einordnung

hätten finden können. Einige neuere theologische Auseinandersetzungen mit der Diskursethik bleiben bedauerlicherweise unberücksichtigt (vgl. A. Lob-Hüdepohl, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik [SThE 47], Fribourg 1993; C. Kissling, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie [SThE 48], Fribourg 1993). Unter formalem Aspekt: Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses stimmen im Bereich des IV. Kap.s nicht immer mit dem laufenden Text überein. Beim Seitenumbruch (65–66) ist ein Textabschnitt verloren gegangen.

Unbeschadet dieser Rückfragen führt Vf. einen anspruchsvollen wissenschaftlichen Dialog mit der Diskursethik. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag zur vielfach beschworenen interdisziplinären Auseinandersetzung und ist zugleich Anlaß für eine Selbstbesinnung der theologischen Ethik auf ihre wissenschaftstheoretischen Grundlagen.

Münster Klaus Arntz

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Wagner, Harald: **Einführung in die Fundamentaltheologie.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2., neubearbeitete Auflage 1996. X, 148 S. (Die Theologie), kart. DM 34,00 ISBN: 3-534-13268-8

Angesichts einer Konjunktur fundamentaltheologischer Neuerscheinungen und vielfältiger Entwicklungen dieses Faches während der letzten zwei bis drei Jahrzehnte ist eine bilanzierende Einführung in diese Disziplin überaus sinnvoll, ja notwendig. Mit Harald Wagners „Einführung in die Fundamentaltheologie" lag eine solche bereits 1981 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft vor. Nun ist dieses Überblickswerk dankenswerterweise in einer völlig neubearbeiteten Aufl. 1996 im selben Verlag wieder erschienen.

Es ist in *drei Hauptteile* (A–C) gegliedert, die unter (A) die *(Vor-)Geschichte dieser Disziplin*, unter (B) ihre *aktuellen Grundfiguren und Probleme* sowie unter (C) *neue Aufgaben und Akzente der Fundamentaltheologie* behandeln. Die historischen Abschnitte im Teil A sind mit Ausnahme von Ergänzungen (z. B. „H. U. von Balthasar") und Auslassungen (z. B. „A. Lang") im Kap. IV im wesentlichen gleich geblieben. Stärkere Veränderungen gibt es im Teil B („Fundamentaltheologie heute. Grundfiguren und Probleme"), in welchem alle wesentlichen Positionen und Fragestellungen der deutschsprachigen Fundamentaltheologie – typologisierend und nach Sachfragen geordnet – angesprochen werden. Hier finden sich neben generellen textlichen Überarbeitungen wichtige Ergänzungen gegenüber der ersten Auflage, so z. B. im Kap. V zum Handbuch der Fundamentaltheologie und zur Position H. Verweyens, in den Abschnitten VI.3 („Begründung der Grundlagen"), VI.5c, VIII.1b („Ein Blick auf Gadamer"), z. T. 1c, 2a und b, sowie im Kap. IX („Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen"). Das Kap. V.4 der ersten Aufl. (Grundfiguren heutiger Fundamentaltheologie II) ist weggefallen; ebenso gibt es im Kap. XI eine Umstellung bzw. Auslassung.

Es ist klar, daß eine solche „Einführung" sich naturgemäß auf das Wesentlichste beschränken und auch bei der Anordnung und Darstellung von Einzelpositionen eher idealtypisch verfahren muß. Doch selbst angesichts dieser redaktionellen Begrenzungen behält das Gesamtkonzept eine grundsätzliche Bedeutung, insofern es in pointierten, kurz umrissenen Positions- und Themenbeschreibungen historische wie systematische Sachverhalte verständlich darzulegen versucht. So geben die übersichtlichen historischen Aufrisse hilfreiche Hinweise besonders zur „Apologie im Neuen Testament" (1ff), zu den Apologeten der Alten Kirche (3–6), zur Glaubensbegründung im Mittelalter und in der Reformationszeit (6ff), zu „Aufklärung und Offenbarung" (10f), zu J. S. Drey (11ff) und zur klassischen dreistufigen Form der Fundamentaltheologie seit dem 19. Jh., sowie zur sog. „Immanenzapologetik und integralen Apologetik", unter welche Positionen wie die Blondels, Rahners und von Balthasars gefaßt werden.

Sind auch die historischen Darstellungen stets schon von systematischen bzw. aktualisierenden Bemerkungen durchzogen, so wird ab Teil B ausdrücklich den systematischen Grundfragen und Hauptproblemen nachgegangen. Um die Palette der verschiedenen Ansätze hierzu darzutun, werden vorweg als „transzendentaltheologische Fundamentaltheologie" die Position H. Fries' (34f), als „hermeneutische" die E. Bisers (35ff) und als „‚ökumenische'" die von P. Knauer (37f) charakterisiert. Des weiteren kommen zur Sprache die „Praktische Fundamentaltheologie" von J. B. Metz (39f), das „Handbuch der Fundamentaltheologie" (40) sowie die Position von H. Verweyen als „philosophisch-hermeneutische Metareflexion der ‚traditio'" (41). In der anschließenden Grundlagenbesinnung geht es ausgehend vom Vaticanum II um die fundamentaltheologischen Hauptthemen „Offenbarung", „Glaube" und „Kirche" (inklusive Lehramt und ‚sensus fidelium') sowie grundsätzlich um die Fundamentaltheologie als theologische Begründungswissenschaft mit dem Zweck der *„argumentativen Vermittlung des christlichen Glaubens"* (48). Bezüglich der apologetischen Aspekte innerhalb fundamentaltheologischer Arbeit (50ff) läßt W. es als seine Auffassung erkennen, daß sich die Apologetik daran versuchen sollte, „eine allgemein anthropologische, dem Menschen von heute verständliche Begründung von Religion zu erstellen" und korrelativ zu zeigen, „daß die vom christlichen Glauben behauptete Offenbarung für den Menschen tatsächlich so etwas wie ‚Erfüllung' bedeutet" (52). Über jede nur-apologetische Ausrichtung von Fundamentaltheologie hinaus steht in der Mitte des systematischen Buchteiles jedoch die Konzentration auf „Jesus Christus" als das „fundamentaltheologische Grundthema" (54f). Die hermeneutischen Fragen um den historischen Jesus und seine Auferweckung sowie der „Jesus der Philosophen" und der „Literaten" kommen hierbei zur Sprache. Eher formal gewendet, geht es sodann um das Basisproblem aller Apologetik bzw. Fundamentaltheologie, nämlich das von „Glaubwürdigkeit und Glaube" (61–68), sowie abschließend (Kap. VIII) um wissenschaftstheoretische „Grundfragen der Fundamentaltheologie". Handelt es sich beim einen um die sog. ‚praeambula fidei', so beim anderen um das Problem von „Glaube und Verstehen" (Hermeneutik) sowie um die umfassende Fragestellung von „Glaube und Vernunft". Abgeschlossen wird der Bd mit Hinweisen zu neuen Aufgaben und Akzenten der Fundamentaltheologie (= Teil C, 91–121).

Am vorliegenden Büchlein gefällt v. a. die thematische Ausgewogenheit in der Behandlung der Hauptprobleme der Fundamentaltheologie, insbesondere (wegen ihrer inhaltlichen Genauigkeit) im Kap. VII („Glaubwürdigkeit und Glaube") und Kap. VIII und IX („Grundfragen der Fundamentaltheologie"). Es kommen hier sowohl die traditionellen Themen der Apologetik und Fundamentaltheologie wie auch neuere Fragestellungen (Hermeneutik, Christentum und nichtchristliche Religionen, Wissenschaftsproblem der Theologie) und darüber hinaus deren Spiegelungen in einer Vielfalt von Ansätzen zur Sprache.

Besonders beeindruckend ist die Insistenz auf der Wahrheitsfrage (Kap. VIII,5) der Theologie angesichts eines Universalanspruchs von Hermeneutik und Postmoderne. Als eine wirkliche Bereicherung der Neuaufl. können auch die Aussagen zum Verhältnis ‚Christentum und Judentum bzw. nichtchristliche Religionen' angesehen werden. Ein Spezifikum dieser „Einführung" ist auch die hilfreiche Darstellung des fundamentaltheologischen Anliegens in evangelischer Theologie.

Sosehr freilich die inhaltliche Erarbeitung der fundamentaltheologischen Kategorien v. a. in den bezeichneten Kap.n gut gefällt, sosehr kann das nicht immer im selben Maße von einzelnen Methodenüberlegungen und Ansatzcharakterisierungen sonst gesagt werden. Macht sich W. gelegentlich selbst den Einwand „sträflicher" Kürze (41) und darf er diese in der Regel auf die umfangmäßige Begrenzung des Buches zurückführen, so bleiben doch einige allzu knappe Passagen, wie z. B. die halbe Seite zu einem der wichtigsten Ansätze der letzten Jahre, nämlich dem H. Verweyens (41) oder auch die Allgemeinheiten zum bestimmt schwer zusammenzufassenden Handbuch der Fundamentaltheologie (40) oder die bloße Erwähnung der schon lange auf dem Markt befindlichen „Kontextuellen Fundamentaltheologie" H. Waldenfels' (42). Auch die Bemerkungen zum sog. „Modernismus" (62f, 83), zur ‚nachkantischen Diskussion', zur Religionskritik, sowie zu Nietzsche und zur Postmoderne (79) sind so nicht ganz ausreichend. Was den strukturellen Aufbau des kleinen Büchleins betrifft, so hätte auch um der Übersichtlichkeit willen das unter Kap. VIII („Grundfragen") Verhandelte schon den fundamentaltheologischen „Hauptthemen" (= Kap. VI) sowie dem Kap. VII mit ihrer Grundlagenbesinnung sachlich zugeordnet bzw. in diese eingearbeitet werden können. Ferner wäre wünschenswert, daß mehr internationale Beiträge (über die Nennung auf Seite 41 und im Literaturverzeichnis hinaus) berücksichtigt würden. Und hätten nicht auch fundamental-theologische Konzepte aus der ‚zweiten Generation' der politischen Theologie, die sich der Frankfurter Schule und der Habermasdiskussion verdanken (von Peukert bis Arens) noch deutlicher eingebracht werden müssen? In jüngster Zeit mehren sich auch fundamentaltheologierelevante Ansätze zur Auseinandersetzung mit Kunst und Kultur (vgl. Kuschel, Lesch, Wiehls, Rombold, Larcher u. a.).

Ungeachtet dieser kritischen Rückfragen ist jedoch die solide Behandlung der fundamentaltheologischen Hauptthemen von bleibendem Wert sowie das Aufzeigen neuer Perspektiven für dieses Fach eine große Orientierungshilfe. Für Theologiestudenten (Anfänger sowie Examenskandidaten) und interessierte Laien mit einer gewissen theologischen Vertrautheit ist mit dieser Einführung ohne Zweifel eine äußerst nützliche Handreichung gegeben.

