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