Graz Gerhard Larcher

Clayton, Philip: **Das Gottesproblem. Bd 1:** Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie. – Paderborn: F. Schöningh 1996. X, 457 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-506-71882-7

In seinem auf zwei Bde angelegten Werk legt Clayton den Entwurf einer philosophischen Gotteslehre vor. Darin will er angesichts

einer von Pluralismus, Skeptizismus und Atheismus gekennzeichneten epistemologischen Debatte die Möglichkeit einer theistischen Metaphysik aufweisen. Ziel ist die konstitutive Verwendung des Gottesbegriffs in metaphysischen Theorien gegenüber einem rein pragmatischen oder lediglich regulativen Gebrauch. Wissenschaftstheoretisch gewendet heißt das, metaphysische Fragestellungen als Forschungsprogramme (Lakatos) auszuweisen, in denen einerseits aufgrund von Argumenten Fortschritte erzielt werden können, deren Thesen andererseits aber ein hypothetischer Charakter zugemessen werden muß. Als Kriterium für die bessere metaphysische Hypothese gilt ihre Erklärungskraft für – kulturell und epochal variable – menschliche Erfahrung; C. nennt das eine „Metaphysik von unten" (38). *Materialiter* sucht C. einen Begriff des Absoluten und in der Folge einen philosophischen Gottesbegriff, der sich in Abkehr vom traditionellen Vollkommenheitsbegriff hauptsächlich am Begriff der Unendlichkeit orientiert. Dadurch stellt sich aber auch das erkenntnistheoretische Problem, wie ein solcher Begriff gedacht werden kann, ohne die offenkundigen Grenzen der menschlichen Vernunft zu ignorieren.

Nach einleitenden methodischen Vorbemerkungen (*1. Kap.*), die im Laufe des Buches vertieft werden, beginnt C. sein Programm mit einer Untersuchung der Metaphysik Descartes' (*2. Kap.*). Nach C. ist der Ausgangspunkt Descartes' die „Intuition" (73) der eigenen Endlichkeit (Signum dafür ist der Zweifel), die zur Annahme eines Unendlichen führt. Ausgebaut zum Gedanken der *infinita perfectio* als bestimmendem Gottesprädikat, von der alle endlichen, unvollkommenen Seienden, also auch die Ideen, in ihrer Wirklichkeit abhängen, bietet Descartes' Metaphysik eine Antwort auf die Frage, wie es der endlichen menschlichen Vernunft möglich ist, einen Begriff des Unendlichen in begrenzter Weise zu denken. Kann die Argumentation Descartes' auch nicht als ein Beweis gelten, so spricht C. ihr doch den Status einer kohärenten Hypothese unter theistischen Prämissen zu.

Anhand philosophiegeschichtlicher Beispiele untersucht C. die Verbindung von Unendlichkeit und Vollkommenheit näher (*3. Kap.*). Dabei faßt er Vollkommenheit als die qualitative Seite der Unendlichkeit, durch welche diese von einer rein negativen, „schlechten" Unendlichkeit des unbestimmt Grenzenlosen unterschieden wird. Allerdings führt das qualitativ bestimmte, positive Unendliche in das Dilemma von Unerkennbarkeit und Projektionsverdacht.

Den Schritt zu einem unendlichen, vollkommenen Wesen geht C. mit Leibniz (*4. Kap.*). Hier analysiert er eine Tendenz, trotz des bei Leibniz vorausgesetzten Atomismus durch den Begriff des vollkommenen Wesens in eine monistische Richtung gedrängt zu werden. Dadurch wird die Frage nach dem *principium individuationis* endlicher Seiender zur Unterscheidung untereinander und vom Unendlichen gestellt – und bleibt offen. Nach C. kann eine am *ens perfectissimum* orientierte Metaphysik die Probleme der Existenz endlicher Seiender sowie der Freiheit Gottes und seiner Schöpfung nicht lösen, die Orientierung am Vollkommenheitsbegriff sollte nach C. daher zurücktreten.

Jeder neue metaphysische Versuch muß die Probe der kantischen Metaphysikkritik bestehen (*5. Kap.*). C. nimmt dazu einen zweifachen Anlauf: Negativ zeigt er, daß die Trennung zwischen den für die Erkenntnis konstitutiven Kategorien und den regulativen Ideen (RI) in der kantischen Strenge nicht aufrechtzuerhalten ist, und siedelt die RI in einem Kontinuum an, das durch die Extreme von konstitutiven Theoriesätzen und reiner Fiktion begrenzt ist. Dadurch soll die Möglichkeit einer Erkenntnis des nicht an die Sinnlichkeit Gebundenen ermöglicht werden. Positiv weist C. auch bei Kant Ansätze auf, das „Ganze" im Sinne eines Bestimmt-Unendlichen zu denken, obwohl Kants Unendlichkeitsbegriff meistens die Tätigkeit des unabschließbaren Zählens meint.

Aufbauend auf seine Kant-Interpretation und inspiriert durch Schleiermachers „Dialektik" skizziert C. seinen Ansatz einer nachkantischen Metaphysik als eine „Philosophie der Grenzbegriffe" (*6. Kap.*). Er geht von der epistemologischen Konstellation aus, daß in der erkennenden Reflexion immer ein der Reflexion Externes angenommen und vorausgesetzt wird, auf das sich die Reflexion richtet, ohne es als solches einzuholen und somit in seiner Andersheit aufzuheben. „Die Rede von den Gegenständen der Erkenntnis *im Kontext der Epistemologie* kann als Postulat oder regulatives Ideal eingeführt werden" (317). In der Ausarbeitung dieser Postulate zu einer größeren Einheit des Wissens und zu größerer Allgemeinheit werden die traditionellen metaphysischen Begriffe des Seins, der Welt, Gottes als Grenzbegriffe erreicht, weil hier weder von Fiktionen noch von realistischen Größen gesprochen werden könne. In einer „Metaphysik von unten" dienen sie als Leitbegriffe auf der Suche nach einem „Grund des Denkens". Aufgrund des endlichen menschlichen Erkenntnisvermögens sind sie allerdings theoretisch unterdeterminiert, so daß Raum bleibt für unterschiedliche Interpretationen dieser Begriffe. Auf diese Weise hat C. die Metaphysik als ein positives Forschungsprogramm der Philosophie konstituiert: „Wir können fragen, wie ein transzendenter Grund des Denkens zu verstehen ist – oder besser: wie er nicht zu verstehen ist, wenn er seine Funktion als epistemisches Ideal soll ausüben können" (341).

In den letzten drei Kap.n beginnt C. mit der Durchführung seines metaphysischen Ansatzes unter dem Titel eines „minimalen personalen Theismus" oder „Panentheismus" (345). Gegen Spinoza (*7. Kap.*) wehrt C. die „Versuchungen der Immanenz" ab, die darin liegen, alle Endlichen als zu einer Substanz gehörig und als ihre Modi zu interpretieren. In einem Exkurs (*8. Kap.*) wird das Problem und die von Fichte behauptete Unmöglichkeit thematisiert, das Unendliche als persönlichen Gott zu denken. Schon bei Fichte findet C. aber die Strukturen des Panentheismus vorgezeichnet, die er dann abschließend mit Schelling (*9. Kap.*) ausarbeitet. Mit ständigem Seitenblick auf Tillich unternimmt C. eine „analytische Rekonstruktion bestimmter Aspekte [des Schellingschen] Ansatzes" (413), den er – schon mit Vorblick auf den Folgebd – auch gegenüber Hegel für besonders fruchtbar hält. An der mittleren Phase Schellingschen Philosophierens demonstriert C. die Stärken eines dualistischen Gottesbegriffs anhand des Begriffsrahmens „Grund und Folge" (436). Die Potenzenlehre ermögliche dabei den Gedanken einer endlichen Schöpfung, die von ihrem unendlichen Seinsgrund abhängig ist und doch eine eigenständige Natur hat. C.s Berücksichtigung der Grenzen menschlicher Erkenntnis kommt darin zum Ausdruck, daß er die Schöpfung als ein aus der Freiheit Gottes unableitbar Gegebenes hinnimmt, das *aposteriori* wohl mit dem Gottesgedanken vereinbart, nicht aber notwendig aus ihm deduziert werden kann. Die Rationalität der Wirklichkeit wird so zu einer „metaphysischen Hypothese . . ., die ihrerseits zu weiterer Forschung und einem progressiven Forschungsprogramm führt" (435).

C. schlägt einen großen Bogen über bedeutende Ansätze der neuzeitlichen Philosophie. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß man sich das eine oder andere Argument etwas ausführlicher oder genauer behandelt wünschte. Schließlich wäre jede der angesprochenen Positionen für ausführliche Detaildiskussionen gut. Die Stärke des Buches besteht zweifellos darin, daß C. die philosophische Tradition unter einer klaren systematischen Fragestellung mit aktuellen Positionen, besonders aus dem amerikanischen Raum, ins Gespräch bringt. So führt er seine Destruktion einer Metaphysik des *ens perfectissimum* gegen den „Anselmianismus" oder die „perfect-being-theology" A. Platingas und Th. Morris' ins Feld. Durch seine Kenntnis der gegenwärtigen, analytisch geprägten Wissenschaftstheorie leistet C. einen wichtigen Beitrag zu einem Dialog unterschiedlicher Stränge der zeitgenössischen Debatte. Im Kontext der amerikanischen Religionsphilosophie ist es auch keine Überraschung, daß C. eine an Kant orientierte Erkenntnistheorie zum Angelpunkt seines eigenen Versuchs macht. An dieser zentralen Stelle dürfte die Diskussion seiner Thesen einen wichtigen Ansatzpunkt finden. Denn der Begriff des „Transzendentalen" in der Transzendentalphilosophie und die Notwendigkeit, über sie hinauszugehen, scheinen mitunter an einem Verständnis orientiert, durch welches „transzendental" in die Nähe von „fiktiv" gerückt wird.

Das Buch argumentiert durchweg philosophisch. Trotzdem und gerade deshalb sei es dem Theologen warm empfohlen. Nachdem in den vergangenen Jahre eine Reihe von (Lehr-) Büchern zur theologischen Gotteslehre erschienen sind, bietet dieses in klarer Sprache geschriebene und durchsichtig argumentierende Werk eine wichtige Vertiefung und unterstreicht die intellektuelle Herausforderung, der sich gläubige Gottesrede heute stellen muß.

Tübingen Thomas Fliethmann

Kienzler, Klaus: **Der religiöse Fundamentalismus.** Christentum, Judentum, Islam. – München: C. H. Beck 1996. 125 S. (Beck'sche Reihe, 2031), kart. DM 14,80 ISBN: 3–406–40331–X

Daß das nun zu Ende gehende 20. Jh. weithin ein Jh. menschenfeindlicher Ideologien war, wissen wir zur Genüge. Daß zu den Ideologien auch die religiösen Fanatismen zählen, bedarf keines Beweises. Doch daß sich da, wo Ideologien Menschen zu willfährigen Instrumenten der Macht weniger Privilegierter pervertieren, auch immer wieder Blauäugigkeit als Begleiterscheinung einstellt, mußten wir schmerzlich erfahren: Man verharmloste, man redete Böses gut, indem man trotz der Verachtung und Instrumentalisierung des Menschen durch die Ideologien bei diesen noch verborgene edle Intentionen und Motivationen sehen wollte. Aber die Realität ist doch die, daß Mitläufertum nur allzuoft aus Gründen der Anpassung und Bequemlichkeit, auch der Feigheit, zu registrieren ist. Daß gerade die Religion zum religiösen Fundamentalismus und somit zur religiösen Ideologie pervertiert werden kann, liegt daran, daß sie notwendig mit Wahrheit zu tun hat. Wahrheit aber, die nach Joh 8,32 eigentlich Freiheit bewirkt, wird nur allzu leicht zum Werkzeug der Knechtung des Geistes. Das Heilige steht immer in der Gefahr, in der Hand des Menschen zum Unheiligen zu werden, das Göttliche zum Satanischen, Gott in der Projektion des Menschen zum Satan (Mk 8,33!). Um es von vornherein zu sagen: Das kleine Büchlein von Klaus Kienzler, Fundamentaltheologe in Augsburg, kann hier die Augen öffnen, kann helfen, Blauäugigkeit zu beseitigen. Es ist deshalb eine notwendige – also: eine Not wendende –

Schrift, der man Verbreitung in weiten Kreisen wünschen möchte. Auch in Deutschland besteht gerade angesichts der Entchristlichung in massivem Ausmaß die Gefahr, daß der religiöse Fundamentalismus genauso massiv auftritt. Er ist im Blick auf die genannte Entchristlichung eine psychologisch verständliche Reaktion der Überkompensation. Solche Überkompensation ist auch der Versuch, das grauenvolle, nie begreifbare Verbrechen des NS-Staates an Millionen von Juden durch Unterstützung jüdischer fundamentalistischer Strömungen zu bewältigen. So wurde z. B. der Vf. dieser Zeilen der Begünstigung des Antijudaismus bezichtigt – mit Befürwortungsschreiben der Hebräischen Univ. Jerusalem (die bei der Ausstellung dieses Schreibens wahrscheinlich vom wirklichen Tun der Fanatikerin nichts wußte)! –, weil er das „wichtigste" jüdische Forschungsprojekt ignoriere und deshalb seine These vom *Vetus Testamentum in Novo receptum* vertrete. Und daß in Deutschland auch der islamische Fundamentalismus tätig ist, weiß jedermann.

Doch zunächst die Übersicht über K.s Schrift! Sie enthält nach dem Vorwort 7 Kap.: I. Fundamentalismus, Fundamentalismen – schillernde Zeiterscheinungen. II. Religiöser Fundamentalismus – einige grundsätzliche Überlegungen. III. Der klassische religiöse Fundamentalismus in den USA. IV. Fundamentalismus in den protestantischen Kirchen Europas. V. Katholische Variante des Fundamentalismus. VI. Islam und Fundamentalismus. VII. Fundamentalismus im Judentum. Am Ende der Schrift findet sich „Statt eines Nachwortes: Fundamentalismus und Säkularisten, Traditionalisten und Progressisten!"

Im *1. Kap.* verweist K. zunächst auf die Anfänge der Geschichte der neueren Fundamentalismen (in der zweiten Hälfte der 70er Jahre). Er nennt folgende Ereignisse bzw. Personen: 1977 siegt in Israel der Likkud-Block, Menachem Begin wird Premierminister. 1978 wählt das Konklave in Rom den polnischen Papst Karol Wojtyla zum Papst. 1979 kehrt Ayatollah Khomeini nach Teheran zurück und ruft im Iran die Islamische Republik aus. 1980 wurde Ronald Reagen zum Präsidenten der USA gewählt; sein Wahlerfolg sei v. a. durch fundamentalistische Gruppen zustande gekommen.

Zur Begriffsgeschichte: Als einen der ersten, der in Deutschland (warum hofiert K. die DDR-Phraseologie, indem er BRD sagt?) auf den Fundamentalismus aufmerksam gemacht habe, nennt er den Politologen Thomas Meyer. V. a. aber verweist K. auf die Re-Islamisierung seit den 70er Jahren, für die sich das Wort Fundamentalismus eingebürgert hat, außerdem auf die „Fundis" bei den Grünen und auf eine bestimmte philosophische Einstellung, die Hans Albert fundamentalistisch genannt hat. Er zitiert Thomas Meyer, der – unter Anspielung auf Kants Aufklärungsterminologie – den Fundamentalismus wie folgt definierte:

„Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen haltmachen, damit sie absoluten Halt geben können . . ."

Im *2. Kap.* bemüht sich K., unter Rückgriff auf verschiedene Definitionen des Fundamentalismus, um dessen grundsätzliche Charakterisierung. Zunächst: Weder der Islam als solcher noch das Judentum oder Christentum insgesamt sind fundamentalistisch (16), sie sind als Religionen Systeme von gelebten Sinnantworten (19). Religion ist aber in der Gefahr, ihre Antwort in Intoleranz zu verabsolutieren (21). Das geschah v. a. durch die Annahme der Verbalinspiration ihrer jeweiligen Heiligen Schriften (Bibel, Koran). Richtig stellt K. heraus, „daß Gottes Wort fundamental im Menschenwort ergangen ist, d. h. daß die meisten Bücher der Schrift keine unmittelbaren Äußerungen Gottes darstellen, sondern menschlich und geschichtliche gewordene Texte sind" (25). Ohne daß in diesem Zusammenhang das Wort „Hermeneutik" fällt, betont er, daß die Heilige Schrift (welcher Religion auch immer) der Auslegung bedarf, um das eigentliche Wort Gottes herauszustellen (25). In der Tat: Der christliche Fundamentalismus, um nur diesen hier zu nennen, verkennt – trotz Joh 1,14![1] – die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes und somit die Unverzichtbarkeit der Hermeneutik. Sagt K. in diesem Zusammenhang, daß die Bibel selbst schon Tradition sei (25), dann stimme ich als evangelisch-lutherischer Theologe voll zu, zumal er für ein fundamentalistisches Schriftverständnis innerhalb des Katholizismus auf jene rechten Gruppen verweist, die die Tradition bzw. das Lehramt über die Schrift stellen (26). Zwischen dem Verständnis von Schrift und Tradition, wie es sich bei dem katholischen Fundamentaltheologen K. manifestiert, und dem lutherischen Schriftverständnis bahnt sich also bis in die Formulierung hinein ein ökumenischer Konsens an.

Im *3. Kap.* stellt K. in gut lesbarer, plastischer Form überzeugend den „klassischen religiösen Fundamentalismus" in den USA vor. Dessen Wurzel reiche in die evangelikale Bewegung des 19. Jh. zurück. Die fundamentalistische Bewegung dort wird ja noch heute durch wenige fundamentalistische Glaubensprinzipien, die „fundamentals", zusammengehalten. Neben der Jungfrauengeburt, dem stellvertretenden Sühneopfer Christi, der leiblichen Auferstehung und der Wiederkunft Christi zur Errichtung seines tausendjährigen Reiches vor dem Jüngsten Gericht ist es v. a. die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift, die gegen die Relativierung der Autorität der Bibel aufgrund der historisch-kritischen Forschung und gegen die Infragestellung der Entstehung des Menschen durch Gottes besonderen Schöpfungsakt von seiten der Darwinisten ins Spiel gebracht wird. Die Allianz zwischen Fundamentalisten und konservativer amerikanischer Politik hat K. gut herausgearbeitet. Er faßt wichtige Themen und Schlagworte dieses amerikanischen Fundamentalismus so zusammen (34):

„Es sind ein religiös überhöhter Patriotismus, das Bekenntnis zum kapitalistischen Wirtschaftssystem und zum Privateigentum, moralischer Rigorismus und die grenzscharfe Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Zu seinen Erzfeinden gehören dementsprechend: ‚Modernismus, säkularer Humanismus, Evolutionismus, Bibelkritik, Sozialismus und Kommunismus.'"

Das *4. Kap.* ist überschrieben: Fundamentalismus in den protestantischen Kirchen Europas. Das kann man so sagen. Denn die evangelischen Kirchen, wenn sie wirklich evangelisch sind, haben wesensmäßig mit Fundamentalismus nichts zu tun. Aber es stimmt, daß sich *innerhalb* dieser Kirchen fundamentalistische Tendenzen feststellen lassen, z. T. sogar sehr vehement. K. nennt unter anderen die Bewegung „Kein anderes Evangelium", mit der der Rez. vor Jahrzehnten als Pfarrer im Ruhrgebiet ärgerliche Erfahrungen machen mußte, die „Freie Evangelisch-Theologische Akademie" (FETA) in Basel als Alternative zur theologischen Universitätsausbildung und die „Freie Theologische Akademie" in Gießen. Dieser Absetzbewegung von staatlichen theologischen Fakultäten entspricht aber paradoxerweise gelegentlich, was K. nicht sagt, der Versuch, in gerade diesen Fakultäten Fuß zu fassen. Es ist gut, daß K. den Leser auch wissen läßt, daß nicht jeder Pietist oder Evangelikale notwendig ein Fundamentalist ist.

Gewünscht hätte ich mir freilich, daß K. in diesem Zusammenhang deutlicher die Korrelation von der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der damit gegebenen Notwendigkeit der geschichtlichen Erforschung der geschichtlich entstandenen Schriften des NT mittels der historisch-kritischen Methodik deutlich gemacht hätte. Insofern steht ja die Aufklärung mit ihrem Aufbruch zu geschichtlichem Denken (auch dieses gehört zu der von ihr propagierten Vernunft; siehe z. B. G. E. Lessing, Neue Hypothesen über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet, 1878) ganz im Geiste der Bibel. In diesem Sinne ist die Heilige Schrift auf das geschichtliche Fragen an eben sie als Sammlung geschichtlicher Dokumente ausgerichtet. Allerdings bedeutet historisch-kritische Methodik auch das Offensein auf geschichtliches Verstehen hin, das ein Offensein auch auf Begegnung mit Transzendenz ist. Es ist eine Verzerrung des historisch-geschichtlichen Denkens, wollte man die historisch-kritische Methodik auf „rein historisch-empirisches Fragen" reduzieren und sich so in das Gefängnis einer „rein" historisch, sprich: immanent definierten Wirklichkeit begeben, wie dies z. B. Gerd Lüdemann in seinem Auferstehungsbuch[2] tut. Exegese steht also im Denkhorizont der Aufklärung, weil der genannte Aspekt der Aufklärung im biblischen Geschehen und in den biblischen Schriften fundiert ist. Deshalb ist notwendig die Ablehnung der historisch-kritischen Methodik, wie sie die Fundamentalisten fordern, ganz und gar dem evangelischen Glauben entgegengesetzt. Und weil, wie oben schon angedeutet, mit dem prinzipiellen evangelischen Ja zur Aufklärung der Gedanke der Tradition gedacht ist, ist das Gespräch mit der katholischen Theologie über Schrift und Tradition vorprogrammiert und unverzichtbar postuliert. Das prinzipielle evangelische Nein zum fundamentalistischen Schriftverständnis öffnet notwendig den Weg zu diesem Gespräch.

Informativ ist auch das *5. Kap.* über die Tendenzen der katholischen Kirche. K. unterscheidet mit dem Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann drei Modernismuskrisen, wobei Modernismus jene Aufgeschlossenheit gegenüber neuzeitlichem Denken meint, das die Antimodernisten bzw. „Integralisten" als Kapitulation vor dem Zeitgeist diffamieren. K. spricht offen aus, daß die treibende Kraft in der Modernismuspolemik einige Päpste waren, und zwar bei der ersten Modernismuskrise um die Mitte des 19. Jh.s Pius IX. mit seinem Syllabus und bei der zweiten Modernismuskrise Pius X. mit der Enzyklika Pascendi 1907 (zuvor schon das Dekret des Heiligen Offiziums Lamentabili). Es ging bei diesen beiden Krisen um die Kampfansage an die moderne Gesellschaft, um die Vormachtstellung der Kirche als *societas perfecta* auf politischer, gesellschaftlicher und geistesgeschichtlicher Ebene; S. 52: „Man schuf sich eine eigene katholische Welt." Die römischen Dokumente dieser ersten zwei Modernismuskrisen verurteilten den Modernismus als „Sammelbecken aller Häresien". Ebenso wurde die historisch-kritische Methode in Exegese und Dogmengeschichte verurteilt. Das fundamentalistische Bibelverständnis

[1] Zur Sache: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 200–205.281–283.

[2] G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart ²1994.

wurde für sakrosankt erklärt. Zur „sich möglicherweise abzeichnenden" dritten Modernismuskrise (55) zeichnet K. heutige fundamentalistische Tendenzen in der katholischen Kirche. Er nennt die Kreise, die die Autorität der Bibel durch die des Papstes ersetzen wollen (für sie immer noch: *Roma locuta, causa finita!*), z. B. den Mainzer Kirchenrechtler Georg May und die Gruppe Una Voce. Auch jetzt wieder Schriftfundamentalismus, auch jetzt wieder fundamentalistische Moral. Genannt sei Carlo Caffara in Rom, der diejenigen, die empfängnisverhütende Mittel benutzten, mit Mördern vergleicht. Selbst eine Intervention von dreißig Landtagsabgeordneten der CSU bei Kardinal Ratzinger stießen bei ihrem Bemühen um eine Rücknahme der Äußerung Caffaras auf taube Ohren. Auf Seite 65ff zählt K. die wichtigsten fundamentalistischen Gruppen auf, u. a. die Traditionalisten um Erzbischof Lefebvre (†) und seine Priesterbruderschaft St. Petrus, das Opus Dei, die bereits erwähnte Una-Voce-Bewegung und den Vereinten Apostolat im Geiste Mariens mit seinem Radio Maria e.V.

Dem islamischen Fundamentalismus widmet K. über zwanzig Seiten (*6. Kap.*). Erneut eine ausgezeichnete Information für den, der sich erstmals einigermaßen umfassend orientieren will. Besonderen Wert legt der Vf. auf den (gelungenen) Nachweis, wie die muslimischen Fundamentalisten den Gottesstaat aufbauen. Er zitiert für den Dschihad, heute meist mit „Heiliger Krieg" übersetzt, den Islamologen Abmad Taheri (Frankfurter Rundschau vom 26. 9. 1990; Hervorhebung durch mich):

„Die Pflicht zum Dschihad ist eng mit der Universalität des Islam verbunden. Das klassische Rechtssystem teilt die Welt in zwei Gebiete auf: ‚dar al-islam', das ‚Haus des Islam', und ‚dar al-harb', das ‚Haus des Krieges' oder des Unglaubens. Im ‚Haus des Islam' herrschen der islamische Staat und das islamische Recht. Das ‚Haus des Krieges' ist das Gebiet der Nicht-Moslems, also der Ungläubigen. Die Moslems haben die *Pflicht*, ihr Territorium gegen Angriffe der Ungläubigen zu verteidigen und zugleich die Welt der Ungläubigen zu unterwerfen, bis der Islam auf dem gesamten Globus herrscht."

Haben wir betreffs des Islam die Pflicht, uns schon aus rein politischen Gründen zu informieren, so bedeutet das Zurkenntnisnehmen des Fundamentalismus im Judentum (*7. Kap.*) zudem die Aufgabe der theologischen Auseinandersetzung, da ja die Heilige Schrift Israels und unser AT weithin identisch sind (die Juden haben in ihrer Bibel jedoch nicht die sog.en Apokryphen, also jene griechischen Schriften der Septuaginta, die keine Entsprechung in der Biblia Hebraica besitzen und für die katholische Kirche als deuterokanonische Schrift gelten; im Bereich der evangelischen Exegese setzt sich mit Recht immer mehr durch, daß auch diese Schriften an der Kanonizität des AT partizipieren). Fundamentalismus auf jüdischer Seite ist also ein Phänomen, das den christlichen Theologen schon deshalb nicht kalt lassen kann, weil diejenige Heilige Schrift dort fundamentalistisch ausgelegt wird, die Bestandteil seiner eigenen Heiligen Schrift ist. Und wenn dann gar die jüdische fundamentalistische Auslegung der Biblia Hebraica gravierende und bedrohliche politische Folgen zeitigt, so tangiert auch das den christlichen Exegeten, weil diese politische Situation, die ja auch die politischen Beziehungen zwischen Israel und seinem Volk impliziert, zu seiner eigenen politischen Wirklichkeit gehört. Der christliche Theologe kann und darf sich also nicht, als stände er im Abseits, in neutraler Distanz von seiner theologischen Stellungnahme dispensieren.

Doch zurück zu K.s Schrift! Er thematisiert ziemlich ausführlich Torah und Talmud und stellt dabei heraus, daß eigentlich die fundamentalistische Auslegung für das Judentum keine grundsätzliche Gefahr sei (99). Denn die Torah wird ja laufend durch Auslegung den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen angepaßt. Im Grunde denkt also das Judentum durchaus hermeneutisch. Trotzdem – keine Hermeneutik schützt den Ideologen vor fundamentalistischem Fanatismus! K. spricht von „Ansätzen fundamentalistischer Strömungen" (102). Er verweist dafür auf den Einfluß orthodoxer und ultraorthodoxer Gruppen in Israel, denen damals durch die Regierung Begin unheilvollerweise politischer Einfluß zugestanden wurde (Sabbat, Speisegesetz, Ehegesetz, Rückkehrgesetz). Er nennt die restaurativen Gruppen der Agudat Israel und Schass und die Bewegung der Teschuwah. V. a. übe die Gush-Emmunim-Bewegung einen bösen politischen Einfluß aus, da sie „zur Vorkämpferin der Rejudaisierung Israels und der Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten" wurde (106). Daß sich *innerhalb* (ich formuliere bewußt mit diesem „innerhalb" vorsichtig) der radikalen Siedler ein äußerst gefährliches kriminelles Potential befindet, ist heute weltbekannt. Die Förderung dieser radikalen Siedler durch die nun neue Regierung Nethanjahu (K. konnte sie noch nicht berücksichtigen) wird selbst von den USA mit größter Sorge gesehen. In aller Öffentlichkeit warnt deshalb die Regierung in Washington Israel recht deutlich.

Zur fundamentalistischen Grundüberzeugung dieser Israelis gehört die Ansicht, daß auch die ganze Westbank Teil des Israel verheißenen und deshalb ihm gehörenden Landes sei. In diesem „Glauben" hat der Arzt(!) Dr. Baruch Goldstein am 25. Februar 1994 während eines mohammedanischen Gottesdienstes in einer Moschee Hebrons 29 Araber ermordet (K. erwähnt diese aus dem Nährboden des jüdischen Fundamentalismus erwachsene Untat eigentümlicherweise nicht). Das Grab dieses menschenverachtenden „Massenmörders ist ein Wallfahrtsort für Juden geworden" (ARD-Sendung vom 21. 11. 1996 über den Fundamentalismus im Islam und in Israel). Es ist ein erschreckendes Bild, schon vor längerer Zeit durch das Fernsehen verbreitet, wenn ganze Schulklassen in Israel diesen Verbrecher hochjubeln. Erschreckend ist die Grabaufschrift auf dem Grab des Massenmörders: „Baruch Goldstein, der Heilige, der Märtyrer, gab sein Leben dem Volke Israel. Gott wird sein Blut rächen." Die Regierung Nethanjahu läßt ebensowenig wie ihre Vorgängerin diesen blasphemischen Grabstein beseitigen. Statt dessen hat sich der Schwager des Ministerpräsidenten den radikalen Siedlern in Hebron angeschlossen und verkündet: „Ich bin ein Fundamentalist." Die fundamentalistischen Juden besorgen in unheiliger Allianz das Geschäft radikaler Araber. Und sie gießen Wasser auf die Mühlen der ewig Gestrigen in Deutschland und anderswo, die im „Geiste" Hitlers „denken". Das jüdische Volk hätte nach den NS-Untaten Besseres verdient, als durch kriminelle Fundamentalisten in seiner Mitte in eine so böse Optik gebracht zu werden!

Und die Aufgabe des christlichen Theologen und Exegeten? Er muß in der theologischen Interpretation des AT zeigen, daß einer fundamentalistischen Auslegung im Sinne der Land-Ideologie mit einem deutlichen Nein begegnet werden muß. K. stellt in diesem Zusammenhang die nicht unberechtigte Frage, wo denn nun überhaupt das Gelobte Land sei. Er nennt neben Dtn 1,7f und 11,24 die göttliche Verheißung an Abraham Gen 15,8: „Deinem Geschlecht gebe ich dieses Land, vom Bach Ägyptens bis an den großen Strom, den Euphrath-Strom." Doch hört man nur gelegentlich bei fundamentalistischen Juden, daß das „Land Israel", nämlich „Groß-Israel", auch jenseits der jetzigen politischen Grenzen Israels und der Westbank läge. Zum Schluß seiner Darlegungen über den jüdischen Fundamentalismus erinnert er an den Versuch einiger aus dem Führerkreis der „Gush-Emmunim", den Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee auf dem Jerusalemer Tempelberg in die Luft zu sprengen. Bekanntlich wurde dieses Attentat verhindert. Und er erinnert auch an den Mord an dem israelischen Ministerpräsidenten Yitzak Rabin am 4. November 1995 in Tel Aviv durch den Attentäter Yigal Amir. Die Begründung des Mörders – fundamentalistischer (wenn man denn dieses Wort schon grammatisch steigern kann) geht es wirklich nicht –: „Gott selbst hat mir den Auftrag gegeben."

Im Schlußabschnitt bringt K. zwei längere Zitate, das eine von Hans Küng, das andere vom Innsbrucker Bischof Stecher. Beide Zitate sind treffend ausgewählt. Eine zusammenfassende Stellungnahme durch den Vf. hätte ich freilich lieber gelesen.

Alles in allem: Ein lesenswertes Büchlein, das weniger für den Fachmann geschrieben ist als vielmehr, wie es ja auch der Reihe „C. H. Beck Wissen" entspricht, für breitere interessierte Kreise. Dieses Ziel hat K. erreicht. Deshalb ist dem Büchlein unbedingt eine große Verbreitung zu wünschen. Die genannten Monita mindern nicht den Wert der Schrift im Blick auf die Intention, mit der sie verfaßt worden ist.

Göttingen Hans Hübner

Pastoraltheologie

Kees, Reinhard Jakob: **Die Lehre von der „Oikonomia" Gottes in der „Oratio Catechetica" Gregors von Nyssa**. – Leiden: E. J. Brill 1995 Bd 30. VIII, 339 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, Formely Philosophia Patrum, Texts and Studies of early Christian Life and Language), kart. $ 91,50 ISBN: 90-04-10200-0

In der *Einleitung* zu seiner Arbeit über die Oratio Catechetica (= or. cat.) umschreibt der Vf. seine Zielsetzung wie folgt: Es geht darum, im genannten Werk zuerst „die Verknüpfung von *Theologia* und *Oikonomia*", dann aber auch „die Verknüpfung der oikonomischen Themen untereinander" darzulegen (2f). Dazu will er „das Besondere der *or. cat.* auch als Zugang zum Gesamtwerk Gregors fruchtbar machen" und zugleich das Neue in ihr gegenüber den früheren Schriften aufzeigen (3).

Im Hinblick darauf behandelt er im *ersten Teil* die theologische Methode, welche in der or. cat. zur Anwendung kommt (5–38). Dabei befaßt er sich mit der katechetischen Ausrichtung des Werkes, mit der in ihm verwendeten vernünftigen und biblisch-traditionellen Argumentation, mit dem Gebrauch der Schriftzitate sowie mit der Verwendung von Bildern und Vergleichen. Der *zweite Teil* ist der Struktur der or. cat. gewidmet (39–66). Dazu nimmt Kees zuerst Stellung zur üblichen Aufteilung in 40 Kap. Dann erklärt er seine eigene Auffassung vom Aufbau der or. cat. und skizziert abschließend ihre Gliederung bis in die Einzelheiten hinein. Im *dritten Teil* stellt er einen Vergleich der or. cat. mit Origenes' De Principiis und den Schriften Contra Gentes und De incarnatione des Athanasius an, wobei er den Aufbau dieser Schriften detailliert angibt (67–90). Es folgt der *vierte Teil*, den man als Hauptteil der Arbeit betrachten darf (91–198). Darin entfaltet der Vf. „die Lehre von der *Oikonomia* Gottes in der *oratio catechetica*". Er unterstreicht zuerst die Verankerung der Oikonomia in der Theologia (Trinitätslehre), sucht dann „die Übereinstimmung von *Oikonomia* und *Theologia*" als Hauptthema der or. cat. aufzuzeigen, verbindet weiter die Oikonomia mit der Anthropologie, betont ferner die Kontinuität der Oikonomia, stellt das Christusgeschehen als die Gott entsprechende Mitte der Oikonomia hin, befaßt sich mit den Konsequen-

zen des Christusgeschehens für den Menschen, behandelt schließlich den christologischen Hintergrund. Im *fünften Teil* vergleicht der Vf. die in der or. cat. entfaltete Lehre von der Oikonomia mit dem Gesamtwerk Gregors auseinandersetzen; er setzt sie auf die Jahre 386/7 an (204). Dann führt er den Vergleich im Hinblick auf die Anthropologie, die Soteriologie und die Christologie durch. Wenn er dabei v. a. die vor der or. cat. verfaßten Schriften berücksichtigt, geht er praktisch dennoch auf das ganze theologische Denken Gregors ein. Im abschließenden *sechsten Teil* sucht K. darzustellen, in welchem Sinn Gregor die Gedanken des Methodius und Athanasius weiter entwickelt hat. Was den zweiten angeht, beschränkt er sich auf Contra Gentes und De incarnatione, ohne dies aber weiter zu begründen. In der darauf folgenden Zusammenfassung holt der Vf. nochmals weit aus (317–322), ohne allerdings die Lösegeld- und Täuschungstheorien Gregors zu erwähnen (vgl. 112ff). Damit gibt er den eiligen Lesern, welche sich vielleicht mit den letzten Seiten begnügen, die Möglichkeit, sich trotzdem mit der ganzen Darstellung bekannt zu machen. Die Arbeit wird mit einem reichen Literaturverzeichnis und den Indizes der wichtigsten griechischen Begriffe und der wichtigsten theologischen Sachen beschlossen (323–339).

Wie aus dieser Übersicht hervorgehen mag, ist es nicht leicht, die Arbeit von K. voll zu würdigen. Ohne Zweifel zeichnet sie sich durch eine Fülle von Gedanken und Anregungen aus. Die einzigartige Theologie Gregors von Nyssa erscheint in ihr in einem neuen Licht. Es tritt besonders schön heraus, wie sehr das ganze Christusgeschehen auf die Auferstehung ausgerichtet ist, in der die verlorene Einheit des ganzen Kosmos wiederhergestellt worden ist (vgl. 150–161). Doch gerade die ausführliche Art, mit der K. den Reichtum der in der or. cat. enthaltenen Ideen darlegt, erschwert den Zugang zu seiner Interpretation der „ersten theologischen Synthese". Selbst die Mühe, die er sich offensichtlich gab, seine Arbeit übersichtlich zu gliedern, hilft einem nicht viel weiter. Abgesehen von dieser Langatmigkeit, die ohne Zweifel auf Kosten der Klarheit geht, gibt es in der Untersuchung von K., wie in jeder Studie dieser Art, auch Seiten, welche weniger überzeugen. Ich möchte indes nicht auf Einzelheiten eingehen, wie etwa auf die ungenügenden Hinweise bezüglich der Geschichte des Hypostasenbegriffes (vgl. 21; 99; 101 und v. a. 94f: wie kann man schon im kappadozischen Kontext von einer „lebendigen und wirksamen Hypostase" sprechen?) oder auf die zu knappe Erklärung der Einheit Christi (151ff; 191–195: ohne Hinweise auf den philosophischen Hintergrund). Ich beschränke mich vielmehr darauf, die Art und Weise ins Auge zu fassen, mit welcher K. mit seinem Hauptthema, der Verknüpfung von Theologia und Oikonomia umgeht. Er stellt gewiß selbst fest, das sich Gregor von Nyssa in der Trinitätslehre allzu sehr zurückhält (vgl 10; 98; 101; 193; 317). Aber er hält sich nicht weiter darüber auf, daß dieser, von den Kap.n über die Taufe vielleicht abgesehen (or. cat. 33–36), die trinitarischen Aspekte der Oikonomia kaum beachtet. In dieser Hinsicht steht Gregor gewiß hinter Origenes und Athanasius und selbst hinter den anderen Kappadoziern weit zurück. Jedenfalls kann man bei einer Oikonomia, welche so sehr auf die Gottheit Christi zentriert ist, kaum von einer Verankerung in der Theologia sprechen (vgl. 92–103). Es ist übrigens schade, daß der Vf. die aufschlußreiche Studie von J. Plagnieux, S. Grégoire de Nazianze théologien, Paris 1951, nicht herangezogen hat; er hätte darin einiges über das Verhältnis von Theologia und Oikonomia bei den Kappadoziern lernen können (vgl. besonders 180, Anm. 42, sowie 196).

Im Zusammenhang mit der Hauptthematik, wäre es auch gegeben gewesen, darauf hinzuweisen, wie wenig biblisch es ist, wenn Gregor den Namen „Gott" einfachhin auf Christus anwendet. Dem Vf. ist zwar diese Schwierigkeit nicht ganz entgangen. So stellt er die Frage: „Ist der Vater die Gottheit in sich und Logos und Geist die Gottheit nach außen, in ihrer Zuwendung zur Welt?" (vgl. 101, mit dem ganzen Kontext). Aber er stößt sich nicht weiter an Formeln, wie etwa der folgenden: „Gott (nicht der Sohn Gottes) ist im Fleisch erschienen" (vgl. 150, mit or. cat. 12,1, und anderen Formeln; 194). Dazu spricht er selbst paraphrasierend ohne weiteres von der Anwesenheit Gottes in der Welt (149). Im übrigen kommt der Ausdruck „trinitarischer (dreieiniger) Gott" bei Gregor sicher nicht vor (vgl. 21; 129); ebensowenig sind bei ihm Formulierungen, wie „das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott" (58) und „die Unterscheidung der Personen in der Einheit Gottes" (vgl. 41), zu finden. Es heißt bei ihm auch nicht einfach: „Gott mischt sich durch die eucharistischen Elemente den Leibern der glaubenden Menschen ein", sondern der „geoffenbarte Gott" (vgl. 188f). Es ist zuzugeben, das Gregor, obwohl er häufig vom „eingeborenen Gott" oder vom „Gott Logos" spricht, diesen simplifizierenden Gebrauch des Namens Gottes veranlaßt. Aber es würde sich dennoch nahe legen herauszustellen, daß er unter dem Einfluß der arianischen Kontroverse und wohl auch unter dem Einfluß der Philosophie sich in dieser Hinsicht oft von der Bibel entfernt.

Schließlich kann man von Gregor nicht erwarten, daß er die Frage des Verhältnisses von Theologia und Oikonomia im Sinne der modernen Theologie stellt (vgl. 113–119, und dazu die bekannte These von K. Rahner sowie die gegenüber ihr vorgebrachten Kritiken). Er fragt sich also nicht, wenigstens nicht explizit, ob und wie die Oikonomia die Theologia („immanente Trinität") offenbart. Doch von dieser Fragestellung her kann man besser beurteilen, was es bedeutet, wenn Gregor das Verhältnis von Oikonomia – Theologia praktisch auf die Frage beschränkt, ob sich das Christusgeschehen mit den göttlichen Attributen Weisheit, Gerechtigkeit, Macht und Güte (vgl. v. a. or. cat. 20, 1–22,2, und dazu 19; 88; 106ff; 114ff; besonders 147–150; 177; 319) vereinbaren läßt oder nicht. Ganz abgesehen davon, daß es sich bei diesen Eigenschaften mehr um philosophische als biblische Gottesaussagen handelt, kommt bei einer solchen Fragestellung nicht zum Ausdruck, daß wir die Dreiheit und Gleichheit, die Ordnung und das gegenseitige Verhältnis von Vater, Sohn und Geist nur aus der Oikonomia, letztlich aus dem Ostergeheimnis kennen. Ich denke, daß die volle Fragestellung auch bei Gregor von Nyssa anklingt; denn es handelt sich um eine Thematik, die schon im zweiten Jh., wenn auch nicht reflektiert, immerhin anerkannt wurde und die im Grunde genommen auf das NT, besonders auf Johannes zurückgeht (vgl. die Auslegung von Joh 5,19 in den Tractatus in Ioannem 18–22 Augustins). In de or. cat. kommt sie jedoch – wenigstens in der Interpretation von K. – nicht zum Tragen, und das wird m. E. zuwenig kritisiert. Gewiß weist der Vf. auf die Unterschiede der or. cat. gegenüber den damaligen Katechesen, etwa eines Cyrill von Jerusalem, hin (6). Wäre es aber nicht nötig gewesen mehr zu betonen, daß die allzu apologetische Ausrichtung der or. cat. (einer Orientierungshilfe für die Katecheten!) zu ihrer Einseitigkeit geführt hat?

Rom Basil Studer

Unter der Rubrik „Das besondere Buch" möchte Ihnen die „Theologische Revue" in Zukunft in unregelmäßigem Abstand Bücher vorstellen, die unsere ganz besondere Aufmerksamkeit gefunden haben.

Das besondere Buch

Neumann, Burkhard: **Sakrament und Ökumene.** Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart – Paderborn: Bonifatius 1997. 410 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 64). geb. DM 138,00 ISBN: 3-87088-921-7

Natürlich gibt es schon länger Darstellungen der evangelischen Sakramentenlehre, die auch die ökumenische Perspektive berücksichtigen, z. B. das Buch von R. Hempelmann. Diese Diss., erarbeitet bei D. Hattrup und A. Klein in Paderborn, tut dies aber zum einen in einer der Wichtigkeit des Themas angemessenen Breite und zum anderen unter Berücksichtigung der neuen und neuesten Konvergenz- und Konsensdokumente auf internationaler wie auf deutscher Ebene.

Diese werden in einem *ersten Teil* analysiert mit dem Ergebnis, daß man von einem *Grundkonsens* zwischen evangelischem und katholischem Sakramentsverständnis reden muß. Dieses Ergebnis dient als Arbeitshypothese für die folgenden Untersuchungen und Überlegungen. Daß Vf. dabei selektiv vorgeht, ist angesichts der Fülle der Literatur nur allzu verständlich – und natürlich auch, daß er seinen katholischen Grundstandpunkt nicht verleugnen will. – Im *zweiten Teil* wird unter der Überschrift *„Das Sakrament unter dem Wort"* kundig der Entwurf von Helmut Thielicke vorgestellt und kompetent gewertet. Im selben Teil wird der einflußreiche Entwurf der Sakramententheologie Gerhard Ebelings analysiert. Im *dritten Teil* folgen – unter der Überschrift *„Das Sakrament neben dem Wort"* – die Konzeptionen von Gunther Wenz und Ulrich Kühn. – Der *vierte Teil* des Buches ist eine verdienstvolle *Gesamtbeurteilung* der Grundanliegen evangelischer Sakramententheologie sowie ihrer Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Auf die Grenzen des sakramentalen Modells, die sich aufweisen lassen an der Frage nach der Einsetzung und Zahl der Sakramente, ihrer ekklesiologischen Bedeutung und nach der Rolle des „ius divinum", wird ohne Wenn und Aber (und zwar in der nötigen Breite, auf immerhin dreißig Seiten) aufmerksam gemacht.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag nicht nur zur ökumenischen Diskussion, sondern zur katholischen Sakramentenlehre überhaupt, das lange Berücksichtigung finden wird und muß. Vermißt wird lediglich ein Personen- und/bzw. Sachregister.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Becker, Rolf: **Hans Küng und die Ökumene.** Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Vorwort von Hans Küng. – Mainz: M. Grünewald 1996. 195 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-7867-1896-2

In dieser Studie versucht der Vf. Küngs ekklesiologische Position unter dem Motto „Evangelische Katholizität als Imperativ" im Hinblick auf die ökumenische Diskussion um die Einheit der Kirche zu erhellen. Das Küngsche Verständnis einer ‚Evangelischen Katholizität' (der Begriff stammt von N. Söderblom) setzt die Heilige Schrift als *norma normans* voraus, ohne die Internationalität und Universalität der Kirche aus dem Blick zu verlieren. Jenseits von protestantischem Provinzialismus und römischem Totalitarismus setzt der ‚Ruf in die Einheit' allerdings Selbstkritik und Erneuerungswillen der jeweiligen Konfessionen voraus. Küngs erklärte Treue zur katholischen Tradition, welche es immer wieder vom Evangelium her zu vertiefen gelte, veranlaßt den Vf. zur Hoffnung auf dessen öffentliche Rehabilitierung. T. B.

Bryner, Erich: **Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 144 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 3, 10), kart. DM 22,80 ISBN: 3-374-01620-0

Bei diesem Bd handelt es sich um eine knappe Zusammenfassung der Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen in den letzten drei Jh.en. Der Vf. behandelt zunächst die Kirchen griechischer Tradition, dann sehr ausführlich die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen Südost- und Ostmitteleuropas. Die altorientalischen Kirchen werden nur sehr knapp besprochen. Kap. über die katholischen Kirchen des östlichen Ritus und über die Orthodoxie in der Ökumene schließen den Bd ab. Aufgrund der ausführlichen Literaturangaben und der zuverlässigen Informationen handelt es sich um eine knappe, aber dennoch fundierte und somit empfehlenswerte Übersicht. Th. B.

Claus, Ina: **Intensität und Kontrast.** Eine Auseinandersetzung mit der Gottesvorstellung ausgewählter Entwürfe der Prozeßtheologie. – Münster: Lit-Verlag 1994. 283 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 4), kart. DM 58,80 ISBN: 3-8258-2022-X

Die Vf.in – aus der Schule Dietrich Ritschls – handelt von Problemen und Ertrag der Gottesvorstellung in der nordamerikanischen Prozeßtheologie. Das wird an sechs Beispielen durchgeführt: Charle, Hartshorne, Schubert Ogden, John Cobb, Marjorie Suchocki, Bernard Loomer. Vier Anliegen der Prozeßtheologie werden deutlich: (1) Die Begegnung mit der Gottferne im postmodernen Alltag, (2) Integration aktueller Tendenzen (z. B. Feminismus, Ökologiekrise) in die Theologie, (3) Postulat der Transzendenz in der Immanenz, (4) Entwicklung einer nicht dualistischen – statt dessen relationalen – Theorie. Vf.in faßt ihre These dahingehend zusammen, „daß die Prozeßtheologie die Rede von Gott durch das dogmatische Dickicht der Tradition hindurch zurück auf die biblischen Aussagen lenken will" (4). Eine verdienstvolle Arbeit, die man – trotz selektiver Fragestellung – als guten Gesamtüberblick über die Prozeßtheologie würdigen kann. H. E. W.

Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben. **Dijalog.** Na putu do istine i vjere, hg. v. Frano Prcela. – Zagreb / Mainz: Nakladni zavod Globus / M. Grünewald 1996. 420 S. (Hrvatska dominikanska provincija), kart. DM 42,00 ISBN: 3-78678-2016-9

Der Bd entstand als FS zum 80. Geburtstag des Zagreber Theologen Augustin Pavlović OP, dessen Arbeitsschwerpunkt auf dem Werk Thomas' von Aquin liegt. „Dialog" als Leitwort bezieht sich zum einen auf den internationalen Vf.kreis (mehrheitlich aus Kroatien und Deutschland) und die Vielzahl der Disziplinen (Theologen, Philosophen, Philologen, Historiker). Zum anderen ist Dialog das unter verschiedensten Aspekten gemeinsame Thema aller Aufsätze. Diese sind geordnet nach I. Biblica (alle mit Bezug auf AT), II. Philosophica, III. Interdisciplinaria, IV. Theologica, V. Iudaico-christiana, VI. Oecumenica (u. a. zu „Della Missione in Moscovia" [1641] von Juraj Križanić), VII. Contemporanea (u. a. der verweigerte Dialog der parteigelenkten Presse während des Prozesses gegen Erzbischof Stepinac von Zagreb 1946), VIII. Practica (u. a. über die Rolle der Rock-Musik im Dialog zwischen Kirche und Jugend); abschließend steht die Bibliographie des Jubilars. In Konzeption und Inhalt leistet der Bd einen wichtigen Beitrag zur Herstellung interkonfessioneller und interreligiöser Dialogfähigkeit und zur Verortung des Glaubens in der modernen Gesellschaft. L. S.

Erlemann, Kurt: **Endzeiterwartungen im frühen Christentum.** – Tübingen / Basel: A. Francke 1996. 204 S. (Uni-Taschenbücher, 1937), kart. DM 29,80 ISBN: UTB: 3-8252-1937-2 / Francke: 3-7720-2249-9

Die Studie des Wuppertaler Neutestamentlers zielt darauf ab, angesichts der neueren Konjunktur der Apokalyptik „das Verhältnis zwischen frühjüdischer Apokalyptik und frühchristlichen Endzeiterwartungen zu versachlichen" (7) und die These zu überprüfen, die ausbleibende Parusie habe eine nachhaltige Krise in der frühen Kirche hervorgerufen. Die Hauptkap. des Bdes sind dem antiken und modernen Zeitverständnis, der Darstellung und Funktionsanalyse von Endzeiterwartungen sowie deren gesellschaftspolitischer Kontextualisierung gewidmet. Der Bd, der sich als Einführung auch an Nichttheologen richtet, nimmt die jüdisch-christliche Apokalyptik als Gesamtphänomen in den Blick und ist, anders als die Habil.schrift des Vf.s (Naherwartung und Parusie im Neuen Testament, Tübingen / Basel: Francke 1995) rein systematisch, nicht chronologisch oder nach Textgruppen angelegt. Just das macht es aber schwierig, die abschließenden Thesen zum Verhältnis jüdischer und christlicher Apokalyptik sowie zum (vom Vf. gering veranschlagten) Problem der Parusieverzögerung anhand der Ausführungen zu verifizieren. Der Vf. benennt die differenten Züge apokalyptischer Erwartung, ohne daß sich daraus ein klares Profil apokalyptischer Gruppen oder Traditionen erheben ließe. Der gewiß unbeabsichtigte Homogenisierungseffekt beeinträchtigt leider etwas den Gebrauchswert dieser ansonsten gut lesbaren Phänomenologie der Apokalyptik. B. J.

Felten, Engelbert: **Die Sicht der Kirche.** Ekklesiologische Entwürfe in der Fundamentaltheologie der Gegenwart. – Trier: Paulinus 1996. 429 S. (Trierer Theologische Studien, 59), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7902-1287-3

Diese bei H. Schützeichel in Trier gearbeitete Diss. präsentiert, analysiert und würdigt ekklesiologische Entwürfe der Gegenwart, von Heinrich Fries über Hans Waldenfels, Heinrich Döring, der Ekklesiologie des „Handbuchs der Fundamentaltheologie" bis hin zu Hansjürgen Verweyen. Die Entwürfe von Karl-Heinz Neufeld und Jürgen Werbick konnten nur noch in Anmerkungen berücksichtigt werden. Die dogmatische Ekklesiologie ist ausgespart, zur fundamentaltheologischen wird festgestellt, daß es angesichts vielfältiger Akzentsetzungen *den* fundamentaltheologischen Beweisgang nicht gebe. Insgesamt eine hilfreiche, durchreflektierte Zusammenstellung. H. E. W.

Frederking, Volker: **Durchbruch vom Haben zum Sein.** Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 513 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-72613-7

Der Vf. geht in sorgfältigen, gut orientierten Analysen der bekannten Vorliebe des großen Psychologen für Meister Eckhart nach. Der Titel von „Haben oder Sein" (1976) charakterisiert sein Interesse an dem Mystiker: Sein – Gelassenheit – Ewiges „Nun". Die Eckhart-Forschung wird auf die von ihr kaum beachtete psychologische Aktualität der Mystik aufmerksam gemacht. F.s Kritik an Fromms Eckhart-Deutung (er sei ein impliziter Nicht-Theist) müßte noch stärker ausgezogen werden. J. S.

Frielingsdorf, Karl: **Der wahre Gott ist anders.** Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern. – Mainz: M. Grünewald 1997. 162 S. (Topos Taschenbücher, 266), kart. DM 14,80 ISBN: 3-7867-2008-8

In diesem kleinen Bd weist Frielingsdorf auf Entstehung und Bedeutung der (oft unbewußten) Gottesbilder hin. Aus seiner pastoral(-psychologisch)en Praxis weiß er um lähmende und krankmachende, sogenannte „dämonische" Gottesbilder und möchte daher zur Auseinandersetzung mit ihnen auffordern, da diese einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Selbstfindung darstellt. Die „heilenden", biblischen Gottesbilder, die von Barmherzigkeit künden und Leben verheißen, stellen dabei eine wichtige Hilfe auf dem Weg zu einem von Gott immer wieder neu inspirierten Leben dar. Dazu dienen auch die biographischen Erzählungen, Gedichte, Gebete und praktischen Anleitungen. T. B.

Ganzer, Klaus: **Kirche auf dem Weg durch die Zeit.** Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, hg. v. Heribert Smolinsky / Johannes Meier. – Münster: Aschendorff 1997.

740 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementbd, 4), geb. DM 150,00 ISBN: 3-402-03800-5

Zum 65. Geburtstag des Würzburger Kirchenhistorikers Klaus Ganzer erscheint eine Auswahl aus seinen Aufsätzen und Vorträgen, deren Bogen sich vom Kirchenverständnis Gregors VII. bis zum Lutherbild Sebastian Merkles spannt. Deutlich profiliert ist das Konzil von Trient, der Forschungsschwerpunkt Ganzers. Gerade hier liegt eine besondere Bedeutung des Bdes auch für ein breiteres Publikum, da die gut verständlichen Beiträge ja sehr verstreut publiziert sind. H. E. W.

Hiltbrunner, Otto: **Kleines Lexikon der Antike.** Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jahrhundert n. Chr.). Unter Mitarbeit von Marion Lausberg. – Tübingen: A. Francke 1995. Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. 654 S. (Sammlung Dalp), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7720-1036-9

In der etwa um 40 S. erweiterten Neuaufl. sind neue Stichwörter eingefügt, Literatur und neuere Ausgaben nachgetragen. Der „Hiltbrunner" bietet eine erste, knappe Information; im Unterschied zu ähnlichen Nachschlagewerken sind auch christliche Autoren aufgenommen. D. Z.

Henkel, Annegret: **Geistliche Erfahrung und geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther.** Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 402 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd 528), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-47985-9

Die Studie entwirft zuerst den geschichtlichen Raum, in den sie Ignatius und Luther stellt. Das Suchen nach gemeinsamen Quellen führt verständlicherweise nur zu allgemeinen Feststellungen; der Einfluß des Erasmus wird überbetont. Die spirituellen Entsprechungen, die insbesondere vom ExBü her gezeigt werden, zeigen gemeinsame spirituelle Anliegen und auch Methoden, ohne daß Überraschendes entdeckt wird. Das heutige evangelische Interesse an Exerzitien (Ebeling, Ruhbach usw.) unterstreicht die weitgehende Gemeinsamkeit. J. S.

Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 174 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 161), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04611-2

Dreißig Jahre nach der Edition und Kommentierung des Vorgängerdokuments *„De historica veritate Evangeliorum"* als SBS 1 bietet der vorliegende Bd 161 der SBS in seinem dritten Teil den endgültigen deutschen Text des jüngsten Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission (91–168). Der Alttestamentler Lothar Ruppert, selbst Mitglied dieser Kommission, bietet in seiner „kommentierenden Einführung" (9–61) zunächst einen eher geschichtlich orientierten Zugang zur Institution der Bibelkommission seit 1902 und zu Anlaß und Entstehung des Dokuments. Es folgt ein kritischer Überblick über die einzelnen Abschnitte des Dokuments, der v. a. in der Gewichtung der dort dargestellten Methoden historisch-kritischer Exegese ihre Stärken hat – mitunter wohltuend deutlich aus der eigenen Forscherperspektive.

Hans-Josef Klauck geht in seiner „Darstellung und Würdigung" (62–90) erneut durch den Text des Dokuments und bietet teils spannend zu lesende Kommentierungen aus der Sicht eines Neutestamentlers. Der grundsätzlich positiven Einschätzung des methodischen Hauptteils gesellt Klauck die Forderung nach einem integrativen Ansatz hinzu und verweist auf einige Lücken in der Darstellung, besonders im Bereich des sprachwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Zugangs.

Hilfreich ist im übrigen die „Zusätzliche ausgewählte Bibliographie" (169–174) zu Methodik und Hermeneutik der Exegese. J. M. W.

Ritter, Werner H. u. a.: **Der Allmächtige.** Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 152 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 13), kart. DM 19,80 ISBN: 3-525-61352-0

Unter jeweils unterschiedlichem Blickwinkel gehen die Vf. in diesem zwar schmalen, als Hinführung zur Problematik aber sehr gelungenen Bändchen der Frage nach der Allmacht Gottes nach. Während Feldmeier den biblischen Befund der Rede von der Allmacht Gottes erhebt, wobei er besonders den Zusammenhang dieser Rede mit dem Glauben an einen aus dem Elend und der Unterdrükkung rettenden Gott akzentuiert, reflektiert Schoberth die Frage nach der Allmacht Gottes systematisch, indem er bei der Theodizeefrage ansetzt. Altner konfrontiert den Begriff mit Theoremen der Evolutionstheorie. Ritter schließlich wendet sich dem Thema aus religionspädagogischer Sicht zu, wobei ihn v. a. die mit der Allmachtsrede verbundenen (möglichen) Deformationen im Gottesbild interessieren, so daß er als Konsequenz nach einem sachgerechten Umgang mit der Rede von der Allmacht Gottes fragt. M. S.

Rommel, Herbert: **Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant.** Der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 335 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, 521), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-30888-4

Die Studie unternimmt einen systematischen Vergleich der Bestimmung des Begriffs des Bösen bei Augustinus und Kant. Dabei zeigt sie, wie bei Kant der bei Augustinus noch im Rahmen ontologischer Rahmenvorgaben bestimmte Begriff nun eine subjektivitätstheoretische Fundierung erhält. Der Vf. zeigt aber auch, daß bei allen Unterschieden sowohl Augustinus als auch Kant den Willen als den letzten auffindbaren Grund für die Annahme des Bösen annehmen, „sei dieser Willensakt nun innerhalb einer ontologischen Güterhierarchie oder in bezug auf bestimme Maximenkonstellationen vollzogen" (312). Ermöglicht ist der Nachweis dieser Übereinstimmung dadurch, daß der Vf. in seiner Augustinus-Interpretation dessen Schrift *„De libero arbitrio"* ins Zentrum rückt, die durch die späte Erbsünden- und Prädestinationslehre erfolgte weitere Entwicklung des augustinischen Denkens aber nicht näher berücksichtigt. M. S.

Spalding, Johann J.: **Religion, eine Angelegenheit des Menschen,** hg. v. Wolfgang Erich Müller. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. XXVII, 132 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-534-13641-1

Johann Joachim Spaldings (1714–1804) Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen" hat Wolfgang E. Müller auf der Grundlage der Textgestalt der dritten Aufl. von 1799 (im selben Jahr erschienen auch Schleiermachers Reden „Über die Religion") neu herausgegeben.

Darin sieht dieser bedeutende Vertreter der Neologie es als Aufgabe der Religion an, durch die Tugend die dem Menschen eigene Bestimmung zu vermitteln. Die Sittlichkeit wird durch Gott als den „Urheber unserer Natur" (18) begründet. Da nur die in der „Seele gefühlte Wahrheit" (85) Religiosität begründen und Gutes wirken könne, stellt S. die praktische Seite der Theologie gegenüber ihrer spekulativen heraus. Moralischer Sinn und Rechtsgefühl gelten ihm als *„Funken von der Gottheit"* (121), die in die Menschenseele eingesenkt sind, welche als religiöse zur „Verähnlichung mit dem anerkannten oder geahnten *Höchsten*" (121) aufstrebt.

Diese Altersschrift S.s, in der sich die Einflüsse Kants und der englischen Deisten zeigen, stellt ein wichtiges Zeugnis deutscher Aufklärungstheologie dar. T. B.

Staubli, Thomas: **Die Bücher Levitikus Numeri.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 400 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 3), kart. DM 68,00 ISBN: 3-460-07031-5

Die Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare zum AT versteht sich bekanntermaßen als wissenschaftlich fundierte Kommentierung in einer für Laien verständlichen Sprache. Wie gelungen diese zwiespältige Zielvorgabe erreicht werden kann, zeigt der in dieser Reihe erschienene Bd von Thomas Staubli zu dem vergleichsweise schwierigen Kommentierungsgegenstand der Bücher Levitikus (38–200) und Numeri (201–347). Die v. a. auf die Struktur und Komposition der jeweiligen Texte abzielende Hinführung ist dabei derart engagiert, informiert und pointiert dargeboten, daß auch dem Fachmann und der Fachfrau noch interessante Zugänge zu den häufig kommentierten Texten eröffnet werden. Das Gesicht dieses Bdes prägen dabei v. a. die auf den S. 380–400 versammelten – wohl v. a. von O. Keel und Staublis Ehefrau S. Schroer angeregten – Abb.en, die eine wahre Fundgrube für Erwachsenenbildung und (Hoch-)Schulunterricht bieten. Darüber hinaus machen die Schemata zur Baustruktur einzelner Texte Mut, die in der Bildungsarbeit aufgrund ihrer Unüberschaubarkeit eher gemiedenen Perikopen mit ihrer Hilfe doch wieder einmal zum Gesprächsthema zu machen. Die Lektüre von Staublis Kommentar weckt insgesamt das Bedürfnis, von diesem Vf. mehr lesen zu wollen. T. M.

Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis. Reichweiten und Zukunftsperspektiven interdisziplinärer Forschung, hg. v. Carsten Peter Thiede / Georg Masuch. – Paderborn: Bonifatius 1995. 238 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-868-7

Hinter dem etwas hochgegriffenen Titel verbirgt sich die Schrift zum 25jährigen Jubiläum des Paderborner Deutschen Instituts für Bildung und Wissen mit unterschiedlichen Kurzbeiträgen aus verschiedenen Disziplinen. Zu Beginn stellt H. Staudinger das Institutsprogramm vor. Von den weiteren Vf.n erörtern einige den Beitrag interdisziplinärer Forschung zu einer bestimmten Wissenschaft (J. K. Bleicher: Germanistik; L. E. v. Padberg: Geschichte; H. Riesenfeld: Datierung des Todes Jesu; C. P. Thiede: Datierung antiker Handschriften), während andere einen Bereich ihrer Wissenschaft behandeln (W. Behler: neuzeitlicher Transzendenzverlust; K. Dienst: Neudichtungen von Psalmen; R. P. Krenzer: Messen und Verstehen in der Pädagogik; W. M. Schrader: Bewertung Bildender Kunst). In einigen Beiträgen werden neuere wissenschaftliche Konzeptionen vorgestellt (P. C. Hägele: Systemtheorie in der Physik; G. Masuch: wissenschaftstheoretische Konzeptionen für die Biologie; W. Weidlich: Synergetik), während die restlichen Beiträge sich speziellen heutigen Fragen eines Wissensbereichs widmen (K. J. Auffenberg: Rechtsentwicklung – verbunden mit zwei Resolutionsentwürfen zum Rechtsstatus Ungeborener und zur doppelten Staatsbürgerschaft; U. Hahn: Medienethik; K. Hospes: ärztliche Praxis; W. Hunger: Religionsunterricht). H. S.

Wüstenberg, Ralf Karolus: **Glauben als Leben.** Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 399 S. (Kontexte, 18), brosch. DM 79,00 ISBN: 3-631-49561-7

R. K. Wüstenberg hat, in der Tradition E. Feils, eine überzeugende begriffs- und rezeptionsgeschichtliche Interpretation vorgelegt, die das Religionsverständnis Bonhoeffers zwischen Barth und Dilthey akribisch analysiert und durchaus weiterführend erläutert. Daß allerdings noch einmal dem Lebensbegriff zugetraut wird, die letzten theologischen Visionen Bonhoeffers zu erhellen, macht die Abstraktheit (und die Redundanz) dieser Promotions-Studie aus. So bespricht W. die „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" im Umfeld der geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie, ohne sich zu fragen, a) ob es hier auch zeit- oder lebensgeschichtliche Konnotationen, b) ob es v. a. Einflüsse aus dem (für Bonhoeffer immer wichtiger gewordenen) Judentum gibt. Der politische Bonhoeffer wird erneut systematisch ignoriert; für den Blick auf die heutige religionstheoretische Diskussion hat der Vf. gerade eine knappe Seite übrig. – Guter Literaturbericht! T. R. P.

Zahlauer, Arno: **Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola.** – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1996. 381 S. (Innsbrucker theologische Studien, 47), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-7022-2054-2

Die Diss. (bei K. H. Neufeld, Innsbruck) geht erneut der bereits mehrfach diskutierten These nach, daß Karl Rahner nicht nur ein Ignatius-von-Loyola-Interpret, sondern auch ein von der ignatianischen Spiritualität geprägter Denker war. Die werkgeschichtliche Überprüfung dieser These kommt zu dem Ergebnis, daß Rahner Ignatius von Loyola v. a. als „Mann transzendentaler Frömmigkeit" (so eine Formulierung Rahners) rezipiert habe, d. h. im Rahmen der Frage nach der Möglichkeit unmittelbarer Gotteserfahrung. Der „zweite Pol" der ignatianischen Frömmigkeit, nämlich die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, fände bei Rahner dagegen nicht die ignatianischer Spiritualität angemessene Entsprechung. A. T.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Theologie der Gegenwart 40, 3/1997. Hg. v. d. Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Berker 1997 ISSN: 0342-1457: 162-171: Arntz, Klaus: Vom „Ufer der Verlorenen" zum See von Tiberias. Lebenssinn als Lebensqualität; 172-180: Müller, Klaus: Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte; 181-190: Witschen, Dieter: Conditio Humana und Menschenrechte. Elemente einer Anthropologie der Menschenrechte; 191-200: Lesch, Walter: „Drei Farben: Blau – Weiß – Rot." Interpretationsversuch zu Krzysztof Kieslowskis Filmtrilogie; 20-203: Fuchs, Gotthard: Wer nicht voranschreitet, fällt zurück. Oder: „Wer nicht wächst, der schrumpft"; 204-208: Ziegler, Josef Georg: Die ethische Bewertung der Organspende; 209-216: Krieg, Hans-Jörg: Inkulturation als Hingabe; 217-221: Lippert, Peter: Herausforderungen, Gärungen, Versuche, Antworten. Zu einem Panorama der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert.

Theologische Zeitschrift 3, 1997. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1997. ISSN: 0040-5701: 177-194: Kellenberger, Edgar: Die Besiedlung des zentralpalästinischen Berglands zur Eisen-I-Zeit; 195-215: Meding, Wichmann von: Rudolf Bultmanns Widerstand gegen die Mythologisierung der christlichen Verkündigung; 216-225: Wälchli, Philipp: Die unvernünftigen Tiere; 226-239: Wälchli, Philipp: Epiphanius von Salamis: Panarion haereticorum 25; 240-254: Rüegger, Heinz: Reformiert-methodistische Kirchengemeinschaft.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 78 Fasc. 2. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. kart Lit 75.000 ISSN: 0006-0887: 153-173: Náaman, Nadav: Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehoshapat and the Omrides; 174-189: Barbiero, Gianni: Die „Wagen meines edlen Volkes" (Hld 6,12): eine strukturelle Analyse; 190-205: Scoralick, Ruth: Psalm 111 – Bauplan und Gedankengang; 206-224: Nigosian, Solomon A.: Linguistic Patterns of Deuteronomy 32; 225-246: Kilgallen, John J.: The Conception of Jesus (Luke 1,35); 247-251: Anbar, Moshé: La critique biblique á la lumière des Archives royales de Mari II: 1 S 18,21b; 252-254: Kselman, John A.: Two Notes on Psalm 37; 255-265: Viviano, Benedict T.: The Sermon on the Mount in Recent Study.

Biblica Vol. 78 Fasc. 3. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. kart. Lit 75.000 ISSN: 0006-0887: 305-328: Fischer, Georg: Tum Text des Jeremiabuches; 329-349: Neudecker, Reinhard: „Das ganze Volk sah die Stimmen . . .": Haggadische Auslegung und Pfingstbericht; 350-368: Plumer, Eric: The Absence of Exorcisms in the Fourth Gospel; 369-376: Kilgallen, John F.: Luke 15 and 16: A Connection; 377-388: Smit, Joop F. M.: The Function of First Corinthians 10,23-30: A Rethorical Anticipation; 389-404: Schöpflin, Karin: Notschrei, Dank und Disput: Beten im Jonabuch.

Revue Biblique N°2 Avril 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997 ISSN: 0035-0907: 161-191: Bauckham, Richard: Anna of the Tribe of Asher (Luc 2:36-38); 192-210: Passakos, Demetrius C.: Eucharist in First Corinthians: A Sociological Study; 211-222: Lederman, Yohanan: Les évêques juifs de Jérusalem; 223-236: Verhelst, Stéphane: L'Isopséphie „réduite" cAïn Fattir et l'Hérodion (église-nord): Une hypothèse vérifiée; 275-298: Nodet, Étienne: De l'inspiration de l'Écriture.

Revue Biblique N°3 Juillet 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997 ISSN: 0035-0907: 321-337: Amiet, Pierre: Anthropomorphisme et aniconisme dans l'antiquité orientale; 338-353: Cortese, Enzo: Tappe della formazione del sistema espiatorio „sacerdotale"; 354-367: Tournay, Raymond J.: Polémique antisamaritaine et le feu du *TOFET*; 368-372: Viviano, Benedict T.: A Psychology of Faith: Matt 27:54 in the Light of Exod 14:30-31; 373-377: Winandy, Jacques: Le recensement dit de Quirinius (Lc 2,2) une interpolation; 378-404: Smit Sibinga, J.: The Making of Luke 23:26-56.

Neueste Kirchengeschichte

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd 1. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Hg. v. Giuseppe Alberigo / Deutsche Ausgabe hg. von Klaus Wittstadt. – Mainz/Leuven: M. Grünewald / Peeters 1997. XXIX, 587 S. (Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), 1), Ln DM 98,00 ISBN: 3-7867-1946-2 / 90-6831-841-1: 1-60: Alberigo, Guiseppe: Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens; 61-187: Fouilloux, Etienne: Die vor-vorbereitende Phase (1959-1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit; 189-401: Komonchak, Joseph A.: Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960-1962); 403-456: Beozzo, J. Oscar: Das äußere Klima; 457-650: Wittstadt, Klaus: Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils (1 Juli – 10. Oktober 1962); 561-570: Alberigo, Giuseppe: Vorbereitung für welche Art von Konzil?

Fundamentaltheologie

Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Hg. v. Norbert Brieskorn. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 159 S. , kart DM 46,00 ISBN: 3-17-015111-8: 1-40: Nuscheler, Franz: Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts; 41-87: Krotz, Stefan: Die Eine Welt und die vielen Kulturen; 89-116: Nusser, Karl-Heinz: Kosmopolitische Vernunft und globale Weltordnung; 117-154: Rottländer, Peter: Ethische Rechtfertigung weltweiter Solidarität.

Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie. Hg. v. Renate Jost / Eveline

Valtink. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 148 S., kart DM 58,00 ISBN: 3-579-01841-8: 7–9: Jost, Renate / Valtink, Eveline: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie; 10–28: Taube, Roselies: „Es könnte genauso auch eine Frau gewesen sein . . ." Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen nach ihrem eigenen Erzählen; 29–41: Heyward, Carter: Eine feministische Befreiungstheologie jenseits des „Jesus der Geschichte" und des „Christus des Glaubens". Eine methodologische Untersuchung; 42–63: Kuhlmann, Helga: Solus Christus? Zur feministisch-theologischen Kritik am christologischen Exklusivitätsanspruch; 64–77: Sölle, Dorothee: Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie; 78–101: Valtink, Eveline: Christologie-Verzicht in der feministischen Theologie – Eine Falle für Antijudaismus. Über die Fragwürdigkeit (feministisch-) theologischer Versuche, die Einzigartigkeit Jesu historisch zu untermauern; 102–123: Schottroff, Luise: Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi. Geerdete Christologie im Neuen Testament und in feministischer Spiritualität; 124–146: Kalsky, Manuela: Christaphanien. Ein Beitrag zur Re-Vison der Christologie aus feministisch-theologischer Sicht.

Liturgiewissenschaften

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster. Hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter. – Altenberge: Oros Verlag 1997. 397 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 48), kart DM 76,00 ISBN: 3-89375-149-1: 11–27: Richter, Klemens: Emil Joseph Lengeling: Die Eigenliturgie des Bistums Münster zwischen historischer Forschung und liturgischer Erneuerung; 28–38: Richter, Klemens: Missale Monasteriense. Die Feier der Eucharistie von den frühesten handschriftlichen Zeugnissen bis zum Missale von 1835; 39–51: Thönnes, Dietmar: Die deutschen Diözesanmissalien. Ein Forschungsbericht; 52–78: Kranemann, Benedikt: Münstersche Ritualien. Sakramentliche Liturgien im Spannungsfeld von liturgischer Tradition und soziokulturellem Unfeld; 79–101: Heitmeyer, Erika: „Münsterisch Gesangbuch / Auff alle Fest und Zeiten deß gantzen Jahrs . . . 1677". Zu Struktur und Genese des ersten Münsterer Diözesangesangbuches; 102–126: Freitag, Werner: Liturgische Bücher im Dekanat Vechta. Einführung, Verbreitung und Funktion im Zeitalter der Konfessionalisierung; 127–166: Heinz, Andreas: Die Bedeutung von Bischof Johann Georg Müller (1844–1847 Weihbischof von Trier; 1847–1870 Bischof von Münster) für die trierische und münstersche Diözesanliturgie; 167–188: Damberg, Wilhelm: Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert; 189–241: Haller, Bertram: Liturgische Handschriften und Drucke des Bistums Münster im Spiegel der Buchgeschichte; 243–268: Lengeling, Emil Joseph: Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster; 269–338: Lengeling, Emil Joseph: Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt; 339–367: Lengeling, Emil Joseph: Agapefeier beim „Mandatum" des Gründonnerstags in einer spätmittelalterlichen Agende aus dem Bistum Münster; 368–391: Lengeling, Emil Joseph: Sieben nichtedierte Sequenzen aus handschriftlichen Gradualien und Missalien des Bistums Münster.

Moraltheologie

Religion und prosoziales Verhalten. Hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt Verlag 1995. 224 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 13), kart. DM 36,00 ISBN: 3-925412-18-2: 15–74: Khoury, Adel Theodor: Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams; 75–134: Pompey, Heinrich: Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakoniegeschichte der Kirchen; 135–178: Kerkhofs, Jan: Einstellung der Gläubigen zu prosozialem Verhalten; 179–218: Grom, Bernhard: Aktivierung und Neutralisierung des sozialen Ethos der Religion. Eine psychologische Perspektive;

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft. Hg. v. Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: Lit-Verlag 1997. 293 S. (Entwürfe, 4), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-2553-1: 5–30: Dahm, Karl-Wilhelm: Sozialethische Kristallisationen; 31–48: Rendtorff, Trutz: Sozialethik auf Standortsuche; 49–58: Brakelmann, Günter: Über den Segen einer komparativen Ethik; 59–88: Dahm, Karl-Wilhelm: Ambivalenz und Gestaltung; 89–132: Heck, Alexander: Zum Anwendungsbezug theologischer Ethik; 133–146: Wieland, Josef: „Option für die Armen"? – Grenzübergänge der Sozialethik; 147–160: Raiser, Konrad: Herausforderungen und Perspektiven ökumenischer Sozialethik; 161–182: Wagener, Ulrike: Geschlechterdifferenz als Problem theologischer Ethik; 183–204: Ratmeyer, Thomas: Wider die Reden der Kassandra. Eine Anmerkung zur theologisch-ethichen Diskussion der Organtransplantation; 205–229: Marhold, Wolfgang: Variatio delectat – alternative Lehrmodelle in der Hochschuldidaktik am Beispiel des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften; 231–250: Sturm, Stephan: Der christlich-soziale Gedanke und die Bedingungen des Sozialstaates. J. H. Wicherns theologische Analyse gesellschaftlicher Ausdifferenzierung angesichts der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts; 251–270: Herrmann, Ute: Theologische Ethik und Ökonomik. Ein Ansatz zur Analyse gegenwärtiger evangelischer Wirtschaftsethik; 271–288: Wende, Sven: Technikтheorie in evangelischer Perspektive. Zur formalen Gestalt einer allgemeinen theologischen Technikтheorie.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Dr. Rolf Becker, Neuer Graben / Schloß, D-49074 Osnabrück;
Dr. Maria Becker, Domplatz 20–22, D-48143 Münster;
Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21b, D-91056 Erlangen;
Dr. Wilhelm Damberg, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Dr. Thomas Fliethmann, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Heribert Heinemann, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Hans Hübner, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 D-Göttingen;
Dr. Josef Jurina, Keltenstraße 3, D-79117 Freiburg;
Prof. Dr. Gerhard Larcher, Attemsgasse 8 / IV, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Reinhold Rieger, Hölderlinstr. 17, D-72074 Tübingen
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster;
Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Dr. Joachim Valentin, Gymnasiumstr. 13, D-65589 Hadamar;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Müster;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt a. M.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X